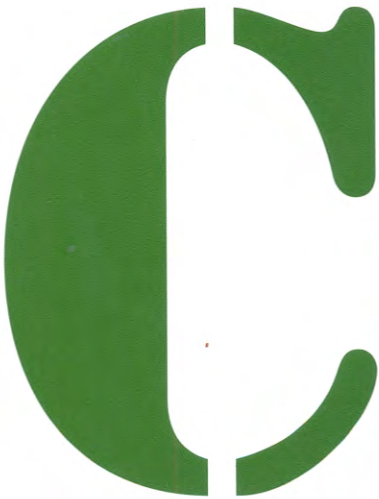
12. Jahrgang 2002 Heft 5/6

Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert



COMPARATIV

Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung

COMPARATIV

Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung

Herausgegeben im Auftrag der Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e.V.
von Matthias Middell

Wissenschaftlicher Beirat:
Lluis Roura Aulinas, Barcelona * Alberto Gil Novales, Madrid * Wolfgang Küttler, Berlin * Wojciech Kunicki, Wrocław * Hans-Jürgen Lüsebrink, Saarbrücken * Horst Pietschmann, Hamburg * Ljudmila A. Pimenova, Moskau * Ernst Schulin, Freiburg i. Br. * Edoardo Tortarolo, Turin

Redaktion:
Gerald Diesener, Hartmut Elsenhans, Wolfgang Fach, Eckhardt Fuchs, Katharina Middell, Matthias Middell, Hannes Siegrist, Michael Zeuske

Anschrift der Redaktion:
Zentrum für Höhere Studien
Universität Leipzig
Augustusplatz 10/11, 04109 Leipzig
Tel.: (0341) 9730230 Fax: (0341) 9605261
middell@rz.uni-leipzig.de

Heftproduktion:
Leipziger Universitätsverlag GmbH
Oststr. 41, 04317 Leipzig
Tel./Fax: (0341) 99 00 440 Fax: (0341) 99 00 440
info@univerlag-leipzig.de

Bezugsbedingungen:
Die Zeitschrift erscheint sechsmal jährlich mit einem Umfang von jeweils 140 Seiten. Einzelheftpreis € 8,00; Doppelheft € 15,00; Jahresabonnement € 40,00; ermäßigtes Abonnement € 18,00. Abonnement für Mitglieder der Karl-Lamprecht-Gesellschaft e.V. € 25,00 (im Mitgliedsbeitrag enthalten).
Bestellungen richten Sie bitte an den Buchhandel oder an den Verlag.
Zuschriften und Manuskripte senden Sie bitte an die Redaktion.

Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert

Herausgegeben von
Christopher Clark und Wolfram Kaiser

Leipziger Universitätsverlag 2003

Comparativ : Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung / hrsg. im Auftr. der Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e.V. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl.
Früher Schriftenreihe. – Früher außerdem hrsg. vom Interdisziplinären Zentrum zur Vergleichenden Erforschung Gesellschaftlicher Transformationen (IZT) i.G. an der Universität Leipzig.
ISSN 0940-3566
Jg. 12, H. 5/6. Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert. – 2002

Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert / hrsg. von Christopher Clark und Wolfram Kaiser. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl., 2003
(Comparativ ; Jg. 12, H. 5/6)
ISBN 3-936522-57-X

© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 2003
COMPARATIV. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung 12 (2002) 5/6
ISSN 0940-3566
ISBN 3-936522-57-X

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Christopher Clark/ Wolfram Kaiser	Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert	7
Christopher Clark	Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf	14
Wolfram Kaiser	Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa	38
Manuel Borutta	„Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens" – *Moabiter Klostersturm* und deutscher *Kulturkampf*	63
Peter Jan Margry/ Henk te Velde	Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden	81
Laurence Cole	Das letzte Aufgebot der Gegenreformation: Zum österreichischen Kulturkampf in Tirol	97
Robert Nemes	Die Komorner Kriegserklärung: Der Kulturkampf in Ungarn	116

Forum

Ulrike Schröder	Kommunikative Erzeugung von Lebenswirklichkeit – Eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten	134
Carlos Antonio Aguirre Rojas	Lateinamerika heute: eine Darstellung aus der Sicht der „langen Dauer"	167

Buchbesprechungen

Colección Clásico Tavera, Textos Clásicos de la Historia de Cuba, García Álvarez y García Mora, Luis Miguel (comps.), Serie I, Vol. 9: Iberoamérica en la Historia, Madrid 1999 (*Michael Zeuske*) 188
Colección Clásicos Tavera, Afroamérica: Textos Históricos, Enriqueta Vila Vilar (comp.), Serie II, Vol. 7: Temáticas para la historia de Iberoamérica, Madrid 1999 (*Michael Zeuske*) 188
Handbook of Latin American Studies CD-ROM: HLAS/CD (v. 2.0), Vols. 1-55 (1936–1996). Retrospective version by Fundación Histórica TAVERA. Edited by the Hispanic Division of the Library of Congress, 1999 (*Michael Zeuske*) 188
Robert von Friedeburg, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669, Berlin 1999 (*Matthias Middell*) 191
Peer Schmidt, Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet". Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2001 (*Bernd Schröter*) 192
Le monde des lumières, sous la direction de Vincenzo Ferrone/Daniel Roche, Paris 1999 (*Matthias Middell*) 196
Rüdiger Hillmer, Die napoleonische Theaterpolitik. Geschäftstheater in Paris 1799–1815, Köln 1999 (*Thomas Höpel*) 198
Michelle Lamarche Marrese, A Woman's Kingdom. Noblewomen and the Control of Property in Russia, 1700–1861, Ithaca/London 2002 (*Martina Winkler*) 201
Voix conservatrices et réactionnaires dans les périodiques allemands. De la Révolution Française à la Restauration. Etudes réunies par Pierre-André Boire, Raymond Heitz et Roland Krebs (Convergences, 13), Bern u. a. 1999 (*Matthias Middell*) 204
Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000 (*Thomas Höpel*) 205
Kasimir Lawrynowicz, Albertina. Zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, Berlin 1999 (*Christian Tilitzki*) 208
Rebecca Earle (Hrsg.), Rumours of Wars: Civil Conflict in Nineteenth-Century Latin America, London 2000 (*Michael Riekenberg*) 212
Susana Rotker (Hrsg.), Citizens of Fear. Urban Violence in Latin America, New Brunswick 2002 (*Michael Riekenberg*) 212
Michael Riekenberg/Stefan Rinke/Peer Schmidt (Hrsg.), Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in

Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart (*Ulrike Schmieder*) 214
Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus, hrsg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Berlin 2000 (*Matthias Middell*) 218
Gerhard Hauck, Gesellschaft und Staat in Afrika, Frankfurt a. M. 2001 (Ulf Engel) 220
Winfrid Halder, „Modell für Deutschland". Wirtschaftspolitik in Sachsen 1945–1948, Paderborn u.a. 2001 (*Oliver Werner*) 221
Antonia Maria Humm, Auf dem Weg zum sozialistischen Dorf? Zum Wandel der dörflichen Lebenswelt in der DDR und der Bundesrepublik Deutschland 1952–1969, Göttingen 1999 (*Jonathan Osmond*) 224
Thomas Ahbe/Michael Hofmann/Volker Stiehler: Wir bleiben hier! Erinnerungen an den Leipziger Herbst '89, Leipzig 1999 (*Hyacinthe Ondoa*) 226
Thomas Kühne/Benjamin Ziemann (Hrsg.), Was ist Militärgeschichte?, Paderborn u.a. 2000 (*Christoph Strupp*) 228
Jürgen Osterhammel, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen 2001 (*Gerhard Altmann*) 231
Stefan Gandler, Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko, Hamburg/Berlin 1999 (*Matthias Middell*) 233
Etienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bände, München 2001 (*Friedemann Scriba*) 234

Resümees/Abstracts 239
Jahresinhaltsverzeichnis des 12. Jahrgangs 2002 245
Autorinnen und Autoren 252

Arbeitsberichte des Instituts für Kultur- und Universalgeschichte Leipzig e. V.*

ISSN 1435-4314

Heft 1
Historiografischer Rückspiegel. Georg G. Iggers zum 70. Geburtstag
Hrsg. von Gerald Diesener, Leipzig 1998, 72 Seiten, ISBN 3-933240-98-5
€ 13,00

Heft 2
Verfassungsgebungsprozesse im Vergleich
Hrsg. von Gerald Diesener und Dirk Rochtus, Leipzig 2000, 68 Seiten, ISBN 3-934565-95-6
€ 13,00

Heft 3
Vom Brasilienvertrag zur Globalgeschichte. Zum 70. Geburtstag von Manfred Kossok
Hrsg. von Matthias Middell, Leipzig 2002, 187 Seiten, ISBN 3-935693-30-3
€ 19,00

Heft 4
Die Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e. V. 1991–2001
Matthias Middell, Leipzig 2001, 89 Seiten, ISBN 3-935693-21-4
€ 13,00

Heft 5
Walter Markov (1909–1993) – Bibliographie
Hrsg. vom Institut für Kultur- und Universalgeschichte Leipzig e. V., Leipzig 2001, 95 Seiten, ISBN 3-935693-37-0
€ 13,00

Heft 6
Sklavereien, Emanzipationen und atlantische Weltgeschichte. Essays über Mikrogeschichten, Sklaven, Globalisierungen und Rassismus
Michael Zeuske, Leipzig 2002, 245 Seiten, ISBN 3-936522-10-3
€ 29,00

* Erscheinen im Leipziger Universitätsverlag.

Christopher Clark und Wolfram Kaiser

Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert

Die Formierung und Integration konstitutioneller und demokratischer Nationalstaaten war überall in Europa von scharfen Konflikten zwischen Liberalen und anderen antiklerikalen Kräften sowie Katholiken über die Rolle der Religion in einem modernen Gemeinwesen gekennzeichnet. Institutionelle Spannungen zwischen Staat und Kirche hatte es in West- und Mitteleuropa immer wieder einmal gegeben, doch die Konflikte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren anderer Natur. Sie mobilisierten die Massen und polarisierten die Gesellschaft. Sie umfaßten nahezu jede Sphäre des sozialen Lebens: Schulen, Universitäten, die Presse, den öffentlichen Raum, die Beziehung zwischen den Geschlechtern, Beerdigungsriten, Vereinskultur, Erinnerungskultur und nationale Symbole. Diese Konflikte waren Kulturkämpfe, in denen es in scheinbar existentieller Weise um die Werte und kollektiven Praktiken des modernen Lebens ging.

In Preußen als dem größten Staat im neu geschaffenen Deutschen Reich verabschiedete die von Otto von Bismarck geführte Regierung zahlreiche Gesetze, die den Katholizismus als politische Kraft neutralisieren sollten. Sie begann so den Kulturkampf, der die Konturen der deutschen Politik und des öffentlichen Lebens für mehr als eine Generation bestimmen sollte. In Italien führte die Annexion des Vatikanstaates und der Stadt Rom sowie die „Einkerkerung" des Papstes in den Mauern des Vatikan zu einem Konflikt zwischen der Kirche und dem italienischen Königreich, der weitreichende Konsequenzen für die politische Kultur in Italien haben sollte. In Frankreich führten die politischen Eliten der Dritten Republik und klerikale Kräfte erbitterte rhetorische Gefechte, so daß das säkulare und das katholische Frankreich zeitweise wie zwei völlig voneinander getrennte Entitäten erschienen. In Belgien kulminierten die wachsenden Spannungen zwischen liberalen und katholischen politischen Interessen in dem sogenannten Schulkampf zwischen 1879 und 1884, in dem liberale und katholische Demonstranten mehrfach in den Straßen von Brüssel aneinander gerieten. In den Niederlanden kam es zu hitzigen Debatten über verbotene katholische Prozessionen, die gemeinsam mit dem äußeren Druck des deutschen Kulturkampfes die Aufspaltung in distinktive sozio-kulturelle Milieus und die sogenannte Versäulung der Gesellschaft förderte. In der Schweiz blieben konfessionelle und säkular-katholische Spannungen nicht auf die lokale

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 7-13.

und kantonale Ebene beschränkt, sondern beeinflußten die nationale Politik in Bern. Das politische Leben in Spanien war zu dieser Zeit von einer extremen Antipathie zwischen katholischen und liberal-progressiven politischen Gruppen gekennzeichnet, die zu einem Klima gegenseitiger Intoleranz führte, dessen Auswirkungen weit in das 20. Jahrhundert hineinreichten. In Österreich und Ungarn gerieten Katholiken und Liberale nach dem Ausgleich von 1867 über die Zivilehe, die Praxis des „Wegtaufens", Schulfragen und protestantische Beerdigungen aneinander. In England schließlich gab es zwischen Nonkonformisten und Anglikanern scharfe Konflikte darüber, wie man auf den Zulauf und das wachsende Selbstbewußtsein des Katholizismus reagieren sollte und welche Konsequenzen daraus für nationale politische Fragen wie das „disestablishment" der Staatskirche und die Organisation der Schulbildung zu ziehen wären.

Historiker haben die Kulturkämpfe bisher in einem bloß nationalen Kontext untersucht. Dies reflektiert einerseits das dominante Interesse der europäischen Historiographie des 19. Jahrhunderts an dem Prozeß der Formierung und Integration von Nationalstaaten und andererseits die immer noch vorherrschende akademische Kultur nationalgeschichtlicher Spezialisierung. So erscheint der deutsche Kulturkampf als eine spezifisch deutsche Eruption von sozialen und politischen Kräften, die durch die Reformation, die napoleonische Neuordnung der deutschen Staaten und die „verspätete" staatliche Integration im Deutschen Reich freigesetzt wurden. Die Schweizer Historiographie hat sich auf die Wechselwirkungen zwischen konfessionellen und säkular-klerikalen Spannungen mit der Evolution des föderalen Schweizer Verfassungssystems konzentriert. Italienische Historiker haben besonders die einzigartigen Probleme betont, die sich Italien durch die „römische Frage" stellten. Der Konflikt der „zwei Frankreich" wurde als langfristige Folge der französischen Revolution gesehen, während Großbritannien vielen Historikern als weitgehend isoliert von spezifisch kontinentaleuropäischen konfessionellen und politischen Konflikten erschien, die in einer vermeintlich gemäßigten, konsensual und pragmatisch geprägten politischen Kultur keine wesentliche Rolle spielten. Im Übrigen hat sich die Forschung zu den Kulturkämpfen bis vor kurzem primär mit der nationalen Politik befaßt – mit parlamentarischen Debatten, der Gesetzgebung und der journalistischen Berichterstattung.

Ein solcher Blick auf gesellschaftliche Konflikte, die tatsächlich eng mit Fragen der nationalen Identität verknüpft und von teilweise spektakulären öffentlichen Interventionen hochrangiger Politiker gekennzeichnet waren, ist bis zu einem gewissen Grade durchaus berechtigt; jedoch ist zuletzt immer deutlicher geworden, daß auch das Europa des mittleren und späten 19. Jahrhunderts in mancher Hinsicht durchaus als ein gemeinsamer politisch-

kultureller Raum betrachtet und historiographisch behandelt werden muß. So war die Mobilisierung der europäischen Katholiken um die päpstliche Agenda ebenso ein transnationales Phänomen wie der weitreichende Wandel in der katholischen Volksfrömmigkeit überall in Europa. Dasselbe läßt sich für die säkulare politische und literarische Kultur sagen, die das politische Denken von Antiklerikalen und die Arbeit liberaler Regierungen prägten. Von daher erscheint es durchaus gerechtfertigt, von den europäischen Kulturkämpfen und sogar – in gewisser Weise – von dem europäischen Kulturkampf im Singular zu sprechen. Ein gesamteuropäisches Phänomen wie die Kulturkämpfe erfordert jedoch auch eine gesamteuropäische und vergleichende Perspektive, nicht zuletzt um das relative Gewicht verschiedener Faktoren genauer zu definieren, die die Gründe für den Ausbruch, die Formen der Austragung und die Folgen der Kulturkämpfe in den europäischen Staaten bestimmten.

Auf der nationalen Ebene waren die wichtigsten Protagonisten in diesen Konflikten liberal dominierte staatliche Institutionen und antiklerikale Parteien, Politiker und Journalisten sowie der Vatikan, die katholische Hierarchie, die katholischen Parteien und Presse. Doch die Kulturkämpfe wurden keinesfalls nur in nationalen Parlamenten und Ausschüssen ausgefochten, sondern auch in Städten und Gemeinden. Sie involvierten nicht nur politische Parteien und hochrangige Geistliche, sondern auch städtische Gruppen von Freidenkern, lokale liberale Komitees, Gemeindepriester und katholische Aktivisten. Die neueste historische Forschung hat sich mehr und mehr diesen Konflikten im regionalen und lokalen Kontext zugewandt, wenngleich sie sich der nationalen Dimension bewußt bleibt. Die neu belebte politische Kulturgeschichte hat außerdem das Interesse an den symbolischen Repräsentationsformen geweckt, die eine wichtige Rolle in den Kulturkämpfen spielten: nationale und lokale Erinnerungsfeiern und Festlichkeiten, liberale oder republikanische Denkmäler, die Entwicklung (auf beiden Seiten) einer jeweils distinktiven Bildsprache visueller Karikatur des Gegners und die demonstrative Veranstaltung religiöser Feste wie Prozessionen und Pilgerfahrten im öffentlichen Raum.

Die Beiträge in diesem Heft nehmen diese neuen Trends in der historischen Forschung zu den Kulturkämpfen auf, um deren transnationale und komparative Behandlung als ein europäisches Phänomen anzuregen. Dementsprechend behandeln die beiden einleitenden Aufsätze von *Christopher Clark* und *Wolfram Kaiser* erstmals die beiden Antagonisten in den Kulturkämpfen aus einer gesamteuropäisch-transnationalen Perspektive: die revitalisierte katholische Kirche und die europäischen Antiklerikalen. Die folgenden vier Länderstudien untersuchen die Kulturkämpfe im Deutschen Reich, in den Niederlanden, in Österreich und in Ungarn. Alle vier Aufsät-

ze geben eine Einführung zum jeweiligen nationalen Kulturkampf, bevor sie diesen anhand eines lokalen Konflikts näher untersuchen. Der Beitrag von *Manuel Borutta* zum Kulturkampf in Deutschland und besonders in Berlin wählt eine neue Perspektive auf ein zwar viel, aber oft sehr einseitig behandeltes Thema, das bis dato von politisch und wissenschaftspolitisch geprägten Grabenkämpfen zwischen linksliberalen und katholischen Historikern überschattet gewesen ist, die in gewisser Weise den Kulturkampf mit anderen Mitteln fortgesetzt haben. Die drei anderen Aufsätze von *Peter Jan Margry* und *Henk te Velde* sowie *Laurence Cole* und *Robert Nemes* beschäftigen sich mit den weit weniger intensiv erforschten Kulturkämpfen in den Niederlanden, in Österreich und Ungarn, wo sich die historische Forschung bisher mehr mit anderen Konflikten – wie dem Nationalitätenkonflikt in der Habsburgermonarchie – befaßt hat.

Die sechs Aufsätze des vorliegenden Bandes illustrieren einige allgemeine Erkenntnisse. Zunächst zeigen sie, in welchem Maße die Kulturkämpfe in Europa in den Augen der Zeitgenossen miteinander verbunden erschienen. So hatte der Kulturkampf im Deutschen Reich einen nachhaltigen Einfluß auf die politischen und kulturellen Eliten in anderen europäischen Staaten, obschon oftmals eher als eine Warnung, was zu vermeiden war, denn als ein Modell zur Nachahmung. Die Entwicklungen in Rom wirkten ebenfalls über die Grenzen Italiens hinaus, und zwar sowohl unter den Katholiken im gesamten Europa, die mit Entrüstung und Bezeugungen ihrer Loyalität auf die Isolation des Papstes im italienischen Königreich reagierten, als auch auf Liberale und andere Antiklerikale, die massiv auf die zunehmend selbstbewußteren doktrinären und politischen Erklärungen aus dem Vatikan reagierten. Wie diese Aufsätze auch verdeutlichen, erhöhte sich die transnationale Wirkung solcher Konflikte durch die sich verdichtenden katholischen und antiklerikalen Netzwerke im gesamten Europa. So verstärkte die katholische Presse in Belgien, Österreich und Italien ein Gefühl der Solidarität mit den Glaubensbrüdern in Deutschland und Frankreich. Zugleich ermöglichte die Übersetzung und der Nachdruck von antiklerikalen Büchern und Pamphleten, daß sich ein europäisches Pantheon säkularer „Helden" des Kulturkampfes sowie ähnliche Bilder des Gegners und politische Argumente entwickelten, die grenzüberschreitend eingesetzt wurden.

Wie die Länderstudien zeigen, wurde der jeweilige Verlauf und die Schärfe der Kulturkämpfe von breiteren Prozessen des politischen und sozialen Wandels bestimmt und beeinflußten diese wiederum. Von diesen Prozessen war der wichtigste womöglich die Ausweitung politischer Partizipation, die das Europa der mittleren und späteren Dekaden des 19. Jahrhunderts kennzeichnet. In vielen Ländern folgte die intensivste Phase der

Kulturkämpfe einer weitreichenden Reform der Verfassungsordnung – dem Ausgleich von 1867 im Falle der Habsburgermonarchie und der Gründung des Deutschen Reiches – wie hier analysiert – oder der Änderung des Wahlrechts in Belgien und Großbritannien und der Konsolidierung der Dritten Republik in Frankreich. Dort, wo das Wahlrecht erweitert wurde und Parlamente nach und nach mehr Macht erwarben, waren formelle und informelle Institutionen der politischen Ordnung leichter zu ändern und im eigenen Interesse zu formen. Insofern waren die werdenden Demokratien entschieden wettbewerbsorientiert, ohne unbedingt schon konsensfähige Mechanismen der Konfliktregelung entwickelt zu haben. Diese Ausgangslage ist nicht nur für ein besseres Verständnis der Schärfe der Kulturkämpfe wichtig, die diesen politischen Wettbewerb nicht immer nur rhetorisch zuspitzten, sondern auch der herausragenden Rolle der Printmedien und von pseudo-plebiszitären Massenveranstaltungen wie Demonstrationen oder Prozessionen. Diese setzten beide Seiten im Kulturkampf ein, um dem politischen Gegner vor Augen zu führen, wem die Loyalität und der Zuspruch des Volkes galt.

Die große Bedeutung der Journalisten, deren Berichterstattung die Kulturkämpfe anheizte, wird in den meisten Aufsätzen thematisiert. Die Kulturkämpfe wurden primär durch kulturelle Medien vermittelt ausgetragen: dem gesprochenen und geschriebenen Wort, Bilderwelten, zu denen etwa Karikaturen beitrugen, sowie vielfältiger Symbolik. In der virtuellen Realität der kulturkämpferischen Rhetorik schien es um einen Kampf bis auf den Tod zwischen zwei diametral entgegengesetzten sozio-kulturellen Systemen zu gehen. In Phasen besonderer Eskalation spielten die rhetorischen Scharfschützen auf beiden Seiten eine wichtige Rolle, die an Vorurteile und Ängste appellierten und so die Emotionen in beiden Lagern aufstachelten. Allerdings wurden in der gelebten Realität europäischer Gesellschaften die rhetorische Konfrontation oft auf allen Ebenen durch verschiedene Kompromisse und pragmatische Arrangements abgemildert, und zwar selbst auf dem jeweiligen Höhepunkt der „heißen" Kulturkämpfe zwischen den 1860er und 1880er Jahren.

In den jungen parlamentarischen und demokratischen Staaten in Europa erwies sich die Phase liberaler politischer Dominanz als kurzlebig. In dem Kampf um politischen Rückhalt bei den Massen war der politische Katholizismus oftmals erfolgreicher als der Liberalismus, weil es ihm vor allem in ländlichen Regionen gelang, solche Schichten der Bevölkerung für sich zu mobilisieren, die bis dahin kaum politisch aktiv gewesen waren und sich von der wirtschaftspolitisch freiheitlich und ansonsten elitären Politik des Liberalismus kaum Vorteile versprachen. Doch wie die Aufsätze in diesem Heft auch zeigen, geriet der europäische Liberalismus gleichzeitig von ra-

dikaleren säkularen Kräften auf der politischen Linken unter Druck. Im Zeichen der fortschreitenden Industrialisierung wuchs die Unterstützung für radikal-demokratische und später für sozialistische politische Programme. Einerseits setzten die sozialistischen Parteien mit ihrer explizit säkularen Agenda den Antiklerikalismus des zurückgehenden Liberalismus fort. Andererseits hatten die Sozialisten mit dem Kapitalismus einen gefährlicheren Gegner identifiziert, als dies der Papst und die katholischen Priester jemals sein konnten. Der Erfolg linker Massenparteien führte so Liberale und Katholiken vielfach in einem instabilen Waffenstillstand zur Verteidigung von Eigentum und der bestehenden sozialen Ordnung zusammen. In diesem Sinne lenkte der Aufstieg des Sozialismus in Europa viel politische Energie in andere soziale und politische Konflikte in den sich weiter integrierenden Gemeinwesen, so daß die Kulturkämpfe deutlich an Schärfe verloren.

Das heißt jedoch nicht, daß die politische Polarisierung der Kulturkämpfe nicht langfristige Folgen für Europas politische Kultur gehabt hätte. Wie hier auch deutlich wird, strukturierten die Kulturkämpfe die europäische Politik in einer Weise, die deutlich über die Zeit der hitzigsten Gefechte hinausreichte, so daß sie etwa das Wahlverhalten vieler Menschen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bestimmten. Die Folgen der Kulturkämpfe für die politische Kultur in einem allgemeineren Sinne waren ambivalenter. Einerseits trugen sie in vielen Ländern zum Prozeß der Demokratisierung bei, indem sie weite Kreise bis dahin nicht politisch aktiver Menschen vor allem in ländlichen Regionen für bestimmte politische Ziele mobilisierten und dafür auch das zumeist wesentlich erweiterte Wahlrecht und alle parlamentarischen Optionen nutzten. Andererseits führten sie in vielen Ländern auch zu einem Klima der Intoleranz und einer so sehr verschärften politischen Rhetorik, daß pragmatischer Ausgleich vielfach nicht mehr möglich schien und die europäischen Demokratien in der Zwischenkriegszeit nicht zuletzt auch dadurch erheblich belastet waren.

Von allen kulturellen Gütern, um die Antiklerikale und Katholiken kämpften, war die umfassendste die Idee der Nation und einer kollektiven Identität, die damit verbunden wurde. Antiklerikale im gesamten Europa sahen sich als Verteidiger dieser jeweiligen nationalen Identität. Sie brandmarkten ihre Gegner als Erfüllungsgehilfen einer „ausländischen" (kirchlichen) Macht, die nationale Integration und Identität überall untergraben wollte. Das entschiedene Bekenntnis zu einem spezifischen Nationskonzept diente ihnen als wichtiger Mechanismus der Eskalation in den Kulturkämpfen. Liberale und andere Antiklerikale argumentierten stets, daß bei der Beerdigung eines Protestanten auf einem katholischen Friedhof, bei der Enthüllung eines Denkmals für einen von der katholischen Kirche

als Häretiker Verurteilten oder bei der Schließung einer von Nonnen geleiteten lokalen Mädchenschule mehr auf dem Spiel stand als bloß das Recht jedes Menschen auf eine würdevolle Bestattung, die staatliche Kontrolle des öffentlichen Raumes oder der Anspruch von Kindern auf eine Schulbildung ohne religiöse Beeinflussung: nämlich die Autonomie der Nation und ihre wirtschaftliche, politische und kulturelle Identität. Womöglich ist diese Gleichsetzung von säkularem Staat und Modernität, die durch den nationalliberalen protestantischen Soziologen Max Weber in die Modernisierungstheorie Eingang gefunden hat, die seit den 1960er Jahren die europäische Historiographie zum 19. Jahrhundert stark beeinflußt hat, eine der nachhaltigsten Hinterlassenschaften der europäischen Kulturkämpfe.

Manche der Fragen, die in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts heftig umstritten waren, spielen selbst am Beginn des 21. Jahrhunderts – wenngleich in anderer Form – noch eine wichtige Rolle, so in den politischen Konflikten um Kruzifixe in bayrischen Klassenzimmern und die Verwendung von Kopftüchern durch muslimische Lehrerinnen in Frankreich – oder wenn der britische Prinz Charles sich zum „Verteidiger aller Religionen" erklärt, um die anglikanische Staatskirche neu zu legitimieren. Vor allem sind nicht nur Europa und Lateinamerika politische Räume solcher innergesellschaftlichen Kulturkämpfe. Auch islamisch und hinduistisch geprägte Gesellschaften haben im 20. Jahrhundert bis heute ähnliche Konflikte über die Rolle der Religion in Politik, Gesetzgebung und im öffentlichen Raum erlebt. Nach ihrer Einführung sind auch dort säkulare Ordnungen wie in der Türkei nach 1923 und in Indien nach 1947 immer wieder auf den hartnäckigen Widerstand religiöser Institutionen, fundamentalistischer Gruppen und religiös orientierter Parteien gestoßen. Tiefgreifende Konflikte über die öffentliche Bedeutung und Rolle von Religion im Kontext von wirtschaftlicher Modernisierung, sozialem Wandel und politischer Demokratisierung sind also keinesfalls auf Europa beschränkt. Insofern markieren sie auch keinen möglicherweise auch noch unüberbrückbar erscheinenden Gegensatz *zwischen* verschiedenen Zivilisationen, wie ihn Samuel Huntington postuliert hat.[1] Vielmehr ähneln sich diese Kulturkämpfe als fundamentale politisch-kulturelle Konflikte im 19. und 20. Jahrhundert gerade weltweit in ihrer enormen Sprengkraft *innerhalb* von Gesellschaften und Zivilisationen.

1 S. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

Christopher Clark

Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf

Die Geschichte katholischer Gesellschaften im Europa des 19. Jahrhunderts war durch eine paradoxe Verflechtung von zwei Prozessen tiefgreifenden Wandels gekennzeichnet: Säkularisierung und religiöse Erneuerung. Einerseits wurde Eigentum der katholischen Kirche beschlagnahmt und verkauft. Die Kirche wurde gedrängt, sich aus ihren Positionen im Erziehungswesen und in gemeinnützigen Einrichtungen zurückzuziehen. Liberale, nationale, radikale und sozialistische politische Diskurse waren von einer immer kompromißloseren antiklerikalen Rhetorik geprägt. Andererseits war das 19. Jahrhundert eine Blütezeit katholischen religiösen Lebens im gesamten Europa. Die Volksfrömmigkeit nahm zu, neue Kirchen wurden gebaut und religiöse Stiftungen und Vereine sowie konfessionelle Zeitungen und Zeitschriften gegründet. Diese religiöse Revitalisierung fiel mit weitreichenden Veränderungen innerhalb der Kirche selbst zusammen. Der neue Katholizismus des späteren 19. Jahrhunderts war uniformer, zentralisierter und „römischer" als derjenige des 18. Jahrhunderts. Dieser Katholizismus war von einer Konvergenz von elitärer und Volksfrömmigkeit, einer engen Verbindung der Aktivitäten von Laien und katholischer Hierarchie und einer neuen rhetorischen Radikalität geprägt, sowie von einer Fähigkeit, die neuen Medien für die eigene Sache einzusetzen, die zeitgenössische Beobachter beeindruckte.

Diese Transformationen waren eine entscheidende Voraussetzung für die Kulturkämpfe, die die europäischen Gesellschaften im späteren 19. Jahrhundert so polarisierten. Spannungen und Konflikte zwischen Kirche und Staat hatte es im westlichen Europa immer wieder einmal gegeben. Doch die alles umfassende ideologische und politische Auseinandersetzung des späten 19. Jahrhunderts wäre undenkbar gewesen, wenn die Kirche nicht die Fähigkeit entwickelt hätte, die Gläubigen zu mobilisieren und effektive Kampagnen gegen ihre Gegner zu führen. Dieser Aufsatz befasst sich mit den Entwicklungen, die den neuen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts und den Charakter der politischen Kämpfe prägten, die er führte. Hierbei gilt es vor allem, zwei grundsätzliche Fragen zu klären. Die erste betrifft die Dynamik des Wandels innerhalb des europäischen Katholizismus als einem sozialen System. Woher kam der Wandel? Hatte er sei-

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 14-37.

nen Ursprung in Rom und erreichte erst mit Hilfe von päpstlichen Anordnungen und vermittelt durch die katholische Hierarchie die Gläubigen, oder spielten Veränderungen an der Peripherie auch eine wichtige Rolle? War der Wandel klerikal kontrolliert oder durch autonome Initiativen von Laien geprägt? Dieser Aufsatz will zeigen, daß externer Druck auf die katholischen Netzwerke und Gemeinden im gesamten Europa parallele Prozesse einer Mobilisierung von Klerikern und Laien anstießen, die wiederum potentiell destabilisierende gegenläufige Strömungen innerhalb des katholischen Systems auslösten. Die Strategie der Kurie, dem Katholizismus einen stabilen und klar definierten ideologischen Inhalt zu geben und die katholische Frömmigkeits- und Vereinskultur zu homogenisieren, war teilweise durch das Ziel motiviert, diese Strömungen und ihre Auswirkungen unter eine zentrale Kontrolle zu bringen. Die „Romanisierung" des Katholizismus war insoweit ein weitaus komplexerer Prozess, als dies die in dem Aufsatz von Wolfram Kaiser diskutierten zeitgenössischen antiklerikalen Bilder fanatisch ergebener Jesuiten nahe legen, die die unterwürfigen katholischen Massen zusammentrieben.

Die zweite Frage betrifft das Verhältnis zwischen den Transformationen innerhalb des Katholizismus und größeren Prozessen historischen Wandels. Zeitgenössische liberale und antiklerikale Publizisten zeichneten den Kulturkampf als einen Konflikt zwischen einer neuen „Modernität" und einer rückwärts gewandten Weltsicht, die in einer modernen Gesellschaft keinen legitimen Platz mehr hatte. Ein solcher impliziter Gegensatz zwischen Modernität und „Tradition" bestimmt vielfach noch immer den historischen Blick auf den Kulturkampf.[1] Ein wichtiger Grund hierfür liegt darin, daß das teleologische Konzept des „Fortschritts", wie ihn die Liberalen im 19. Jahrhundert gefeiert hatten, in der Modernisierungstheorie fortlebte, deren Annahmen einen großen Teil der besten historischen Literatur zu dieser Zeit bestimmt haben. Die Zeit ist längst vorbei, in der Historiker Modernisierung als einen linearen Niedergang von Religion aufgefaßt haben, aber es gibt noch immer eine Tendenz, die religiöse Erneuerung als eine temporäre Abweichung von der „Norm" eines irreversiblen Prozesses der Säkularisierung zu sehen. Daher erscheint die Geschichte der katholischen Erneuerung und Mobilisierung ganz oder teilweise abgekoppelt von der

1 Vgl. hierzu D. Blackbourn, Progress and Piety: Liberals, Catholics and the State in Bismarck's Germany, in: ders., Populists and Patricians. Essays in Modern German History, London 1987, S. 143-167; ders., The Catholic Church in Europe since the French Revolution, in: Comparative Studies in Society and History 33 (1991), S. 778-790. Für ein neueres Beispiel für die These einer „Rückständigkeit" des Katholizismus siehe O. Heilbronner, From Ghetto to Ghetto: The Place of German Catholic Society in Recent Historiography, in: Journal of Modern History 72 (2000), S. 453-495.

Geschichte der europäischen Moderne. Katholische Mobilisierung und gesellschaftliche Modernisierung erscheinen als gegensätzliche Prinzipien. Der Gewinn des einen ist der Verlust des anderen.

Dieser Aufsatz wendet sich gegen diese Sicht des Kulturkampfes als eines Konflikts zwischen den Kräften der „Regression" auf der einen Seite und der „Moderne" auf der anderen. Genau so wie Liberalismus, Antiklerikalismus und sozialistischer Säkularismus nahm auch der neue Katholizismus mit seinen Vereinen, Zeitungen und Massendemonstrationen Teil an der politischen Moderne. So wie Sozialismus und Nationalismus spielte auch der neue Katholizismus eine wichtige Rolle für die Herausbildung kollektiver Identitäten, die politische Kulturen in Europa neu formierten. Der politische Raum, in dem wir am Anfang des 21. Jahrhunderts leben, ist nicht allein aus einer dieser Bewegungen entstanden, sondern aus ihrer phasenweise konfliktreichen, aber letztlich fruchtbaren Auseinandersetzung. Die fundamentale Frage, die alle großen ideologischen Formationen im Europa des späten 19. Jahrhunderts beschäftigte, war nicht, ob „Modernität" anzunehmen oder zurückzuweisen wäre, sondern, wie man auf die von ihr ausgehenden Herausforderungen reagieren sollte. Die Beziehungen zwischen dem neuen Katholizismus und seinen verschiedenen Widersachern sollte daher als ein Konflikt zwischen miteinander im Wettbewerb stehenden Programmen für die Bewältigung raschen politischen und sozialen Wandels in dieser Zeit großer gesellschaftlicher Umwälzungen betrachtet werden.

1. Religiöse Erneuerung und der Aufstieg Roms

Die frühen und mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts waren von einer massiven Verstärkung des konfessionellen Engagements in weiten Teilen der katholischen Bevölkerung in Europa und der Herausbildung eines enger miteinander verbundenen und stärker auf Rom orientierten Priestertums geprägt. Es kam zu einem spektakulären Anstieg in der Mitgliederzahl der Orden, zu einer raschen Ausbreitung von Klöstern und zu intensivierten Missionsbewegungen. In vielen Regionen gab es auch einen starken und dauerhaften Anstieg in der Zahl der regelmäßigen Kirchgänger. Volkstümliche Pilgerfahrten zu neuen heiligen Stätten erfreuten sich wachsender Beliebtheit. Diese katholische Expansion und Revitalisierung ging einher mit einer rapiden Diffusion einer bestimmten Form von Frömmigkeit, die nach innen von einer Betonung von Mysterien, Wundern und unmittelbarer persönlicher Erfahrung und nach außen von einer Präferenz für demonstrative, oftmals sogar provokative kollektive Repräsentationsformen gekennzeichnet war.

Klerikale Initiativen waren von maßgeblicher Bedeutung für den Boom der neuen Organisations- und Repräsentationsformen des Katholizismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Doch diese Formen wurden keineswegs unwilligen Laien oktroyiert. Vielmehr konnten sie nur so erfolgreich sein, weil sie volkstümliche Erwartungen erfüllten.[2] Die Nachfrage kam vor dem Angebot. Schon während des Vormärz, als die Regierungen von Baden und Preußen diese noch verboten, war es für westdeutsche Katholiken gang und gäbe, an Missionsveranstaltungen im Elsaß und in Belgien teilzunehmen. Ähnliches läßt sich für die rasche Ausbreitung der Maiandachten zwischen den 1820er und 1850er Jahren sagen. Diese wurden vielerorts von lokalen Orden propagiert, aber ihre Popularität erwies sich als so groß, daß die Priester sie unter dem Druck ihrer Gemeinden einführen mußten. Typisch für solche Ereignisse wie die Wallfahrt von Trier in der nachnapoleonischen Zeit war nicht die klerikale Kontrolle als solche, sondern die Konvergenz von klerikalen Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen mit einer neuen Volksfrömmigkeit, eine Art „Neuentdeckung" katholischer volkstümlicher Religion.[3] Bezeichnend für diesen Erneuerungsprozeß ist die Integration von außerkirchlichen Formen religiöser Observanz.[4] Ein weiteres Merkmal war die Entwicklung von vormals lokalen religiösen Praktiken zu überregionalen religiösen Feierlichkeiten mit einer Massenbasis.[5] Die katholischen Gläubigen waren „Subjekte", nicht bloß „Objekte" der neuen Kultur religiöser Verehrung.[6] „Religiöses Leben", so bemerkt Theodore K. Hoppen, „entwickelt sich nicht einfach als Ergebnis bischöflicher Anord-

2 Siehe etwa in Bezug auf die Rolle der Redemptoristen- und Franziskaner-Orden in Deutschland O. Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983.

3 A. Liedhegener, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933, Paderborn 1997, S. 103-106, 570. Andere Autoren, die die Bedeutung der Volksfrömmigkeit betonen, sind etwa J. Mooser, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Thesen, in: W. Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 144-156; S. Weichlein, Konfession und Religion: Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, in: O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996, S. 193-232. Zu demselben Phänomen in Spanien siehe W. J. Callahan, Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874, Cambridge/Mass. 1984, S. 231-236.

4 F. Lannon, Privilege, Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875–1975, Oxford 1987, S. 22f., 28f.; R. Harris, Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age, London 1999; D. Blackbourn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993.

5 O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38-75, hier S. 45.

6 Siehe N. Busch, Fromme Westfalen. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes zwischen Kulturkampf und erstem Weltkrieg, in: Westfälische Zeitschrift 144 (1984), S. 329-350, hier S. 348.

nungen. Revolutionen in Sichtweisen und Verhalten, in religiösen Praktiken und im Glauben hängen letztlich von tiefergehenden Veränderungen in den sozialen Praktiken von Gemeinschaften und von den Beziehungen innerhalb dieser Gemeinschaften ab."[7]

Wenngleich es also irreführend wäre, die neue Volksfrömmigkeit als Ergebnis einer systematischen Umsetzung einer Politik der Kurie zu interpretieren, ist es dennoch klar, daß dieser neue Trend mit der neuen römischen Orientierung der katholischen Priester und der Gläubigen zusammenhängt. Die „papistischen" Orden, vor allem die Jesuiten, spielten eine prominente Rolle bei der Propagierung der Maiandachten und des Herz-Jesu-Kultes nach 1859, welcher wiederum eng mit der Sache des Papstes in seinem Konflikt mit dem italienischen Staat assoziiert war. Außerdem war die Unterstützung des Vatikan wichtig, indem sie den neuen und wieder belebten Andachtsformen sowie den Vereinigungen, die sie unterstützten, einen festen Platz im Leben der Kirche sicherten.[8] Die Päpste spielten auch eine zentrale Rolle, indem sie die Verbreitung der Marienkultes unterstützten. Das dramatischste Beispiel für eine solche päpstliche Intervention war die Definition der unbefleckten Empfängnis Mariä durch Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854. Diese Initiative war durch eine für diese Epoche charakteristische Verbindung von päpstlicher Autorität mit volkstümlichen Wünschen gekennzeichnet. Einerseits signalisierte die Erklärung einen qualitativen Sprung in der Macht des Papstes, doktrinäre Autorität auch ohne eine formale Konsultation der Bischöfe auszuüben. Andererseits war die unbefleckte Empfängnis schon lange ein wichtiges Thema der Volksfrömmigkeit europäischer Katholiken gewesen, und Pius IX. informierte sich zunächst über die vorherrschende katholische Meinung in dieser Frage, bevor er sie zu einem Dogma erhob.[9]

Die „Romanisierung" der Kirche im 19. Jahrhundert war ein komplexer Prozeß, der auf verschiedenen Ebenen von einer Reihe von internen und externen Faktoren beeinflußt war. Einige haben diesen als durch Zwang bestimmtes Unternehmen interpretiert, bei dem Priester, die abweichende Meinungen vertraten, diszipliniert, diskriminiert und aus einflußreichen

7 K. Hoppen, Elections, Politics and Society in Ireland 1832–1885, Oxford 1984, S. 211.

8 N. Busch, Fromme Westfalen (Anm. 6), S. 332. Für andere Beispiele päpstlicher Unterstützung für katholische Vereine siehe auch O. Heim, Die katholischen Vereine im deutschsprachigen Österreich 1848–1855, Salzburg 1990, S. 113, 163, 173, 203, 223.

9 Zur unbefleckten Empfängnis siehe auch O. Chadwick, A History of the Popes 1830–1914, Oxford 1998, S. 119-123; G. Martina, Pio IX (1867–1878), Rom 1990, S. 118; R. Aubert/J. Beckmann/P.J. Corish/R. Lill, The Church in the Age of Liberalism, übersetzt von P. Becker, London 1981, S. 307. Zur volkstümlichen Dimension der neuen Doktrin siehe auch T. Kselman, Miracles, Magic and Prophecy in Nineteenth-Century France, New York 1983.

Positionen vertrieben wurden. Zwar unterstützte die Kurie das lockere Netzwerk von „ultramontanen" katholischen Klerikern und Laien, die die Rechte Roms gegen diejenigen des Staates und der „nationalen" Kirchenhierarchie verteidigten, und sie nutzte ihre Ressourcen, um die Gegenseite zu diskreditieren, zu isolieren und zu sabotieren; dennoch erfaßt eine solche Sicht des innerkirchlichen Konflikts als von oben nach unten gesteuert die Komplexität des Prozesses nur partiell. Die Erfolgsgeschichte der ultramontanen Bewegung in Europa verdeutlicht, daß hier spontane Kräfte am Werk waren. Der Ultramontanismus profitierte beispielsweise von dem bemerkenswerten Wachstum von Frauen-Klöstern um die Mitte des 19. Jahrhunderts. In einigen Fällen, wie etwa in Irland, konnten Konflikte innerhalb des Episkopats und Appelle um Unterstützung an Rom die Kurie zu einer interventionistischen Haltung veranlassen. Ansonsten waren es vielfach die jüngeren Priester, vor allem in ländlichen Gegenden, die sich für das ultramontane Programm gegen eine ältere Generation aufgeklärter jansenistischer, gallikanischer und febronianischer Geistlicher einsetzten. Die Bewegung bezog daher einen gewissen Teil ihrer Energie von sozialen und institutionellen Spannungen innerhalb der Geistlichkeit.

Auch unter den Laien genossen ultramontane Sichtweisen viel Unterstützung. Dabei ist es wichtig, sich zu erinnern, daß der Ultramontanismus eine Sammlungsbewegung war, die verschiedene Gruppen umfaßte. Am einen Ende des Spektrums befanden sich reaktionäre Integralisten wie Louis Veuillot, dessen Weltsicht absolutistisch und theokratisch war. Am anderen Ende standen progressive Laien und Geistliche, für die die ultramontane Sache in gewisser Weise mit liberalen Prinzipien vereinbar war und die Emanzipation einer internationalen Kirche von staatlicher Kontrolle erforderte. Wie Owen Chadwick angemerkt hat, war das zentrale „Paradox" des Ultramontanismus, „[that] an authoritarian pope could be invoked in the interest of the „liberty" of Catholics in the face of state interference".[10] Ein Staat, der die Kirche sehr bedrängte, stärkte insofern die Ultramontanen innerhalb der Kirche, weil er viele gläubige Kirchgänger von jenen anti-ultramontanen höheren Geistlichen entfremdete, die für eine weitreichende Anpassung an die Forderungen säkularer Regierungen plädierten.[11]

10 O. Chadwick, Popes (Anm. 9), S. 38f.; G. Martina, Pio IX (1867–1878) (Anm. 9), S. 131f.; B. Horaist, La Dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846–1878) d'après les archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane, Rom 1995, S. 17; R. Harris, Lourdes (Anm. 4), S. 118-128; K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, 2 Bde., Paderborn 1992, Band 1: Vor der Eröffnung, S. 21f.

11 Dieser staatliche Druck hatte zum Beispiel in der Schweiz die Wirkung, die innerkatholische Debatte über die Unfehlbarkeit zu beenden, und führte dazu, daß sich die Unter-

Schließlich konnten die Ultramontanen auf die starke Loyalität vieler europäischer Katholiken gegenüber dem Papst bauen. Der Massenkult um die Person des Papstes erreichte einen Höhepunkt während des Pontifikats von Pius IX, als vor allem die Annexion der norditalienischen Gebiete des Vatikanstaats durch das Königreich Piemont/Italien und die Reduzierung der territorialen Macht des Papstes auf ein Rumpfgebiet um Rom eine Welle der Empörung unter gläubigen Katholiken auslöste. Ein dramatischer Ausdruck katholischer Solidarität mit dem Papst war die Wiederbelebung, allerdings auf freiwilliger Basis, der Abgabe, die im Mittelalter als Peterspfennig bekannt war. Diese Bewegung scheint 1859 eingesetzt zu haben, als eine katholische Zeitschrift in London berichtete, daß ein Italiener und ein Pole in der Stadt etwas Geld für die Kosten der militärischen Verteidigung des Vatikanstaates nach Rom geschickt hatten. Diese Geste wurde vielfach wiederholt, zunächst in Wien und Österreich, dann in Deutschland und später in Frankreich und Belgien.[12] Wenngleich die Peterspfennig-Bewegung von ultramontanen Geistlichen und Presseorganen gefördert wurde, war sie in erster Linie von spontanen Laieninitiativen getragen, bei denen Frauen eine prominente Rolle spielten.[13]

Die ultramontane Propaganda suchte diese volkstümliche Bewegung zu verstärken und für sich zu nutzen. Nach den Ereignissen von 1870, als der Papst sich in den Vatikan zurückgezogen hatte, wurden zahlreiche Texte veröffentlicht, die von dem Leid und der „Armut" des Papstes erzählten. Zahlreiche gläubige Katholiken reagierten auf diese Botschaft mit einfallsreichen, großzügigen Angeboten, wie dieser Auszug aus einem Brief zeigt, den eine Pariser Frau 1877 schrieb:

> „Erlauben Sie mir, Heiliger Vater, Ihnen etwas Unterwäsche für Ihren privaten Gebrauch anzubieten. Ich habe in dieser Hinsicht erschütternde Nachrichten von

stützung für die Linie des 1. Vatikanischen Konzils in dieser Frage konsolidierte. U. Altermatt, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich ²1991, S. 58.

12 G. Martina, Pio IX (1851–1866), Rom 1986, S. 22; H. Benz, Der Peterspfennig im Pontifikat Pius IX. Initiativen zur Unterstützung des Papsttums (1859–1878), in: Römische Quartalschrift 90 (1995), S. 90-109. Zum persönlichen Charisma des Papstes siehe auch K. Schatz, Vaticanum (Anm. 10), Band 2, S. 22.

13 P. de Coninck, En Les uit Pruisen. Nederland en de Kulturkampf 1870–1880, Diss., Rijksuniversiteit Leiden, Leiden 1998, S. 48f., 51-53; R. Aubert, Pie IX, Paris 1963, S. 88-90; B. Horaist, Dévotions (Anm. 10), S. 22-25, 34-36, 43; U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, S. 257-260.

Ihren Entbehrungen gehört! Und ich bin so froh, Ihnen Ihre mißliche Lage erleichtern zu können!"[14]

So wollten ultramontane Geistliche und Publizisten nicht nur Gefühle der Empörung und der Solidarität angesichts staatlicher Repression fördern, sondern auch den Papst mit einem emblematischen Status versehen. Sie ermutigten die katholischen Gläubigen, in dem Leiden, der „Einkerkerung" und dem „Martyrium" des Papstes die Versinnbildlichung aller Schwierigkeiten zu sehen, denen sich die Kirche ausgesetzt sah.

Die Wirkung solcher sprachlichen Bilder wurde noch durch den Einsatz lithographischer Portraits des Papstes verstärkt, deren große Verbreitung durch neue Techniken billiger Farbreproduktion erleichtert wurde. Auf diese Weise vermittelten die ultramontanen Medien ein Gefühl der Nähe zur Person des Papstes und seinen Sorgen, auch für diejenigen Millionen Gläubigen, die niemals nach Rom reisen konnten. Der Papst stand nun für die Werte, für die die Kirche ihren Kulturkampf gegen die Kräfte der Säkularisierung führte, und für die Entbehrungen, unter denen sie deswegen litt. Das Ergebnis war zumindest kurzfristig eine enorme Personalisierung kirchlicher Autorität, zu der es keine zeitgenössische Parallele gab und die in gewisser Hinsicht schon totalitäre Kultformen des 20. Jahrhunderts vorwegnahm.

2. Presse und Öffentlichkeit

Zeitungen und Zeitschriften waren ein zentrales Medium der ultramontanen Transformation des europäischen Katholizismus. Die Ultramontanen setzten diese gezielt für ihre wiederkehrenden Attacken auf gegenläufige Positionen innerhalb der Kirche ein, die eine Art Kulturkampf vor dem Kulturkampf darstellten. Das wichtigste Ziel der ultramontanen Presse war es, liberale und etatistische Strömungen innerhalb des Katholizismus zurückzudrängen. Doch auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes wurde die Presse auch sehr effektiv gegen die äußeren Gegner des neuen Katholizismus eingesetzt. Ultramontane Zeitschriften verfaßten bissige Kritiken liberaler Regime und der von ihnen geförderten säkularen Kultur. Sie unterstützten katholische Politiker und Parteien und die Solidarität und Moral katholischer Gläubiger im Kulturkampf. Dort, wo das katholische Vereinsleben relativ wenig entwickelt war, konnte die Presse eine wichtige bewußtseinsbildende

14 Brief von Marie de Blair an den Papst, Paris 1877, zitiert nach B. Horaist, Dévotions (Anm. 10), S. 52.

Rolle spielen.[15] Sie schuf vor allem einen diskursiven Raum, der nationale Grenzen überschritt und zur Entstehung eines europaweiten Netzwerkes der Kommunikation und Solidarität beitrug, so daß Katholiken in einem Land zunehmend von den Leiden ihrer Mitgläubigen in einem anderen bewegt wurden. Wenngleich die ultramontane Presse sich teilweise über ihre Unterstützung für die zentrale Rolle Roms innerhalb der Kirche definierte, war sie mit einigen Ausnahmen keinesfalls das willfährige Instrument päpstlicher Autorität, wie sich das die Kurie gewünscht haben mag.

Ultramontane Zeitschriften waren großteils relativ kleine Unternehmen mit einer lokal begrenzten Leserschaft. Etwa die Hälfte der deutschen katholischen Zeitschriften, die zwischen 1815 und 1848 veröffentlicht wurden, hatten Auflagen von weniger als 1.000.[16] Selbst *L'Univers* hatte nur 1.530 Abonnenten. Dessen italienische Imitation, *L'Amico Cattolico*, ab 1841 in Mailand erschienen, hatte nur eine Auflage von 500. Doch diese Zahlen stehen in keinem Verhältnis zur Bedeutung dieser Publikationen. Die Leserschaft wichtiger ultramontaner Zeitschriften war viel größer als die Auflage, weil einzelne Exemplare die Runde machten, entweder informell oder durch katholische Lesegesellschaften wie die Thiessingsche Buchhandlung in Münster, die für eine jährliche Gebühr von nur drei Talern den Zugang zu 21 katholischen Zeitschriften anbot.[17] Diese neuen Zeitschriften propagierten nicht nur die ultramontane Sicht zentraler Fragen der Zeit; obwohl sie lokal inspiriert und gegründet waren, trugen sie auch dazu bei, ein europaweites Gefühl der Verbundenheit und Solidarität unter Ultramontanen in verschiedenen Ländern zu verstärken. Artikel wurden vielfach nachgedruckt und übersetzt, und viele Streitfragen wurden grenzüberschreitend diskutiert, wie etwa diejenige um die Veröffentlichungen des liberalen Ultramontanen Félicité Lamennais in Belgien und den deutschen Staaten.[18]

Wenngleich es in den 1830er und 1840er Jahren zu gelegentlichen Polemiken in der ultramontanen Presse kam, bemühten sich die meisten Zeitschriften, politische Kontroversen zu vermeiden und konzentrierten sich auf religiöse Fragen in einem engeren Sinne. Die Revolutionen von 1848

15 P. de Coninck, Een Les uit Pruisen (Anm. 13), S. 273-279; W. Halder, Katholische Vereine in Baden und Württemberg, 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Gesellschaft, Paderborn 1995, S. 178; W.J. Callahan, Church, Politics and Society (Anm. 3), S. 174; R. Aubert/J. Beckmann/P.J. Corish/R. Lill, Church (Anm. 9), S. 56.

16 B. Schneider, Katholiken auf den Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848, Paderborn 1998, S. 75.

17 O. Chadwick, Popes (Anm. 9), S. 324; B. Schneider, Katholiken (Anm. 16), S. 83.

18 G. Valerius, Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854, Mainz 1983.

transformierten dann jedoch das politische Klima. Das Ende der Beschränkungen des Pressewesens in manchen Staaten führte zur Gründung neuer Zeitschriften, einem neuen Ton und anderen Inhalten. Vor allem ließ die säkularisierende und teilweise antiklerikale Ausrichtung liberaler Forderungen in Europa einen Graben zwischen Liberalen und Ultramontanen entstehen, der bis dahin noch von einer gemeinsamen Rhetorik der „Freiheit" von repressiven staatlichen Maßnahmen überbrückt worden war. In Frankreich polemisierten beispielsweise Veuillot und andere katholische Konservative gegen die „demokratisch-sozialen" Elemente eines liberalen Katholizismus um die Zeitung *L'Ère nouvelle*. Auch in Italien verdammte die ultramontane Presse nun Republikanismus und Nationalismus und ihre Gefolgsleute im Priestergewand, wie dies in besonders bissiger Weise von Giacomo Margotti, dem Herausgeber der Turiner Zeitung *L'Armonia*, vorgetragen wurde.[19]

Erst nach 1848 und unter dem Druck der dramatisch gewachsenen Verbreitung politischer Publikationen in Zuge der Revolutionen gründete der Vatikan ein eigenes, weiter verbreitetes Presseorgan. Der Papst reagierte positiv auf einen Vorschlag von Carlo Curci, einem jungen neapolitanischen Jesuiten, der für seine Ausbildung in Rom weilte, eine volkstümliche Zeitschrift zu gründen, um die Kurie in ihrem Kampf gegen die Verbreitung revolutionärer Ideen zu unterstützen. Pius IX. bot an, die Kosten für die erste Ausgabe zu übernehmen. Als Ergebnis wurde *Civiltà Cattolica* im April 1850 gegründet. Anfangs erschien die Zeitung in Neapel, doch schon nach sechs Monaten in Rom, wo sie eine Auflage von mehr als 12.000 erreichte. Der Aufwand, um die öffentliche Wirkung der Zeitung zu erhöhen, war enorm. Es wurden 120.000 Ankündigungen und 4.000 Manifeste verteilt, und die erste Ausgabe wurde in der bestehenden katholischen Presse umfassend angekündigt.[20] *Civiltà Cattolica* war ein nominell unabhängiges und sich finanziell selbst tragendes Unternehmen, doch wurde die Zeitung unter strenger Kontrolle der Kurie erstellt, vor allem durch Pius IX. persönlich, der regelmäßig Druckfahnen las und korrigierte. Daher nahm *Civiltà Cattolica* als eine „halb-offizielle Stimme des Papstes" eine Ausnahmestellung innerhalb der internationalen Presse ein.[21] Die Zeitung ist insofern durchaus mit offiziösen Zeitungen in anderen europäischen Staaten ver-

19 Der komplette Titel lautete L'Armonia della Religione colla Civiltà. Vgl. A. Majo, La Stampa Cattolica in Italia: Storia e documentazione, Mailand 1992, S. 15-18.

20 A. Majo, La Stampa Cattolica (Anm. 19), S. 49; R. Aubert, Pie IX (Anm. 13), S. 39; F. Dante, Storia della *Civiltà Cattolica* (1850–1891). Il laboratorio del Papa, Rom 1990, S. 57-63, 141-152.

21 F. Dante, Storia della *Civiltà Cattolica* (Anm. 20), S. 66, 67, 71.

gleichbar, die vielfach nach 1848/49 gegründet wurden, um die Berichterstattung und den Informationsfluß verdeckt staatlich zu beeinflussen.

Civiltà Cattolica war für den Papst ein mächtiges Instrument, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen. So veröffentlichte die Zeitung am 1. Juni 1867 einen Artikel, der die katholischen Gläubigen aufforderte, nach ihrem Tribut in Gold, dem Peterspfennig, und in Blut, den Freiwilligen für die vatikanischen Truppen, jetzt einen „intellektuellen Tribut" zu leisten. Dies sollte in der Form geschehen, daß die Katholiken sich glaubhaft und notfalls bis zum Martyrium zur Unfehlbarkeit von päpstlichen Äußerungen *ex cathedra* bekennen sollten.[22] Dieser Artikel hatte eine beachtliche Wirkung, vor allem in Frankreich, wo Flugblätter mit einem Eid auf die Unfehlbarkeit in den Straßen verteilt und Priester in Gemeinden bedrängt wurden, ihre Unterschrift unter Petitionen zu setzen, die Laien aufgesetzt und organisiert hatten. Im Nachhinein ist deutlich, daß diese gewagte Initiative den Übergang zur konzertierten Vorbereitung der Definition päpstlicher Unfehlbarkeit auf dem Konzil 1870 war. Doch obwohl es danach aussehen könnte, kam diese Initiative keinesfalls vom Papst. Wie Klaus Schatz gezeigt hat, stammte die Idee eines „dreifachen Tributs" von einem jungen Jesuiten, der in Rom studierte. Die Herausgeber übernahmen die Idee und erlaubten dem Studenten, den Artikel anonym zu veröffentlichen.[23] Pius IX. hieß anschließend die darin ausgedrückten Gefühle willkommen, wenngleich er offenbar auch daran zweifelte, daß dies schon ein geeigneter Zeitpunkt für solche direkten öffentlichen Signale war.[24] Matteo Liberatore, der Herausgeber von *Civiltà*, nahm später für seine Zeitung in Anspruch, daß ihre Aufgabe im Vorfeld des Konzils im wesentlichen gewesen war zu provozieren. Sein Ziel war des demnach, die Gegner der päpstlichen Politik zu einer öffentlichen Konfrontation zu zwingen, so wie Jäger „Wild aufscheuchen, um es vor die Flinte zu bekommen".[25]

Wie die Genese des Artikels zur Unfehlbarkeit zeigt, lag die Macht der ultramontanen Propaganda gerade in der Kombination von Klarheit über gewisse gemeinsame Ziele mit einer flexiblen, undeutlichen Struktur, in der die Grenzen von Kompetenz und Verantwortung verschwammen. Diese Strategie hatte den großen Vorteil, daß sie Phasen extremer rhetorischer Radikalisierung ermöglichte, aber es dem Papst überließ, sich von veröf-

22 Un nuovo tributo a S. Pietro, in: Civiltà Cattolica, 6/10 (1867), S. 641-651.

23 K. Schatz, Vaticanum (Anm. 10), Band 1, S. 201f.

24 G. G. Franco, Appunti storici sopra il Concilio Vaticano (1870), hg. von G. Martina, Rom 1982, S. 233.

25 M. Liberatore, Il dogma dell'infallibilità pontificia. Dialogo tra un cattolico e un teologo Romano, Neapel 1870, zitiert nach K. Schatz, Vaticanum (Anm. 10), S. 203.

fentlichten Stellungnahmen zu distanzieren, selbst wenn diese in *Civiltà Cattolica* erschienen.[26]

Erst nach der Besetzung Roms durch italienische Truppen entwickelte der Vatikan eine Strategie, um die Berichterstattung der römischen Frage und päpstlich-kirchlicher Themen allgemein in der europäischen Presse zu koordinieren. Im Oktober 1870 wurde die *Correspondance de Genève* gegründet, ein Bulletin, das die katholische Presse international mit zentral koordinierten Nachrichten über katholische Fragen versorgen sollte. Es erschien zwei- bis dreimal pro Woche in einer französischen und einer deutschen Ausgabe und wurde kostenlos an etwa 300 katholische Publikationen in ganz Europa verschickt. Dank eines informellen und geheimen Kontakts mit Wladimir Czacki, dem Privatsekretär von Pius IX., hatten die Herausgeber in Genf privilegierten Zugang zu akkuraten Information aus dem Vatikan. Das Bulletin wurde von einem Netzwerk von Laien um den niederländischen katholischen Unternehmer J. W. Cramer getragen, zu dem einige der prominentesten und einflußreichsten Persönlichkeiten des katholischen Vereinswesens in Europa gehörten. Einige Personen engagierten sich direkt für die Herausgabe des Bulletins, andere hatten die Aufgabe, Informationen zu sammeln und Berichte über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und katholische Angelegenheiten in ihren Ländern anzufertigen.[27]

Das Bulletin war anfänglich insofern ein großer Erfolg, als seine Berichte breit in der europäischen katholischen Presse abgedruckt wurden. Einige Historiker haben in diesem Unternehmen die Entstehung einer „schwarzen Internationale" gesehen, die katholische Unterstützung für die päpstliche Sache mit Hilfe eines zentral organisierten Apparates mobilisierte. Doch das Experiment währte nicht lange. Es scheiterte vor allem an der tief verwurzelten Ambivalenz der Kurie gegenüber jeder Form autonomer Initiative von Laien. Die Geheimhaltung des vatikanischen Kontakts gab der Kurie eine gewisse Flexibilität. Sie konnte sich von dem Bulletin distanzieren, wenn ihr das diplomatisch opportun erschien. Doch frustrierte diese halb distanzierte Haltung diejenigen Mitarbeiter des Netzwerkes, die gerne offen einen päpstlich autorisierten Kreuzzug für eine neu belebte Kirche geführt hätten. Die Verbindungen mit einem solchen von Laien organisierten Netzwerk führte auch bei denjenigen zu Verstimmungen, die von der Kurie

26 A. B. Hasler, Pius IX (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, 2 Bde., Stuttgart 1977, Bd. 1, S. 45.

27 Siehe hierzu umfassend die Beiträge in E. Lamberts (Hg.), The Black International/ L'Internationale noire (1870–1878). The Holy See and Militant Catholicism in Europe/Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe, Löwen 2002.

offiziell mit der Sammlung und Verbreitung von Informationen beauftragt waren. Unter dem neuen Kardinalstaatssekretär Simeoni kappte der Vatikan daher 1876 die Verbindung mit dem Bulletin.

Später protestierten ultramontane Zeitungen auch gegen die neue Politik des Ausgleichs, die die Kurie unter Papst Leo XIII. verfolgte. Die Zeitung *Das Bayerische Vaterland* zum Beispiel, die die Kurie so effektiv im Kampf gegen die Altkatholiken unterstützt hatte, attackierte nun den Vatikan vehement dafür, daß er mit Bismarck Verhandlungen aufgenommen hatte.[28] Bismarck mag davon überzeugt gewesen sein, daß die katholische Presse aus Rom ferngesteuert war, doch die Realität sah anders aus. In einem Lagebericht über die deutschen Staaten während der Verhandlungen zwischen der Kurie und Bismarck über das Ende des Kulturkampfes schrieb der päpstliche Gesandte in München, Kardinal Aloisi Masella, die katholische Presse mit ihrem „Übereifer" und ihren „demokratischen Einstellungen" wäre eine größeres Hindernis auf dem Weg zu dem angestrebten Ausgleich als die liberale Opposition.[29] Gerade in Deutschland konnte die Existenz einer starken katholischen Partei potentiell zu ernsten Interessenkonflikten führen. Selbst die „römischsten" und klerikalsten Katholiken empfanden es oft genug als schwierig, ihre Loyalität gegenüber der Kurie mit den Anforderungen der lokalen, regionalen und nationalen Politik zu versöhnen.[30] Ähnliche Probleme gab es in Spanien, wo die intransigenten Zirkel um die Zeitschrift *Siglo Futuro* offen führende Geistliche wie Kardinal Moreno, den Erzbischof von Toledo, angriffen, weil sie sich in ihren Beziehungen zur konstitutionellen Monarchie zu unterwürfig verhielten, oder die Aktivitäten der auf Ausgleich bedachten *Unión Catolica* verunglimpften, obwohl der neue Papst sie zuvor öffentlich gepriesen hatte.[31]

Um den Einfluß der extremistischen katholischen Presse zurückzudrängen, unterstützte Leo XIII. die Neugründung ihm gegenüber loyal eingestellter Organe, die insgeheim vom Vatikan subventioniert wurden.[32] In den frühen 1880er Jahren half Leo XIII. beispielsweise bei der Gründung der französischsprachigen Zeitung in Rom, *Le Moniteur de Rome*, dessen Herausgeber Joseph Denais entschieden gegen alle Attacken der ultramontanen Presse vorging. Wie auch immer man den Erfolg dieser Initiativen beur-

28 R. Lill (Hg.), Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I (1878–1880), Tübingen 1970, S. 130.

29 Masella an Kardinalstaatssekretär Nina, München, 27.8.1878, in: R. Lill, Vatikanische Akten (Anm. 28), S. 130f.

30 M.L. Anderson, Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany, Princeton 2000, S. 117-123.

31 G. Grabinski, Leone XIII e la stampa cattolica Florenz ²1885, S. 84-88, 58f.

32 Ebenda, S. 35; F. Malgeri, La Stampa cattolica in Roma dal 1870 a 1915, Brescia 1965, S. 143f.

teilt, so verdeutlichen sie jedenfalls, daß die Veränderungen in der katholischen Presselandschaft unter Pius IX. irreversibel waren. Die päpstliche Pressepolitik unter Leo XIII. reflektierte eine kuriose Umkehr der alten Gegensätze. Die päpstliche Presse des vorherigen Regimes hatte noch zwischen „liberalen Katholiken" und „wirklichen" Katholiken unterschieden.[33] Nun sprachen Leo XIII. und seine Anhänger gewissen ultra-konservativen Gruppen das Recht ab, sich als „katholisch" zu bezeichnen. Während Pius IX. trotz einer gewissen Ambivalenz die ultramontanen Zeitschriften gegen moderate Bischöfe unterstützt hatte, half Leo XIII. nun den Bischöfen gegen die intransigenten Zeitschriften.

Die oppositionellen Energien von Teilen der ultramontanen Presse nach 1878 laden zu einem Vergleich mit der „Bismarck-Presse" ein. Diese hatte der Reichskanzler geschaffen, von engen Vertrauten führen lassen und mit Subventionen und gezielten Indiskretionen unterstützt. Nach dem erzwungenen Rückzug Bismarcks polemisierte diese Presse gegen die Reichsregierung. Dieser Vergleich ist weniger weit hergeholt, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Es heißt etwa, daß Kardinal Wladimir Czacki, der polnische Kleriker, der für die Geheimkontakte zwischen Pius IX. und der „schwarzen Internationale" in Genf während der 1870er Jahre zuständig war, viel von Bismarcks gekonntem Management der öffentlichen Meinung in Deutschland gelernt hatte.[34] Beide waren „Männer von 1848", deren Konzeption von Macht und Autorität weitgehend von dem Revolutionstrauma geprägt war. Beide vertrauten auf den „kleinen Mann", dessen Loyalität mobilisiert werden mußte, beide wußten um die Macht der Presse und der öffentlichen Meinung im Zeichen der Demokratisierung, und beide waren für weitreichende Innovationen im Management der Öffentlichkeit verantwortlich. In beiden Fällen war das paradoxe Ergebnis, daß ein mediales Netzwerk entstand, das stärker einem charismatischen Individuum verbunden war als der von diesem repräsentierten Autorität.

Die Wirkung der ultramontanen Presse auf die des Lesens kundigen europäischen Katholiken sollte nicht unterschätzt werden. Wolfram Kaiser zeigt in seinem Aufsatz, wie die liberale und antiklerikale Presse in einem bis zu einem gewissen Grade transnationalen, „teilweise europäisierten" öffentlichen Raum operierte. Dasselbe gilt für die katholische Presse. Irische Leser des *Tablet* konnten im Detail die Säkularisierungsdebatten im

33 Diese Unterscheidung traf *Civiltà Cattolica* in einem Artikel am 6.2.1869, in dem sie die Gegner der Unfehlbarkeit attackierte. Siehe G. Martina, Pio IX (1867–1878) (Anm. 9), S. 154f.

34 V. Viane, A Brilliant Failure: Wladimir Czacki, the Legacy of the Geneva Committee and the Origins of Vatican Press Policy from Pius IX to Leo XIII, in: E. Lamberts, The Black International (Anm. 27), S. 231-255.

Parlament von Piedmond verfolgen. Die italienischen Leser von *Civiltà Cattolica* lasen ständig über die Entwicklung von Bismarcks Kulturkampf gegen die deutschen Katholiken. Die katholische Presse in Spanien druckte Artikel aus *L'Univers*, *Civiltà Cattolica*, *L'Unità* und *The Tablet* nach. Am Beginn der 1870er Jahre gehörten die letzten Nachrichten aus Rom zum Standardrepertoire aller katholischen Zeitungen im gesamten Europa.[35] Möglicherweise war der katholische Journalismus nur zweitklassig nach den belletristischen Kriterien der liberalen Presse, aber er unterstützte stark das Gefühl der Gleichzeitigkeit und Dringlichkeit des Kulturkampfes und einer gemeinsamen Betroffenheit, die viele Katholiken, gerade auch aus den untersten Schichten, dazu motivierten, den Vatikan mit Geld und Geschenken zu unterstützen. Sicherlich ginge es zu weit zu behaupten, daß diese Trends ausreichten, um die Nation als Objekt wachsender emotionaler Bindung für die meisten Katholiken zu ersetzen. Trotz der homogenisierenden Wirkungen des Ultramontanismus blieb Europa ein Kontinent nationaler „Katholizismen", und die schärfsten Auseinandersetzungen wurden innerhalb der Nationalstaaten und ihrer jeweiligen individuellen politischen Kultur ausgetragen.[36] Jedoch lag die Leistung der katholischen Presse gerade darin, daß sie diese regionalen Konflikte miteinander verband, gemeinsame Themen herausarbeitete und ein grenzüberschreitendes Gefühl der Solidarität nicht nur mit dem Papst, sondern auch mit den Gläubigen in anderen Teilen des Kontinents förderte. Auf diese Weise halfen die katholischen Zeitungen, die „community of sentiment" zu konstruieren, die so charakteristisch für den europäischen und bis zu einem geringeren Grad für den globalen Katholizismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts war.

35 Siehe zum Beispiel The Tablet, 20.1.1855: Piedmont, 22.10.1870: From our Roman Correspondent, 26.11.1870: Rome, 11.12.1875: Paderborn; Condizione dei Cattolici dopo le leggi fondamentali in Austria, in: Civiltà Cattolica 7/7 (1869), S. 641-656; La Persecuzione della Chiesa nella Svizzera, in: Civiltà Cattolica 8/12 (1873), S. 272-285. Die Sparte „Contemporanea" in der Civiltà Cattolica enthielt stets die neuesten Nachrichten aus der Schweiz, Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien und Spanien. Die Erforschung der katholischen Presse in Europa steckt noch in den Anfängen. Weitere Forschung ist notwendig vor weiterreichenden Aussagen zu deren Wirkung auf die öffentliche Meinung der Katholiken.

36 Für die fortgesetzte Bedeutung des Nationalen innerhalb des (deutschen) Katholizismus siehe auch B. Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland, Deutschland aber für Christus". Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 269 (1999), S. 57-97.

3. Rhetorik und Realität

Die Kulturkämpfe wurden mit unterschiedlichen Mitteln ausgetragen: Gesetzgebung, ziviler Ungehorsam, Demonstrationen und auch physische Gewalt, doch sie waren in erster Linie Konflikte der Begriffe und Bilder. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war die Auseinandersetzung zwischen antiklerikalen und katholisch-ultramontanen Kräften gekennzeichnet und teilweise auch getrieben von einem Prozeß rhetorischer Radikalisierung. Diese diente einerseits der Definition der eigenen Sache und der damit verbundenen Werte und andererseits der Beschreibung des „Feindes" im Zeichen der Negation dieser Werte. Der Prozeß rhetorischer Inflation war so extrem und umfassend, daß er eine Art von „virtueller Realität" konstituierte, die sich unabhängig von den komplexen und vielschichtigen realen sozialen Beziehungen zwischen katholischen und antiklerikalen Milieus entwickelte.

Päpstliche Erklärungen spielten eine wichtige Rolle in dieser rhetorischen Eskalation, die in die Kulturkämpfe mündete. Diejenigen von Gregor XVI. und Pius IX. waren von einem schneidenden Ton gekennzeichnet, der sie von denjenigen ihrer Vorgänger im 18. Jahrhundert deutlich unterschied. Die Sprache war zugleich schärfer und weniger fokussiert. Der „Feind", wie er in zahlreichen Enzykliken beschrieben wird, war keine Person oder Organisation, sondern eine gesellschaftliche Tendenz, die von einzelnen Regierungen repräsentiert wurde. Nach Pius IX. bestanden die italienischen Regierungen aus „Wölfen", „Lügnern", „Gesandten des Satans in Menschenfleisch", „Monstern der Hölle" und so weiter.[37] Die Konfrontation mit dem Königreich Piemont/Italien war der erbittertste Konflikt, den der Vatikan in dieser Zeit austrug, und er schlug sich in zahlreichen Erklärungen nieder, die eigentlich viel allgemeineren Themen galten. Es war charakteristisch für diese päpstliche Rhetorik, daß ihre Argumente abstrakt und prinzipieller Natur waren. Sie machten keinen Versuch, zu differenzieren oder sich genuin mit dem Programm des Gegners auseinander zu setzen. So beschrieb *Civiltà Cattolica* sich selbst als Instrument in der „großen Schlacht" zwischen „Wahrheit und Irrtum".[38] Da die Welt sich in zwei entgegengesetzte Lager aufteilte, waren die Abweichler innerhalb des Katholizismus wie liberale Katholiken und die Gegner der Unfehlbarkeit nicht weniger gefährlich als der äußere Gegner. So berichtete ein Augenzeuge in den ersten Tagen des Vatikanischen Konzils, der Papst habe ge-

37 O. Chadwick, Popes (Anm. 9), S. 235.

38 A. Dioscoridi, La Rivoluzione Italiana e „La Civiltà Cattolica", in: Rassegna Storica del Risorgimento 42 (1955), S. 258-266.

sagt, „die schlimmsten Feinde der Kirche sind die liberalen Katholiken, weil sie im Innern der Kirche arbeiten".[39] Im Juni 1871 berichtete Pius IX. einer Delegation französischer Katholiken, er fürchte die Kommunarden in Paris („wahre Dämonen aus der Hölle, die auf der Erde wandeln") weniger als „diese unglückliche politische Tendenz, den katholischen Liberalismus, der eine wahre Plage ist".[40] Dies war eine besonders erstaunliche Aussage zu einem Zeitpunkt, als die Kommune gerade 52 Geiseln, darunter den liberalen Erzbischof von Paris, hatte erschießen lassen.

Dieselbe Tendenz zu einer binären Weltsicht kennzeichnete auch das ultramontane Presse-Netzwerk. Die katholische Polemik in den Kulturkämpfen projizierte eine Zweiteilung der Welt in die Kräfte Christi, die gegen diejenigen des Teufels kämpften. „Dies ist nicht die Zeit für halbe Maßnahmen", schrieb ein anonymer Autor in *De Katholiek*, einer ultramontanen Zeitschrift aus dem niederländischen s'Hertogenbosch.

> „Jeder muß offen für oder gegen Christus Stellung beziehen – es gibt keinen dritten Weg."[41]

Wie ein anderer Beitrag in derselben Zeitschrift 1874 stipulierte, mußte jeder zwischen der „Kirche Christi" und derjenigen des Teufels wählen.[42] Dasselbe Thema wurde auch in satirischen Bildern aufgegriffen, die einige katholische Zeitschriften nach der Besetzung Roms druckten. Eine Karikatur in *L'Iride*, einer römisch-ultramontanen Zeitschrift, zeigt den Teufel und seine Mitstreiter, wie sie die jüngsten Sitzungen des italienischen Parlaments feiern, in denen antiklerikale Gesetze verabschiedet worden waren.[43]

Die ersten Opfer einer solchen Weltsicht waren die auf Ausgleich bedachten Katholiken, die Positionen zwischen dem ultramontanen und dem antiklerikalen Lager verteidigen wollten. Den katholischen Liberalismus verächtlich zu machen, war schon länger ein wichtiges Thema der ultramontanen Presse gewesen, aber deren Attacken wurden nach 1848 schärfer und nochmals nach der Gründung des Königreichs Italien und der Annexion Roms. Eine wiederkehrende Strategie bestand darin, liberale katholische Positionen so darzustellen, daß sie in sich widersprüchlich erschienen. Die

39 G. G. Franco, Appunti (Anm. 24), S. 75f.

40 Zitiert nach Y. Chiron, Pie IX. Pape Moderne, Bitche 1995, S. 467.

41 Een enkel woord over Döllinger, in: De Katholiek 60 (November 1871), S. 273-281, hier S. 278.

42 Der vijand van de heilige Kerk, in: De Katholiek 66 (August 1871), S. 49-61. Siehe hierzu allgemein G. Martina, Pio IX (1867–1878) (Anm. 9), S. 433-439.

43 Gran Carnevale del 1877 nella Città di Dite, L'Iride, 4.2.1877; La Chiesa Cattolica e i suoi persecutori, L'Iride, 25.2.1877.

Vorstellung von einem „liberalen Katholiken", erklärte *Civiltà* 1869, ist „nicht nur bizarr und monströs, sondern auch eine abstoßende Kombination", weil Liberalismus den Ausschluß eines religiösen Einflusses auf soziale Beziehungen impliziere. Liberalismus und Katholizismus ließen sich nicht nur nicht mit einander verbinden, sondern ein Krieg zwischen den beiden war unausweichlich.[44] In einem Kommentar über katholische Liberale schrieb *De Katholiek*, der Liberalismus sei „die logische Entwicklung des Protestantismus", und der liberale Katholizismus somit ein „Bastard" zweier unversöhnlicher Eltern.[45] Cándido Nocedal, der Herausgeber der integralistischen Zeitschrift *Siglo Futuro* verunglimpfte liberale Katholiken als „mestizos" (Mischlinge). Viele spanische Regionalzeitungen verfolgten dieselbe Linie.[46] Nur unter Bezug auf diese extreme rhetorische Radikalisierung läßt sich auch erklären, warum die katholische Presse in Europa die vermeintlichen „Enthüllungen" von „Leo Taxil" über die angeblichen Teufelsverehrungen der Freimaurer so begierig aufgriff.[47]

Ein weiteres Element der binären Weltsicht, die die katholische Presse in der Zeit der Kulturkämpfe kennzeichnete, war die große Verbreitung von Verschwörungstheorien, in denen Juden eine wichtige Rolle spielten. So unterstützte Pius IX. Roger Gougenot des Mousseaux, der in seinem 1869 in Paris erschienenen Buch *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples Chrétiens* die Kabbala als satanischen Kult darstellte und argumentierte, die Freimaurer und die Juden arbeiteten gemeinsam am Umsturz des Christentums. Ähnliche Szenarien fanden sich auch in den Werken von Gemeindepriestern wie Abbé Chabauty und Léon Meurin, des jesuitischen Erzbischofs von Port Louis auf Mauritius, Anselme Tilloy, und des Abts Isidore Bertrand, der in einer 1903 erschienenen Broschüre die Freimaurerei als eine „jüdische Sekte" beschrieb.[48] Die scharfen Attacken von Leo XIII. auf die Freimaurerei in seiner Enzyklika *Humanum genus* 1884 waren zwar frei von offen antisemitischem Inhalt, doch sie unterstützte die Szena-

44 Repugnanza del Concetto di Cattolico liberale, in: Civiltà Cattolica 7/8 (1869), S. 5-19. Siehe hierzu auch A. Dioscoridi, Rivoluzione Italiana (Anm. 38), S. 261.

45 C. L. van Rijp, De Toestand der katholieke liberalen in 1872, in: De Katholiek 62 (Juli-Dezember 1872), S. 221-237, hier S. 222f.

46 M. Cruz Seoane, Historia del periodismo en España, 3 Bände, Madrid 1983, Band 2: El Siglo XIX, S. 175.

47 Siehe hierzu auch den Aufsatz von Wolfram Kaiser in diesem Heft.

48 Abbé Chabauty, Les francs-maçons et les juifs. Sixième âge de l'Église d'après l'Apocalypse, Paris 1881; L. Meurin, La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan, o.O. 1893; Monsignore Anselme Tilloy, Le péril judéo-maçonique. Le mal – le remède, Paris 1897; Abbé Isidore Bertrand, La Franc-Maçonnerie, Secte Juive, Paris 1903. Diese Werke werden alle diskutiert in J. R. von Bieberstein, Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung, Frankfurt a. M. 1976, S. 193-196.

rien der Antisemiten insoweit, als sie von einer Welt sprach, die sich in Anhänger Christi und solche des Teufels teilte, und daß „alle jene, die diesem letzteren Lager zuzuordnen sind, in einer einzigen Verschwörung zusammengeschlossen zu sein scheinen".[49] So konnte die Kirche den Antisemitismus einerseits zurückweisen, weil eine rassistische Doktrin nicht mit der Annahme grenzenloser göttlicher Güte vereinbar sei, aber dessen Inhalt tendenziell mit dem Argument unterstützen, daß sich das Christentum gegen seine ärgsten Feinde verteidigten mußte.[50]

Wie dies so oft in polemischen Konfrontationen vorkommt, bemühten sich beide Seiten, sich selbst mit prestigeträchtigen Topoi zu assoziieren: „Licht", „Wahrheit", „Freiheit", „Zivilisation" und sogar „Vernunft" spielten auf beiden Seiten eine prominente Rolle. Ein typischer Beitrag in *Unità Cattolica* aus Turin kontrastierte 1876 „die freien Söhne von Pius IX." mit den „Sklaven der Revolution", also den Liberalen, und behauptete, die „Unterwerfung unter den Syllabus ist die größere Freiheit, weil sie mit Überzeugung und aus Liebe erfolgt".[51] Katholische Polemiken stellten das gegnerische Lager oft als ein Zerrbild der Kirche und ihrer Anhänger dar, indem sie die Tradition fortführte, den Teufel als den widerspenstigen „Affen Gottes" darzustellen. So hielten die Freimaurer ihre Gottesdienste in der „Synagoge des Satans", und ihre Riten erschienen als groteske Imitation der Kirche Gottes. Die „perverse Gesellschaft" der Freimaurer, die in „Schatten und Dunkelheit" auf den „Ruin der Religion und der menschlichen Gesellschaft" hinarbeiteten, erschien als diametraler Gegensatz der „frommen Gesellschaften der Gläubigen innerhalb der katholischen Kirche".[52] Das erklärte Ziel von *Scuola Cattolica*, einer 1873 in Mailand gegründeten Zeitschrift, war es „die Doktrin der Schule des Katholizismus zu vertreten und zu erläutern, die eine offene Verdammung aller derjenigen Schulen der Lüge und Korruption ist, die heute so verbreitet sind."[53]

---

49 Leonis Pontificis Maximi Acta, Band 4, Nachdruck, Graz 1971, S. 43-70.

50 Für diese Widersprüche in der Logik des katholischen Antisemitismus siehe auch O. Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich, 2. Auflage, Göttingen 1999. Für die Rolle des Antisemitismus als stabilisierendes Element in der „ideologischen Struktur" des Katholizismus im 19. Jahrhundert vgl. ders., Die Anatomie des katholischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine Einladung zum internationalen Vergleich, in: O. Blaschke/A. Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 3-54.

51 Zitiert nach M. F. Mellano, Cattolici e voto politico in Italia. Il „non expedit" all'inizio del pontificato di Leone XIII, Casale Monferrato 1982, S. 39.

52 Zitiert nach Y. Chiron, Pie IX (Anm. 40), S. 360f. Vgl. auch G. Cubitt, Catholics versus Freemasons in Nineteenth-Century France, in: F. Tallett/N. Atkin (Hg.), Religion, Society and Politics in France since 1789, London 1991, S.121-136, hier besonders S. 132.

53 Zitiert nach A. Majo, La Stampa Cattolica (Anm. 19), S. 56.

Dieselbe Logik kennzeichnet die Vorstellung, daß es sich bei den Kulturkämpfen um Auseinandersetzungen bis zum bitteren Ende zwischen den „zwei Frankreich", den „zwei Spanien" oder dem „wahren Italien" und dem „falschen" handelte.[54] Wie es eine klerikale Zeitschrift bezeichnete:

> „Für uns ist es in diesen Tagen von großem Vorteil, daß wir eine klare und passende Unterscheidung zwischen den wesentlichen Elementen Italiens haben. [...] Es gibt keinen Mittelweg – wir sind entweder für oder gegen den Papst."[55]

Mit den „zwei Italien" korrespondierten die „zwei Rom": einerseits die Hauptstadt des Christentums und andererseits diejenige des korrupten Königreichs Italien. Dementsprechend informierte die päpstliche Zeitschrift *Rome ou la Patrie Catholique*, die im Oktober 1870 kurz nach der Annexion Roms gegründet worden war, ihre Leser, daß es ihre Aufgabe sei, „dafür zu arbeiten, die Verbindungen zwischen Rom und der gesamten Welt zu stärken".[56] Andere Zeitschriften wie *La Frusta*, *La Voce della Verità* oder *La Lima* polemisierten gegen die Piemonteser „buzzurri", eine abfällige römische Bezeichnung für Immigranten, die nun von Norden in die Stadt einfielen und in die Dienste der italienischen Regierung eintraten.[57]

Bis zu welchem Grade korrespondierten diese von einer extremen Polarisierung geprägten Bilder mit der gelebten Realität in den europäischen Gesellschaften? Jüngste Forschungen haben gezeigt, wie erfolgreich die Kirche und katholische Laien darin waren, nicht nur die Gläubigen in konfessionellen Aktivitäten zu organisieren, sondern auch andere gesellschaftliche Konstellationen nicht-religiöser Aktivitäten wie Sport, Lesen, Vertretung von Arbeiterinteressen, Bankgeschäfte und sogar den Konsum alltäglicher Güter zu konfessionalisieren. Bis zu den 1890er Jahren verfügte etwa die italienische katholische „Bewegung" über 4.000 Gemeindegruppen und 7.000 Arbeitervereine. Bis 1908 war immerhin etwa jeder sechste italienische Arbeiter in einer „weißen" bzw. katholischen Gewerkschaft organisiert, die von einem Netzwerk kleiner Banken unterstützt wurde.[58] Historiker des deutschen und Schweizer Katholizismus im besonderen haben von einem katholischen „Ghetto" oder „Milieu" gesprochen, das durch eine enge Vernetzung und relativ undurchdringlichen Barrieren nach

54 A. Dioscoridi, Rivoluzione Italiana (Anm. 38), S. 266. C. Langlois, Catholics and Seculars, in: P. Nora (Hg.), Realms of Memory. Rethinking the French Past, 3 Bände, New York 1996, Band 1: Conflicts and Divisions, S. 109-143, hier S. 111.

55 Zitiert nach J. N. Molony, The Emergence of Political Catholicism in Italy. Partito Popolare 1919–1926, London 1976, S. 19.

56 Rome ou la Patrie Catholique, 23. Oktober 1872, zitiert nach F. Malgeri, La Stampa cattolica (Anm. 32), S. 25.

57 F. Malgeri, La Stampa cattolica (Anm. 32), S. 28, 47f., 59.

58 J. N. Molony, Political Catholicism (Anm. 55), S. 25, 34.

außen gekennzeichnet war.[59] Für Belgien und die Niederlande haben Historiker den Prozeß der „Versäulung" beschrieben, durch den Katholiken und Liberale (und später Sozialisten) innerhalb der Nationalgesellschaft in eigenen Parallelgesellschaften organisiert waren.[60] In Deutschland sowie in geringerem Maß in Italien und Frankreich, wo die Kulturkämpfe mit der Formierung und Konsolidierung neuer politischer Gemeinwesen zusammenfielen, hatten sie langfristige Folgen im Sinne einer Polarisierung politischer Präferenzen nach konfessionellen bzw. klerikal-antiklerikalen Trennlinien.[61] Darüber hinaus variierte das Ausmaß religiöser Observanz und die Kapazität katholischer Gruppen, die Gläubigen konfessionell zu organisieren, in Ländern wie Frankreich, Italien und Spanien sehr stark von einer Region zur anderen, so daß die Trennung der Gesellschaft in Gläubige und Nicht-Gläubige auch eng mit der kulturellen Geographie keinesfalls homogener Nationen zusammenhing.[62]

Allerdings sollte dieses Argument auch nicht zu weit getrieben werden. Die polemische Rhetorik mit ihren scharfen Gegensätzen überschattete manchmal die soziale Realität von Zusammenarbeit und pragmatischem Ausgleich. Sicherlich wurde der Kampf zwischen dem Papst und dem italienischen Staat über echte Streitfragen ausgetragen, aber die implizite Akzeptanz der Garantiegesetze als einer konstitutionellen Grundlage für den Status des Vatikanstaats innerhalb des neuen italienischen Nationalstaats durch beide Seiten war auch ein wichtiger Kompromiß. Mit Blick auf Frankreich hat ein Historiker argumentiert, daß sich in den 1880er Jahren

59 U. Altermatt, Katholizismus (Anm. 13), S. 66-68, ders., Der Weg der Schweizer Katholiken (Anm. 11), S. 37, 52, 58; P. Lösche/F. Walter, Katholiken, Konservative und Liberale. Milieus und Lebenswelten bürgerlicher Parteien in Deutschland während des 20. Jahrhunderts, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000), S. 471-492. Für einen Überblick über die deutsche Literatur siehe O. Heilbronner, From Ghetto to Ghetto (Anm. 1).

60 Zur katholischen Versäulung siehe H. Righaut, De katholieke Zuil in Europa. Het onstaan van verzuiling onder Katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland, Amsterdam 1986; J. A. Coleman, The Evolution of Dutch Catholicism, Los Angeles 1978, S. 58-87; J. M. G. Thurlings, De wankende Zuil: Nederlandse Katholieken tussen assimilatie en pluralisme, Deventer 1978; F. Groot, Roomse, rechtzinnigen en niewlichters: Verzuiling in een Hollandse Plattelandsgemeente, Naaldwijk 1850–1930, Hilversum 1992.

61 Zu Deutschland siehe J. Sperber, The Kaiser's Voters. Electors and Elections in Imperial Germany, Cambridge 1997, S. 265-282. Zu Italien siehe G. Candeloro, Il Movimento Cattolico in Italia, Rom 1953, S. 142; M.F. Mellano, Cattolici e voto politico (Anm. 51), S. 132-133. Zu Frankreich siehe R. Gibson, A Social History of French Catholicism, 1789–1914, London 1989.

62 Zu den regionalen Unterschieden in Spanien siehe F. Lannon, Privilege (Anm. 4), S. 4-19. Zu Frankreich siehe G. Cholvy/Y.-M. Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, 3 Bände, Toulouse 1985–1988, Band 1, S. 259-312.

eine „stillschweigende Allianz" zwischen den kirchlichen Autoritäten und dem französischen Staat entwickelte, die auf einer Gewohnheit unauffälliger Zusammenarbeit beruhte.[63] Katholische und säkulare Nationalisten arbeiteten selbst auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes zusammen, um die *Italianità* der italienischen Diaspora zu erhalten.[64] Während der 1870er Jahre unterstützten viele österreichische Katholiken weiterhin jene parlamentarischen Liberalen, die das zentralisierte Habsburger System gegen föderalistische Forderungen ethnischer Nationalisten verteidigten. In Deutschland nährten katholische Lesezirkel einen progressiven und sogar in milder Form nationalistischen Ethos unter deutschen Katholiken.[65] Einige Historiker haben auch argumentiert, daß der Begriff des Milieus eine zu große Homogenität und Kohäsion der katholischen Gesellschaft innerhalb des Deutschen Reiches nach 1871 suggeriert.[66]

4. Schluß: Modernität und die Kulturkämpfe

Nach einer einflußreichen historiographischen Ansicht erscheint die Mobilisierung katholischer Energien in der Zeit der Kulturkämpfe als ein im Wesentlichen regressives Phänomen, und zwar in dem Sinne, daß sie die Herausbildung einer modernen politischen Kultur behinderte, weil sie die Katholiken zu einem Kampf gegen die „moderne Zivilisation" aufrief und sie in einem soziologisch, ideologisch und kulturell rückständigen „Ghetto" sammelte. Doch diese These wird durch die hier beschriebenen und analysierten Transformationen in Frage gestellt. Wie auch viele europäische Staaten trat die Kirche in dieser Zeit in eine Phase der Zentralisierung ein, deren erste Opfer diejenigen waren, die bis dahin im regionalen Kontext Autorität ausgeübt hatten. Im übrigen waren die Mittel, die die Katholiken im 19. Jahrhundert einsetzten, von Massenmedien über freiwillige Organisationen, demonstrative Formen der Massenaktion, den Ausbau von Bildung und Ausbildung für unterprivilegierte soziale Gruppen[67] und die ex-

63 L. Rota, Le nomine vescovili e cardinalizie in Francia alla Fine del Secolo XIX. Rom 1996, S. 357.

64 R. J. B. Bosworth, Italy and the Wider World, 1860–1960, London 1996, S. 121.

65 J. T. Zalar, „Knowledge is Power". The Borromäusverein and Catholic reading habits in Imperial Germany, in: The Catholic Historical Review 86 (2000), S. 20-46. Siehe auch B. Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung (Anm. 36).

66 Siehe etwa W. Loth, Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs, in: Geschichte und Gesellschaft 17 (1991), S. 279-310. Siehe auch H. W. Smith/C. M. Clark, The Fate of Nathan, in: H. W. Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800–1914, Oxford/New York 2001, S. 3-29.

67 Zum Katholizismus und Schulbildung in Spanien siehe S. J. Payne, Spanish Catholicism. A Historical Overview, Madison 1984, S. 100.

ponierte Rolle von Frauen in verantwortlichen Positionen[68], allesamt modern. Darüber hinaus ist es keinesfalls klar, daß die katholische Mobilisierung die politische Modernisierung in europäischen Staaten behinderte oder verzögerte. So führte der konfessionelle Konflikt in einigen Ländern zu einer breiteren politischen Teilnahme, indem er vor allem Katholiken aus ländlichen Räumen mit einer politischen Sprache und einem kollektiven Interesse und somit mit einem Grund ausstattete, sich als Aktivisten, gewählte Volksvertreter oder Wähler in die Politik einzumischen.[69] Die katholische Mobilisierung könnte langfristig sogar eine säkularisierende Wirkung auf die europäische Politik gehabt haben. Die Massenparteien, die in Belgien, den Niederlanden, Österreich, Deutschland und Italien gegen die Präferenzen der kirchlichen Hierarchie gegründet wurden, um die Interessen der europäischen Katholiken gegen die liberalen, protestantischen und antiklerikalen Eliten zu verteidigen, emanzipierten sich bald von klerikaler Kontrolle. Sie distanzierten sich allmählich von der Kirche und definierten ihre Identität und diejenige ihrer Wählerklientel in einer Weise, die den religiösen Faktor herunterspielte. Paradoxerweise endeten die Parteien, die Religion in die Politik tragen wollten, indem sie diese wieder daraus herausnahmen. Insofern wurde die liberale Demokratie in Europa „von ihren Feinden ausgeweitet und konsolidiert".[70]

Es könnte immer noch eingewendet werden, daß die Mittel, die der neue Katholizismus einsetzte, „modern" waren, nicht aber die von ihm definierten Ziele. Eine solche Sicht könnte durch die Verurteilungen der „modernen Zivilisation" gestützt werden, die in der katholischen Rhetorik des späten 19. Jahrhunderts eine so wichtige Rolle spielten. Sicherlich müssen diese rhetorischen Exzesse im Kontext gesehen werden. Der Begriff „modern" wurde von den Liberalen nicht wertneutral gebraucht. Die strikte Ablehnung der „modernen Zivilisation" durch viele Katholiken war ein An-

68 Zur Rolle der Frauen in der katholischen Vereinskultur siehe R. Gibson, Why Republicans and Catholics Couldn't Stand Each Other in the Nineteenth Century; J.F. McMillan, Religion and Gender in Modern France: Some Reflections; H. Mills, Negotiating the Divide: Women, Philantrophy and the „Public Sphere" in Nineteenth-Century France, allesamt in F. Tallett/N. Atkin, Religion (Anm. 52), S. 107-120, 29-54, 55-66; C. Ford, Religion and Popular Culture in Modern Europe, in: Journal of Modern History 65 (1993), S. 152-175; C. Clear, Nuns in Nineteenth-Century Ireland, Washington 1988; C. Langlois, Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle, Paris 1984.

69 Untersucht in M. L. Anderson, Practicing Democracy (Anm. 30), S. 69-151 und im Großen und Ganzen unterstützt von der statistischen Analyse in J. Sperber, The Kaiser's Voters (Anm. 61). Für eine überzeugendes, jedoch enger gefasstes Argument für den konstruktiven Charakter des katholischen Protests in Italien vgl. G. de Rosa, Il Contributo dei Cattolici alla formazione del nuovo stato, Rom 1963, S. 13-14.

70 S. N. Kalyvas, The Rise of Christian Democracy in Europe, Ithaca 1996, S. 262.

griff auf eine spezifisch liberale Konzeption dessen, was es hieß, „modern" und „zivilisiert" zu sein, jedoch keine grundsätzliche Verurteilung alles dessen, was sich in der zeitgenössischen Gesellschaft veränderte. Doch es bleibt richtig, daß die katholische Kirche und viele Laien einige jener Prinzipien ablehnten, die mit der Entstehung der Moderne aufs Engste verknüpft scheinen – die Grundannahme zum Beispiel, daß Gesellschaften sich aus autonomen Individuen mit einem freien Gewissen zusammen setzen oder daß ökonomische Deregulierung und die Freisetzung unternehmerischer Energien in einem Umfeld mehr oder weniger freien Wettbewerbs intrinsisch wertvoll sind.

Dennoch ist es notwendig, über eine binäre Konzeption der Kulturkämpfe als einer Konfrontation zwischen „modernen" und „anti-modernen" Kräften hinauszugelangen. Selbst ein kursorischer Blick auf die involvierten Parteien zeigt, daß alle in ihrer Zelebrierung des „Modernen" selektiv und ideologisch vorgingen. Liberale feierten die Wissenschaft, Handel und Industrie und eine politische Ordnung, die sich auf vermeintlich autonome (männliche, gebildete und Steuern zahlende) Subjekte stützte. Sie waren jedoch skeptisch gegenüber den Vorzügen einer Demokratisierung. Mitte des 19. Jahrhunderts konnten die Liberalen mit einigem Recht für sich reklamieren, die Partei der vorwärts gerichteten „Bewegung" zu sein. Später allerdings, als die Liberalen von den neuen Massenparteien ausgestochen wurden, war dieser Anspruch nicht mehr so glaubwürdig. Ihre elitäre Politik und ihre Abhängigkeit von informellen Netzwerken besitzender Notabeln sahen nun entschieden obsolet aus. Die sozialistische Linke, deren Erfolge in vielen Teilen Europas den politischen Einfluß des Liberalismus zurückdrängte, rühmte sich auch einer Weltsicht, die objektiv, wissenschaftlich, progressiv und emanzipatorisch sein sollte. Jedoch stand sie dem modernen Kapitalismus und dessen Profitorientierung natürlich kritisch gegenüber – hier gab es gewisse Gemeinsamkeiten mit sozialkatholischer Kritik am „Mammonismus". Selbst die „fortschrittlichsten" Programme der politischen Moderne bargen tiefe Ambivalenzen. Bei den großen Ideologien des 19. Jahrhunderts – einschließlich des neuen Katholizismus – ging es nicht um ein uneingeschränktes Zelebrieren alles dessen, was „modern" war. Vielmehr wollten sie die Herausforderungen des raschen gesellschaftlichen Wandels bewältigen, um die damit verbundenen Chancen zu nutzen, aber die Gefahren abzuwenden.

Wolfram Kaiser

Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa

Spanier stehen immer hinter ihren Priestern – entweder Kerzen haltend in einer kirchlichen Prozession oder mit Stöcken, um auf sie einzuprügeln.[1] Dieser alte Witz zeigt nicht nur an, daß auf der iberischen Halbinsel katholische Volksfrömmigkeit und militanter Antiklerikalismus im europäischen Vergleich gleichermaßen extrem ausgeprägt waren; er verdeutlicht ebenso, daß der Kulturkampf gegen klerikalen Einfluß und den Ultramontanismus im Europa der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts nicht nur ein solcher liberaler Eliten war, der sich in parlamentarischen Reden, säkularisierender Gesetzgebung und gelegentlich – wie in Preußen und dem Deutschen Reich in den 1870er Jahren – in polizeistaatlicher Unterdrückung kirchlicher Autonomie erschöpfte.

Die antiklerikale Rhetorik und die parlamentarische Aktion deutscher und italienischer Liberaler und der gemäßigten Republikaner in Frankreich bildeten nur eine Ebene des Kulturkampfes.[2] Der Antiklerikalismus war auch ein gesellschaftlich verankertes Massenphänomen. Dessen primäre Träger im vor-parlamentarischen Raum waren einerseits religiöse Gruppen und Institutionen, andererseits die Organisationen der Freimaurer und Freidenker, die teilweise über enge ideelle und personelle Verbindungen zu progressiven politischen Parteien verfügten. Selbst innerhalb des parteipolitischen Spektrums bestimmten zwar zunächst die gemäßigten Liberalen die antiklerikale Agenda, doch verschärften radikale Demokraten, Sozialisten und Anarchisten zusehends den Kampf gegen die katholische Kirche. Der Antiklerikalismus war insofern stärker gesellschaftlich verwurzelt und zugleich politisch heterogener, als dies eine exklusive analytische Konzentration auf parlamentarische Debatten und liberales Regierungshandeln erscheinen läßt.

---

1 J. de la Cueva, The Stick and the Candle: Clericals and Anticlericals in Northern Spain, 1898–1913, in: European History Quarterly 26 (1996) 2, S. 241-265, hier S. 243.

2 Zu den zwei Ebenen des Antiklerikalismus siehe auch am Beispiel Frankreichs J. Gadille, On French Anticlericalism: Some Reflections, in: European Studies Review 13 (1983) 2, S. 127-144, hier S. 129.

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 38-62.

Die säkulare Gesetzgebung zur Einführung der Zivilehe, zur verpflichtenden staatlichen Schulbildung und zu anderen Sachfragen war von einer scharfen antiklerikalen Rhetorik der Liberalen begleitet, die vielfach als taktisch motivierte Strategie eines elitären Bürgertums erklärt worden ist, welche von den eigentlich wichtigen, nämlich den sozialen Konflikten in der europäischen Gesellschaft der Industrialisierung ablenken sollte.[3] Zwar läßt sich durchaus zeigen, daß manche Sozialisten befürchteten, daß der extreme Antiklerikalismus des liberalen Bürgertums darüber hinwegtäuschen könnte, daß in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung „der wahre Feind der Arbeiter nicht der Klerikalismus ist, ... sondern die Arbeitgeber";[4] auch haben neuere Studien gezeigt, daß ihr Antiklerikalismus es vielen Liberalen und Republikanern in Europa erleichterte, soziale Konflikte zu verdrängen und ihre anderweitig heterogenen politischen Allianzen ideologisch zu zementieren.[5] Dennoch erscheint es angemessen, den Antiklerikalismus als authentisches Glaubenssystem ernst zu nehmen. Als Léon Gambetta am 4. Mai 1877 im französischen Abgeordnetenhaus emphatisch ausrief: „Klerikalismus? Dort steht der Feind!", drückte er zwar nicht die „tiefsten Gefühle des französischen Volkes" aus, wie er in der republikanischen Tradition unbescheiden behauptete, jedoch immerhin diejenigen vieler Franzosen.[6] Der Antiklerikalismus war ähnlich emotional aufgeladen wie der Ultramontanismus der Gegenseite, weil es um „letzte Fragen" des Menschenbildes, des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts sowie der nationalen Integration zu gehen schien, die keine „faulen" Kompromisse erlaubten.[7]

Der Kulturkampf war jedoch nicht nur ein politischer Bürgerkrieg der „zwei Frankreich"[8] oder der „zwei Spanien". Vielmehr war dies in der Wahrnehmung der meisten Kombattanten ein europäischer und somit im Verständnis der Zeit globaler Konflikt mit einer prononciert transnationalen Dimension. Nachdem ihm die in den Wahlen im November 1869 erfolgreichen ländlich-klerikalen „Patrioten" das Mißtrauen ausgesprochen hatten und er als bayerischer Ministerpräsident zurück getreten war, betonte etwa Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst vor dem Hintergrund des laufenden Vatikanischen Konzils, sein eigenes politisches Schicksal sei un-

3 Vgl. R. Rémond, L'anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours, Paris 1976, S. 5.
4 La Voz del Pueblo, 6.7.1902.
5 Siehe beispielsweise J. de la Cueva, The Stick and the Candle (Anm. 1), S. 260; P.M. Judson, Exclusive Revolutionaries, Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848–1914, Ann Arbor 1996, S. IX.
6 Zitiert nach J. Gadille, On French Anticlericalism (Anm. 2), S. 127.
7 Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, 2. Band: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992, S. 366.
8 C. Langlois, Catholics and Seculars, in: P. Nora (Hg.), Realms of Memory. Rethinking the French Past, 1. Band, New York 1996, S. 109-143, hier S. 111.

erheblich. Der Konflikt in Bayern sei „only a part of the great contest which at this moment is convulsing the entire world".[9] Der Kulturkampf erschien somit als ein Konflikt von universalhistorischer Bedeutung, in dem es nach dem langjährigen britischen Premierminister William Gladstone für die Europäer darum ging, ihre „civic individuality" und somit ihr moralisches Recht zu verteidigen, „to claim superiority in world affairs". Sollte sich der Ultramontanismus durchsetzen, so Gladstone, „the European type becomes politically debased to the Mahometan and Oriental model".[10]

Die europäische Dimension des Antiklerikalismus ist von den Historikern des Kulturkampfes bis dato kaum erforscht worden.[11] Dies dürfte insbesondere daran liegen, daß auch die Historiographie des Kulturkampfes viel zu lange dem Irrglauben aufgesessen ist, die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg sei ein Zeitalter der nationalen Integration und nationaler Konflikte gewesen. Es ist *auch* das gewesen, aber eben nicht nur. Zugleich förderten eine sich rasch entwickelnde Verkehrsinfrastruktur, neue Mittel der Kommunikation und die massenhafte Verbreitung von Informationsquellen die Evolution einer zumindest partiell europäisierten Öffentlichkeit, in der transnationale Kontakte ständig zunahmen und auf verschiedenen Wegen in lokale, regionale und nationale politische Räume hineinwirkten. So garantierte die Übersetzung grundlegender Schriften, etwa des Materialismus und Positivismus, daß sich der europäische Antiklerikalismus auf einer gemeinsamen intellektuellen Grundlage entwickelte. Hinzu kam, daß persönliche grenzüberschreitende Kontakte und systematisch organisierte Netzwerke antiklerikaler Eliten eine intensive Rezeption ausländischer „Modelle" und deren partiellen Transfer sowie bis zu einem gewissen Grade konzertiertes politisches Handeln erleichterten. Schließlich entzündeten sich sogar spontan lokale antiklerikale Proteste an besonders umstrittenen europäischen Ereignissen wie der Mortara-Affäre 1858, dem Vatikanischen Konzil 1869/70 und dem Taxil-Skandal 1885/97, die eine transnationale europäische Öffentlichkeit konstituierten.

1. Antiklerikale Protagonisten im europäischen Kulturkampf

Ein flüchtiger vergleichender Blick auf das gemischtkonfessionelle Mitteleuropa könnte dazu verleiten, den Kulturkampf als einen nur ideologisch aufgeladenen konfessionellen Konflikt zu verstehen. Der Kulturkampf be-

9 Zitiert nach der englischen Übersetzung des Manchester Guardian, 17.2.1870.

10 Zitiert nach H. C. G. Matthew, Gladstone 1809–1898, Oxford 1997, S. 184.

11 Allenfalls mit einigen vergleichenden Anmerkungen aus katholischer Sicht W. Becker, Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: Historisches Jahrbuch 101 (1981), S. 422-446, hier S. 423.

gann jedoch innerhalb des Katholizismus. Nicht nur die staatskirchliche Tradition wie der französische Gallikanismus stellte sich gegen den innerkirchlich aufkommenden Ultramontanismus, sondern auch liberale Katholiken, die im Sinne Montalemberts eine „freie Kirche" in einem „freien Staat"[12] anstrebten und wie die liberalen Katholiken in Ungarn zumeist für ein gemäßigt säkulares Projekt warben.[13] Auch sie wollten die hierarchischen staatskirchlichen Traditionen überwinden, doch diese gerade nicht durch eine vatikanische Vorherrschaft ersetzen, sondern durch dezentrale demokratische Strukturen einer nach ihrem Verständnis authentischeren Kirche mit einer größeren Partizipation von Laien. Liberale Katholiken wie der Münchner Theologie-Professor Ignaz Döllinger führten daher auch im Vorfeld des Vatikanischen Konzils einen erbitterten „Broschürenkrieg"[14] gegen die ultramontanen Anhänger einer päpstlichen Unfehlbarkeit. Liberale Katholiken führten den innerkirchlichen Kulturkampf auch mit öffentlichen Protesten und Erklärungen. So unterschrieben beispielsweise im Februar 1870 150 Kölner Bürger ein Dankesvotum an Döllinger und drückten so aus, wie die *[Augsburger] Allgemeine Zeitung* meinte, „was die überwältigende Mehrheit der gebildeten und religiös gesinnten Katholiken an Niederrhein und in Westfalen über das neue römische Unternehmen denkt".[15]

Die Kölner Initiative ging auf „lauter Männer von akademischer Bildung"[16] zurück, vornehmlich Verwaltungsbeamte und Lehrer. Was die liberale Tageszeitung fraglos als Kompliment meinte, erklärt jedoch auch die politische Schwäche des liberalen Katholizismus, bei dem es sich besonders im stärker industrialisierten Mitteleuropa weitgehend um ein Phänomen des städtischen Bildungsbürgertums handelte. Mit der Radikalisierung der polarisierenden vatikanischen Politik bis zum Konzil 1870 gerieten die liberalen Katholiken innerkirchlich so sehr unter Druck,[17] daß die führende republikanische Zeitung *Le Siècle* 1870 erklärte, ein liberaler Katholizis-

12 Zitiert nach L. Girard, Les libéraux français 1814–1875, Paris 1985, S. 220.

13 Vgl. L. Péter, Hungarian Liberals and Church-State Relations (1867–1900), in: G. Ránki (Hg.), Hungarian and European Civilization, Budapest 1989, S. 79-138, hier S. 79.

14 R. Aubert, Vaticanum I, Mainz 1965 [franz. 1964], S. 198ff. Zum innerkatholischen Konflikt vor dem Vatikanischen Konzil siehe auch K. Schatz, Vaticanum I, 1. Band, Paderborn 1992.

15 [Augsburger] Allgemeine Zeitung, 18.2.1870.

16 [Augsburger] Allgemeine Zeitung, 18.2.1870.

17 Vgl. etwa für Spanien A. Moliner Prada, Anticlericalismo y revolución liberal (1833–1874), in: E. La Parra López/M. Suárez Cortina (Hg.), El anticlericalismo español contemporáneo, Madrid 1998, S. 69-125, hier S. 111; für die Schweiz H. Borner, Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848, Luzern/ Stuttgart 1981, S. 190.

mus sei nun für alle offensichtlich „eine Anomalie".[18] Nach 1870 wurden die deutschen und österreichischen Altkatholiken, die Schweizer Christkatholischen[19] und liberale Katholiken in Südeuropa infolge des staatlichen Kulturkampfes noch mehr isoliert, der es der offiziellen Kirche sehr erleichterte, auch von Gegnern der vatikanischen Politik Pius IX. unbedingte Loyalität einzufordern. Die liberalen Katholiken wurden so in ihrer religiösen Organisation zu einer „bildungsbürgerlichen Sekte" in einem „unaufhaltsamen Schrumpfungsprozeß".[20]

Immerhin war der liberale Katholizismus in den gemischtkonfessionellen Staaten Europas interkonfessionell koalitionsfähig, weil er sich parallel zu einem analogen Kulturkampf innerhalb des Protestantismus entwickelte, der sich in Deutschland innerhalb des Luthertums, in den Niederlanden im Calvinismus und in England vor allem zwischen den nonkonformistischen protestantischen Freikirchen und dem Anglikanismus abspielte. So organisierten sich die liberalen Lutheraner ab 1863 im Deutschen Protestantenverein, der das „bürokratische Kirchenregiment" der orthodox-lutherischen Staatskirche bekämpfte und für „freies Christentum" eintrat.[21] Wohl hatte der Verein als Organisation des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums eine bedingt anti-katholische Stoßrichtung, indem er dem Ultramontanismus die Idee einer nationalen „Freiheitsgeschichte" der Unabhängigkeit eines im Kern protestantischen Kleindeutschlands von dem „despotischen Druck Roms" gegenüberstellte.[22] Dennoch gab es zwischen den Kulturprotestanten und den Altkatholiken wegen ihrer analogen innerkirchlichen Reforminteressen und ihres grundsätzlichen Einsatzes für einen säkularen Staat vielfältige Kontakte, so daß etwa Johann Caspar Bluntschli, der Präsident des Protestantenvereins, auf dem Kongreß der Altkatholiken in Köln 1872 zu einem gemeinsamen Kampf gegen das „doppelte Papsttum" des Ultramontanismus und des orthodoxen Luthertums aufrief. Auch in den Niederlanden entwickelte sich aus dem traditionellen Anti-Katholizismus ab den 1850er Jahren bei einer „neuen Generation der Liberalen"[23] ein genereller

18 Le Siècle, 10.3.1870.

19 Vgl. V. Conzemius, Katholiken ohne Rom: die altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich 1969.

20 H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Band III: Von der „Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs, München 1995, S. 390.

21 G. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 8, 23.

22 C. Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996, S. 418.

23 J. A. Bornewasser, Mythical Aspects of Dutch Anti-Catholicism in the Nineteenth Century, in: J. S. Bromley/E. H. Kossmann (Hg.), Britain and the Netherlands. Band V: Some Political Mythologies, Den Haag 1975, S. 184-206, hier S. 189.

Antiklerikalismus, der wie der deutsche Kulturprotestantismus auch eine innerkirchliche Dimension hatte und schließlich in den 1880er Jahren in die noch zwei Jahrzehnte zuvor extrem unwahrscheinliche politische Allianz zwischen orthodoxen Calvinisten und Katholiken zum Schutz der kirchlichen Schulbildung mündete.[24]

In England wandten sich die Nonkonformisten gegen die anglikanische Staatskirche, die sie als solche zunächst in Irland und später auch in Wales und England im Zuge einer durchgreifenden Säkularisierung abgeschafft sehen wollten. Sie betrachteten den Anglikanismus der „High Church" als „priesterliche Religion", vergleichbar dem Katholizismus, in der die Kleriker als Vermittler zwischen Gott und den Menschen eingesetzt wurden und die insofern intrinsisch autoritär war.[25] Dieser innerprotestantische Konflikt verschärfte sich noch, je „höher" die „High Church" wurde, als sich ab den 1870er Jahren in lokalen anglikanischen Gemeinden die „ritualistische" Tendenz zur Übernahme katholischer Festbekleidung und Zeremonien extrem verstärkte, die einer „Romanisierung" der Staatskirche gleichzukommen schien. Die Ritualisten schienen, wie ein wesleyanischer Redner in Bolton 1873 meinte, „the work of Popery in Protestant pulpits" zu übernehmen und waren insofern als erste Verteidiger des Protestantismus diskreditiert.[26]

Hinsichtlich des schließlich 1869 durchgeführten „disestablishment" der anglikanischen Kirche in Irland arbeiteten die Nonkonformisten politisch eng mit den dortigen, oftmals ultramontan orientierten, aber liberal wählenden Katholiken zusammen. Als sie sich dann allerdings in der *National Education League* für eine verpflichtende, säkularisierte Schulbildung einsetzten, zerbrach die fragile Koalition des „Gladstonian liberalism", weil die irischen Katholiken mit anglikanischen Tories gemeinsam für die staatlich finanzierte kirchliche Schulbildung eintraten. Sodann wurden diese beiden komplexen Themen innerstaatlicher Säkularisierung auch noch von der hart umkämpften Frage einer nationalen Autonomie für Irland überlagert, so daß beispielsweise ein katholischer Priester in Glasgow eingewanderte irische Wähler anwies, im Interesse staatlich finanzierter katholischer Schulbildung für den konservativen Kandidaten zu stimmen, einen scharf anti-katholischen Großmeister einer schottischen Freimaurer-Loge, sich

24 Siehe auch E. H. Kossmann, The Low Countries, 1780–1940, Oxford 1978, S. 279.
25 E. F. Biagini, Liberty, Retrenchment and Reform. Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860-1880, Cambridge 1992, S. 217.
26 Zitiert nach G. I. T. Machin, Politics and the Churches in Great Britain 1869 to 1921, Oxford 1987, S. 55.

aber viele katholische Wähler dennoch für den Liberalen aussprachen, weil dieser „Home Rule" für Irland unterstützte.[27]

Neben dem liberalen Katholizismus und dem nonkonformistisch-liberalen Protestantismus stellten generell religiöse Minderheiten ein gesellschaftliches Reservoir des Antiklerikalismus dar. So standen die nichtkatholischen ungarischen Antiklerikalen in der Tradition der religiösen Emanzipationsbewegungen des magyarischen Calvinismus, des deutschen Luthertums und der serbischen Orthodoxie für religiöse Gleichberechtigung.[28] Auch die jüdischen Gemeinden in Europa setzten sich für den in religiösen Fragen neutralen säkularen Staat ein, in dem sie nicht nur formalrechtlich, sondern auch de facto gesellschaftlich gleichgestellt sein könnten. Viele Juden engagierten sich hierfür in liberalen Parteien und Medien, was die ultramontane Propaganda wiederum zum Anlaß für ihre antifreimaurerische und antisemitische Verschwörungstheorie nahm.[29]

Neben diesem noch religiös gebundenen Antiklerikalismus gesellschaftlicher Gruppen verbreiteten Freimaurer einen religiös indifferenten bis areligiösen und Organisationen und Medien der Freidenker in Europa einen dezidiert atheistisch motivierten, militanten Antiklerikalismus. Zu den Grundwerten der freimaurerischen Anthropologie zählten Freiheit, Toleranz, Brüderlichkeit und Transzendenz.[30] Von daher ist es naheliegend, daß zwischen der europäischen Freimaurerei und der radikalen Aufklärung im 18. Jahrhundert Verbindungen bestanden[31] und sie teils zumindest zum „Politisierungsprozeß"[32] im Vorfeld der französischen Revolution beitrug. Dennoch war die Freimaurerei, obschon vom Vatikan verurteilt, zunächst keineswegs anti-kirchlich eingestellt. Sie entwickelte eine stärker antiklerikale Ausrichtung erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts, nicht zuletzt wegen der Pression der katholischen Hierarchie. So haben beispielsweise Els Witte und John Bartier für Belgien gezeigt, daß die Entscheidung der dortigen

27 Ebenda, S. 164. Zu der von Gladstone geschmiedeten, heterogenen liberalen Allianz vgl. einführend T. A. Jenkins, The Liberal Ascendancy, 1830–1886, London 1994.

28 Vgl. M. Csáky, Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95, Graz/Wien/Köln 1967, S. 105; L. Péter, Hungarian Liberals (Anm. 13), S. 80.

29 Siehe hierzu in einer europäischen Perspektive J. Rogalla von Bieberstein, Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung, Bern/Frankfurt a. M. 1976.

30 G. di Bernardo, Die Freimaurer und ihr Menschenbild. Über die Philosophie der Freimaurer, Wien 1989 [it. 1987], S. 160.

31 Vgl. M. C. Jacob, The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans, London 1981, Kapitel 4.

32 H. Reinalter, Freimaurerei und Demokratie im 18. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert, München 1989, S. 41-62, hier S. 61.

Hierarchie 1838, Freimaurer von den Sakramenten auszuschließen, einen radikalen Wandel bewirkte, weil danach gläubige Katholiken die Logen verließen und sich mehr Agnostiker und Atheisten von ihnen angezogen fühlten.[33]

Wie Helmut Reinalter feststellt, hat die Freimaurerei „in einem Konnex zum Liberalismus besonders in den romanischen Ländern zu einem stärker ausgeprägten Antiklerikalismus und einer antikirchlichen Politik beigetragen".[34] In Spanien hatten die Logen enge Verbindungen zum Liberalismus. Das Gegenkonzil in Neapel 1869 wurde von italienischen Logen mit organisiert. Der italienische Großmeister Lemmi prahlte, der freimaurerische liberale Politiker Francesco Crispi werde schon dafür sorgen,

> „daß der Vatikan unter unserem bebenden Hammer stürzen wird. [Es ist unser Ziel,] die Steine des Vatikans zu zerstören, um daraus den Tempel der befreiten Nation aufzubauen."[35]

In Frankreich entwickelten die Freimaurer ein fast symbiotisches Verhältnis zur Radikalen Partei Georges Clemenceaus, für die sie 1894 ein Förderkomitee gründeten.[36] Nachdem den europäischen Sozialisten die Freimaurerei zunächst als elitär suspekt gewesen war, entwickelten sich um die Jahrhundertwende auch zwischen ihnen engere Beziehungen, so in Frankreich zur 1905 gegründeten SFIO und in Italien zur PSI.

Gérard Gayot zufolge waren die französischen Freimaurer sogar „eine der effizientesten staatlichen Kräfte in der Zivilgesellschaft" der Dritten Republik und beeinflußten stark die säkulare Gesetzgebung.[37] Allerdings sollte der *unmittelbare* politische Einfluß des freimaurerischen Antiklerikalismus selbst im Falle Italiens nicht überschätzt werden, wo der gerade *nicht* freimaurerische Geheimbund der Carbonari eine besonders wichtige Rolle im nationalen Kampf gegen den Vatikanstaat spielte.[38] Andererseits hat Peter Stadler für die Schweiz gezeigt, daß zwar fünf Prozent der freisinnigen Abgeordneten im Berner Nationalrat Freimaurer waren, von die-

---

33 E. Witte (Hg.), Documents relatifs à la franc-maçonnerie belge du XIXe siècle 1830–1855, Löwen 1973, S. 11; J. Bartier, La franc-maçonnerie et les associations laïques en Belgique, in: H. Hasquin (Hg.), Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France, Brüssel 1979, S. 177-199, hier S. 179ff.

34 H. Reinalter, Die Freimaurer, München 2000. S. 24.

35 Zitiert nach D. A. Binder, Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer, Graz/Wien/Köln ²1995, S. 56.

36 M. Papenheim, Zirkel, Winkelmaß und Trikolore. Politik und Freimaurerei in Frankreich während der III. Republik, in: Internationale Freimaurerforschung 2003 (i.E.).

37 G. Gayot, La franc-maçonnerie française, Paris 1980, S. 237.

38 A. Lyttelton, An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876–1915, in: European Studies Review 13 (1983) 2, S. 225-248, hier S. 230.

sen jedoch einige nachdrücklich für einen Ausgleich im Kulturkampf eintraten.[39]

Ähnliches gilt auch für die im Gegensatz zu den Freimaurern demonstrativ öffentlich operierenden Gesellschaften der Freidenker, die sich zuerst in England entwickelt hatten und sich dann auf dem europäischen Kontinent ausbreiteten. So entstanden in Belgien 1854 *L'Affranchissement*, 1857 *Solidaires* und 1862 *Libres Penseurs*, bevor von dort eine erneute Belebung der Idee in Frankreich ausging. Im Gegensatz zu den stärker bürgerlich geprägten Freimaurern kamen die Freidenker gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr aus dem Kleinbürgertum und aus der Arbeiterschaft. Die Gesellschaften spalteten sich oft intern oder auch institutionell in einen gemäßigteren, liberal-bürgerlichen Flügel und einen militant-antiklerikalen Flügel, der von einer Arbeiteraristokratie geleitet wurde und politisch mit den sozialistischen Parteien verbunden war.[40] Die Freidenker, die beispielsweise im Frankreich der Dritten Republik immerhin etwa 1.000 Vereine mit prominenten Mitgliedern wie Victor Hugo und Aristide Briand hatten, wirkten auch durch ihre Publikationen – wie *L'Excommunié* und *La Libre Pensée* in Frankreich und *Freethinker* in England in den politischen Raum hinein.

Die Freidenker waren tendenziell immer stärker atheistisch eingestellt. So verspottete *La Libre Pensée* in einem Kommentar zum Vatikanischen Konzil den Papst als „Vize-Gott" und erklärte Gott zum „Feind" aller Freidenker, der „für jede Unterdrückung, für jede Versklavung und für jede Tyrannei" verantwortlich war.[41] Atheistische Freidenker strebten von daher nicht bloß eine säkularisierte, sondern eine möglichst religionsfreie Gesellschaft an. Sie entwickelten eigene öffentliche Rituale wie Zivilbegräbnisse, die Kommunion durch Jugendweihe und Gemeinschaftsfeste zur Identitätsstiftung, die sie absichtlich sonntags abhielten. Militante Freidenker setzten auch ansonsten alles daran, Religion und Gläubige öffentlich zu verspotten. Da ihr primäres Interesse der individuellen intellektuellen Emanzipation und allenfalls ihr sekundäres wirtschaftlichen und sozialen Reformen galt, hatten sie zum ebenfalls antiklerikalen Sozialismus marxistischer Prägung zumeist ein ambivalentes Verhältnis. Die antiklerikalen Protestanten, vor allem die Freikirchen wie Methodisten und Calvinisten in England, hielten die Freidenker oft mit einigem Recht für religiös fanatischer und intoleran-

39 P. Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888, Frankenfeld/Stuttgart 1984, S. 369.

40 Vgl. E. Witte, De Belgische Vrijdenkersorganisaties (1854–1914). Ontstaan, Ontwikkeling en Rol, in: Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting 5 (1977) 2, S. 127-286, hier S. 130ff.; J. Lalouette, La libre pensée en France 1848–1940, Paris 1997, S. 15ff.

41 La Libre Pensée, 19.2.1870, 12.3.1870.

ter als die Staatskirchen, so daß es auch insoweit kaum Raum für konzertierte Aktionen für eine stärkere Säkularisierung der europäischen Gesellschaft geben konnte.[42]

Die europäischen Parteien operierten nicht in einem politischen Vakuum, sondern sie artikulierten bis zu einem gewissen Grade einen schon gesellschaftlich verankerten Antiklerikalismus unter den sich rasch wandelnden Bedingungen der Parlamentarisierung und Demokratisierung. Das gilt auch für die liberalen Parteien, die den schon virulenten gesellschaftlichen Konflikt in die staatlichen Institutionen hineintrugen und durch ihre Gesetzgebung auch verschärften, als sie in den meisten europäischen Ländern bis zu den 1870er Jahren an die Macht gelangten. Dabei war der politische Liberalismus in den gemischtkonfessionellen Ländern keinesfalls antikirchlich eingestellt, weil er im Kern protestantisch getragen war und sich Kritik an den protestantischen Staatskirchen anders als im Katholizismus schon lange durch abweichende und tolerierte freikirchliche Religiosität Bahn gebrochen hatte.[43] In der Habsburgermonarchie wollten die Liberalen zwar die Autorität des liberalen Staates über die katholische Kirche etablieren, doch schätzten sie diese vielfach dennoch als Faktor der sozialen und supranationalen Stabilität in Zeiten wachsender ethnischer Konflikte.[44] Dagegen war der Antiklerikalismus des liberalen Republikanismus in Frankreich und Spanien fest in der dortigen revolutionären Tradition verwurzelt und hatte von daher auch eine stärker anti-kirchliche Note.[45]

Liberale Parteien nutzten oft nach heutigem Verständnis illiberale Maßnahmen zur Durchsetzung ihres Programms der Säkularisierung.[46] Gordon Craig hat dies für die deutschen Liberalen mit einem „doktrinären Rausch" erklärt, in dem sie ihre Grundsätze vorübergehend vergaßen.[47] Dagegen hat Helmut Walser Smith gezeigt, daß die Repression damit durchaus ideologisch vereinbar war.[48] Der liberale Staat war sozusagen „ihr" Staat, den sie

42 E. J. Evans, The Church in Danger? Anticlericalism in Nineteenth-Century England, in: European Studies Review 13 (1983) 2, S. 201-223, hier S. 217.

43 Vgl. etwa für Deutschland D. Langewiesche, Liberalismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988, S. 188.

44 K. Vocelka, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868, Wien 1978, S. 177.

45 Zu Spanien siehe einführend I. Burdiel, Myths of Failure, Myths of Success: New Perspectives on Nineteenth-Century Spanish Liberalism, in: Journal of Modern History 70 (1998), S. 892-912.

46 Vgl. den Überblick bei R. J. Ross, The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871–1887, Washington 1998, S. 6ff.

47 G. A. Craig, Deutsche Geschichte 1866–1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches, München 1980, S. 79.

48 H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics 1870–1914, Princeton 1995, S. 37-41; tendenziell schon bei J. J. Sheehan, Der deut-

erst gegen die Klerikalen durchgesetzt hatten: das kleindeutsche Reich gegen das katholische Österreich und das dynastisch-orthodoxe Luthertum in Preußen; die liberale Regierung in Cisleithanien ab 1868 gegen das konservativ-katholische Regime der 1850er Jahre; die Dritte Republik in Frankreich gegen das Zweite Kaiserreich Napoleons III., der anfangs stark auf den Katholizismus gebaut hatte; die liberale Monarchie in Spanien ab 1868 gegen die von der Kirche gestützte Königin Isabella und den „estado moderado";[49] und den italienischen Nationalstaat sogar in militärischen Kämpfen gegen den Vatikanstaat und das Papsttum selbst. Die Liberalen glaubten auch nicht, daß die katholische Kirche die Autonomie der neuen staatlichen Ordnung mit ihren geänderten politischen Spielregeln anerkennen wollte. Toleranz konnte die Kirche jedoch nur einfordern, wenn sie strikt im Rahmen der neuen liberalen Ordnung agierte.

Die gemäßigten Liberalen wollten mit ihrem antiklerikalen Säkularisierungsprogramm unter den Vorzeichen eines zusehends demokratisierten Wahlrechts populär sein, ohne populistisch zu werden. Radikale Demokraten führten hingegen einen viel stärker anti-kirchlich motivierten und emotionalisierten antiklerikalen Feldzug. Die nicht immer scharfe Trennlinie zwischen Liberalen und Demokraten ging im wesentlichen auf die Revolutionen von 1789 und 1848 zurück: zwischen „opportunistischen" Republikanern und Radikalen in Frankreich, zwischen den Politikern des Ausgleichs mit Österreich von 1867 und jenen der nationalen Revolution von 1848 in Ungarn und zwischen Whigs und Radicals in England. Die radikalen Demokraten waren nicht bloß an der Durchsetzung staatlicher Suprematie interessiert, sondern sahen die Institution Kirche in einem viel umfassenderen Sinne als massives Hindernis auf dem Weg zu einem größeren politischen, ökonomischen und sozialen Fortschritt.[50] Daher attackierten sie in der breiteren antiklerikalen Allianz die gemäßigteren Liberalen mit einem radikalen Programm der Säkularisierung, so etwa in Frankreich, wo sich die Radikalen innerhalb der heterogenen republikanischen Allianz für ein Verbot der Jesuiten einsetzten, das 1880 erfolgte. Für viele radikale Demokraten war der Konflikt mit den Klerikalen ein ewiger „Kampf ohne Gnade".[51]

---

sche Liberalismus von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770–1914, München 1983 [engl. 1978], S. 163.

49 Vgl. W. J. Callahan, Church, Politics, and Society in Spain, 1750–1874, Cambridge/Mass. 1984, S. 248.

50 Vgl. hierzu am Beispiel Belgiens A. Erba, L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857–1870) d'après les brochures politiques, Löwen 1967, S. 10-28.

51 É. Poulat, Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris 1987, S. 199.

Noch militanter antiklerikal eingestellt waren in vielen europäischen Ländern die Sozialisten und Anarchisten. Während die Liberalen vor allem im wirtschaftlich weniger entwickelten Südeuropa überzeugt waren, die katholische Kirche würde als konservative Kraft den Durchbruch zur modernen Industriegesellschaft blockieren, hielten die Sozialisten sie gerade für „die fünfte Kolonne des internationalen Kapitalismus“[52], weil sie mit den herrschenden Klassen der Großgrundbesitzer und Industriellen den notwendigen Widerstand der Land- und Industriearbeiter gegen ihre wirtschaftliche Ausbeutung verhinderte. Insofern war die antiklerikale Allianz von gemäßigten Liberalen bis zu revolutionären Sozialisten latent instabil und konnte jederzeit von ihren entgegengesetzten sozioökonomischen Zielen überlagert werden. Doch gab es immerhin eine gemeinsame antiklerikale Basis, wo der Sozialismus nicht doktrinär marxistischer Ausrichtung vorwiegend im romanischen Europa aus der praktisch-revolutionären, radikal-demokratischen Tradition hervorgegangen war. So sahen etwa die Sozialisten in Belgien ihren atheistisch geprägten Kampf gegen die Kirche als unverzichtbare Voraussetzung für die Bekämpfung „aller anderen Formen des Despotismus“, so daß es dort zu einer „Art von Osmose zwischen der liberalen Linken, die vehement antiklerikal war, und sozialistischem Denken“ kam.[53] In Italien wirkte der Mystizismus mazzinianischer und garibaldischer Herkunft nach, so daß auch dort der sozialistische Antiklerikalismus in gewissem Maße liberal geprägt blieb.[54]

2. Europäische Öffentlichkeit und Modi antiklerikaler Repräsentation

Der vielfach nationalistische Topos der anti-vatikanischen Rhetorik hat bisher zu sehr davon abgelenkt, daß der Kulturkampf für die Antiklerikalen eine prononciert europäische Dimension hatte. Die europäischen Antiklerikalen sahen sich in einem gemeinsamen Kampf gegen eine „schwarze Internationale“, der bis zu einem gewissen Grade transnational verbindend wirkte. Angelegt war diese Wahrnehmung des Kulturkampfes schon in einer gemeinsamen antiklerikalen Erinnerungskultur, in der die Kirche von der Inquisition bis 1848 stets „reaktionäre“ Kräfte gestärkt hatte. In den überwiegend protestantischen Ländern war diese Erinnerungskultur noch anti-katholisch angereichert. Die europäische Dimension war dem Antikle-

52 St. Pivato, Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana, Mailand 1990, S. 92.

53 Ph. Moureaux, Le socialisme, la laïcité et l'État (1865–1958), in: H. Hasquin (Hg.), Histoire de la laïcité (Anm. 33), S. 111-113.

54 G. Verucci, Antiklerikalismus und Laizismus in den Jahren des Kulturkampfes, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), Der Kulturkampf in Italien und den deutschsprachigen Ländern, Berlin 1993, S. 27-56, hier S. 43.

rikalismus auch ideologisch immanent. Der Liberalismus war eine internationale Weltanschauung mit universellen Prinzipien, auch wenn diese primär auf den Nationalstaat angewandt wurden. Mit ihrem antimonarchischen Programm waren die radikalen Demokraten ebenso wie die Sozialisten mit ihrem anti-kapitalistischen per se internationalistisch ausgerichtet. Auch für Freimaurer und Freidenker gilt, daß „die Gruppierungen, die innerhalb der verschiedenen Länder tätig waren, sich als Teil einer breiteren Front verstanden, die auf europäischer Ebene dieselben Gegner bekämpfte".[55] Hinzu kam schließlich, daß sich die ultramontane vatikanische Politik als eine supranationale politische Herausforderung darstellte, die der Antiklerikalismus folglich nicht bloß national bekämpfen konnte.

Durch den Kulturkampf konstituierte sich auch eine transnational vernetzte Öffentlichkeit, in der Ereignisse und Konflikte medial vermittelt wurden. Das geschah vor allem durch eine intensive Berichterstattung in Zeitungen, deren Auflagen und Verbreitung durch Straßenverkauf und die Auslage in öffentlichen Bibliotheken ab den 1850er Jahren stark anstiegen. Zeitungen druckten oft Artikel von Autoren aus dem Ausland. Das gilt etwa für solche der Freidenker. So veröffentlichte *La Libre Pensée* regelmäßig Texte von deutschen und englischen Freidenkern. Redaktionen übernahmen auch häufig schon gedruckte Artikel aus ausländischen Zeitungen. Das galt für renommierte Tageszeitungen wie etwa den deutschsprachigen *Pester Lloyd*, der Texte aus der *[Augsburger] Allgemeinen*, der *Neuen Freien Presse* und der *Times* nachdruckte,[56] wie auch für freidenkerische Medien wie die italienische *Gazzetta del Popolo*, die unter anderem Artikel aus *La Libre Pensée*, *Rationaliste*, *Pensée nouvelle* und *La Libertad de Pensamiento* übersetzte.[57] Ohnehin berichteten Zeitungen im 19. Jahrhundert relativ zu Inlandsnachrichten mehr über europäische Ereignisse, als dies heutzutage der Fall ist. Das gilt besonders für gesamteuropäische Themen wie den Kulturkampf. Liberale Zeitungen bezogen sich hierbei keineswegs nur auf andere liberale Zeitungen, sondern auch auf gegnerische ausländische Medien wie die ultramontane französische Zeitung *Univers*.[58]

In dieser partiell transnationalen Öffentlichkeit bestand die europäische Dimension des Antiklerikalismus aus vier zentralen Elementen. Erstens wurden grundlegende und populäre Bücher wichtiger zeitgenössischer Geistesströmungen übersetzt und über nationale Grenzen hinaus verbreitet,

55 G. Verucci, Antiklerikalismus (Anm. 54), S. 37.
56 Vgl. G. Adriányi, Ungarn und das I. Vatikanum, Wien/Köln 1975, S. 282.
57 Vgl. G. Verucci, L'Italia laica prima e dopo l'unità. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana, Rom 1981, S. 187.
58 K. Vocelka, Verfassung oder Konkordat? (Anm. 44), S. 98.

so daß die Antiklerikalen von einer im wesentlichen gemeinsamen intellektuellen Basis ausgingen. Zweitens gab es zumindest Ansätze intergouvernementaler und transnationaler gesellschaftlicher Organisation und koordinierter Aktionen gegen den Ultramontanismus. Drittens erleichterten Kontakte zwischen antiklerikalen Eliten in Verbindung mit der medialen Berichterstattung ein Lernen über Ausprägungen des Kulturkampfes im europäischen Ausland und den zumindest partiellen grenzüberschreitenden Kulturtransfer fremder „Modelle". Viertens trugen polarisierende kulturkämpferische Ereignisse im Ausland zu einer Emotionalisierung der antiklerikalen Öffentlichkeit in anderen europäischen Ländern bei. Sie erleichterten die Herausbildung ähnlicher antiklerikaler Modi der visuellen Repräsentation mit europäischen Bezügen, vor allem in Karikaturen, und lösten sogar spontane lokale Proteste und Gewalt aus.

Schon der europäische Frühliberalismus hatte eine gemeinsame Basis. So hat etwa Moritz Csáky für Ungarn gezeigt, daß die dortigen Frühliberalen sich vor allem auf britische Traktate und Diskurse im *Edinburgh Review* und in anderen Periodika sowie auf französische Denker wie Alexis de Tocqueville und Benjamin Constant stützten.[59] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten sodann Positivismus, Materialismus und darwinistisch inspirierte naturwissenschaftliche Welterklärungen zu den wichtigsten Geistesströmungen, die den europäischen Antiklerikalismus beeinflußten. Im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus inspirierten besonders Ludwig Feuerbachs Religionskritik und Arthur Schopenhauers pessimistischer Atheismus religiöse Indifferenz, Atheismus und kirchenfeindliche Einstellungen. Viel gelesen wurde auch Ludwig Büchners 1855 erschienenes positivistisches Werk *Kraft und Stoff*, das auch in den Niederlanden und Flandern stark rezipiert wurde, 1868 als *Forza e materia* auf Italienisch erschien und dessen französische Übersetzung 1892 schon die 17. Auflage erreichte. Der deutsche Zoologe Ernst Haeckel trug erheblich zur Popularisierung von Charles Darwins Thesen in Kontinentaleuropa bei, dessen Evolutionstheorie der Idee des Menschen als gottverwandtes Geistwesen ein Ende setzte und den Widerstand der Antiklerikalen gegen kirchliche Deutungsmacht über die moderne Gesellschaft stärkte.[60] Neben diesen in der Habsburgermonarchie, der Schweiz, den Niederlanden, Flandern und zeitweise auch in Frankreich und Italien besonders starken deutschen

59 M. Csáky, Der Kulturkampf (Anm. 28), S. 18.

60 Vgl. Th. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988; S. 124ff.; E. Witte, De Belgische Vrijdenkersorganisaties (Anm. 40), S. 164ff.; E.H. Kossmann, The Low Countries (Anm. 24), S. 214ff.; G. Verucci, L'Italia (Anm. 57), S. 183ff.

Einflüssen[61] bildete das republikanische Frankreich im späteren antiklerikalen Kulturkampf ab den 1880er Jahren ein zweites intellektuelles Gravitationszentrum, gerade für Wallonien und Südeuropa.

Die im wesentlichen gemeinsame intellektuelle Basis des Antiklerikalismus bildete sich nicht bloß durch die europaweite Rezeption wichtiger philosophischer und naturwissenschaftlicher Schriften aus, sondern auch durch eine transnationale bürgerliche Kultur, die antiklerikale Ideen popularisierte und Emotionen verstärkte. Das gilt gerade für das Theater. So wurde Molières *Tartuffe*, in dem ein katholischer Priester Armut predigt, aber in Reichtum und Wohlstand lebt, im gesamten Europa viel gespielt und verstärkte bestehende antiklerikale Vorurteile gegen die katholische Kirche und den Klerus. Das literarisch weniger anspruchsvolle, am Theater an der Wien nach dem Vatikanischen Konzil 1871 uraufgeführte Stück *Der Pfarrer von Kirchfeld* wurde zumindest auf deutschsprachigen Bühnen Mitteleuropas jahrelang vor begeisterten Zuschauern aus allen sozialen Schichten aufgeführt.[62] Es handelte von einem Dorfpfarrer, der auf Weisung des Papstes aus seinem Amt entfernt wird, weil er eine sogenannte Mischehe und ein Begräbnis für eine Selbstmörderin zuläßt, die sich aus Verzweiflung über den Atheismus ihres Sohnes getötet hat. Dieses und ähnliche Theaterstücke und viel übersetzte zeitgenössische Romane antiklerikaler Ausrichtung thematisierten vor allem eine in dieser Sicht kirchliche Doppelmoral, stellten die kirchliche Autorität in Frage und bestärkten die Antiklerikalen in ihrem Kampf gegen den kirchlich-ultramontanen Einfluß auf die europäische Gesellschaft.

Die ultramontane Herausforderung nahm aus Sicht der Antiklerikalen nie so beängstigende Formen an, daß sich die liberal geführten Regierungen in Europa zu einem konzertierten aktiven Handeln gegen den Vatikanstaat hätten entschließen können. Eine solche Koalition versuchte der liberale bayerische Ministerpräsident Hohenlohe immerhin im Vorgriff auf das Konzil und die erwartete Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu schmieden, als er in seiner Zirkulardepesche vom 9. April 1869 vor der „Gefahr von Übergriffen" auf das „staatliche Gebiet" warnte.[63] Später bemühte sich die Pariser Regierung des liberalisierten Kaiserreichs im März 1870 zaghaft um eine Koordinierung der Reaktion auf die erwarteten Er-

61 Zur Rezeption des deutschen Kulturkampfes in Frankreich siehe auch A. Mitchell, Victors and Vanquished. The German Influence on Army and Church in France after 1870, Chapel Hill 1984, S. 139.

62 Vgl. G. A. Craig, Deutsche Geschichte (Anm. 47), S. 72.

63 W. Becker, Otto von Bismarcks Rolle bei Ausbruch, Verschärfung und Beilegung des preußischen Kulturkampfes, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), Der Kulturkampf (Anm. 54), S. 57-85, hier S. 62.

gebnisse des Konzils. Für ein solches konzertiertes Handeln hegten viele liberale Regierungen Sympathien. Nach Rücksprache mit den Ministerpräsidenten Eduard Graf von Taaffe und Gyula Andrássy wollte die Wiener Reichsregierung jedoch zunächst abwarten, wie weitreichend die päpstlichen Anmaßungen sein würden.[64] Die Nationalliberalen in Preußen wollten mit Bismarck nicht unnötig die polnische Minderheit provozieren und so womöglich die angestrebte Reichseinheit gefährden. Obwohl Gladstone eine anti-vatikanische Initiative der kontinentaleuropäischen Mächte begrüßt hätte, war er innenpolitisch auf die Unterstützung der katholischen Iren und des Erzbischofs von Westminister, H. E. Manning, angewiesen, der im Vereinigten Königreich und auf dem Konzil als „Führer, Einpeitscher und Strippenzieher der Ultramontanisten" galt.[65] Als bis Mai 1870 deutlich wurde, daß der Papst sich auf eine innerkirchliche Definition der Unfehlbarkeit beschränken wollte, erschien eine Regierungsinitiative auch nicht mehr so notwendig. Manche Liberale hofften ohnehin mit dem englischen Außenminister Lord Clarendon, die kirchlichen Dogmen und Doktrinen würden allmählich so absurde Züge annehmen, „daß der common sense der Menschen erwacht und sich vielleicht zu revoltieren verpflichtet fühlt".[66]

Neben zwischenstaatlichen diplomatischen Kontakten gab es jedoch auch transnationale politische und gesellschaftliche Netzwerke, die es selbstverständlich erscheinen ließen, daß der Kulturkampf ein grenzüberschreitender Konflikt war, in dem sich auch die Antiklerikalen europäisch positionieren mußten. Die organisierte transnationale Kooperation zwischen radikalen Demokraten hatte Giuseppe Mazzini zuerst angestoßen, als er 1830 im Berner Exil die Gruppe *Junges Europa* gründete, die bis 1836 bestand. Im Jahr 1850 rief er dann im Londoner Exil gemeinsam mit Alexandre Ledru-Rollin das *Comité Central Démocratique Européen* als „heilige Allianz der Völker" ins Leben, das bis zu dem gescheitertem Mailänder Aufstand 1853 existierte. Sodann gründeten europäische Demokraten mit der Unterstützung von Victor Hugo, Jules Simon, Giuseppe Garibaldi, John Stuart Mill sowie dem badischen Revolutionsminister Amand Goegg in

64 G. Adriányi, Ungarn (Anm. 56), S. 269.

65 H. C. G. Matthew, Gladstone (Anm. 10), S. 185. Für die Sympathien der Königin Viktoria für den europäischen Kampf gegen die „priesterliche Tyrannei" vgl. J. P. Parry, Democracy and Religion. Gladstone and the Liberal Party, 1867–1875, Cambridge 1986, S. 127.

66 Clarendon an Odo Russell, 28.06.1869, zitiert nach H. C. G. Matthew, Gladstone, Vaticanism, and the Question of the East, in: Studies in Church History 15 (1978), S. 417-442, hier S. 429.

Paris 1867 die *Ligue Internationale et Permanente de la Paix*.[67] Die Sozialisten verfügten ab 1864 mit der *International Working Men's Association* und ab 1889 mit der Zweiten Internationale über ein europäisches Forum.[68] Bei den Freimaurern erleichterten die Logen transnationale Kontakte, insbesondere für bürgerlich-demokratische und sozialistische Exilanten in London nach 1848/49.[69] Die europäischen Freidenker gründeten 1862 die wohl von französischen Blanquisten dominierte *Association internationale de libres penseurs* mit Sitz in Heidelberg, über deren Aktivitäten jedoch wenig bekannt ist.[70] Auch die antiklerikalen kirchenpolitischen Organisationen verfügten über grenzüberschreitende Kontakte, wie etwa im Falle des Deutschen Protestantenvereins in die Niederlande, die Schweiz und nach Großbritannien.[71]

Die transnationalen kulturkämpferischen Aktivitäten dieser Organisationen beschränkten sich allerdings im Wesentlichen auf gemeinsame Deklarationen und grenzüberschreitend medial verbreitete Solidaritätsadressen. So verabschiedete etwa die Erste Internationale auf ihrem Kongreß 1869 eine antiklerikale Resolution gegen Rom und Paris als

> „die Hauptstädte eines apokalyptischen Monsters mit zwei Köpfen, die gekrönte und mit der Bischofsmütze versehene Doppeltyrannei des katholisch-monarchischen Janus: Papst und Kaiser [Napoleon III.]".[72]

Englische Liberale erklärten auf ihrem *London Meeting* am 27. Januar 1874 ihre Unterstützung für die preußisch-deutsche Kirchenpolitik und beschworen eine „Waffenbrüderschaft der beiden Nationen in dem großen Culturkampfe gegen den Ultramontanismus".[73] Die deutschen Liberalen erhofften sich von solchen internationalen Verbindungen eine Stärkung ihres gesellschaftlichen Rückhaltes in dem immer stärker etatistischen Kulturkampf. Der italienische Parlamentarier Giuseppe Ricciardi versuchte ab April 1869 mit der Hilfe von italienischen Logen und Freidenkern, eine europäische antiklerikale Großdemonstration zu organisieren. Zu diesem „Gegenkonzil" lud er zum ersten Tag des Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1869 nach Neapel ein. Ricciardi erreichten zwar Solidaritätsadres-

67 Vgl. A. Hanschmidt, Republikanisch-demokratischer Internationalismus im 19. Jahrhundert. Ideen – Formen – Orientierungsversuche, Husum 1977, S. 28ff., 69ff., 85ff.
68 J. Joll, The Second International 1889–1914, London/Boston 1974.
69 A. Hanschmidt, Republikanisch-demokratischer Internationalismus (Anm. 67), S. 36.
70 J. Lalouette, La libre pensée (Anm. 40), 33ff.
71 G. Hübinger, Kulturprotestantismus (Anm. 21), S. 24.
72 Zitiert nach E. F. Biagini, Liberty (Anm. 25), S. 225.
73 Zitiert nach C. Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch (Anm. 22), S. 349.

sen von prominenten Antiklerikalen wie Victor Hugo und Edgar Quinet,[74] es nahmen jedoch nur relativ wenige ausländische Antiklerikale teil, so daß die Veranstaltung weitgehend eine inneritalienische Angelegenheit blieb.[75]

Die organisierten politischen und gesellschaftlichen Netzwerke wurden noch durch grenzüberschreitende persönliche Kontakte ergänzt. So hatte beispielsweise Gladstone den Theologie-Professor Döllinger schon bei einem Besuch bei seiner Schwester in München 1845 kennen gelernt und anschließend den Kontakt gehalten. Nachdem er als Premierminister ausgeschieden war, reiste der englische Liberale 1874 wieder nach Bayern. Seine Gespräche mit dem noch 1870 vom Münchner Erzbischof exkommunizierten Döllinger beeinflußten seine Philippika gegen den Ultramontanismus in den 1874/75 erschienenen anti-vatikanischen Pamphleten, mit denen er weit über England hinaus Aufsehen erregte.[76] Es gab darüber hinaus viele gesellschaftliche Anlässe, die antiklerikale Eliten zum Austausch von Informationen und Meinungen nutzen konnten. So gab es etwa während des Konzils in Rom mehrere von führenden liberalen und katholischen römischen Familien organisierte Salons, an denen neben ausländischen Gesandten, Journalisten und Künstlern auch Bischöfe und sogar Kardinalstaatssekretär Antonelli teilnahmen.[77]

Die unmittelbare Wirkung von transnationalen politischen Aktionen, die sich aus den institutionalisierten Netzwerken und persönlichen Kontakten entwickelten, war sicherlich beschränkt. Diese erleichterten es einer antiklerikalen Elite jedoch in Verbindung mit der Berichterstattung in den Zeitungen, Informationen über die Ausprägungen des Kulturkampfes im europäischen Ausland zu erhalten und fremde „Modelle" zu rezipieren und partiell zu transferieren.[78] So hat Peter Stadler für die Schweiz gezeigt, daß „das Vorbild Bismarcks und des siegreichen Deutschland ... manchem eidgenössischen Möchtegern-Kanzler voran [leuchtete]" und die Freisinnigen „ihren" Kulturkampf ohne die deutsche Führungsrolle „niemals mit dieser

74 L'Anticoncilio di Napoli del 1869. Promosso e descritto da G. Ricciardi, Foggia 1982 [Neapel 1870], S. 16ff., 183ff. für eine Liste der Teilnehmer.

75 Siehe auch A. A. Mola, Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni, Mailand 1992, S. 135ff.; J. Lalouette, La libre pensée (Anm. 40), S. 38f.

76 Vgl. H. C. G. Matthew, Gladstone (Anm. 10), S. 248; ders., Gladstone, Vaticanism (Anm. 66), S. 423, E. R. Norman, Anti-Catholicism in Victorian England, London 1968, S. 91.

77 Vgl. R. Aubert, Vaticanum I (Anm. 14), S. 191.

78 Das trifft schon für die Vorbildfunktion des Kulturkampfes im Großherzogtum Baden in den 1860er Jahren für die Liberalen in anderen deutschen Staaten zu. J. Becker, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876, Main 1973, S. 6.

Härte und Konsequenz durchgestanden" hätten.[79] Ähnlich orientierten sich junge Liberale in den Niederlanden zunächst am Berliner Kulturkampf, wenngleich sie sich später gegen Bismarcks anti-liberale Politik wandten.[80] Auch im Italien der 1870er Jahre spielte die Idee eine wichtige Rolle, das „preußisch-deutsche Modell" nachzuahmen.[81] Ab den 1880er Jahren übernahm der Kulturkampf der französischen Republikaner die Leitfunktion für Liberale, Radikale und Sozialisten in Italien[82] und Spanien[83] und inspirierte auch die antiklerikale Gesetzgebung in Portugal nach der Einführung der Republik im Jahr 1910.[84] Wenngleich also nationale Rivalitäten und logistische Probleme einer wirksamen gemeinsamen Aktion der Antiklerikalen entgegenstanden, erfüllte doch ihre politische Kommunikation innerhalb einer partiell europäisierten Öffentlichkeit eine wichtige Transferfunktion.

Eine solche europäische Öffentlichkeit wurde vor allem durch Ereignisse und Affären zeitlich begrenzt hergestellt, durch die sich ähnliche antiklerikale Modi der Repräsentation des gemeinsamen politischen Gegners herausbildeten: vor allem des Papstes, der Jesuiten und des Klerus. Unter den visuellen Repräsentationsmodi hatten für die europäischen Antiklerikalen die politischen Karikaturen in Satirezeitschriften eine besondere Bedeutung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Blüte erlebten. Neue technische Verfahren verbilligten ab Mitte der 1860er Jahre den Druck von Karikaturen erheblich, so daß etwa die führende deutsche Satirezeitschrift *Kladderadatsch* 1870 eine Auflage von immerhin 50.000 Exemplaren erreichte, von denen viele in den städtischen Bibliotheken und solchen von Vereinen zugänglich waren.[85] Politische Karikaturen könnten als eine eher elitäre Kunstform erscheinen, die nur mit bürgerlicher Bildung interpretiert werden kann und sonst ihre Wirkung verfehlt; doch war die antiklerikale Ikonographie damals kirchenfeindlichen Bauern und Arbeitern ebenso geläufig, wie es die kirchliche für gläubige Katholiken war. Daher wurden die Karikaturen durchaus ein populäres Medium des Kulturkampfes, zumal sie auch von den zum Ende des 19. Jahrhunderts wichtige-

79 P. Stadler, Kulturkampf in der Schweiz – ein Sonderfall, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), Der Kulturkampf (Anm. 54), S. 345-353, hier S. 351; siehe auch ders., Der Kulturkampf (Anm. 39), S. 373f.

80 H. te Velde, Gemeenschapszin en plichtsbesef. Liberalisme en Nationalisme in Nederland, 1870–1918, s'Gravenhage 1992, S. 37.

81 G. Verucci, Antiklerikalismus (Anm. 54), S. 47ff.

82 Ebenda, S. 49.

83 Siehe hierzu J. de la Cueva, The Stick and the Candle (Anm. 1), S. 245.

84 W. Becker, Der Kulturkampf (Anm. 11), S. 425.

85 Vgl. zu den technischen Innovationen und für einen Überblick über die Satirezeitschriften im Deutschen Reich F. Jürgensmeier, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900, Trier 1969.

ren sozialistischen Zeitschriften gedruckt wurden. Daß sich die Zeichner von satirischen Darstellungen in ausländischen Zeitschriften inspirieren ließen, ist wahrscheinlich und hat Stefano Pivato für sozialistische Karikaturen in Italien gezeigt.[86] Sicher ist, daß Karikaturen auch auf europäische Diskurse Bezug nahmen und in ähnlicher Weise „supranationale" Gegner darstellten, wie dies am Beispiel des Konzils deutlich wird, das europäische Satirezeitschriften intensiv ironisierten und attackierten.

Zwei europaweit ähnliche Motive sind besonders markant. Das erste ist der zum Scheitern verurteilte Versuch des Papstes, sich mit seinem zentralistischen und traditionalistischen Programm des Syllabus errorum und der Unfehlbarkeit gegen die intellektuellen, ökonomischen und politischen Kräfte der liberalen Moderne stemmen zu wollen. So porträtieren die *Berliner Wespen* Papst Pius IX. bei dem vergeblichen Versuch, den „Strom der Zeit" aufzuhalten, indem er die bildlich mit Kant, Lessing, Goethe und Humboldt assoziierte Quelle der Aufklärung mit dem Syllabus zum Versiegen bringen will.[87] Zahlreiche Karikaturisten machen sich auch über das neue Dogma päpstlicher Unfehlbarkeit lustig, indem sie diese als angeblich aus päpstlicher Sicht umfassend für alle Lebensbereiche gültig hinstellen. So zeigt der Wiener *Kikeriki* den Papst in einer Lottoannahmestelle, wie er zehn Gulden auf eine Zahl setzen will. Der Beamte fleht ihn an:

> „Um Gotteswillen, halten Sie ein! Sie sind ja unfehlbar, müssen daher jedesmal gewinnen und sprengen uns die Lotterie!"[88]

In einer anderen Karikatur erklärt sich die satirische Figur Kikeriki für unfehlbar und fragt so ironisch, was eigentlich ausgerechnet den Papst befähigen soll, eine solche besondere Nähe zu Gott für sich zu reklamieren.[89] Die ultramontanen Bischöfe werden stets als eine hörige Hilfstruppe des Vatikan porträtiert, so in einer Karikatur von *Le Charivari* aus Paris, der diese mit ihren Bischofsstäben beim Empfang eines weltlichen Gesandten als römische Phalanx darstellt.[90] Zahlreiche Zeichnungen verdeutlichen darüber hinaus die Erwartung der Antiklerikalen, daß dem Papst und der Kirche das neue Dogma nur schaden werde. So stellt *La Rana* aus Bologna den Papst und Antonelli dar, wie sie mit der Kanone der Infallibilität auf

86 St. Pivato, Clericalismo (Anm. 52), S. 89. Zu italienischen antiklerikalen Karikaturen bis in die Gegenwart siehe A. M. Mojetta (Hg.), Cento anni di satira anticlericale. Nei giornali dal 1860 al 1955. Prefazione di A. Chiesa, Mailand 1975.
87 Der Strom der Zeit, Berliner Wespen, 13.2.1870.
88 In der Lotto-Kollektur, Kikeriki, 7.3.1870.
89 Ich erkläre hiermit, Kikeriki, 27.12.1869.
90 Le concile, Le Charivari, 11.4.1870.

die allegorische Figur des Fortschritts in der Distanz zielen, der Schuß jedoch nach hinten losgeht.[91]

Neben der päpstlichen Anmaßung der Unfehlbarkeit ist das zweite zentrale Motiv vieler Karikaturen, daß der Papst und die Bischöfe lediglich Marionetten der finsteren Macht der Jesuiten sind. *Le Charivari* zeigt beispielsweise einen Jesuiten, der „infallibilité" als Menetekel an die Wand schreibt.[92] *La Rana* porträtiert das Konzil als „Karneval in Rom". Der Papst macht sich hier in der Manege in einem „letzten Experiment", der Unfehlbarkeit, zum Clown. Ein Jesuit leitet die gesamte Vorstellung. Hörige Bischöfe spielen im Hintergrund die Begleitmusik zu diesem Spektakel.[93] Mit derselben Absicht stellen die *Berliner Wespen* den Papst als ungelenken Schlittschuhläufer auf einem gefrorenen See dar. Er wird von einem Jesuiten zu einer mit dem Warnschild „Vorsicht" markierten Stelle dünnen Eises gelenkt, auf dem er, wenn er sich für unfehlbar erklären sollte, sicherlich einbrechen wird.[94]

Diese und andere antiklerikale Karikaturen benutzten im gesamten Europa gleichförmige visuelle Modi bei der Darstellung der beiden neben dem Papst hauptsächlichen kollektiven Gegner im Kulturkampf: des ländlichen, ultramontanen Klerus und der Jesuiten. Stets erscheinen Priester als feiste und etwas dümmliche Zeitgenossen, die sich auf Kosten der Gläubigen bereichern und ein angenehmes Leben machen. Die Jesuiten werden hingegen immer als hagere, hinterlistige und offensichtlich gefährliche elitäre Kampftruppe gezeichnet. Solche Uniformität der Darstellung wurde durch überlieferte antiklerikale Bilder genauso wie durch die zunehmend standardisierte priesterliche Kleidung und charakteristische Merkmale wie die jesuitische Kopfbedeckung erleichtert. Priester und Jesuiten erscheinen als doppelte, sich ergänzende Speerspitze des Ultramontanismus. *Le Charivari* bringt diese Vorstellung in einer eigenen Karikatur zum Ausdruck. Sie zeigt einen Jesuiten unter dem Schutz des Syllabus errorum und einen katholischen Priester unter einem lateinischen Wörterbuch, das den Mißbrauch der des Lateinischen nicht mächtigen ländlichen Bevölkerung durch den Klerus versinnbildlicht. Beide umarmen sich zur unheiligen, ultramontanen Allianz gegen die moderne Welt.[95]

Der antijesuitische Topos ist in der antiklerikalen europäischen Karikatur das Pendant zur antisemitischen Polemik der Ultramontanen. Selbst dort, wo sie kaum vertreten waren, stehen die Jesuiten als Metapher für ei-

91 Un pezzo d'artiglieria poco sicuro, La Rana, 1.7.1870.
92 Basile, mon ami, Le Charivari, 31.1.1870.
93 Il carnevale di Roma, La Rana, 25.2.1870.
94 Auf dem Eise, Berliner Wespen, 9.1.1870.
95 A chose morte langue morte, Le Charivari, 2.2.1870.

nen extremen Klerikalismus, den es zu bekämpfen gilt. Sie erscheinen als Hauptvertreter einer überkommenen, unaufgeklärten und hierarchischen Ordnung, in der die einzelnen Menschen abhängig gehalten und im Interesse einer oligarchischen Clique des Papstes, der Bischöfe, katholischer Priester und kirchlicher Ordensbrüder intellektuell manipuliert und materiell ausgebeutet werden. Das Verhältnis zwischen dieser alten Ordnung und der neuen Welt einer antiklerikalen und zunehmend säkularisierten Moderne wird immer wieder auch visuell als ein binärer Gegensatz zwischen dem Dunkel des „Jesuitismus" und dem Licht der Aufklärung und modernen Wissenschaft dargestellt. Hierbei waren sich die Antiklerikalen bewußt, daß ihre Gegner ähnliche Repräsentationsmodi unter umgekehrten Vorzeichen benutzten.

Neben diesen visuellen satirischen hatten auch materielle Repräsentationen des Antiklerikalismus vielfach eine europäische Dimension – wie die stark politisierte Namensgebung für Straßen. Die Stadtregierung von Cádiz nutzte beispielsweise die vorübergehende Einführung der Republik in Spanien 1873 dazu, alle „katholischen" Straßennamen zu republikanisieren. Sie tat dies wie selbstverständlich unter Rückgriff auf berühmte europäische Antiklerikale von Voltaire und Fourier bis Garibaldi und Mazzini.[96] Ebenso bezog sich die antiklerikale Denkmalspolitik auch im Zeitalter nationaler Integration und Konflikte nicht bloß auf vermeintliche Nationalhelden seit Vercingetorix und Arminius,[97] sondern auch auf ein europäisches Martyrologium der Opfer der Inquisition von Jan Hus über Giordano Bruno bis Galileo Galilei.[98]

Polarisierende Ereignisse wie das Vatikanische Konzil belebten immer wieder diese europäische Dimension visueller und materieller Repräsentationsformen des Antiklerikalismus. Darüber hinaus lösten zunächst lokale Affären auch öffentliche Diskussionen, Proteste und Gewalt in anderen Ländern aus. Das gilt etwa für die Affäre Mortara 1858, als der Vatikan einen sechsjährigen jüdischen Jungen zur Erziehung aus dem damals noch zum Kirchenstaat gehörenden Bologna nach Rom verschleppte, nachdem eine katholische Dienstmagd diesen während einer Krankheit heimlich hatte taufen lassen.[99] Europäische Zeitungen berichteten breit über diesen Fall,

96 El Pensamiento Español, 5.4.1873, zitiert nach W. J. Callahan, Church (Anm. 49), S. 265.

97 Wie in einer klassischen nationalgeschichtlichen Perspektive für Frankreich aufgearbeitet in P. Nora (Hg.), Les lieux de mémoire. 3 Bände, Paris 1997 [1984, 1986, 1992] und konzeptionell für Deutschland übernommen von E. François und H. Schulze (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bände. München 2001.

98 Vgl. etwa für den französischsprachigen Raum J. Lalouette. La libre pensée (Anm. 40), S. 296.

99 Siehe hierzu D. I. Kertzer, The kidnapping of Edgardo Mortara, New York 1997; D. Scalise, Il caso Mortara: la vera storia del bambino ebreo rapito del papa. Mailand 1997.

der zu so hitzigen Debatten über individuelles Gewissen, Religionsfreiheit und den Vorrang von Familie oder Kirche führte, daß sogar Regierungen beim Papst intervenierten, um die Rechte der betroffenen Familie zu sichern.[100] Ein anderer aufsehenerregender Skandal, der die europäische Öffentlichkeit zwei Jahre lang in Atem hielt, war der Taxil-Schwindel 1885/97.[101] Damals enthüllte Gabriel Jogand-Pages als „Leo Taxil" und ehemaliger Freimaurer einen vermeintlichen Teufelskult der Logen. Er wurde von Papst Leo XIII. empfangen, und die katholische Kirche organisierte einen Anti-Freimaurerkongreß, der 1896 in Trient stattfand. Schließlich enthüllte der Zyniker Jogand-Pages den Schwindel zur Brüskierung der Kirche bei einem Vortrag in der Geographischen Gesellschaft in Paris am Ostersonntag 1897.[102]

Ein weiteres Beispiel für ein ursprünglich lokales Ereignis, das sehr rasch eine europäische Dimension annahm, ist die Exekution des anarchistischen Pädagogen und Begründers laizistischer Schulen in Katalonien, Francisco Ferrer, der für die blutigen anti-kirchlichen Unruhen in Barcelona im Juli 1909 verantwortlich gemacht wurde.[103] Für den 13. Oktober 1909, den Tag seiner Hinrichtung, organisierten französische Antiklerikale eine große Demonstration in Paris.[104] Die Nachricht von der erfolgten Exekution führte in der italienischen Romagna zu gewalttätigen Protesten. In Forli veranstalteten Antiklerikale eine Demonstration, auf der Benito Mussolini Ferrer dafür rühmte, ein persönliches Opfer gebracht zu haben, „um die Menschheit von aller monarchischen und priesterlichen Tyrannei zu befreien".[105] Die Affaire Ferrer zeigte nicht nur, daß für die Antiklerikalen auch am Beginn des 20. Jahrhunderts europäische Solidaritätsbekundungen zur politischen Alltagskultur gehörten; sie ist auch ein Beispiel für den grenzüberschreitenden Transfer von rituellen Regimen, da italienische Antiklerikale hier erstmals die spanische Tradition gewalttätigerer demonstrativer Rituale übernahmen und beispielsweise Kirchentüren anzündeten.

3. Schluß

Die europäische Geschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist zu lange vom Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 aus rückwärts gedeutet worden. In dieser Perspektive erscheint Europa als ein politischer Raum ra-

100 R. Rémond, L'anti-cléricalisme (Anm. 3), S. 156.
101 Vgl. E. Weber, Satan franc-maçon: la mystification de Léo Taxil, Paris 1964.
102 D. A. Binder, Die diskrete Gesellschaft (Anm. 35), S. 67.
103 J. de Cambra Bassols, Anarquismo y positivismo: el caso Ferrer, Madrid 1981.
104 J. Lalouette, La libre pensée (Anm. 40), S. 299.
105 Zitiert nach A. Lyttelton, An Old Church (Anm. 38), S. 235.

scher ökonomischer Entwicklung und großer sozialer und nationaler Konflikte, die schließlich gewaltsam ausgetragen wurden. Doch der Konflikt über die Rolle von Religion und Kirche in einem modernen Gemeinwesen war ein veritabler „clash of civilisations" *innerhalb* der europäischen Gesellschaft mit einem kulturellen und politischen Eigenleben, der nicht einfach unter andere Faktoren subsumiert werden kann.[106] Der Antiklerikalismus der europäischen Liberalen diente nicht bloß der nationalen Integration von oben auf Kosten der katholischen Kirche als imaginierter „Reichsfeind", wie dies vielfach in einer katholisch bestimmten Perspektive erscheint. Er war auch mehr als eine simple taktische Finte, um sozioökonomische Konflikte zu kaschieren und emanzipatorische soziale und politische Forderungen abzuwenden, wie spätere sozialistisch inspirierte Interpretationen glauben machen wollten. Schließlich war der Antiklerikalismus der politischen Linken kein Zeichen für ein unterentwickeltes Klassenbewußtsein, wie das in einer (neo-) marxistischen Sichtweise erscheinen mag. Sicherlich war *ein* Element des europäischen Kulturkampf die partiell gleichförmige staatliche antiklerikale bzw. säkulare Gesetzgebung liberaler bzw. republikanischer Eliten. Doch der europäische Antiklerikalismus gründete auf einem eigenständigen, fest gefügten Glaubenssystem. Er war durchaus gesellschaftlich verankert, und zwar keinesfalls nur in einer liberal geprägten bürgerlichen Elite. Er war keineswegs immer staatlich gelenkt und nutzte – in einer gesamteuropäischen Perspektive – nicht in erster Linie Instrumente staatlich-administrativer Pression. Vielmehr war der Antiklerikalismus oft spontan und lokal organisiert und drückte sich in vielfältigen, sozial und regional variierenden Mustern kultureller Repräsentation und bisweilen auch physischer Gewalt aus.

Die phasenweise Radikalisierung antiklerikaler staatlicher Maßnahmen wie auch gesellschaftlicher Aktion erklärt sich primär aus einem Glaubenssystem, dem eine binäre Sicht mit einem klaren Freund-Feind-Schema zugrunde lag: hier die aufgeklärten Verteidiger des wirtschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritts und der modernen Welt – dort die Anhänger einer überholten, fortschrittsfeindlichen oligarchischen Ordnung, in der eine kleine klerikale Elite unmündige Gläubige, vor allem Frauen, für ihre Zwecke instrumentalisierte. In diesem Bild von Hell und Dunkel gab es keine Grauzonen. In einem solchen fundamentalen Konflikt mußte sich jeder auf die eine oder andere Seite schlagen. Selbst dort, wo die politische Praxis der Gesetzgebung, parlamentarischer Kooperation oder lokaler ge-

106 Insofern erscheint es dringend angeraten, die These Samuel Huntingtons durch eine historisch verankerte Analyse vergleichbarer Konflikte *innerhalb von* Zivilisationen, nicht zwischen ihnen, zu korrigieren. S. Huntington, The clash of civilizations and the remaking of world order, New York 1996.

sellschaftlicher Beziehungen von Kompromissen und Mäßigung geprägt war: die politische Rhetorik war es nicht. Die rhetorische Radikalisierung im europäischen Kulturkampf trug wesentlich dazu bei, eine Politik gemäßigter Reform generell zu entlegitimieren. Dies war ein wesentliches Vermächtnis des Kulturkampfes für das Europa der Zwischenkriegszeit, als den gemäßigten Protagonisten auf beiden Seiten nahezu überall eine hinreichend stabile Basis für einen gemeinsamen Kampf gegen die extremistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts fehlte.

Der Kulturkampf war schließlich auch nicht nur ein innergesellschaftlicher Konflikt in den neu entstehenden oder sich stärker integrierenden Nationalstaaten. Wer sich mit dem Kulturkampf befaßt, sollte nicht die zeitgenössischen Annahmen nationalistischer Propagandisten – unter ihnen viele Historiker – übernehmen. Der Kulturkampf war immer *auch* ein gesamteuropäischer Konflikt. Die immer dichtere Kommunikation in einer partiell europäisierten Öffentlichkeit, die sich gerade durch grundlegende nationale Gesetzgebung, dramatische Ereignisse wie das Vatikanische Konzil und transnationale Skandale konstituierte, erlaubte eine intensive Rezeption ausländischer „Modelle" und deren partiellen Transfer sowie in gewissem Maße konzertiertes transnationales politisches Handeln. Der Kulturkampf war auch ein Konflikt der zwei Europa.

Manuel Borutta

„Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens" – *Moabiter Klostersturm* und deutscher *Kulturkampf*

Der deutsche Kulturkampf ist bislang vornehmlich als Konflikt zwischen Staat und Kirche, Parteien, Klassen und Ideen gedeutet worden.[1] Daß darin auch Fragen der Moral und Lebensführung auf dem Spiel standen[2], zeigt die Auseinandersetzung über die katholischen Orden und Kongregationen: In einer bürgerlichen Kultur, die sich mit Vernunft, kategorischem Imperativ, Freiheit, Intimität, Heterosexualität, Öffentlichkeit und Arbeit identifizierte, war für Glaube, Kasuistik, Gehorsam, Beichte, Zölibat, Klausur und Kontemplation kein Platz vorgesehen. Im August 1869 prallten diese vermeintlich fremden Welten aufeinander: In Berlin-Moabit kam es zu Angriffen auf ein von Dominikanern geführtes katholisches Waisenhaus. Nicht zuletzt unter dem Eindruck dieses Ereignisses und seines parlamentarischen Nachspiels gründeten katholische Politiker Ende 1870 die Zentrumspartei.[3] Der Moabiter Klostersturm gilt damit zurecht als Auftakt zum Kulturkampf in Preußen[4], dem Brennpunkt des Kulturkampfes im Deutschen Reich.[5] Wie ist dieser Ausbruch kollektiver Gewalt zu erklären? Welches waren die Intentionen, Selbst-, Fremd- und Feindbilder der Akteure? Welche Rolle spielten Institutionen, Medien und Öffentlichkeiten? Welchen Einfluß hatten Prozesse der Staats- und Nationsbildung, Konfessionalisierung, De- und Rechristianisierung, Verbürgerlichung und Demokratisie-

1 Zur Forschungsgeschichte: G. Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, München 1998, S. 107-112.

2 D. Blackbourn, Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany, in: History Workshop 26 (1988), S. 57-78, hier S. 65: „What was clearly at stake on both sides was a way of life."

3 Zum Einfluß des Moabiter Klostersturms auf die Gründung der Zentrumspartei: M. L. Anderson, Windthorst. A Political Biography, Oxford 1981, S. 134f.

4 R. J. Ross, The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871–1887, Washington 1998.

5 Zum Vergleich der Kulturkämpfe in Preußen, Baden, Bayern und im Deutschen Reich: E. L. Evans, The Cross and the Ballot: Catholic Political Parties in Germany, Switzerland, Austria, Belgium and The Netherlands, 1785–1985, Boston 1999, S. 93-122. Grundlegend bleibt J. B. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche (3 Bände), Freiburg 1911-16.

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 63-80.

rung? Inwiefern war der Klostersturm repräsentativ für den Kulturkampf, wodurch unterschied er sich?

1. Die Rückkehr der Dominikaner nach Berlin

Als der Dominikaner-Pater Ceslaus, Alfred Graf de Robiano, ein Enkel des Konvertiten Friedrich Leopold Reichsgraf zu Stolberg, auf einer Bettelreise 1866 die preußische Hauptstadt erreichte, zeigte er sich begeistert: „Blühende Vereinigungen, Gesellenvereine, acht bis neun Vinzenzkonferenzen, Hospitäler, katholische Schulen, neue Kapellen, alles dies entstand und gedeiht; und dahinter stehen eifrige, entschlossene Katholiken jeden Ranges und Standes, deren Beziehungen einen lebhaft an die ersten Christen erinnern."[6] Maßgeblich verantwortlich für diesen Aufschwung war der Missionsvikar Eduard Müller. Seit seiner Ankunft 1852 hatte dieser „zweiter Bonifatius" genannte Schlesier in der Diaspora Berlin neben der Wiederbelebung traditioneller Rituale und dem Aufbau eines Presse- und Vereinswesens auch die Ansiedlung weiblicher Ordensgemeinschaften betrieben.[7]

Erleichtert wurde dieses Wachstum durch die preußische Verfassung von 1850. Sie hatte den Religionsgesellschaften weitgehende Autonomie eingeräumt.[8] Im Unterschied zum Protestantismus, der einen Rückgang kirchlich-religiöser Praxis zu verzeichnen hatte[9], vermochte der Katholizismus diesen Spielraum zu nutzen[10], wovon besonders die katholischen Orden profitierten: Die Zahl der Mönche und Nonnen stieg von 713 (1855) über 5.877 (1867) auf 8.795 (1872/73).[11] Während führende Protestanten wie der Gründer der *Inneren Mission*, Johann Hinrich Wichern, diese Entwicklung öffentlich kritisierten, wurde sie von den preußischen Behörden stillschweigend geduldet und von einflußreichen Lobbyisten wie der preußischen Königin Augusta diskret gefördert.[12]

Dennoch konnten die seelsorgerischen Kapazitäten nicht mit der katholischen Zuwanderung aus Schlesien, Posen und Westpreußen in die expan-

6 Zit. nach H. Wilms, Alfred Graf Robiano P. Ceslaus, der Erneuerer des Dominikanerordens in Deutschland, Düsseldorf 1957, S. 179.

7 M. Höhle, Die Gründung des Bistums Berlin 1930, Paderborn 1996, S. 36f.

8 E. R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts (4 Bände), Berlin 1973–1988, Bd. 2, S. 34-38.

9 L. Hölscher, Einleitung, in: ders. (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg (4 Bände), Berlin 2001, Bd. 1, S. 1-20.

10 J. Sperber, Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany, Princeton 1984.

11 R. J. Ross, Failure (Anm.4), S. 76.

12 M. Lohrum, Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation, 1856–1875, Mainz 1971, S. 138f., 144, 156.

dierende Industriemetropole Schritt halten.[13] Robiano schlug seinem Ordensmeister daher die Errichtung eines zentralen Missionshauses für die Bonifatiusvereine vor:

> „Einen Augenblick, der günstiger wäre, um nach Berlin vorzudringen, gibt es nicht. [...] Schlesien hat Überfluß an religiösen Berufen. Die jungen Leute wenden sich überall hin, um sich ihm zu weihen. Hier wären wir am Eingangstor."[14]

Da die Dominikaner erst 1860 nach Deutschland zurückgekehrt waren – infolge der Säkularisation waren ihre Konvente zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgelöst worden –, gab es innerhalb des Ordens Vorbehalte gegen eine allzu rasche Expansion, zumal in die preußische Hauptstadt. Als jedoch der katholische „Frauenverein zu St. Hedwig" die Leitung eines Waisenhauses in Moabit anbot, einem Industrie- und Arbeiterviertel im Norden Berlins, gelang es Robiano, seinen Ordensgeneral zu überzeugen: Hinter dem Rücken der Waisen könne man eine beliebig große Kommunität errichten, ohne die öffentliche Meinung zu fürchten.[15]

In dieser juristischen Grauzone begannen die Dominikaner im Sommer 1869 ihre Missionstätigkeit. Ihr religiöses Angebot fand zunächst nur wenig Anklang. Die Ordensbrüder klagten über die Gleichgültigkeit der Moabiter Katholiken in Glaubensfragen, ihren schwachen Besuch von Messe und Beichte sowie konfessionelle Mischehen mit protestantischer Kindererziehung. Um den „verlorenen Schafen" nachzugehen, wollte man eine eigene Pfarrei gründen. Da die Dominikaner aber keine Korporationsrechte besaßen und also kein Eigentum erwerben durften, kauften sie das anliegende Grundstück ebenfalls über den Frauenverein und ließen hier eine Kapelle errichten, die am 4. August 1869 eingeweiht wurde.[16]

Tags darauf hob ein ausführlicher Bericht in der regierungsnahen *Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* die Präsenz hoher „Staatsbeamte, Offiziere und Bürger" beim Festakt hervor, namentlich des Direktors der katholischen Abteilung im Kultusministerium, Adalbert Krätzig.[17] Obwohl der konservative Kultusminister Heinrich von Mühler jegliche Beteiligung der Regierung an der Initiative dementierte, stieg der Druck auf seine um Ausgleich bedachte Kirchenpolitik.[18]

---

13 L. Jablonski, Geschichte des fürstbischöflichen Delegaturbezirkes Brandenburg und Pommern (2 Bände), Breslau 1929, Bd. 1, S. 207-218.
14 Zit. nach H. Wilms, Robiano (Anm. 6), S. 180.
15 M. Lohrum, Wiederanfänge (Anm. 12), S. 145-155.
16 Ebenda, S. 155-165.
17 Norddeutsche Allgemeine Zeitung [NAZ], 5.8.1869.
18 National-Zeitung [NZ], 28.8.1869.

Einen regelrechten Skandal löste die Festpredigt des Missionsvikars aus. Müller hatte Moabit als Symbol für „Genußsucht, Haschen nach materiellem Erfolge" und eine „moderne, mit Dampfkraft arbeitende Industrie", die rein irdische Zwecke kenne und verfolge, bezeichnet. Um „den wilden Riesen des Unglaubens zu erlegen" solle „hier, in ‚Jerusalem' [..] ‚ein neues Rom'" entstehen.[19] Die liberale Presse konterte diese Philippika wider den Zeitgeist mit einem Lob der arbeitsamen „norddeutsche[n] Bevölkerung", deren „Bildung und Gesittung" gerade in der „Gleichgiltigkeit des schaffenden und arbeitenden Unglaubens gegenüber den Kindermärchen des müßigen Betens und Betrachtens" zum Ausdruck komme.[20] Müllers *Märkisches Kirchenblatt* machte sich diese Dichotomisierung kapitalistischer und katholischer Lebensführung zu eigen.[21] Entstanden als ultramontane Selbst- und liberale Fremdbeschreibung des Katholizismus wurde sie um 1900 zum Kernbestand des konfessionalistischen Paradigmas und zur Prämisse der Säkularisierungstheorie.[22]

Die zweite Lesart der Rede stand im Zeichen des Konfessionalismus. Im Zuge der Konfessionalisierung[23] war die nationale Geschichte im 19. Jahrhundert zum Objekt konfessioneller Deutungskämpfe geworden, die erst mit der Reichsgründung zugunsten des kleindeutsch-protestantischen Paradigmas entschieden wurden.[24] Eine Niederlassung der Dominikaner in der „Metropole des Protestantismus" erschien vor diesem Hintergrund als Auftakt einer zweiten Gegenreformation. Aufmerksam registrierte die liberale Presse die „Siegeszuversicht", mit der „die Römlinge der einstigen Rückkehr der protestantischen Stadt unter Roms Joch entgegensehen".[25] Die Auflehnung gegen Luthers Rivalen Johannes Tetzel, einen „entarteten Dominikaner" und „Boten der entarteten römischen Kirche", wurde als „größte und sittlichste That des deutschen Volkes" gepriesen – und damit implizit zur Nachahmung empfohlen.[26] Die Niederlassung der Dominikaner stand nun unter besonderer Beobachtung – und mit ihr sämtliche Orden und Klöster in Preußen.

---

19 NAZ, 5.8.1869.
20 Volks-Zeitung [VZ], 11.8.1869.
21 Märkisches Kirchenblatt [MK], 28.8.1869.
22 M. Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn 1987.
23 H. W. Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914, Oxford 2001; O. Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800–1970 (i. E.).
24 K. Cramer, The Lamentations of Germany. The Historiography of the Thirty Years War, 1790–1890, Diss., Harvard Univ. 1998.
25 Vossische Zeitung [VOSS], 6.8.1869.
26 NZ, 8.8.1869.

2. Klostergeschichte(n) – die *Affäre Ubryk* und die bürgerliche Gesellschaft

Aus dominikanischer Perspektive war der Zeitpunkt der Einweihung äußerst ungünstig. Eine Woche zuvor hatte die liberale Presse aus Krakau ein „schauderhaftes Verbrechen" gemeldet. Aufgrund einer anonymen Denunziation, daß sich hier eine „lebendig vermauerte" Nonne befinde, war das örtliche Kloster der Karmeliterinnen untersucht worden. In einem „finstern, verpesteten, als Kloake dienenden Loche" kam ein „fürchterliches Wesen zum Vorscheine, wie es selbst Dante in seiner stärksten Einbildungskraft nicht zeichnen konnte": ein „nacktes, verwildertes, halb wahnsinniges Weib".[27] Befragt nach dem Grund ihrer Inhaftierung antwortete die Befreite: „Ich habe das Keuschheitsgelübde gebrochen, aber diese da", fügte sie, an die Adresse der Nonnen gerichtet, hinzu, „sind auch nicht rein, sind auch keine Engel." Den Beichtvater beschimpfte sie als „Bestie".[28]

Wie eine gerichtliche Untersuchung ergab, handelte es sich um die 1817 in Warschau geborene Barbara Ubryk. Im Alter von 22 Jahren war sie im Konvent aufgenommen worden. Seit 1848 hatte sie „Symptome einer geistigen Krankheit" gezeigt, die ein behandelnder Arzt als „Erotomanie" bezeichnete.[29] Als sie randaliert, um sich geschlagen und ihre Kleider zerrissen habe, sei sie in eine Zelle geschlossen worden. Um zu verhindern, daß sie nackt an das Fenster trete und Passanten anspreche, habe man ihr Fenster zur Hälfte vermauert.[30]

Die liberale Presse erzählte diesen spezifischen Fall als typische „Klostergeschichte". Das einstmals schöne Mädchen habe sich nur deshalb ins Kloster begeben, weil ihre Eltern die Heirat eines Studenten verboten hätten. Um zu ihrem Geliebten zurückzukehren, habe es 1848 einen Fluchtversuch unternommen, über dessen Scheitern es wahnsinnig geworden sei. Kontaktversuche der Familie seien unterbunden worden. Wiederholt sei es zu körperlichen Mißhandlungen gekommen.[31]

Die Affäre Ubryk war ein europäischer Skandal.[32] In Krakau zog sie Ausschreitungen gegen die Niederlassungen der Karmeliterinnen, Jesuiten und Franziskaner nach sich, die erst durch militärische Intervention beendet werden konnten.[33] In Wien forderte der Deutsche Journalistentag am 31.

27 NZ, 27.7.1869.
28 VZ 27.7.1869.
29 VZ, 1.8.1869.
30 Germania, 31.5.1871.
31 NZ, 31.7.1869; VOSS, 31.7.1869; VZ 5.8.1869.
32 Zur Rezeption in Belgien: NZ, 10.8.1869; Italien: Il Libero Pensiero 5.8., 12.8., 19.8.1869.
33 NZ, 26.-27.7.1869; VOSS, 27.7., 29.- 30.7.1869.

Juli 1869 von den Regierungen Österreichs und Preußens die Ausweisung der Jesuiten und die Aufhebung der Klöster mit der Begründung, daß das „Mönchswesen" einer „längst vergangenen", „uns nicht mehr verständlichen Zeit" angehöre. Gelübde und Klausur stünden im Widerspruch „mit dem Geiste unserer Zeit, dem Geiste der Freiheit und der Arbeitsamkeit".[34] Dieses „orientalistische"[35] Bild eines im Kontrast zur dynamischen, fortschrittlichen bürgerlichen Kultur statischen, geschichtslosen katholischen Welt stand in der Tradition protestantisch-norddeutscher Aufklärer.[36] Bereits vor dem Kulturkampf hatte es sich in bürgerlichen Massenmedien wie der *Gartenlaube* zum Stereotyp verfestigt.[37] Folgerichtig erschien der Katholizismus den Liberalen als „Anderes der Moderne".[38]

Mit der Affäre Ubryk rückte indes auch ein spezifisch modernes Phänomen ins Blickfeld der Öffentlichkeit: die Feminisierung des Katholizismus.[39] Immer mehr Frauen weihten sich im 19. Jahrhundert dem Beruf der Nonne: In Preußen stieg ihre Zahl von 579 (1855) über 2.883 (1861) auf 8.011 (1872/73)[40], die der Frauenkongregationen von 125 (1853) über 736 (1869) auf 851 (1874).[41] Mit ihrer nichtkapitalistischen Arbeit überschritt die Nonne die Grenze des Privaten, entzog sich den bürgerlichen Institutionen Ehe und Familie und ihrer vermeintlich natürlichen Aufgabe biologischer Reproduktion und kultureller Erziehung. Scharfe Kritik erfuhr diese alternative weibliche Lebensform im Klosterroman, einem bevorzugten Medium des Kulturkampfes. Hier erschien die Nonne als ohnmächtiges Opfer einer männlich dominierten Institution, die sie ökonomisch und sexuell ausbeutete, so daß weibliche Klosterkarrieren stets in Melancholie,

34 Berliner St. Bonifacius-Kalender [BK], 1883, S. 33.

35 Mit E. W. Said, Orientalism, New York ²1995, kann der deutsche Antikatholizismus als intranationaler Orientalismus gedeutet werden. Vgl. hierzu demnächst die Dissertation des Verfassers.

36 H.-W. Jäger, Der reisende Enzyklopäd und seine Kritiker. Friedrich Nicolais „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781", in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 26 (1982), S. 104-124.

37 M. B. Gross, Anti-Catholicism, Liberalism and German National Identity, 1848–1880, Diss., Brown University, 1997, S. 113-122.

38 M. Borutta, Das Andere der Moderne. Geschlecht, Sexualität und Krankheit in antikatholischen Diskursen Deutschlands und Italiens (1850–1900), in: W. Rammert (Hg.), Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Historische, soziologische und ethnologische Studien, Leipzig 2001, S. 59-75.

39 I. Götz v. Olenhusen (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995; dies. (Hg.) Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995.

40 R. Meiwes, „Arbeiterinnen des Herrn". Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000, S. 77.

41 R. J. Ross, Failure (Anm. 4), S. 76f.

Gefühlskälte, Perversion oder Hysterie mündeten. Mit seiner Konstruktion eines Zusammenhangs von Religion, Sexualität und Wahnsinn trug der Klosterroman wesentlich zur moralischen und epistemologischen Delegitimation des Katholizismus bei, die mit der Religionskritik der Aufklärung begonnen und mit der Formierung der wissenschaftlichen Disziplinen im 19. Jahrhundert institutionelle Macht gewonnen hatte.[42]

Zum „Beweis, daß der Krakauer Klosterskandal nichts Neues" darstelle, empfahl die liberale Presse die Lektüre antikatholischer Klassiker aus der Zeit von Aufklärung und Vormärz.[43] Aber auch neue Produkte überschwemmten den Markt in solchem Maße, daß sich der Leiter einer Wiener Zeitung genötigt sah, „Klostergeschichten-Verfassern" den Zutritt zur Redaktion zu untersagen.[44] Obwohl diese Literatur auch kommerzielle Interessen bediente und ihr unterhaltender Effekt nicht unterschätzt werden darf, war sie durchaus ernst gemeint. Wissenschaftliche Beglaubigungsstrategien wie Anmerkungsapparate, Quellen- und Literaturverzeichnisse verliehen ihr eine Aura des Faktischen. Plausibilisiert wurde sie durch tägliche Horrormeldungen aus den Klöstern Europas: Berichte über Selbstmorde schwangerer Ordensfrauen, unterirdische Gänge zwischen Mönchs- und Nonnenklöstern, Skelette lebendig vermauerter Nonnen in Prag, Lemberg, Spanien, Posen, Westpreußen und der Oberlausitz ließen die Affäre Ubryk nicht als Ausnahme, sondern als Regel erscheinen.[45] Auch die Niederlassung der Dominikaner in Düsseldorf wurde durch einen Skandal erschüttert. Am 6. August umstellte die Polizei den Konvent infolge einer Anzeige wegen Unzucht. Trotz steckbrieflicher Suche konnte der verdächtigte Pater fliehen. Im Lichte solcher Erkenntnisse erschienen Orden und Klöster nicht mehr nur als zwar groteske, aber harmlose Relikte einer vergangenen Zeit, sondern als Keimzellen des Bösen, die es zu bekämpfen galt, um die bürgerliche Gesellschaft zu schützen. Insbesondere das katholische Erziehungswesen geriet unter Generalverdacht.[46]

3. Antikatholische Gewalt – der *Moabiter Klostersturm* und seine Deutung

In Berlin verbreitete sich die Affäre Ubryk wie ein Lauffeuer über die Kanäle der urbanen Öffentlichkeit. In Theatern, Gassenhauern und Groschenheften wurden die örtlichen Einrichtungen des Katholizismus mit den jüng-

42 M. Borutta, Das Andere (Anm. 38), S. 64-67.
43 Kladderadatsch, 15. 8.1869.
44 MK, 16.10.1869.
45 VZ, 30.7., 6.8.1869.
46 M. Lohrum, Wiederanfänge (Anm. 12), S. 71f., 215, 189f.

sten Skandalen in Verbindung gebracht. Gerüchte und Witze über eingemauerte Knaben, gewaltsame Taufen, Leichengeruch und unterirdische Gänge machten die Runde.[47] Karikaturen regten die kollektive Phantasie zusätzlich an: Am 15. August 1869 zeigte der *Kladderadatsch* unter dem Titel „Eine Landpartie aus Oesterreich" den Einzug der Mönche nach Moabit: ausgestattet mit Folterwerkzeugen der Inquisition, Alkohol, ausgelassen tanzend und eng umschlungen mit einer Nonne, die auf einer Schubkarre den Kalk für ihre eigene Einmauerung heranfährt. Am selben Tag präsentierten die *Berliner Wespen* eine „Zukunfts-Ansicht von Berlin", auf der neben zudringlichen Mönchen und wehrlosen Frauen auch flagellierende und sich prostituierende Nonnen abgebildet waren, gewaltsame Bekehrungen, Autodafés und Judenpogrome, sowie – als „sneak preview" – den „böse[n] Traum eines Dominikaners in Moabit", der vor der Ohrfeige eines Arbeiters in Deckung geht.

Das Interesse der Berliner war geweckt. Ein Lehrer, der bei den Dominikanern wohnte, klagte bei der *Volks-Zeitung* über die „massenhaften, oft sehr entstellten Zeitungsnachrichten wegen der Moabiter Kirche". Sie lockten

> „Hunderte von Menschen an. [...] Alles frägt nach den unterirdischen Gängen, nach den Nonnen, nach den Klostergeheimnissen [...] man schätzt die Zahl der am vergangenen Sonntag Dagewesenen auf 10 bis 12.000."[48]

Zum größten Auflauf kam es am 16. August 1869. Auf der Moabiter Festwiese, einem beliebten Ausflugsziel, war zum dritten Mal der Seiltanz eines Radfahrers angekündigt. Zeitgleich hielt der von Hermann Schulze-Delitzsch 1862 gegründete liberale *Arbeiterverein* eine Versammlung über die kirchlich-religiöse Frage ab.[49] Als der „Luftvelocipedist" sein Publikum erneut versetzt hatte, ertönte der Ruf zum Klostersturm.

> „Es wurde geschimpft auf die Mönche und es war die Sache eines Augenblickes, daß die ganze Menge über die Turmstraße sich zum Kloster zuwendete."[50]

„[U]ngeheure Menschenmassen" – die Schätzungen reichen von 3.000 bis 10.000 – zogen „in unabsehbaren Trupps, mit Knüppeln, Pfählen und anderen Geräthschaften bewaffnet", zur Niederlassung der Dominikaner.

47 MK, 14.8.1869; Berliner Wespen 15.8.1869; BK, 1871, S. 86.
48 VZ, 17.8.1869.
49 VOSS, 18.8.1869.
50 P. Augustinus Keller, Gründung von Düßeldorf und von Berlin, Geschichte Berlins und Gründung des Collegium Albertinum, Marienspalter (bis 1880) [Ms.], Archiv Konvent St. Paulus, Berlin, S. 20f. Ich danke Pater Burkhard Runne für die freundliche Bereitstellung dieser und zahlreicher weiterer Quellen.

Bis zur Dämmerung konnten einige Schutzmänner die Menge in Schach halten. „[J]etzt aber", erinnerte sich ein Polizeikommissar,

> „wurde die Haltung immer gefährlicher, zuerst die Straßenlaternen durch Würfe mit Pflastersteinen zertrümmert, dann die Candelaber über der Erde abgebrochen, Zäune, um Material zu gewinnen, niedergerissen und ich wie auch die übrigen Beamten mit einem wahren Hagel von Steinen, Pfählen und Holzstücken überschüttet."[51]

In weltlicher Kleidung flohen die Patres mit den Waisenknaben. Als sich die Polizisten zurückzogen, riß die Menge den Zaun nieder, drang in den Hof ein und demolierte Fenster und Türen. Sie konnte erst durch berittene Schutzleute wieder zurückgedrängt werden.[52] Alle 17 Verhafteten – Arbeiter, Handwerkergesellen und ein Gymnasiast[53] – gaben als Motiv die Suche des flüchtigen Düsseldorfer Paters an. Als es auch am nächsten Abend zu einer Versammlung kam, reagierte die Polizei bereits auf erste Steinwürfe: 24 Personen wurden verhaftet, sieben verletzt in das Krankenhaus Charité eingeliefert.[54]

Trotz mehrmonatigen Polizeischutzes blieben die Dominikaner Ziel symbolischer Angriffe. Im Panoptikum wurde eine Wachsfigurengruppe aufgestellt, durch die sie stellvertretend geschmäht werden konnten. Der „Besuch fremder Leute, meist Protestanten", die sich in der Kapelle umschauten und die Beichtenden beobachteten, riß nicht ab. Abends trafen sich Jugendliche vor dem Kloster und machten Katzenmusik[55] – ursprünglich eine Protestform gegen Frauen, die sexuelle Tabus verletzt hatten.[56] Die Lebensweise der Dominikaner wurde als deviant empfunden. Als sie an der Fronleichnamsprozession teilnehmen wollten, kam es zu Störaktionen.[57] Aus den „Salons der Berliner Geheimräte" wurde kolportiert, daß ihr öffentlich sichtbares Kleid der „Metropole des Protestantismus" das Ansehen einer katholischen Stadt gäbe.[58] Unmittelbar nach dem Klostersturm hatte der Ordensgeneral den Brüdern verboten, das Ordenskleid beim Ausgang anzulegen. Sie sollten es danach in Berlin nie wieder öffentlich tra-

---

51 Bericht des Polizeikommissars Lück vom 14.9.1877 an P. Robiano, Archiv Konvent St. Paulus, Berlin.
52 P. Augustinus Keller, Gründung (Anm. 50), S. 23.
53 VZ, 18.8.1869.
54 K. Wernicke, Der „Moabiter Klostersturm", in: Berlinische Monatsschrift 3 (1994), S. 6-14, hier S. 10.
55 P. Augustinus Keller, Gründung (Anm. 50), S. 25-30.
56 J. Sperber, Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848–1849, Princeton 1991, S. 86f.
57 P. Augustinus Keller, Gründung (Anm. 50), S. 29f.
58 BK, 1871, S. 83-84.

gen.[59] Mit dieser Verbannung religiöser Symbole aus dem Stadtbild hatten die Liberalen bereits vor dem Kulturkampf ein Ziel erreicht. Dem einmal geweckten konfessionellen Zorn tat dies indes keinen Abbruch. „Trotzdem", erinnerte sich P. Keller,

> „erkannten uns die Leute als Moabiter Mönche und drohten uns häufig in der verschiedensten Weise. Zuweilen hörte man: Du wirst auch bald an der Laterne baumeln; zuweilen wurden uns Steine nachgeworfen. Protestantische Mädchen, die aus der Schule kamen, blieben vor uns stehen und spuckten vor uns aus."[60]

Wie wurde der Moabiter Klostersturm gedeutet? Stellvertretend für die Obrigkeit erklärte der Magistrat die Eskalation damit, daß der Berliner Bevölkerung bei jedem religiösen Zwang die Zornesader schwelle. Die Bestrafung der Klosterstürmer fiel im Vergleich zur Ahndung sozial motivierter Unruhen milde aus.[61] Auch die liberale Presse stellte den Vorfall als spontane Tat des „Pöbels" dar: Frustriert durch den Betrug des Seil-Velocipedisten habe er sich am Kloster abreagiert. Man distanzierte sich vom Mittel der Gewalt, äußerte aber Verständnis für die „Abneigung der protestantischen Bevölkerung des arbeitenden Berlins gegen die Errichtung solcher nur der Beschaulichkeit gewidmeten Stätten".[62] Der Ultramontane Eduard Müller sprach den Tätern ebenfalls jegliche „agency" ab: In Wirtshäusern sei die Menge von „graubärtigen", „fein gekleideten Herren" aufgehetzt bzw. bezahlt worden.[63]

Obwohl der Ultramontanismus im Kulturkampf nur spät und spärlich mit eigenen Karikaturen auf die liberale Bilderoffensive reagierte[64], besaß er bereits zuvor ein klares Bild seines Feindes. Die feine Kleidung der Klostersturmführer markierte die soziale Dimension des Konflikts: Arme Katholiken gegen reiche Eliten. Bartwuchs und Wirtshaus repräsentierten liberale Gesinnung, bürgerliche Geselligkeit und eine Konzeption von Männlichkeit, die dem tridentischen Priesterideal diametral gegenüberstand.[65]

59 M. Lohrum, Wiederanfänge (Anm. 12), S. 176-179.
60 P. Augustinus Keller, Gründung (Anm. 50), S. 28.
61 M. Fuhrmann, „Wohnungsrevolte" und „Butterrevolution" – Kollektiver Sozialprotest in der Reichsgründungszeit, Magisterarbeit, Freie Universität Berlin 1999.
62 VZ, 19.8.1869.
63 MK, 21.8.1869; P. Augustinus Keller, Gründung (Anm. 50), S. 19-21.
64 F. Jürgensmeier, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900, Trier 1969, S. 56f.
65 Zu diesem unterschätzten Aspekt des Kulturkampfes: I. Götz v. Olenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994, S. 181-206.

Überraschenderweise richtete sich der Zorn des Missionsvikars nicht gegen den konfessionellen Rivalen. Aus Müllers Sicht war der Klostersturm das Werk von „Ausländern", Freimaurern und Juden. Obwohl sein Antisemitismus[66] nicht auf den Katholizismus hochgerechnet werden kann – die Dominikaner hielten den Protestantismus der Klosterstürmer für ausschlaggebend –, verweist er auf eine allgemeine Tendenz: Die teils dialogische, teils spiegelbildliche Konstruktion unsichtbarer, übermächtiger, international agierender Feinde: Jesuiten, Ultramontane, Freimaurer, Juden.[67]

Ob und in welchem Maß der Klostersturm geplant war, ist auf Basis der zitierten Quellen nicht zu entscheiden. Er richtete sich aber weder zufällig noch spontan gegen die Niederlassung der Dominikaner. Der französische Prior des Klosters, P. Rouard de Card, machte die „Publicity, die der Einsegnung der Kapelle gegeben wurde, de[n] Skandal von Düsseldorf und vor allem die Hetze" verantwortlich.[68] Vor dem Hintergrund seiner Deutung erscheint der Klostersturm als Resultat einer sukzessiven Skandalisierung und Emotionalisierung gegen ein imaginäres Anderes. Im Zuge der Affäre Ubryk wurde die Niederlassung der Dominikaner zur Projektionsfläche multimedial vermittelter antikatholischer Stereotype. Dabei konvergierten drei spezifische Formen antikatholischen „Otherings": Orientalisierung, Sexualisierung, Pathologisierung. Die Reformation bot ein historisches, der Krakauer Klostersturm ein aktuelles Modell gewaltsamer Konfliktlösung. Hinzu kam ein gewisses Maß an Kontingenz: das Ausbleiben des Luftvelocipedisten. Ausschlaggebend war jedoch, daß die Lebensweise der Dominikaner als deviant erschien. Obwohl die Grenzen zwischen Religiosität und religionsloser Moralität im 19. Jahrhundert fließend waren[69], stand für die Klosterstürmer die Definition guten, richtigen Lebens auf dem Spiel. Ihre Motive waren weniger politisch-konfessioneller als moralischer Natur.

4. Demokratie als Disziplin – die Formierung des politischen Katholizismus

Nach dem Klostersturm verlagerte sich die Auseinandersetzung in die Sphäre von Legislative und Exekutive. Dabei wurde die Legitimität der ka-

66 MK, 21.8.1869; BK, 1871, 1883 passim.

67 O. Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997, S. 42-56; R. Healy, The Jesuit as Enemy: Anti-Jesuitism and the Protestant Bourgeoisie of Imperial Germany, 1890–1917, Diss., Georgetown University 1999, S. 39-55; S.-L. Hoffmann, Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840–1918, Göttingen 2000, S. 174f.

68 Zit. nach M. Lohrum, Wiederanfänge (Anm. 12), S. 170.

69 L. Hölscher, Einleitung (Anm. 9), S. 6.

tholischen Orden und Kongregationen in Preußen grundsätzlich in Frage gestellt. Unter Berufung auf ein königliches Dekret von 1810, das Klöster als einzuziehende Staatsgüter definiert hatte, suchte der Polizeipräsident erfolglos, die Dominikaner zum Verlassen der Stadt zu bewegen.[70] Der liberale Arbeiterverein berief für den 29. August 1869 eine Volksversammlung zur Klosterfrage ein. Vor 2.000 Teilnehmern nannte der Vorsitzende des Ortsvereins der Tischler, Waldow, die Klöster „Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens", gegen die man energisch Front machen müsse, sonst werde „der Ruf der deutschen Civilisation nur noch wie ein grauer Nebelstreif über dem niedergetretenen und mit Blut gedüngten deutschen Vaterlande schweben." Es gelte „ein freies, einiges, glückliches Vaterland [zu] erringen, und dann fort mit der ganzen Gesellschaft. (Stürmisches Bravo.)" Als der Bevollmächtigte für das Moabiter Klostergrundstück und spätere Mitbegründer der Zentrumsfraktion, Friedrich v. Kehler, zu bedenken gab, daß die Mönche unbescholten seien und man „keine Faullenzerei darin erblicken [könne], daß 4 Patres 41 Waisenkinder erziehen, unterrichteten und für alle ihre Bedürfnisse sorgen", mußte er unter Tumulten von der Bühne treten. Nachdem die Katholiken aus Protest den Saal verlassen hatten, wurde eine Resolution zur Aufhebung der Klöster in Preußen verabschiedet.[71]

Bei der nächsten Volksversammlung am 12. September 1869 besaßen die Katholiken die Mehrheit. Als es den zahlreich erschienenen Angehörigen der katholischen Gesellen- und Meistervereine gelang, ein Mitglied des Bonifatiusvereins zum Vorsitzenden zu wählen, kam es erneut zu Tumulten. Noch bevor eine vorbereitete Petition zum Verbot der Orden und Klöster diskutiert werden konnte, wurde die Versammlung aufgelöst.[72] Das für die Liberalen in ihrer Hochburg Berlin[73] Undenkbare war geschehen: Der „kathol. Partei – und als selbständige Partei muß man jetzt wohl den Anhang des geistl. Raths Müller bezeichnen" – war es gelungen, eine Volksversammlung zu sprengen.[74]

Auf die Liberalen wirkte dies um so bedrohlicher, als ihnen die Katholiken nicht wie mündige Bürger erschienen, sondern wie fremdgesteuerte Werkzeuge ultramontaner Führer. Schnell machte das Wort von Müllers

70 M. Lohrum, Wiederanfänge (Anm. 12), S. 172f. Zum Dekret: E. R. Huber/W. Huber, Staat (Anm. 8), Bd. 1, S. 58.

71 NZ, 30.8.1869.

72 NZ, 13.9.1869.

73 T. Offermann, Preußischer Liberalismus zwischen Revolution und Reichsgründung im regionalen Vergleich. Berliner und Kölner Fortschrittsliberalismus in der Konfliktzeit, in: D. Langewiesche (Hg.), Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, Göttingen 1988, S. 109-135.

74 VOSS, 14.9.1869.

„Knechten" die Runde.[75] Die *Vossische Zeitung* regte die Gründung eines „Vereins zur Verbreitung der Aufklärung" jener Kreise an, „bei welchen Beeinflussung seitens der schwarzen Gesellschaft zu fürchten ist". Um dem „Klostereinfluß" „entgegenzuarbeiten", sollte für öffentliche Vorträge in Moabit ein „Lehrstuhl für Volksaufklärung" mit einem „wissenschaftlichen Mann von ausgesprochen freisinniger Richtung und festem Charakter" besetzt werden.[76] Der „Einfluß" des Klerus auf die ungebildeten, leicht erreg- und verführbaren katholischen Massen wurde fortan zum liberalen Standardargument gegen das allgemeine Männerwahlrecht.[77]

In elf Eingaben an das Preußische Abgeordnetenhaus wurde die Aufhebung der Klöster gefordert. Die zuständige Petitionskommission ließ zunächst eine Übersicht der katholischen Einrichtungen erstellen, von denen die meisten ohne Korporationsrechte waren. Während die Regierungsvertreter hierin private Vereine sahen, handelte es sich für die Kommissionsmehrheit unter Führung des liberalen Juristen Rudolf Gneist, einem späteren Architekten der Kulturkampfgesetze, um staatlich genehmigungspflichtige Klöster, die vom Ausland gesteuert seien. Öffentlicher Zweck des Jesuitenordens und anderer Denominationen sei die Bekämpfung des Protestantismus. Am 17. Dezember 1869 empfahl die Kommission der Regierung, von ihrem Recht auf Aufsicht, Strafverfolgung und Konzessionsentzug Gebrauch zu machen. Private Unterrichts- und Erziehungsanstalten, Waisen- und Krankenhäuser mit Ordenspersonal sollten überwacht oder verboten werden. Viele dieser Aspekte fanden 1875 Eingang in das Gesetz über die katholischen Orden und Kongregationen.[78]

Als die Katholiken auf diese Empfehlung mit 80 Gegenpetitionen reagierten, die den Fortbestand der Korporationen forderten, drohte den Liberalen ein zusätzlicher Ansehensverlust im Parlament. Doch Bismarcks Strategie nationaler Einigung kam ihnen zu Hilfe. In der Sitzung des Königlichen Ministerrats am 2. Februar 1870 hatte der preußische Ministerpräsident davor gewarnt, das Vertrauen der katholischen Untertanen zu erschüttern. Mitglieder einer unterdrückten Kirche ließen sich leicht fanatisieren.[79] Um die Fusion des mehrheitlich katholischen Süddeutschlands mit dem Norddeutschen Bund nicht zu gefährden, sollte eine öffentliche Brüs-

75 MK, 9.10.1869.

76 VOSS, 12. September 1869.

77 M. L. Anderson, Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany, Princeton 2000, S. 69-151.

78 Fünfter Bericht der Kommission für Petitionen, betreffend die Aufhebung der Klöster in Preußen, in: Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten. 1869/70. Stenographische Berichte. Anlagen, Bd. 2, S. 990-1007.

79 K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Bd. 1-9, Köln 1927ff., hier Bd. 3, S. 41.

kierung der Katholiken vermieden werden. Gegen den Widerstand der katholischen Abgeordneten und mit Hilfe der Liberalen gelang es Bismarcks parlamentarischen Verbündeten, den Freikonservativen, eine parlamentarische Diskussion des Berichts zu verhindern.[80]

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung und der gleichzeitigen katholischen Mobilisierungserfolge in Baden und Bayern konstituierte sich Ende 1870 die Zentrumspartei.[81] Anders als in den Niederlanden, der Schweiz, Baden und Österreich verzichtete der politische Katholizismus in Preußen und im Reich auf eine Selbstbezeichnung als „katholisch" oder „christlich". Die katholischen Politiker wollten der Partei einen politischen, und das hieß im damaligen Verständnis nichtkonfessionellen Charakter geben. Sie wählten als Beinamen den Titel „Verfassungspartei".[82] Auf symbolischer Ebene antizipierten sie damit die liberale Forderung einer Trennung des Öffentlichen und des Privaten als Trennung von Politik und Religion.[83]

5. Der Moabiter Klostersturm: Das „Ei des Kulturkampfes"?

Am 18. Juni 1880 nannte der deutschkonservative Abgeordnete im Preußischen Landtag Karl Strosser, ein protestantischer, antisemitischer Kritiker des Kulturkampfes, den Moabiter Klostersturm und sein parlamentarisches Nachspiel das „Ei, aus dem der ganze Kulturkampf sich später entwickelt hat."[84] Tatsächlich weist dieser lokale Konflikt viele Züge der nationalen Auseinandersetzung auf: protestantische Rekatholisierungsängste, das Aufeinanderprallen ultramontaner und liberaler Missionsprojekte, die ambivalente – mal überkonfessionelle, mal antikatholische – Haltung des Staates, die Exotisierung und Zurückdrängung katholischer Lebensformen aus der Öffentlichkeit, die politische Mobilisierung und Marginalisierung der Katholiken.

Dennoch bedurfte es zur Auslösung des staatlichen Kulturkampfes in Preußen – anders als in Bayern und Baden – der Reichsgründung. Ausschlaggebend für die Härte und Dynamik des Kulturkampfes im Reich war – neben der konträren *praktischen* (katholischer Aufschwung, protestanti-

80 Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten 1869/70. Stenographische Berichte, S. 2009-2012, 2039-2043.

81 K. Bachem, Vorgeschichte (Anm. 79), Bd. 3, S. 43-47.

82 E. L. Evans, Cross (Anm. 5), S. 109f.

83 Dennoch blieb das Zentrum im Kaiserreich mit dem „Makel" der Konfessionalität behaftet: M. L. Anderson, Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: The Zentrumsstreit and the Dilemma of Catholicism in Imperial Germany, in: Central European History 21 (1988), S. 350-378.

84 Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten 1879/80. Stenographische Berichte, Bd. 3, S. 2181.

sche Krise) und *ideologischen* Entwicklung der christlichen Konfessionen (promoderner Kulturprotestantismus, antimoderner Ultramontanismus) – seine Koinzidenz mit der Nationalstaatsgründung. Nach den siegreichen Einigungskriegen gegen die katholischen Mächte Österreich und Frankreich 1866 und 1870/71 erwarteten viele Liberale und Protestanten von der Minorisierung der Katholiken im „kleindeutschen" Nationalstaat (61,6 Prozent zu 36,7 Prozent) eine kulturelle Homogenisierung der deutschen Nation. Der Kulturkampf erschien in ihrer Perspektive als Teil der kulturellen Nationsbildung oder sogar als Fortsetzung der Einigungskriege, nun im Inneren der Nation.[85]

Die kulturpolitischen Ziele der Kulturkämpfer waren allerdings sehr unterschiedlich, zum Teil sogar konträr: Während sich nationale Protestanten vom „heilige[n] evangelische[n] Reich deutscher Nation"[86] eine „zweite Reformation"[87] erhofften, zielten viele Liberale auf eine Hoheit des Staates über die Kirche, die Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum und die Verbreitung von Bildung und naturwissenschaftlichem Wissen. Für Reichskanzler Bismarck stand die Germanisierung ethnisch-konfessioneller Minoritäten und die Bekämpfung föderalistisch-sezessionistischer Strömungen in Bayern, Dänemark, Elsaß-Lothringen, Hannover, Oberschlesien und Preußisch-Polen[88] im Vordergrund. In der Zentrumspartei, die mit diesen Gruppen im Parlament kooperierte, sah er die Verkörperung antinationaler, demokratischer, zentrifugaler Kräfte.[89]

Verschärft wurde der Konflikt von Rom aus. Die Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit 1870 wurde nicht nur als Kriegserklärung an die moderne Zivilisation verstanden, sondern auch als Herausforderung von Dynastie und Nation. Obwohl sich die Katholiken in den Einigungskriegen nicht weniger „national" verhalten hatten als die Protestanten und sich Papst- und Kaisertreue bzw. Ultramontanismus und Nationalismus nicht ausschlossen, standen sie unter dem Verdacht nationaler Unzuverlässigkeit. Die Auflösung der katholischen Abteilung im Kultusministerium 1871 und die Ablösung des konservativen Kultusministers Mühler durch den liberalen Adalbert v. Falk 1872 markierten daher ledig-

85 H. W. Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Politics and Ideology 1870–1914, Princeton 1995, S. 19-37.

86 Stoecker an Brockhaus, 27.1.1871, zit. nach W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, Hamburg ²1935, S. 27f.

87 F. Gregorovius, Römische Tagebücher 1852–1889, hg. von H.-W. Kruft/M. Völkel, München 1991, S. 271.

88 L. Trzeciakowski, The Kulturkampf in Prussian Poland. New York 1990.

89 H. Bornkamm, Die Staatsidee im Kulturkampf, in: HZ 170 (1950), S. 41-72, 273-306.

lich den Auftakt zu einer konfessionellen Homogenisierung des Staatsapparats.[90]

Die legislative Phase des Kulturkampfes begann 1871 mit der Einschränkung der Redefreiheit von Priestern im *Kanzelparagraphen*. 1872 stellte das preußische *Schulaufsichtsgesetz* private und öffentliche Schulen unter staatliche Aufsicht. Das reichsweite Verbot der Jesuiten 1872 wurde 1873 auf „verwandte" und 1875 auf sämtliche Orden und Kongregationen in Preußen ausgedehnt. Die *Maigesetze* verknüpften 1873 die Erlangung geistlicher Ämter mit der deutschen Staatsangehörigkeit und einer „wissenschaftlichen Vorbildung" an einer deutschen Bildungseinrichtung, die in einer staatlichen Prüfung nachzuweisen war, dem „Kulturexamen". Das *Expatriierungsgesetz* ermöglichte 1874 die Ausweisung und Ausbürgerung von Geistlichen. Das *Brotkorbgesetz* verfügte 1875 die Einstellung staatlicher Leistungen an die Kirche.[91]

Die Kirche reagierte konfrontativ. Pius IX. rief die deutschen Katholiken 1872 zum Widerstand gegen die „Verfolgung der Kirche" auf. In Mainz konstituierte sich hierzu der *Verein der deutschen Katholiken*. Zentrum und Episkopat kritisierten die Kulturkampfgesetze als Verfassungsbruch, was nachträglich durch die Änderung (1873) bzw. Streichung (1875) der Religionsartikel der preußischen Verfassung indirekt bestätigt wurde. 1875 erklärte der Papst die preußischen Kirchengesetze für ungültig und bedrohte all jene mit Exkommunikation, die sich an ihrem Vollzug beteiligten.[92]

Der Widerstand des Klerus wurde mit Geldstrafen, Beschlagnahmungen, Hausdurchsuchungen, Amtsenthebungen, Verhaftungen und Ausweisungen geahndet, am schärfsten in Preußen.[93] Das Ausmaß der staatlichen Repression verdeckte die emanzipatorischen Elemente der Kulturkampfgesetze (Zivilstandsgesetze, Einschränkung der Kirchenzucht, Erleichterung des Kirchenaustritts) und gab dem Reich bei vielen Katholiken den Anschein einer „staatlichen Erziehungsdiktatur auf legislatorischem Wege".[94]

90 M. L. Anderson/K. Barkin, The Myth of the Puttkamer Purge and the Reality of the Kulturkampf, in: JMH 54 (1982), S. 647-686.

91 Die Gesetze sind dokumentiert und kommentiert bei: E. R. Huber/W. Huber (Anm. 8), Staat, Bd. 2, S. 395-764.

92 R. Morsey, Kulturkampf, in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, München 1981, S. 72-109, hier S. 80-89.

93 R. J. Ross, Failure (Anm. 4), S. 158-179.

94 K. Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 155.

Gegen die Erwartung der Kulturkämpfer reagierten die katholischen Massen nicht mit einer Konversion zum staatlich geförderten Altkatholizismus[95], der das Infallibilitäts-Dogma ablehnte, oder gar zum Protestantismus, sondern mit Widerstand.[96] Der Kulturkampf festigte das Band zwischen Klerus und Laien und verdichtete das katholische Milieu[97], wovon besonders die Zentrumspartei profitierte: Statt, wie von Bismarck erhofft, von der politischen Bühne zu verschwinden, etablierte sie sich als feste Größe im deutschen Parteiensystem.[98]

Gebremst wurde der Kulturkampf aber auch „von innen", zum einen durch Divergenzen der Kulturkämpfer: Während liberale Protestanten[99] auch gegen den „Katholizismus" innerhalb der eigenen Konfession kämpften, d.h. auch gegen die sogenannte protestantische „Orthodoxie", wandten sich konservative Protestanten mit der evangelischen Kirche gegen die konfessionsübergreifend-antiklerikalen Effekte des Kulturkampfes.[100] Zum anderen behinderten rechtsstaatliche Traditionen, juristische Verfahrensregeln, bürokratische Unbeweglichkeit und fehlende Ressourcen eine effektive Umsetzung der Kulturkampfgesetze.[101] Unbemerkt war es auf der Makroebene zwischen Staat und Kirche zu einer institutionellen Differenzierung analog zu den „gendered spheres" gekommen, so daß etwa in der Krankenpflege die katholischen Frauenkongregationen vorerst unverzichtbar waren. Nicht nur in Deutschland lagen hier strukturelle Grenzen der Säkularisierung.[102] Schließlich gab es für Staat, Liberale und Katholiken mittlerweile einen neuen, gemeinsamen Gegner: Die „vaterlandslosen Gesellen" ersetzten die „vaterlandslosen Römlinge" als primäre Reichsfeinde.[103] Kaum zufällig koinzidierte der Beginn des Abbaus der Kulturkampfgesetze 1878 mit dem Sozialistengesetz.

Mit der Beilegung des Konflikts zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat 1887 war der Kulturkampf keineswegs beendet. Vielmehr formierten sich konfessionelle Großverbände, die den konfessionellen

95 Zum begrenzten Erfolg des Altkatholizismus: R. J. Ross, Failure (Anm. 4), S. 35-52.
96 Zu den vielfältigen Formen katholischen Widerstands: J. Sperber, Catholicism (Anm. 10), S. 207-252; R.J. Ross, Failure (Anm. 4), S. 121-157.
97 O. Heilbronner, From Ghetto to Ghetto: The Place of German Catholic Society in Recent Historiography, in: JMH 72 (2000), S. 453-495.
98 M. L. Anderson, Democracy (Anm. 77).
99 C. Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.
100 R. J. Ross, Failure (Anm. 4), S. 15-34.
101 Ebenda, S. 95-120.
102 M. Borutta, Andere (Anm. 38), S. 68-70.
103 NZ, 21.10.1876.

Antagonismus im wilhelminischen Deutschland perpetuierten.[104] Gemessen an den Intentionen seiner Befürworter war der Kulturkampf damit gescheitert. Statt zu einer Monokonfessionalisierung oder Säkularisierung der nationalen Kultur war es zur Verschärfung bzw. Entstehung konfessioneller Gegensätze gekommen. Die Mehrheit der Katholiken machte sich die liberal-protestantische Hegemonialkultur nicht zu eigen, sondern bildete eine ultramontan geprägte konfessionelle Subkultur heraus. Im Ergebnis stand eine doppelte Kolonialisierung der Katholiken: auf nationaler Ebene sowie innerhalb des Bürgertums durch den Liberalismus, innerhalb des katholischen Milieus durch den Ultramontanismus. Der Erfolg dieser beiden kulturellen Missionsprojekte bedingte sich wechselseitig. Obwohl der Moabiter Klostersturm nicht das „Ei des Kulturkampfes" war, hatten beide doch eines gemeinsam: Sie produzierten, was sie bekämpften – kulturelle Differenz in Gestalt ultramontaner Katholiken.

104 G. Hübinger, Confessionalism, in: R. Chickering (Hg.), Imperial Germany. A Historiographical Companion, London 1996, S. 156-184.

Peter Jan Margry und Henk te Velde

Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden

1. Einleitung

„Zurück", schrie der Pfarrer Quaedvlieg aus dem preußischen Grenzdorf Haaren, als er und seine Prozessionsteilnehmer im Herbst 1878 von drei niederländischen Grenzbeamten gestoppt wurden.[1] Kurz zuvor hatten er und seine Pilger, zurückkehrend vom Marienheiligtum O. L. Vrouw in't Zand in der Nähe Roermonds in der südlichen Provinz Limburg, eine liturgische Prozession gebildet. Quaedvlieg hatte sein Meßgewand angezogen, das Prozessionskreuz hervorgeholt und die liturgischen Prozessionsfahnen entrollen lassen. Danach hatte er die Teilnehmer formiert: erst zwei Reihen Frauen, er selbst in der Mitte, dann wieder zwei Reihen Männer und schließlich drei Planwagen mit Gepäck. Absichtlich ging er damit ein Risiko ein, wohl wissend, daß seit dem Beginn des Kulturkampfes in Preußen auch in den Niederlanden die Vorschriften bezüglich öffentlicher religiöser Riten verschärft worden waren und öffentliche religiöse Riten ein politisch sensibles Thema waren.

Von den elf niederländischen Provinzen waren nur die zwei südlichen Limburg und Nordbrabant größtenteils katholisch. Da Limburg eine völlig andere Geschichte hat als die anderen Regionen der Niederlande – von 1830 bis 1839 hatte sie noch zum neu gebildeten Belgien gehört und bis 1860 war sie auch ein Teil des Deutschen Bundes – gab es zwar für die Katholiken größere Freiheiten in der öffentlichen Religionsäußerung, Quaedvlieg ging jedoch weiter, als die Limburger Situation erlaubte. Gemeinsam mit etwa zwanzig männlichen Wallfahrern griff er die Grenzbeamten mit Stöcken und Schirmen an. Diese mußten einen der ihren, der am Kopf blutete, in einer nahe gelegenen Herberge zurücklassen, bevor sie in Roermond Verstärkung holen konnten. Unmittelbar vor der Grenze zu Preußen

1 Siehe für die Daten über diesen Fall: P. J. Margry, Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland. Hilversum 2000, S. 317-322; Maas- en Roerbode, 21. und 28.9.1878; Schmitz, Deutsche Wallfahrten nach Roermond und die „Prozessionen-Jagd", Heimatkalender des Kreises Heinsberg 1985, S. 101.

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 81-96.

konnte dann eine Gruppe von ungefähr hundert Pilgern isoliert werden. Pfarrer Quaedvlieg war allerdings bereits über die Grenze verschwunden. Etwa zehn „Aktivisten" wurden festgenommen. Neun Pilger wurden vom Richter zu Strafen zwischen einem Monat und einem Jahr Haft verurteilt.[2] Der Pfarrer wurde wegen Verstoß gegen das Prozessionsverbot schuldig gesprochen.

2. Die niederländische Situation

Der gewalttätige Mittag des 15. September 1878 fiel in eine unruhige Periode der niederländischen Geschichte.[3] Es war eine der letzten Konfrontationen in einem langfristigen Konflikt über öffentliche religiöse Riten, der Anfang des 19. Jahrhunderts in den Niederlanden auflebte und in den 1870er Jahren kulminierte. Das Jahr 1878 bildete den Höhepunkt einer Verfolgung von Prozessionen, wie sie sich auch unter dem Einfluß des deutschen Kulturkampfes seit 1873 in einer rigiden staatlichen Politik entwickelt hatte.

Während der deutsche Kulturkampf in erster Linie als ein Kampf zwischen Staat und katholischer Kirche erscheint, war ein anderer Gegensatz in den Niederlanden eigentlich wichtiger: der zwischen Katholiken und Protestanten. Es gab eine gewisse Übereinstimmung zwischen der preußisch-deutschen und der niederländischen Situation. In beiden Fällen gab es eine protestantische Mehrheit und eine erhebliche katholische Minderheit, in beiden Fällen etwas mehr als ein Drittel der Bevölkerung.[4] Der niederländische Staat verhielt sich jedoch zurückhaltender, und die katholische Minderheit in den Niederlanden war vorsichtiger als die deutsche. In der Historiographie über die niederländische Geschichte des 19. Jahrhunderts wird daher auch dem Kampf zwischen dem Staat und den Katholiken traditionell kaum Aufmerksamkeit gewidmet. Katholiken haben sich lange Zeit in eine politische Kultur repressiver Toleranz gefügt. Sie wurden vom liberal-protestantischen Establishment toleriert, solange sie keinen Anstoß gaben. Daher gab es auch auf den ersten Blick kaum brutale Repression. Auf nationaler Ebene gab es selten gewalttätige religiöse Zusammenstöße. Es

2 Weekblad van het regt 4.327 (1879), S. 2-3; siehe auch den Courrier de la Meuse. 28. September, 2. und 4. Oktober 1878 und G. Hutschemaekers, Limburgse processieperikelen 1873–1880, in: De Maasgouw 99 (1980). S. 192-193.

3 Für unruhig oder heftig kennt das Niederländische den Ausdruck: „Es ging Preußisch zu".

4 P. de Coninck, De natie in pacht. Katholieke minderheid, liberale onderwijspolitiek en natievorming in Duitsland en Nederland tijdens de jaren 1870, in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), De eenheid en de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850–1900, Amsterdam 1996, S. 57-83, arbeitet den Vergleich aus.

ist, wie wir zeigen werden, erst die lokale Forschung, die die Austragung religiöser Konflikte wirklich offen legen kann. Erstens möchten wir nachweisen, daß auf örtlicher Ebene ein heftigerer Konflikt tobte als auf nationaler Ebene im Parlament in Den Haag. Zweitens suchen wir eine Erklärung für die teilweise nur scheinbare Mäßigung des niederländischen Kulturkampfes und für die sehr vorsichtige Haltung der katholischen Elite auf nationaler Ebene.

Nicht nur die Protestanten selbst, sondern auch ausländische Beobachter sahen die Niederlande im 19. Jahrhundert als protestantisches Land.[5] Erst die liberale Verfassungsreform von 1848 führte eine konsequente Trennung von Staat und Kirche durch und gab der katholischen Kirche die Freiheit, sich so zu organisieren, wie sie wollte. Erst dann konnte, im Jahre 1853, die bischöfliche Hierarchie in den Niederlanden erneut eingeführt werden. 1853 kündigte der Papst mit einigermaßen provozierenden Worten die Einstellung einer Reihe von Bischöfen in den Niederlanden an. Eine heftige protestantische Reaktion war die Folge, die „Aprilbewegung". Pfarrer protestierten von der Kanzel, eine Petition wurde zum König gesandt, katholische Geschäfte wurden boykottiert, katholische Arbeiter entlassen, Häuser von Katholiken beschmiert und katholische Geistliche angepöbelt.[6] Obwohl die katholische Hierarchie eingeführt wurde, war die Wirkung der Aprilbewegung groß. Das liberale Kabinett Thorbecke fiel. Innerhalb einiger Monate wurde das Gesetz für die Glaubensgemeinschaften erlassen, das Prozessionen weiter einschränkte, und das neue Selbstbewußtsein der katholischen Geistlichkeit wurde im Keim erstickt.[7]

Die katholische Elite war in dem halben Jahrhundert nach 1853 bestrebt, sich eine Stellung in der nationalen Politik zu verschaffen, allerdings sehr vorsichtig, um nicht protestantische Empfindlichkeiten zu verletzen. Daß die örtlichen katholischen Kirchengemeinden allmählich ein eigenes Selbstbewußtsein entwickelten und ab und zu etwas aggressiver auftraten als die höhere Geistlichkeit, drang selten zur nationalen Politik durch. Im Jahre 1872 wurde jedoch an die Eroberung Den Briels erinnert, ein großes Ereignis aus dem niederländischen Aufstand des 16. Jahrhunderts, für Protestanten ein Höhepunkt im Kampf gegen das katholische Spanien. Es war ein nationaler Gedenktag, aber die meisten Katholiken waren nicht gerade begeistert darüber. Katholische Führer leisteten Widerstand auf nationaler

5 Siehe z. B. G. J. Schutte, Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid, Hilversum 2000.

6 Unter anderem A. J. Bronkhorst, Rondom 1853. De invoering der Rooms-Katholieke hiërarchie. De April-Beweging, Den Haag 1953, S. 67-68.

7 J. P. de Valk, Roomser dan de paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme, 1815–1940, Nimwegen 1998, S. 172 u. 347-348.

Ebene, aber es blieb bei einem Wortgefecht, einer Polemik. Örtlich sah der Konflikt jedoch manchmal ganz anders aus. Wenn sich Katholiken weigerten, zur Ehre des Festes zu flaggen, wurden sie angepöbelt, wurde ihr Mobiliar zerstört oder wurden die Fenster ihrer Häuser eingeworfen. Aber in einigen Orten mit einer großen katholischen Bevölkerung ergriffen gerade Katholiken die Initiative.[8]

Die Zwischenfälle hinterließen großen Eindruck. Die Kommentare in Zeitungen verdeutlichten die sich verändernden Fronten in der nationalen Politik. Hatten liberale Presseorgane 1853 oft mit den Katholiken gegen die protestantische Volkswut plädiert, wandte sich die liberale Presse nun gegen den ultramontanen Katholizismus. Einige Liberale verwiesen jetzt auf Bismarcks Katholikenpolitik, der die Niederlande folgen sollten. In der nationalen Politik hatte noch in den 1860er Jahren ein Bündnis zwischen Liberalen, die eine Trennung zwischen Kirche und Staat befürworteten, und Katholiken, die von der Freiheit profitieren wollten, bestanden. Dann veränderte sich dies durch die päpstliche Enzyklika *Syllabus Errorum* von 1864, die den Liberalismus als Feind kennzeichnete, und durch den Widerstand der niederländischen Katholiken gegen das von den Liberalen gewünschte neutrale staatliche Bildungswesen. Während orthodoxe Protestanten und Katholiken sich 1872 noch auf der Straße zu Leibe rückten, vertraten sie in der nationalen Politik schon ähnliche Interessen. Beide Gruppen befürworteten eine wichtige Rolle der Religion im Grundschulunterricht und lehnten die liberale Bildungspolitik ab.

Die Gegensätze zwischen den konfessionellen Gruppen und den Liberalen erreichten während des linksliberalen Kabinetts Kappeyne van de Coppello zwischen 1877 und 1879 einen Höhepunkt. Kappeyne führte ein liberales Bildungsgesetz ein, das höhere Qualitätsanforderungen an den Grundschulunterricht stellte und kirchlich inspirierten Unterricht erschwerte. Sowohl Katholiken als auch orthodoxe Protestanten bezeichneten Kappeyne als den niederländischen Bismarck und sprachen von Unterdrückung. In der konfessionellen Geschichtsschreibung bekam er die Rolle des Buhmanns. Kappeyne war jedoch ein prinzipienfester Liberaler, der zwar großen Wert auf ein neutrales staatliches Bildungswesen legte, aber nichts von Unterdrückung hielt. Der niederländische Kulturkampf war so gesehen ein Vorwand der Konfessionellen, die ihre Anhängerschaft mit einem

8 F. Groot, Papists and Beggars: national festivals and nation building in the Netherlands during the nineteenth century, in: P. van der Veer/H. Lehmann (Hg.), Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, Princeton 1999, S. 161-177; ders., De strijd rond Alva's bril. Papen en geuzen bij de herdenking van de inname van Den Briel, 1572–1872, in: Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden 110 (1995), S. 161-181.

Feindbild mobilisieren konnten. Die konfessionellen Gruppen waren um 1870 immer besser organisiert und gebrauchten Kappeyne und den Kulturkampf als dämonische Widersacher, gegen die sie sich legitimerweise wehren konnten.[9]

Dennoch war auch der niederländische Kulturkampf virulent, aber auf *lokaler* Ebene, nicht auf der Ebene katholischer und anderer Eliten, sondern der niederen Geistlichkeit und des gewöhnlichen Kirchenvolkes. Das zeigt sich nicht im gut erforschten Streit um das Bildungswesen, wohl aber im Streit über die öffentliche Manifestation von Prozessionen und anderen öffentlichen religiösen Ritualen.[10] In der nationalen Politik hatte die katholische Elite ein großes Interesse daran, vorsichtig vorzugehen, um das Bündnis mit den orthodoxen Protestanten nicht zu gefährden und in eine prekäre Minderheitsposition zu geraten. Aber die öffentliche Manifestation religiöser Überzeugungen auf lokaler Ebene war eine ganz andere Sache, an der vor allem die niedere Geistlichkeit und das katholische Kirchenvolk beteiligt waren, die einen neuen Stolz auf ihren Glauben entwickelten. Auf lokaler Ebene fand die schärfste Konfrontation statt zwischen dem liberalen und protestantischen (und wohl auch antipäpstlichen) Wunsch nach einem neutralen öffentlichen Raum, in dem Religion nicht sichtbar sein sollte, und dem neuen katholischen Selbstbewußtsein, das sich gerade auf der Straße manifestieren wollte. Bis Anfang der 1870er Jahre hatte der Ultramontanismus auch in den Niederlanden an Einfluß gewonnen, und die Angst hiervor nahm unter den Protestanten zu. Über das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870) und das dort ausgesprochene Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit war unter niederländischen Katholiken verhältnismäßig wenig zu hören, aber die Feier des fünfundzwanzigjährigen Papstjubiläums von Pius IX. im Juni 1871 war ein Katalysator im wachsenden Selbstbewußtsein der Katholiken. Das Piusfest war der Anlaß für die erste nationale katholische Zusammenkunft mit einem politischen Charakter und führte im ganzen Land zu öffentlichem Streit um die Festlichkeiten.[11]

Vor allem in den katholischen südlichen Provinzen Limburg und Nordbrabant bekam die ultramontane Bewegung einen großen Impuls. So

9 Siehe hierzu P. de Coninck, Een les uit Pruisen. Nederland en de Kulturkampf, 1870–1880, Diss., Rijksuniversiteit Leiden 1998 und H. te Velde, Kappeyne tegen Kuyper of de principes van het politieke spel in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), De eenheid en de delen (Anm. 4), S. 121-133.

10 Im Standardwerk über die niederländische Geschichte, E. H. Kossmann, The Low Countries 1780–1940, Oxford 1978, ist manches über den Schulstreit nachzulesen, aber nichts über die Prozessionsfrage; siehe hierfür P. J. Margry, Teedere Quaesties (Anm. 1).

11 J. P. de Valk, Roomser dan de paus? (Anm. 7), S. 145; P. J. Margry, Teedere Quaesties (Anm. 1), S. 369.

hinterließ die päpstliche Unfehlbarkeitserklärung in Limburg mehr Eindruck als anderswo.[12] Limburg wurde von einem Papstkult durchdrungen. In verschiedenen Kirchen stellten die Gemeindemitglieder ein Bild des Papstes auf den Altar, „wovor wie vor einem Heiligen niedergekniet wurde".[13] Die katholischen Limburger fühlten sich durch die Polemiken in den Zeitungen und durch ihre Gemeindepriester ermutigt und entwickelten sich in den Augen der Liberalen immer mehr zu sklavisch „gehorsamen Kindern Roms".[14] Gerade im ultramontanen Milieu in Limburg sollte der Kampf um die Prozessionen in den 1870er Jahren einen Höhepunkt erleben.

3. Die Prozessionsfrage in Maastricht, Limburg und den Niederlanden

Die Prozessionsfrage geht auf ein Verbot zurück, das während der Reformation in der Niederländischen Republik eingeführt worden war.[15] Die Niederlande kannten nie eine echte Staatskirche, aber während der Republik vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts dominierte die calvinistische Hervormde Kerk – die reformierte Kirche –, und der Katholizismus wurde nur geduldet. Nach der kurzen revolutionären Periode zwischen 1795 und 1813 blieb die neu organisierte Hervormde Kerk auch im neuen Königreich Willems I. die dominante Kirche. Die bürgerliche liberal-protestantische Elite unterstützte ihn darin, und gemeinsam wandten sie sich gegen öffentliche religiöse Rituale sowohl von orthodoxen Protestanten als auch von Katholiken.

Die erste Verfassung des neuen Königreichs von 1814 erlaubte zwar Prozessionen und Wallfahrten. Im zentralisierten Königreich Willems I. wurden der öffentliche Raum und das öffentliche Leben jedoch als „neutrales" Gebiet betrachtet, in dem Religion nicht sichtbar sein durfte. Die Prozession mit ihrer starken Symbolfunktion und ostentativen Attributen wie Kreuz, Fahnen und Fackeln war hierbei besonders umstritten, aber auch das Glockenläuten, Begräbnisse und Wallfahrten. Das völlige Straßenverbot für Geistliche in Amtstracht in einem Gesetz von 1853 drängte die öffentlichen Rituale im größten Teil der Niederlande stark zurück. Danach war es bei-

12 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 58-61; P. J. H. Ubachs, Handboek voor de geschiedenis van Limburg, Hilversum 2000, S. 390-391.

13 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 54.

14 Maastricht, Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, Bericht über 1871, dd. 30.3.1871, Nr. 65.

15 Vgl. P. van Rooden, History, the Nation, and Religion. The Transformations of the Dutch Religious Past, in: P. van der Veer/H. Lehmann (Hg.), Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, Princeton 1999, S. 96-111.

nahe zwei Jahrzehnte relativ ruhig um die Prozessionen, bis während des deutschen Kulturkampfes in der Limburger Hauptstadt Maastricht ein Prozessionskampf ausbrach.

Maastricht zählte um 1870 etwa 28.000 Einwohner, fast alle Katholiken, aber mit einer relativ starken liberalen Elite.[16] Die Stadt geriet in einen lokalen Kulturkampf mit Fraktionen um zwei politische Schlüsselfiguren, den katholischen Industriellen Petrus Regout und den liberal-katholischen Beigeordneten und Bürgermeister W. H. Pijls. Regout war auf Intervention der Liberalen nicht ins Parlament wiedergewählt worden und geriet durch den örtlichen Antagonismus ins ultramontan-klerikale Lager. Neben diesen lokalen Akteuren spielte auch der Gouverneur von Limburg, P. J. A. M. van der Does de Willebois, ein führender liberaler Katholik von außerhalb der Provinz, eine wichtige Rolle. Er empfand den Einfluß der Geistlichkeit auf das gesellschaftliche Leben als zu groß und wollte öffentliche Rituale wie Prozessionen zurückdrängen.[17] Hierbei kam er nicht um den Schutzheiligen und ersten Bischof von Maastricht, Sankt Servatius († 384), herum. Aus einem großen Teil Europas besuchten im Mittelalter Wallfahrer die alle sieben Jahre stattfindende Vorführung der Reliquie.[18] Nach der Eroberung Maastrichts durch die niederländische Republik 1632 wurde die Stadt ebenso wie der Rest der Republik von katholischen Ritualen freigehalten und die lokale Tradition verboten. Im 19. Jahrhundert war Servatius ein wichtiges Symbol für die ganze Provinz Limburg und ein bestimmendes Element für die Identität der katholischen Gemeinschaft. Bei den jährlich stattfindenden Feiern des Servatius-Festtages war der Gouverneur in der Regel auch anwesend.

Dekan Frans Rutten von der Servatius-Kirche in Maastricht verstand die symbolischen Funktionen des ehemaligen Freiluftritus besser als jeder andere. Da diese Elemente auch eine wichtige Rolle im preußischen Kulturkampf spielten, hatte Rutten sich für eine öffentliche Manifestation der katholischen Kirche in Limburg eingesetzt, wie etwa die organisierten Feierlichkeiten der Piusfeste von 1869 und 1871 und Wallfahrten zu diversen Heiligtümern. Ein möglicher Kulturkampf in den Niederlanden war für Rutten Grund genug, sich gegen die Beschränkungen der katholischen öf-

16 Eine gute Skizze des politisch-verwaltungsmäßigen Milieus in Maastricht: A. J. F. Maenen, Petrus Regout 1801–1878. Een bijdrage tot de sociaal-economische geschiedenis van Maastricht, Nimwegen 1959, S. 81-124; vgl. J. F. R. Philips, Een periode van sociale kentering (1880–1890), in: Miscellanea Trajectensia. Bijdragen tot de geschiedenis van Maastricht, Maastricht 1962, S. 664.

17 Gouverneur von 1856 bis 1874; siehe über ihn: J. Charité (Hg.), Biografisch woordenboek van Nederland, Den Haag ³1989, S. 659-661.

18 P. C. Boeren, Heiligdomsvaart Maastricht. Schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten, Maastricht 1962.

fentlichen Religionsausübung aufzulehnen. In der Erinnerung an die mittelalterlichen Prozessionen und Reliquienzeigungen wünschte Rutten sich ein Wiederaufleben der Heiligtumsfahrten.[19] Am 27. Juli 1873 veranstaltete er zum ersten Mal seit dem 17. Jahrhundert eine öffentliche Heiligtumsfahrt. Diese Feier nannte er vorsichtig „Probefahrt", und sie war keine formell-liturgische Prozession. Trotzdem suchte Rutten an diesem Tag die Konfrontation und betonte das Interesse an der Freiheit öffentlicher Religionsausübung. Insgesamt kamen etwa 14.000 Gläubige zusammen, darunter drei Bischöfe, der Generalvikar von Lüttich und ein Vertreter des Erzbistums Köln. Das Ritual des Tages bestand aus einer Translationsprozession mit etwa achtzig geistlichen Würdenträgern, Kirchenvorstehern und Brüderschaften. Die Prälaten brachten in geistlichem Ornat und unter Begleitung von Musik, Fahnen, Heiligenbildern, Fackeln und Laternen die Reliquien aus der Kirche in die neue Schatzkammer.[20] Zuvor hatte der Kirchenvorstand insgeheim mit der Polizei und der Provinzverwaltung über mögliche staatliche Gegenmaßnahmen gesprochen. Die Provinzregierung fühlte sich bereits provoziert, weil die drei geladenen Bischöfe in einem offenen Fahrzeug in Amtstracht durch die Stadt gefahren wurden und damit das Prozessionsverbot übertraten, das Amtskleidung Geistlicher in der Öffentlichkeit nicht erlaubte. Für die Prozession selbst galt dies noch stärker. Die Staatsanwaltschaft kam jedenfalls zu dem Schluß, daß es sich tatsächlich um eine Straftat handelte.

Wie auch in anderen Fällen war die höhere Geistlichkeit vorsichtiger als die niedere. Ruttens juristischer Berater und sein Bischof Joannes Augustinus Paredis hatten ihn gemahnt, anstelle eines religiösen Rituals einen legitimen „Umzug" zu halten, aber Rutten wollte mit dem Fest eine nationale und sogar internationale Reichweite erreichen. Er lud darum kirchliche Vertreter aus den vom deutschen Kulturkampf betroffenen Gebieten ein und organisierte eine spezielle „Pius IX.-Messe", die die Veranstaltung in Zusammenhang mit dem Vatikan und dem Papst brachte. Der nicht aus den südlichen Provinzen stammende Priester und spätere katholische Führer H. J. A. M. Schaepman, der kurz zuvor in Rom ausgebildet worden war und dem Vatikanischen Konzil beigewohnt hatte, hielt die Abschlußrede

19 Vgl. das Wiederaufleben „nationaler" Heiligtümer wie Amsterdam, Dokkum und Brielle. Für Maastricht spielte außerdem die Konkurrenz der Heiligtumsfahrt von Aachen eine Rolle, die auch viele Niederländer anzog. Vgl. P. J. Margry, De creatie van heilige ruimten in negentiende-eeuws Nederland: het Martelveld te Brielle, in: J. C. Okkema u. a. (Hg.), Heidenen, Papen, Libertijnen en Fijnen, Delft 1994, S. 249-276.

20 Sint Servatiusklok, 19. und 26.7. 1873; La solennité de la translation, Courrier de la Meuse, 27./28.7.1873; Weekblad van het regt 3.843 (1875), S. 2; G. Hutschemaekers, Limburgse processieperikelen (Anm. 2), S. 123-125.

und berichtete, wie die Katholiken sich in Deutschland organisierten und gegen Bismarck auftraten.[21] Nach dem Ende der Veranstaltung informierte Rutten den Papst per Telegramm.[22]

Nachher berichtete Gouverneur Van der Does der Regierung in Den Haag, daß die Heiligtumsfahrt zu Polemik und neuen Prozessionen geführt hatte. Er erwartete, daß die „kirchlichen Agitationen" noch lange anhalten würden, da die Bevölkerung meinte, ihre Religion stehe auf dem Spiel. Die kirchlichen Verwicklungen im benachbarten Preußen hätten „die Empfindsamkeit vieler, sehr vieler Katholiken, die sonst als mehr gemäßigt galten", verstärkt.[23] Das war einer der Gründe, warum er sich zurückhaltend verhielt und neue Prozessionen nicht ohne besonderen Grund auflösen ließ. Wegen früherer Maastrichter Prozessionskonflikte und des potentiellen Einflusses des deutschen Kulturkampfes in Limburg war die Staatsanwaltschaft darauf erpicht, den schwelenden Prozeß unter Kontrolle zu halten.[24] Darum entschied sie, noch nicht zur Verfolgung überzugehen. Der ehemalige Justizminister und katholische Generalstaatsanwalt in Limburg, M. H. P. Strens, sah selbst bei neuen Prozessionen keinen Verstoß gegen das Gesetz – es waren „Verfehlungen in guter Absicht" – und prophezeite bei einer repressiven Politik große Probleme mit der ultramontanen Bevölkerung. Er wollte alle Prozessionsverstöße ignorieren, um die Katholiken zu besänftigen und eine politische Polarisierung zu verhindern. Er war nicht begeistert von den „öffentlichen Religionszeremonien", meinte aber, daß sogar katholischer Aberglaube noch wertvoll sein könne – wie eine Zivilreligion, die die Bevölkerung von den Sozialisten und der „Commune" fernhalten könne.[25]

Für Rutten war dies jedoch ein moralischer Sieg, der dazu führte, daß er im folgenden Jahr eine „echte", viel umfangreichere Heiligtumsfahrt organisierte. Hierfür wurde vorher bereits höchste kirchliche Zustimmung erteilt, als Pius IX. für die Zeit der Reliquienzeigung einen Ablaß zur Stimulierung der Wallfahrt gewährte. Die Konsequenz war nicht nur, daß neuerlich eine große Prozession durch die Stadt zog, sondern daß Katholiken aus etwa fünfzig Gemeinden der Region in neu formierten Gruppenwallfahrten nach Maastricht pilgerten.[26] Ruttens Politik führte nun zu staat-

21 La solennité de la translation, Courrier de la Meuse, 27./28.7.1873; Feestrede van Dr. Schaepman, Weekblad De Limburger, 2.8.1873.

22 Un bel appendice à la belle fête de dimanche, Courrier de la Meuse, 29.7.1873.

23 Maastricht, Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, dd. 31.3.1874, Nr. 49.

24 Die Prozessionsproblematik war in Maastricht schon 1839, 1843, 1856 und 1858 aufgetreten: P. J. Margry, Teedere Quaesties (Anm. 1), S. 427-428.

25 Den Haag, Allgemeines Reichsarchiv, Archiv Justizministerium 1813–1876, Inv. Nr. 4.847, Teil 29, dd. 6.8.1873.

26 Maastricht, Limburger Archiv, Bistumsarchiv Roermond, Inv. Nr. 467, dd. 5.5.1874; Courrier de la Meuse, 7., 8., 9., 11., 12./13. und 26./27.7.1874.

licher Verfolgung. Damit begann ein Aufsehen erregender Rechtsstreit mit der Verurteilung von Rutten, der schließlich in ein Urteil des Obersten Gerichtshofes von 1875 mündete, das der Prozessionsfrage eine neue Wendung geben sollte.[27] Die Limburger Prozessionskultur wurde drastisch eingeschränkt, und es wurden strikte Regeln in Übereinstimmung mit dem aufgestellt, was anderweitig in den Niederlanden üblich war.

Ein komplizierender Faktor in dem Konflikt war der politisch diffuse Charakter der Region, zu der Limburg gehörte. Das Maas-Rheingebiet war ein Flickwerk kleiner ehemaliger politischer Einheiten mit vielen grenzüberschreitenden Beziehungen. Prozessionswallfahrten zogen zwischen Belgien, dem deutschen Niederrhein und dem niederländischen Limburg hin und her.[28] Die Maastrichter Heiligtumsfahrt war zum Beispiel historisch mit der aus Aachen und Kornelimünster in Deutschland und Tongeren in Belgien verflochten. Nicht nur auf religiösem Gebiet gab es wechselseitige Einflüsse. Die Zeitungen waren auch mehr als anderswo auf die grenzüberschreitende europäische Region orientiert. Ständig folgten sie den Entwicklungen in den Grenzgebieten und deren möglichen Auswirkungen auf die eigene Provinz. Das Verbot der Prozessionen durch den liberalen Bürgermeister des benachbarten Lüttich in Belgien nach einem mit Knüppeln ausgetragenen Konflikt hinterließ einen nachhaltigen Eindruck. Als danach in Brüssel ein Gruppe Liberaler 1875 eine Prozession zum Stillstand brachte und einige Spottprozessionen abhielt, sahen Katholiken eine liberale Verschwörung.[29] Die Furcht vor einer weiteren Einschränkung der katholischen Rechte in Limburg nahm durch die Berichte über liberale Repression in Belgien zu. Umgekehrt fürchtete die niederländische Regierung, daß die kirchlichen Rituale fortan auf der niederländischen Seite stattfänden.

Gouverneur Van der Does bagatellisierte zunächst die Prozessionsfrage, weil er eine Eskalation und einen Konflikt mit Preußen fürchtete. Die Firmung durch Bischof Paredis aus Roermond in den niederländischen Grenzgemeinden lockte allein schon Tausende Deutsche über die Grenze. Das

27 Urteil Hoge Raad (Oberster Gerichtshof) vom 29.10.1875, in: Weekblad van het regt, 18. 9.1875, S. 1-3.

28 H. L. Cox, Die Auswirkungen der deutsch-niederländischen Staatsgrenze von 1815 auf die volkstümliche Heiligenverehrung im Rhein-Maasgebiet. Ein Beitrag zur kulturräumlichen Stellung des Rhein-Maas-Gebietes, in: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 28 (1983), S. 111-131; M. Zender, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung, Düsseldorf 1959. Im Jahre 1879 zogen innerhalb des Bistums Roermond mindestens 22 Gemeinden per Prozession nach Kevelaer.

29 Zu dem Vorhergehenden: Belgien, Maas- en Roerbode, 29.5.1875.

Problem jedoch, das – zusammen mit der Prozessionsfrage – die größte Rolle in den provinzialen Berichten an die Regierung in Den Haag spielte, war die Flucht deutscher Klosterbrüder nach Limburg, vor allem ab 1875. Gerade Limburg schien ein Zufluchtsort für diejenigen zu sein, die mit den preußischen Maigesetzen in Konflikt geraten waren.[30] Soweit sich ermitteln läßt, flüchteten während des Kulturkampfes insgesamt rund 1.300 deutsche Geistliche in die Niederlande.[31]

Der deutsche Kulturkampf war der direkte Anlaß, die niederländische Prozessionsfrage legislativ zu behandeln. Die Fragen im Parlament aus Anlaß von Ruttens zweiter Heiligtumsfahrt 1874 verursachten noch kein politisches Feuerwerk.[32] Der konservative reformierte Minister verwies das Parlament ganz einfach auf das Gesetz aus dem Jahre 1853 und auf die Richter, die seitdem danach die Rechtmäßigkeit von Prozessionen beurteilen mussten. Trotzdem zeigte sich, daß die protestantische und konservativ-liberale Kammermehrheit vor dem Hintergrund der internationalen Politik und den Intentionen katholischer Laien und Kleriker wie Rutten immer mehr gegen die weitere Ausweitung der Prozessionen vorgehen wollte.

Bald drohte eine Eskalation, da, wie Paredis konstatierte, die Priester eine immer kritischere Haltung gegen die durch den Kulturkampf beeinflußten bürgerlichen Behörden einnahmen und dem vorsichtigen Kurs des Bischofs nicht länger folgen wollten.[33] War die Maastrichter Heiligtumsfahrt noch von oben geplant, entstanden die Zwischenfälle bei anderen Prozessionen häufig spontan, auf Initiative der örtlichen Pfarrer oder Prozessions- oder Bruderschaftsführer. Da Politik und Justiz sich außerdem noch immer nicht im Klaren darüber waren, was genau verboten war, wurden für gewöhnlich alle Prozessionen von Polizei- oder Justizbeamten begleitet und kontrolliert. Mitte der 1870er Jahre gab es denn auch eine Reihe von Zwischenfällen mit Verhaftungen und vereinzelten physischen Konfrontationen.[34] Das angrenzende Rheinland-Westfalen war allerdings mit elf gewalttätigen Konfrontationen zwischen Katholiken und Behörden erheblich

30 E. Föhles, Kulturkampf und katholisches Milieu 1866–1890 in den niederländischen Kreisen Kempen und Geldern und der Stadt Viersen, Viersen 1995, S. 50 und 255.

31 Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, Bericht über 1875, dd. 27.3.1876, Nr. 80; P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 296-301; P. J. H. Ubachs, Handboek (Anm. 12), S. 401, hält die Anzahl für Limburg auf maximal 650 beschränkt. Siehe über die regionale Bedeutung des ein oder anderen: H. Lepper, Der „Kulturkampf" im Rheinland und seine Auswirkungen auf Belgien und auf die Niederlande – Eine Skizze, in: D. Arens (Hg.), Rhein-Maas-Kulturraum in Europa, Köln 1991, S. 82-83.

32 Handlungen der „Tweede Kamer" 1874–1875, Beilagen A. Nr. 117, S. 20 und Nr. 129, S. 15. P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 232-245.

33 J. M. Gijsen, Joannes Augustinus Paredis (1795–1886) bisschop van Roermond en het Limburg van zijn tijd, Assen 1968, S. 337-338.

34 G. Hutschemaekers, Limburgse processieperikelen (Anm. 2), passim.

konfliktgeladener.[35] Die härtere Einstellung der preußischen Behörden hatte zur Folge, daß die Führer der Prozessionen und Wallfahrten ähnlich wie die preußischen Klosterbrüder in die Niederlande flohen. Durch diese neuen grenzüberschreitenden Wirkungen entschieden sich Politik und Behörden in den Niederlanden letztlich zu einer härteren Vorgehensweise.

Der Maastrichter Staatsanwalt A. M. B. Hanlo erteilte namens des Justizministers über ein geheimes Rundschreiben den Limburger Hilfsoffizieren zu Beginn der Prozessionssaison 1877 den Auftrag, gegen alle neuen Prozessionsinitiativen vorzugehen. Angesichts der darauf folgenden Bildung des linksliberalen Kabinetts Kappeyne sprachen die regionalen katholischen Zeitungen von einer „liberalen Herrschaft in Limburg" und prognostizierten den Anfang einer politischen Verfolgung von Prozessionen und Wallfahrten. In der ersten Hälfte des Jahres 1878 wurde schon gegen fünfzehn Wallfahrten Anzeige erstattet. Sofern es ausländische Prozessionen betraf, wurden diese jedes Mal von der Polizei aufgehalten. Doch in Preußen ließ man sich nicht so leicht abschrecken, wie die Prozession aus Kempen mit etwa 300 Personen, die am 24. August 1878 in die Niederlande zog, zeigte. Man wollte betend und singend zum Marienheiligtum in Roermond ziehen, nicht lediglich als liturgisches Ritual, sondern auch als politisch-strategische Aktion, um den neuen niederländischen „Kulturkampf" an den Pranger zu stellen. Derartiger katholischer Druck in den Grenzgebieten brachte die Behörden dazu, Partei zu ergreifen. Der eingangs geschilderte Roermonder Fall erwies sich daraufhin als Wendepunkt. Als am Sonntag, dem 15. September 1878, die Prozession aus dem preußischen Haaren mit Gewalt vertrieben wurde, änderte sich die Situation schlagartig. Diese Konfrontation zwischen den niederländischen Behörden und den Haarener Wallfahrtsteilnehmern empfanden nahezu alle betroffenen Parteien als einen Tiefpunkt im Prozessionskampf. Die Frage wurde 1879 formell durch zwei Urteile des Obersten Gerichtshof über die Verurteilung von zwei Limburger Geistlichen bestätigt, die sich beteiligt hatten. Rutten und seine Limburger Amtsbrüder hielten sich zurück, und die Einwohner Haarens und anderer preußischer Gemeinden trauten sich danach einige Jahrzehnte lang nicht mehr, in Gruppen auf Wallfahrt in die Niederlande zu gehen.[36] Die Jahre 1878/79 bildeten so einen Wendepunkt und markierten den Beginn einer neuen Periode.

35 J. Sperber, Popular Catholicism in nineteenth-century Germany, Princeton, N. J. 1984, S. 229-233; Föhles, Kulturkampf und katholisches Milieu (Anm. 30), S. 235-237.

36 Schmitz, Deutsche Wallfahrten nach Roermond (Anm. 1), S. 104.

4. Die Folgen des Kulturkampfes

Die Prozessionsfrage war in dieser Zeit vor allem eine regionale Angelegenheit. Die außergewöhnliche Position des katholischen Limburg, die als letzte Provinz in das Königreich integriert wurde, führte dazu, daß es hier große Unterstützung für die Prozessionen gab. Der Dekan der provinzialen Hauptkirche St. Servatius in Maastricht gab den Ton an. Ultramontane Zeitungen unterstützten die Initiativen und bestärkten katholische Gläubige und Pfarrer in den Gemeinden in ihrem Verständnis religiöser Traditionen und Rituale.

Hierbei spielte der Limburger Landadel eine eigene Rolle. Er bot seit 1872 seine Landhäuser als Unterkunft für neue Klostergemeinschaften an, stimulierte Priester, Prozessionen zu organisieren und trug, wenn nötig, die damit verbundenen Prozeßkosten.[37] Auch die Nähe zu Deutschland war wichtig. Es gab viele deutsche Klosterbrüder, die nach dem Ende des deutschen Kulturkampfes 1887 zumeist nicht zurückgingen, sondern sich schnell integrierten und dadurch den Einfluß des deutschen auf den niederländischen Katholizismus vergrößerten. Es entstanden gesonderte niederländische Provinzen deutscher Kongregationen. Der Einfluß des deutschen Kulturkampfes war vor allem indirekt, da die gegenseitigen Feindbilder auch in den Niederlanden verstärkt wurden. Die niederländischen Liberalen hielten jedoch Bismarcks Politik für kontraproduktiv. Sie lehnten mit großer Mehrheit direkte Repression ab und blieben der niederländischen Tradition repressiver Toleranz treu.[38]

Auch in Nordbrabant gab es eine große katholische Mehrheit, und die Prozessionsfrage lebte dort dann und wann auf, wenngleich seltener als in Limburg, doch anderswo blieb es bei kleineren Zwischenfällen. Es gab kaum Kontakte zwischen den verschiedenen örtlichen Organisatoren in den diversen Provinzen, allenfalls eine kollektive Stimmungsmache durch die Medien und die Priester. Die Prozessionsfrage war vor allem eine lokale Angelegenheit. Örtliche Geistlichkeit und katholische Anführer ergriffen oft die Initiative.

Im 19. Jahrhundert fand in den Niederlanden wie auch in anderen europäischen Staaten ein Prozeß nationaler Integration statt, unter anderem

37 Häuser in Exaten, Baexem, Swalmen, Bleijenbeek bei Bergen, Wijnandsrade und Vaals, siehe Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. 575, Bericht über 1872 dd. 31.3.1873, Nr. 49; weiterhin auch H. Lepper, Der „Kulturkampf" (Anm. 31), S. 79-81; P. J. Margry, Teedere Quaesties (Anm. 1), S. 327-328.

38 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 161, 300-301 u. 311-319.

durch verbesserte Infrastruktur und effektivere Behörden.[39] Ausnahmepositionen wie die Limburgs, die bis dahin geduldet worden waren, waren im stärker zentralisierten Land gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer schwieriger aufrechtzuerhalten. Die Limburger Prozessionsfrage hat hiermit viel zu tun. Auch die kirchliche Hierarchie arbeitete nun stärker an einer Integration auf nationaler Ebene. Die katholische Kirche machte einen Prozeß durch, der in gewisser Weise der Integration von Nationsstaaten ähnelt.[40] Insbesondere in den Niederlanden, wo erst seit 1853 überhaupt eine bischöfliche Hierarchie bestand, waren die kirchlichen Autoritäten über lokale Initiativen nicht gerade erfreut. Von daher stieß eine stärkere Regulierung von Seiten des Staates bei den Kirchenbehörden anfangs auf geringen Widerstand, und sie waren bereit, an einem Kompromiß mitzuarbeiten, der Religion in der Öffentlichkeit nicht vollständig frei zuließ, aber ihre eigene Autorität nicht antastete.

In Übereinstimmung mit der liberalen und protestantischen Dominanz im öffentlichen Leben ergriffen liberale Kräfte auf nationaler Ebene im Prozessionskampf meistens die Initiative, vorangetrieben durch den traditionellen protestantischen Widerwillen gegen die Manifestation des Katholizismus in der Öffentlichkeit. Das Resultat des Kampfes scheint auf den ersten Blick eine eindeutige Niederlage für die Katholiken gewesen zu sein. Sie hielten ihre Prozessionen nun in speziell angelegten Prozessionsparks ab, getrennt von öffentlichen Wegen, oder umgingen das Prozessionsverbot durch sogenannte stille Züge wie in Amsterdam, Umzüge von Katholiken ohne katholische Amtstracht oder katholische Symbole.[41] Die Frage verlor jedoch einen Teil ihrer Dringlichkeit durch den Ausbau von Bahn und Straßenbahn, die eine Alternative zu dem Fußmarsch zum Wallfahrtsort boten, so daß ein großer Teil der kollektiven Wallfahrten aus der Öffentlichkeit verschwand. Beide Seiten fanden sich zunehmend mit der neuen Situation ab.

Die Katholiken hatten bei diesem Ergebnis viel zu gewinnen. In anderen europäischen Ländern wie Frankreich führten Kulturkämpfe zu einer dauerhaften Säkularisierung und einem abnehmenden Einfluß kirchlicher Par-

39 Für die Niederlande H. Knippenberg/B. de Pater, De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800, Nimwegen 1988, das inspiriert ist von E. Weber, Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France, 1870–1914, Stanford 1976.

40 P. Raedts, Tussen Rome en Den Haag: de integratie van de Nederlandse katholieken in kerk en staat, in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), De eenheid en de delen (Anm. 4), S. 29-44.

41 Vgl. P. Raedts, Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam: lieu de mémoire de l'identité catholique, in: P. den Boer/W. Frijhoff (Hg.), Lieux de mémoire et identités nationales, Amsterdam 1993, S. 237-251.

teien. In den Niederlanden war dies nicht der Fall. Als seit den 1870er Jahren neue politische Gruppen den durch die Liberalen 1848 neu definierten öffentlichen Raum betraten, schien zunächst ein umfassender Konflikt um Vorherrschaft zu entstehen: Protestanten gegen Katholiken, Liberale gegen orthodoxe Protestanten und Katholiken, alle Gruppen gegen die Sozialisten. Der Höhepunkt der Prozessionsfrage in den 1870er Jahren muß vor diesem Hintergrund gesehen werden. Es war ein Kampf um den öffentlichen Raum, buchstäblich ein Kampf um die Straße. Es entstand jedoch keine Dominanz einer Gruppe, sondern Lager- bzw. Milieuparteien, „Säulen" genannte moralische Gemeinschaften, in denen sich nicht nur das kirchliche, sondern das gesamte soziale und kulturelle Leben abspielte. Neben einer orthodox-protestantischen Säule entstand schon bald eine katholische und später eine sozialdemokratische, und die Liberalen wurden auf eine mehr oder weniger neutrale Insel zurückgedrängt. Die „versäulten" Gruppen lernten sich gegenseitig zu tolerieren, aber die Gegensätze blieben groß. Die Niederlande wurden ein Land von Minderheiten, die niemals ohne Unterstützung anderer die nationale Politik dominieren konnten. So brauchten auch die Katholiken Bundgenossen. 1872 hatten sie noch mit den orthodoxen Protestanten gekämpft, aber 1888 wurde das erste Kabinett von Katholiken und orthodoxen Protestanten gebildet. Die zwei Gruppen hatten das gemeinsame Interesse, ihre eigene Welt gegen die Einflüsse des neutralen Staates zu schützen. Bei den zwei Fragen, die den niederländischen Kulturkampf zwischen 1870 und 1890 dominierten, dem Schulkampf und der Prozessionsfrage, legten die katholischen Kirchengemeinden wohl mehr Wert auf letztere – es handelte sich schließlich um das Erleben und die öffentliche Manifestation des Glaubens –, aber die katholische Elite stellte die erste in den Vordergrund. Die Prozessionsfrage war sozusagen das Wechselgeld, das den Erfolg im Schulkampf möglich machte. 1889 kam ein Schulgesetz zustande, das den konfessionellen Wünschen entsprach, 1917 gefolgt von einer Verfassungsreform, die die Angelegenheit definitiv regelte.

Zu diesem gemeinsamen Interesse paßte natürlich kein aufbrausender Prozessionskampf zwischen Katholiken und Protestanten. Die Zusammenarbeit mit den orthodoxen Protestanten ermöglichte eine Verstärkung der Position der Katholiken in Politik und Gesellschaft. So führte die Niederlage in der Prozessionsfrage indirekt zum Gewinn. Nach dem ersten katholisch-orthodox-protestantischen Kabinett gab es abwechselnd liberale und konfessionelle Kabinette, aber ab 1918 waren die Katholiken fortwährend ein Teil der Regierung, und es gab lange Zeit nur konfessionelle Kabinette. Die konfessionellen Parteien bildeten bis 1994 den unvermeidlichen Kern niederländischer Regierungen, und die christlichen Demokraten wurden in

den Wahlen im Mai 2002 auch wieder stärkste Partei und stellten erneut den Regierungschef. Kirchliche Prozessionen und öffentliche kirchliche Rituale blieben derweil verboten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965) wandten niederländische Katholiken sich jedoch von der Prozession mit ihren als altmodisch wahrgenommenen Ritualen ab, und Protestanten empfanden umgekehrt die öffentliche Prozession nicht mehr bedrohlich. Die Prozessionsfrage löste sich dadurch wie von selbst, und 1983 verschwand das Prozessionsverbot schließlich auch aus der niederländischen Verfassung.

Laurence Cole

Das letzte Aufgebot der Gegenreformation: Zum österreichischen Kulturkampf in Tirol

1. Einführung

Ist der Kulturkampf in Deutschland der Maßstab für den Konflikt zwischen Kirche und Staat im Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts, so war es für Historiker der Habsburgermonarchie bisher aus zwei Gründen schwierig, die Ära der europäischen Kulturkämpfe zu interpretieren. Erstens: Wenn in der Forschung allem Anschein nach Einigkeit darüber herrscht, daß ein „richtiger" Kulturkampf im Sinne einer Verfolgung der katholischen Kirche durch den Staat nicht stattgefunden hat, kann dann überhaupt von einem solchen die Rede sein? Zweitens: Nachdem die politischen Auseinandersetzungen um die liberale Gesetzgebung der 1860er und 1870er Jahre abgeebbt waren, meinten nicht wenige Beobachter um die Jahrhundertwende, daß die Kirche und insbesondere der politische Katholizismus in Österreich – entgegen den Hoffnungen der Liberalen und den Befürchtungen der Klerikalen – keineswegs permanent geschwächt waren. Blickt man auf den Kulturkampf vom Standpunkt des Jahres 1900 zurück, wie John Boyer argumentiert, wirken die gegenseitigen Angriffe, Anschuldigungen und Debatten der liberalen Ära übertrieben oder schwer nachvollziehbar.[1] Anders ausgedrückt: Warum hat es in den 1860er und 1870er Jahren so viel Lärm gegeben, wenn es weder zu einer Verfolgung der Kirche kam, noch deren permanente politische Lähmung gelang, sondern die Zersplitterung der Position und des Einflusses der liberalen Bewegung in Österreich die Folge war?

Ziel dieser Untersuchung ist es, Licht auf diese Problembereiche zu werfen. Es soll gezeigt werden, daß – trotz eines in mehrerer Hinsicht sehr unbefriedigenden Forschungsstandes – die zentrale soziale und ideologische Bedeutung des Kulturkampfes in Österreich keinesfalls zu unterschätzen ist. Zunächst jedoch sollen die Rahmenbedingungen der Untersuchung festgestellt werden: „Österreich" wird hier als die „österreichische Reichshälfte" der Habsburgermonarchie verstanden. „Österreich" gleicht also je-

1 J. W. Boyer, Religion and political development in Central Europe around 1900: a view from Vienna, in: Austrian History Yearbook 25 (1994), S. 13-57.

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 97-115.

nem Gebiet, das nach dem Ausgleich mit Ungarn 1867 inoffiziell mit dem Namen „Zisleithanien" bezeichnet wurde. Dementsprechend war dieses Österreich sowohl eine multinationale – bestehend u.a. aus Deutschen, Tschechen, Polen, Slowenen, Italienern und „Ruthenen" (Ukrainer) – als auch eine multikonfessionelle Gesellschaft.[2] Im östlichen Teil Zisleithaniens wohnten die sogenannten Griechisch-Katholiken, die Orthodoxen und auch die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung. Im westlichen Teil von Zisleithanien, wo die Deutschen die dominante ethnische Gruppe stellten, herrschte eine Glaubensrichtung vor – fast die gesamte Bevölkerung (95-99 Prozent) war römisch-katholisch. Und gerade in den deutschsprachigen Gebieten mündeten die ideologischen Gegensätze in den Kulturkampf.

2. Kulturkampf in Österreich

Die Ursprünge des österreichischen Kulturkampfes können in der Reformzeit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gesucht werden: Nicht zufällig haben die Protagonisten der 1860er und 1870er Jahre eine Sprache verwendet, die auf den Diskurs um „Licht und Dunkelheit" aus der Aufklärung zurückgriff. Vor allem schufen die Kirchenreformen des Josephinismus eine anhaltende Spannung im habsburgischen Staatswesen, da die Regierung einen wichtigen Bruch mit der Tradition der Gegenreformation vollzog.[3] Erstens brachte der Josephinismus die Kirche unter eine viel engere Kontrolle durch den Staat, so daß der Klerus Teil eines „staatskirchlichen" Apparates wurde. Zweitens bedeuteten die von Kaiser Joseph II. erlassenen Toleranzpatente eine offene Herausforderung der Monopolstellung der katholischen Kirche in den westlichen Ländern der Habsburgermonarchie, wo sie seit dem Rekatholisierungsprozeß des 16. bis 18. Jahrhunderts im religiösen Leben eine unangefochtene Stellung innehatte. Die hierdurch entstehenden Spannungen zwischen dem modernen zentralisierenden Staat und dem Vermächtnis des „Gegenreformatorischen Systems" (Robert Evans) entlud sich in sofortigen Protesten gegen die josephinische Reformpolitik im kirchlichen Bereich. Noch am Ende seines Lebens sah sich der „Reformkaiser" gezwungen, einige seiner Maßnahmen rückgängig zu machen. Trotzdem gelang dem österreichischen Staat bis etwa 1800 eine effektive Neuordnung der Beziehungen zwischen Regierung, Kirche und Gesellschaft, weil es grundsätzliche Einigkeit über die öffentliche Rolle der

2 Siehe dazu A. Wandruszka/P. Urbanitsch, Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985.

3 C. Ingrao, The Habsburg Monarchy 1618–1815. Cambridge 1994. S. 199-200.

Kirche gab. Anders gesagt, der Josephinismus bedeutete letztendlich eine Koalition zwischen dem Staat und dem Reformkatholizismus, in der beide Parteien die zentrale Stellung der Kirche in der Gesellschaft anerkannten. Deswegen konnte sich das josephinische Modell des *Pastor Bonus*, der eine staatlich bestimmte Macht ausübte und wichtige moralische, wirtschaftliche und soziale Verantwortung zu tragen hatte, in der Zeit nach 1800 durchsetzen.[4]

Erst mit den Revolutionen von 1848/49 entwickelten sich die systeminternen Spannungen im österreichischen Staat wieder zum wesentlichen Krisenpunkt. Zwei Entwicklungen kennzeichnen die Wendezeit um die Jahrhundertmitte. Erstens kam es zu einem Bruch mit der inzwischen etablierten Tradition der Staatskirche josephinischer Prägung. Zweitens bestätigte die Revolutionszeit Meinungs- und Strategieänderungen innerhalb der österreichischen Kirche, da seit Mitte der 1820er Jahre eine allmähliche Infragestellung der josephinischen Kirchenpolitik durch den katholischen Romantizismus erfolgt war. Hier weisen Historiker mit Recht auf die Bedeutung des Impulses zur Glaubenserneuerung hin, der vom Kreis um Clemens Maria Hofbauer in Wien ausgegangen ist. Allzu oft übersehen sie jedoch den vielleicht entscheidenderen Aufstieg einer ultramontanen Orientierung in den einflußreichen Seminaren der Provinz, wie zum Beispiel in Brixen im südlichen Tirol. Denn viele österreichische Katholiken hatten anfangs, wie Gottfried Mayer meint, die politischen Änderungen im März 1848 begrüßt. Männer wie Vinzenz Gasser, der spätere Fürstbischof von Brixen, Franz Joseph Rudigier, der spätere Bischof von Linz, und Josef Feßler, der spätere Bischof von St. Pölten, dachten, daß die Kirche die Gläubigen wiedererwecken mußte – ein Ziel, das ihrer Meinung nach erst durch die Emanzipation der Kirche vom Staat erreichbar wäre.[5] Als die ideologischen Auseinandersetzungen im Frankfurter Parlament und im Wiener Reichsrat radikaler geführt wurden, verschwand die frühere Begeisterung der klerikalen Abgeordneten. Von nun an setzten sie „Parlamentarismus" mit „Anarchie" gleich. Angriffe auf den Klerus und das Eintreten für die Gleichberechtigung von Nicht-Katholiken bedeuteten zusammen die größte Bedrohung der Machtstellung der Kirche, die sie seit den 1780er Jahren erlebt hatte. Auch für viele Liberale hieß die Revolution eine Abkehr vom möglichen gemeinsamen politischen Weg mit reformfreundlichen Elementen der Kirche. Obwohl beide Seiten – wenn auch aus verschiedenen Gründen – eine Trennung zwischen Kirche und Staat

4 W. D. Bowman, Priest and Parish in Vienna, 1780 to 1880, Boston 1999, S. 101-138.

5 G. Mayer, Österreich als „katholische Großmacht". Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära, Wien 1989, S. 51-140.

begrüßten, gab es doch zu große Meinungsunterschiede in den Verfassungs- und Toleranzfragen, als daß eine effektive Kooperation hätte stattfinden können.

Der österreichische Staat reagierte schließlich mit großer Härte auf die Revolution, in dem er sich auf das Vermächtnis der Gegenreformation berief. So bestätigte der neue Kaiser Franz Joseph durch die Aussetzung der Verfassung seine Autorität, während der Staat in enger Allianz mit der Kirche zur Aufrechterhaltung der „von Gott gegebenen Ordnung" zusammenarbeitete. Die in eine ultramontane Richtung steuernde Kirche hatte ihr Mißtrauen gegenüber dem staatlichen Absolutismus zwar nicht ganz überwunden, ihr Machtbündnis mit der kaiserlichen Regierung wurde jedoch bald belohnt. Das Konkordat von 1855 garantierte der Kirche alle ihre aus der göttlichen Ordnung und dem kanonischen Recht abgeleiteten Rechte.[6] Die Restaurationspolitik im ideologisch-religiösen Bereich wurde durch die Ernennung von „fundamentalistischen" Bischöfen fortgesetzt. Zwischen 1848 und 1867 gab es zehn neu zu besetzende Stellen in den acht Diözesen des alpinen Österreichs. Fünf von diesen ernannte der Kaiser, zwei kamen an enge Vertraute des Wiener Hofes: St. Pölten 1851 an Ignaz Feigerle, und Wien 1853 an Josef Othmar Rauscher, Franz Josephs ehemaligen Lehrer und die Schlüsselfigur auf österreichischer Seite bei den Konkordatsverhandlungen. Die anderen drei Bischofswürden gingen an die bereits genannten Rudigier (1852), Gasser (1856) und Feßler (1864, nach dem Tod Feigerles).[7]

Begann die Regierung Franz Josephs also vom politischen Standpunkt in höchst konservativer Weise, bewies sie zugleich eine Bereitschaft zu Reformen im wirtschaftlichen Bereich, in der Bildungspolitik und in der Staatsbürokratie. Die „Modernisierung von oben" des Neoabsolutismus zeigte nicht nur deutliche Parallelen zur Reformpolitik Maria Theresias und Josephs II. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern sie führte auch zu einem ähnlichen Ergebnis. Das Zentralisierungsstreben des sich modernisierenden Staates stand den Ansprüchen der mit extensiven Privilegien ausgestatteten Kirche diametral gegenüber. Im Unterschied zum 18. Jahrhundert gab die österreichische Regierung der 1850er Jahre jedoch der Kirche freie Hand. So entfaltete sich der österreichische Kulturkampf infolge des Zusammenstoßes zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Visionen der politischen und sozialen Ordnung. Der Kulturkampf in Österreich war ein Ringen zwischen liberalen und katholischen Bewegungen

6 E. Weinzierl, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933, Wien 1960, S. 250-258.

7 G. Mayer, Österreich als „katholische Großmacht" (Anm. 5), S.173-184.

innerhalb der im Entstehen begriffenen Zivilgesellschaft. Die zwei Gegner versuchten, dominanten Einfluß auf einen Staat zu gewinnen, der – konfrontiert mit der Beschleunigung des wirtschaftlichen Wachstums und mit den Niederlagen in den Kriegen von 1859 gegen Piemont und Frankreich und 1866 gegen Preußen und Italien – zwischen einem von der bürgerlichen Öffentlichkeit unterstützten Programm der ökonomischen Modernisierung und konstitutionellen Öffnung einerseits und der instinktiven Präferenz des Kaisers für einen von der katholischen Religion legitimierten Absolutismus andererseits wählen mußte.

Für den österreichischen Liberalismus war die Bekanntmachung des Konkordates ein schwerer Schlag, auch wenn unter der neoabsolutistischen Zensur öffentliche Opposition kaum möglich war. Erst mit der Niederlage im Krieg von 1859 konnte die Kritik an der Regierungspolitik laut werden, als der finanziell schwer angeschlagene Staat das Ende der neoabsolutistischen „Nacht", in der die Männer „der Finsternis" regierten, einleitete – wie der steirische Landtagsabgeordnete Bartholomäus Carneri die Situation beschrieb.[8] Während der frühen 1860er Jahre gaben die Liberalen der Einführung eines parlamentarischen Verfassungssystems Priorität, das allerdings erst 1867 nach der Niederlage im preußisch-österreichischen Krieg vollständig gewährt wurde. Vom Standpunkt der Kirchenpolitik brachte diese Neuerung auch die gesetzliche Gleichberechtigung aller Religionen und die Emanzipation der Juden, nachdem das sogenannte „Protestantenpatent" von 1861 nur den evangelischen Konfessionen die öffentliche Religionsausübung erlaubt hatte. Theoretisch hätte die Verleihung bürgerlicher Rechte für alle Glaubensangehörigen sofort zur Aussetzung des Konkordates führen sollen, weil die Vereinbarung von 1855 keine Toleranz für nichtkatholische Gemeinschaften vorgesehen hatte. Da Franz Joseph den Schritt zur Annullierung verweigerte, bekam der Kampf für die Revokation des Konkordates enorme symbolische Bedeutung für die deutschen Liberalen, die fast die gesamten 1860er und 1870er Jahre hindurch die Mehrheit im österreichischen Parlament hatten.[9] Ihr Regierungsprogramm strebte den Abbau der privilegierten Stellung der Kirche an. So sicherte die Gesetzgebung der Jahre 1868/69 die staatliche Aufsicht über die Eheschließung und die Schulen; weitere Gesetze im Jahr 1874 kontrollierten den externen

8 Zit. nach E. M. Stöckl, Die Entwicklung der politischen Landschaft in der Steiermark am Fallbeispiel der Liberalen der sechziger und frühen siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 84 (1993), S. 171-191.

9 P. M. Judson, Exclusive revolutionaries. Liberal politics, social experience and national identity in the Austrian Empire, 1848–1914, Michigan 1996, S. 117-142.

Kontakt der österreichischen Kirche mit Rom bzw. regelten die Finanzierung der Kirche.[10]

Zwischen diesen zwei Hauptphasen der Gesetzgebung wurde das Konkordat endgültig außer Kraft gesetzt. Nach der Enzyklika zur Unfehlbarkeit des Papstes kündigte Österreich den Vertrag mit der Begründung, daß der andere Vertragspartner seinen Charakter grundsätzlich geändert habe. Damit konnte das Konkordat nicht mehr rechtskräftig sein. Interessanterweise kam dieser Schritt während des kurzen Intermezzos einer konservativen Regierung – ein Zeichen auch dafür, daß die Triumphe des österreichischen Liberalismus eher durch außenpolitische Ereignisse als durch eigene Stärke bedingt waren. Hat die Forschung die Erfolge der Liberalen mit Recht betont,[11] da sie ihre Hauptziele erreichten – sowohl die Verfassung als auch die Unterordnung der Kirche unter den Staat –, verlor die zu keiner Zeit homogene liberale Bewegung jedoch gegen Mitte der 1870er Jahre an Schwung. Mit einer gesicherten Verfassung und einer stark eingeschränkten gesetzlichen Macht des gemeinsamen Feindes – der Kirche – zeigten sich die Meinungsunterschiede unter den Liberalen immer deutlicher. Zugleich hatte der Börsenkrach von 1873 ihr Selbstvertrauen untergraben.[12] Nach den Gesetzen von 1874 kam es also zu keinen weiteren Maßnahmen gegen die Kirche. Entwürfe zur rechtlichen Verankerung der Zivilehe bzw. zur Regelung von neuen Ordensgründungen fanden ihren Weg nicht mehr in das Reichsgesetzblatt. Entweder scheiterten sie schon im Reichsrat oder wurden vom Kaiser nicht approbiert. Franz Joseph verheimlichte nicht seinen Wunsch, die Kirche zu schützen: schon im international berühmten Fall Rudigier von 1868-69 verdeutlichte der Kaiser seine Meinung. Als der Linzer Bischof in seinen Hirtenbriefen immer lautstärker seinen Klerus zum Widerstand gegen das Ehegesetz antrieb und zudem die liberalen Gesetze als „Lügen" bezeichnete, wurde er wegen Störung der öffentlichen Ruhe angeklagt. Rudigier lehnte die Zuständigkeit des Zivilgerichtes für seine bischöfliche Person ab, und die fehlende Kooperation mit dem Justizwesen führte schließlich zu seiner Verhaftung. Zu vierzehn Tagen im Gefängnis verurteilt, wurde Rudigier jedoch vom Kaiser sofort begnadigt.[13]

10 Vgl. K. Vocelka, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868, Wien 1978, S. 51-90.

11 P. M. Judson, Exclusive revolutionaries (Anm. 9); J. W. Boyer, Political radicalism in late imperial Vienna. Origins of the Christian Social movement 1848–1897, Chicago 1981.

12 L. Kammerhofer, Organisationsformen und Führungsschichten in: ders. (Hg.), Studien zum Deutschliberalismus in Zisleithanien 1873–1879. Wien 1992, S. 23-44.

13 G. Marckhgott, Der Kampf für das Konkordat und gegen die Maigesetze, in: R. Zinnhobler (Hg.), Bischof Franz Josef Rudigier und seine Zeit, Linz 1987, S. 119-131.

Die Mitte der 1870er Jahre markiert einen Wendepunkt im politischen, auf die Gesetzgebung konzentrierten Konflikt über die Neugestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Dies heißt jedoch nicht, daß auch ein Ende der ideologischen Kämpfe in der Zivilgesellschaft erreicht wurde, da die Erfahrung der 1860er und 1870er Jahre die Polarisierung zweier sich gegenseitig mißtrauender sozio-politischer Milieus bewirkte.

Bevor wir uns einem regionalen Beispiel dieses Polarisierungsprozesses zuwenden, soll aber noch einmal betont werden, daß der österreichische Kulturkampf massive Auswirkungen vor allem in den mehrheitlich deutschsprachigen Alpenländern der Habsburgermonarchie hatte. Dies hatte mehrere Gründe. Zunächst erklärt sich dieser Umstand aus den damaligen Wahlrechtsbestimmungen, die den Großgrundbesitz und das städtische Bürgertum begünstigten. So stellten die überproportional repräsentierten deutschen Liberalen die Hauptprotagonisten des Kulturkampfes, gegen die andere deutsche Politiker und der alpenländische Klerus opponierten. Zugleich stufte die Kirche selbst die deutschen Gebiete als außerordentlich wichtig ein, weil hier die sogenannte „protestantische Gefahr" aus historischen Gründen besonders groß erschien.

Darüber hinaus rührte der deutschspezifische Charakter der Konflikte aus der Tatsache, daß die Kirchenfrage nur von sekundärer Bedeutung für die ethnischen Minderheiten in Zisleithanien blieb. Für Nichtdeutsche war die Priorität stets die Erlangung nationalpolitischer Konzessionen vom Staat, wie zum Beispiel die Gleichberechtigung der Vertretung in den Landtagen oder die Gründung von Schulen mit Unterricht in der Muttersprache. Solche Interessen drückten sich oft in den politischen Strategien aus. Die so genannten „Alttschechen" forcierten beispielsweise ihre liberalen Ideen nicht, damit sich ihre Mitstreiter gegen den „deutschliberalen Zentralismus" – die föderalistisch gesinnten Alpenkatholiken – nicht von ihnen entfremdeten.[14] Weiterhin muß anerkannt werden, daß spätestens seit der Aufklärung der tschechische Katholizismus einen nationalen Charakter hatte. Dies bezeugen die Sympathien für die hussitische Bewegung unter vielen Klerikern, die eine wichtige Rolle in der tschechischen „nationalen Wiedergeburt" der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts spielten.[15] Soziale Unterschiede zwischen Gemeindeklerus und Episkopat in Böhmen, Mähren und Schlesien konnten diese Tendenz nur verstärken. Während adlige, „anationale" Bischöfe wie Fürst Josef von Schwarzenberg in Prag (1849–

14 O. Urban, Religion, Kirche und tschechische Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Études danubiennes 10 (1994), S. 109-116.

15 A. Skýbová, Die katholische Kirche in Böhmen und das tschechische Risorgimento am Beginn des 19. Jahrhunderts, in: O. Dann/M. Hroch (Hg.), Patriotismus und Nationenbildung am Ende des Alten Reiches (i.E.).

1885) und Fürst Friedrich von Fürstenberg in Olmütz (1853–1892) ihre vehemente Opposition gegen die liberale Gesetzgebung ausdrückten, blieben viele Priester josephinischen Idealen treu. Tatsächlich wird eine klare Trennungslinie zwischen Liberalen und Katholiken in der tschechischen Politik erst in den 1890er Jahre sichtbar.[16] Das vom polnischen Adel dominierte Galizien folgte einem ähnlichen, föderalistisch orientierten politischen Kalkül wie die Tschechen. Hier war jedoch die Verbindung zwischen nationaler Identität und katholischer Kirche weitaus stärker. Diese national-religiöse Grundstimmung schützte die Kirche weitgehend vor direkten Angriffen, auch wenn Liberale ihre Kritik an der Kirche zur Zeit des notorischen Fall Ubryk nicht zurückhielten.[17] Noch wichtiger für die galizische Situation war einerseits die Tatsache, daß der Konflikt zwischen katholischen Polen und protestantischen Deutschen im preußischen Kulturkampf zu einer polnisch-nationalen Solidarisierung der öffentlichen Meinung mit der Kirche führte. Schließlich hatte andererseits der ehemalige polnisch-litauische Staat diesem Teil Zisleithaniens ein Klima konfessioneller Toleranz hinterlassen.[18] Dadurch waren die Spannungen in Galizien nie so groß wie im westlichen Teil Österreichs, wo die Kirche es als Pflicht betrachtete, ihre Monopolstellung mit allen Mitteln zu verteidigen. Obwohl es zu Unstimmigkeiten bezüglich der liberalen Gesetzgebung in den nichtdeutschen oder gemischtsprachigen Gebieten der Königreiche von Böhmen und Galizien kommen konnte, entflammten dort keine der großen Kontroversen, wie sie im alpinen Österreich geführt wurden.

3. Kulturkampf in Tirol

In keinem Land Zisleithaniens wurde der Kulturkampf mit größerer Bitterkeit geführt als in der westlich gelegenen Provinz Tirol. Als multiethnische Region – etwa 58 Prozent der Bevölkerung war 1859 deutschsprachig, 41 Prozent italienischsprachig und ein Prozent ladinisch –, hatte Tirol schon Ende des 16. Jahrhunderts die volle Kraft der von der Habsburger-Dynastie durchgeführten Rekatholisierungsmaßnahmen gespürt. Der kompromißlosen Rekonvertierung folgte in den nächsten zwei Jahrhunderten eine intensive missionarische Tätigkeit von Jesuiten und Kapuzinern, die aus dem „Land im Gebirge" ein echtes Bollwerk der Gegenreformation machten.

16 J. Malíř, Od spolků k moderním politických stranám. Vývo politických stran na Moravě v letech 1848–1914, Brünn 1996, S. 161-172.

17 Eine geistig behinderte Nonne wurde 1869 in einem Stiftskeller in Krakau eingesperrt aufgefunden. Vgl. auch den Aufsatz von Manuel Borutta.

18 R. A. Mark, Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung – Kirche – Bevölkerung. Marburg 1994, S. 13-49.

Formell gesehen dauerte der Tiroler Kulturkampf – d.h. die Auseinandersetzungen um die liberale Gesetzgebung – von 1861, als der Landtag das Protestantenpatent ablehnte, bis zum Tiroler Landesschulgesetz 1892, das die Frage der staatlichen Aufsicht über die Schulen regelte. Die durch die Revolutionen von 1848/49 politisierte Idee der „Glaubenseinheit" aufgreifend, ging die Tiroler Kirche mit der vollen Unterstützung der deutschen katholisch-konservativen Partei vor. Aus dem Adel, dem Klerus und den Bauern zusammengesetzt, genossen die Konservativen des deutschen Landesteils eine deutliche Mehrheit im Landtag. Einerseits fiel die Mandatsverteilung zu ungunsten der italienischen Minderheit aus, andererseits war Tirol eine Ausnahme im Vergleich mit anderen österreichischen Kronländern, weil die hauptsächlich konservativ wählenden Bauern dort eine Vertretung hatten. Deshalb überwogen die deutschen Konservativen zahlenmäßig die liberalen Abgeordneten Italienischtirols und die deutschen Liberalen, die in den Städten Innsbruck, Bozen und Meran konzentriert waren. Dabei wurde der Kulturkampf in Deutschtirol erbitterter und hartnäckiger geführt als im italienischen Landesteil, wo es relativ ruhig blieb.

Nachdem die Deutschtiroler Konservativen das Protestantenpatent von 1861 abgelehnt hatten, begann eine Phase des „Tauziehens". Erfolglos forderte die Wiener Regierung den Tiroler Landtag wiederholt auf, den Erlaß anzuerkennen, bis eine vorläufige Vereinbarung im Jahr 1866 erreicht werden konnte. Vor dem Hintergrund des Krieges gegen Italien machte die Regierung Konzessionen an die Tiroler. Es wurde beschlossen, daß keine protestantische Gemeinde ohne Zustimmung des Landtages gegründet werden durfte. Nach diesem partiellen Sieg für die antiliberale Bewegung Deutschtirols richtete sich der Kampf in den nächsten Jahren gegen die Gesetzgebung von 1868–1874. Bedenkt man, daß der Kulturkampf in den anderen Alpenländern erst mit der Verabschiedung der Schul- und Ehegesetze von 1868/69 ausbrach, so hatte er in Tirol vergleichsweise früh begonnen. In der Steiermark etwa stritten Konservative und Liberale vor allem nach dem Wendejahr 1867, einerseits wegen der Festschreibung der Verfassung, andererseits auf Grund des Todes des relativ moderaten Bischofs von Seckau, Graf Ottokar Maria von Attems, im gleichen Jahr. Sein Nachfolger Johannes Zwerger ging sofort auf Konfrontationskurs, als er seinen Klerus aufforderte, Widerstand gegen die sogenannten „Maigesetze" zu leisten.[19]

Zeigt der Kulturkampf im chronologischen Verlauf regionale Variationen, gab es jedoch eine wichtige Gemeinsamkeit: im Unterschied zu

19 E. M. Stöckl, Die Entwicklung des katholisch-konservativen Lagers in der Steiermark 1861–1874, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 87 (1996), S. 219-254.

Deutschland spielte das Episkopat überall eine zentrale Rolle. Auch wenn sich katholische Volksbewegungen während des Kampfes rasch entwickelten, ergriffen Laien selten die Initiative. Die Bischöfe, die kraft ihres Amtes Virilstimmen im österreichischen Herrenhaus und in den Landtagen hatten, übten während der 1860er und 1870er Jahre einen kaum zu unterschätzenden politischen und gesellschaftlichen Einfluß aus. Soziologisch gesehen war hier der Umstand von enormer Bedeutung, daß viele der prominenten Amtsträger aus bescheidenen Verhältnissen kamen: Feßler, Rudigier, Gasser und Zwerger waren alle Bauernsöhne aus Tirol oder Vorarlberg und in dem restriktiven politischen Klima des Vormärz am fürstbischöflichen Seminar in der Provinzstadt Brixen sozialisiert worden. Solche Männer fühlten sich von der soziokulturellen Gedankenwelt der aus ihrer Sicht arroganten Liberalen entfremdet.

In Tirol koordinierte der Brixener Fürstbischof Vinzenz Gasser, der unbestrittene Führer der Konservativen, die antiliberale Bewegung in enger Zusammenarbeit mit den Priestern und Reichsratsabgeordneten Albert Jäger und Josef Greuter. Nach den ersten Kämpfen gegen die liberalen Gesetze mußten Gasser und seine Mitstreiter allerdings ihre Strategie 1876 neu formulieren, weil in diesem Jahr ein Beschluß der Zentralregierung die Gründung evangelischer Gemeinden in Meran und Innsbruck zuließ. Nachdem das von ihm hochgehaltene Prinzip der religiösen Einheit zerstört war, konzentrierten sich die Klerikalen völlig auf den Kampf um die Schulen. Wie im benachbarten Land Salzburg hoffte die Kirche, wenigstens die praktische Kontrolle über das Bildungswesen aufrechtzuerhalten.[20] Gasser untersagte dem Klerus jegliche Zusammenarbeit mit den Schulinspektoren, die 1868 infolge des neuen Gesetzes eingesetzt worden waren. Seine Aufrufe wurden in der gesamten Provinz von den Kanzeln verlesen, und der ständige Einfluß der Priester trug entscheidend dazu bei, daß viele Gläubigen ihre Kinder in Zeiten der Schulinspektion von der Schule nahmen. Obwohl viele Eltern prinzipiell gegen die Schulpflicht waren, weil die ständige Anwesenheit der Kinder in der Schule eine Verminderung der zur Verfügung stehenden Arbeitskraft bedeutete, war die moralische Stärkung ihrer Position durch den Klerus von entscheidender Bedeutung.[21]

Trotz des Ausscheidens der Liberalen aus der Regierung 1879 entspannte sich die Tiroler Situation nur in beschränktem Maße, weil die Katholisch-Konservativen kaum zu Konzessionen bereit waren. Erst als einerseits die Ansprüche der italienischen Minderheit nach Autonomie und anderer-

20 H. Gnilsen, Ecclesia militans salisburgensis. Kulturkampf in Salzburg 1848–1914, Wien/Salzburg 1972, S. 151-247.

21 J. Fontana, Der Kulturkampf in Tirol, 1861–1892, Bozen 1978.

seits die von der neuen christlichsozialen Bewegung getragene Kritik an der Nichtberücksichtigung der sozialen Frage seitens der Bischöfe unüberhörbar waren, reagierten die Konservativen. Das Landesschulgesetz von 1892 setzte endlich die Schulpflicht auf acht Jahre fest, so wie sie ursprünglich in der Gesetzgebung von 1868/69 vorgesehen war, allerdings mit vielen Ausnahmen für Feiertage und Ernteperioden. Außerdem wurde der neue Landesschulrat von den Konservativen dominiert, und bis 1910 waren keine Gehälter für die Lehrer vorgesehen, so daß der Klerus weiterhin für lange Zeit die Mehrheit der Lehrer stellte. Nach so vielen Jahren der ideologischen Auseinandersetzung erlitten die Konservativen nur insoweit eine Niederlage, als sie gezwungen wurden, das Prinzip der staatlichen Pflichtschule anzuerkennen.

Davon abgesehen war das Ergebnis des Kulturkampfes ein großer politischer Triumph für die katholische Partei, weil sie auch den Großteil der Bevölkerung zur Unterstützung ihres Programms gewinnen konnte. In der Defensive seit Beginn der Verfassungsära, hatten die Konservativen dennoch die potentielle Breite der Unterstützung für ihre Sache nicht nur auf dem Land, sondern auch unter dem städtischen Kleinbürgertum geahnt. Im symbolischen Zentrum ihres Programms zur politischen Mobilisierung der Bevölkerung stand der Herz-Jesu-Kult, eine vorwiegend barocke Andachtsform, die während der Koalitionskriege der 1790er Jahre als offizielle Landesandacht institutionalisiert wurde. Erneuerte man dieses „Bündnis" zur geistigen Stärkung primär in Kriegszeiten – wie 1809, 1848 und 1859 –, so nutzten die Konservativen ab den 1860er Jahren die kreuzzüglerische, patriotische Rhetorik um den Kult zur Abwehr des neuen „Feindes": des Liberalismus. Durch die Instrumentalisierung des Herz-Jesu-Kults schufen die Konservativen eine theatralische politische Kultur, die sich als besonders erfolgreich für den Kampf im außerparlamentarischen Bereich erwies.

Bereits bei der Verkündigung des Protestantenpatents am 8. April 1861 wurde der Herz-Jesu-Kult ideologisch eingesetzt, als der Tiroler Landtag mit einer weiteren Erklärung der Glaubenseinheit antwortete. An demselben Tag rief ein gewisser Kanonikus Franz Hirn in einem Schreiben an den Landtag zur Erneuerung des Bündnisses auf. Im Juni wurden Prozessionen und Wallfahrten organisiert. Gebete vor dem Bild der Muttergottes in Bozen im Oktober zogen angeblich 9.000 Gläubige an. Zahlreiche Gemeinden begingen den Herz-Jesu-Feiertag in diesem Jahr ausgiebig, während der Bund selbst bei einem von Konservativen veranstalteten Festschießen erneuert wurde. In einer begrenzten, sich noch entwickelnden politischen Kultur, in der es noch keine formell organisierten Massenparteien, kein allgemeines Wahlrecht und – bis 1867 – keine volle Vereinsfreiheit gab, dienten die Nuancen symbolischer Darstellung öffentlicher Veranstaltungen

dazu, ideologische Positionen auszudrücken. So benutzten beide Richtungen, Liberale und Katholiken, im Tirol der frühen 1860er Jahre die landesübliche Tradition von Festschießen für ihre politischen Zwecke. Die Konservativen organisierten ihr Festschießen als Antwort auf ein von Liberalen in Bozen organisiertes „Lichtschießen", das zur Feier des Protestantenpatents und der Einführung von Gasbeleuchtung in der Stadt veranstaltet wurde.[22]

Als Festdatum wählten die Liberalen den 10. November – den Geburtstag Martin Luthers. Neben dem Festschießen bestand die Feier aus einem Festzug, in dessen Mitte ein großer, goldener Lichtbehälter stand, umringt von Figuren, die Wissen und Wissenschaft darstellten. In der Widmung, die seinem Geschenk zum Freischießen beilag, verdeutlichte der Bozener Bürgermeister Josef Streiter die Verbindung zwischen der „aufgeklärten" Politik der religiösen Toleranz und der Einführung der Gasbeleuchtung, die zusammen Bozens technologische und geistige Integration in die moderne Welt unter Beweis stellen sollten:

> „Das Licht, das künftig auf unsren Straßen die Nacht nahezu in Tag verwandelt, hat etwas Sinnbildliches, man erinnert sich an das geistige Licht, das uns eben auch in diesem Jahre aufging, an die Wiedergeburt unseres staatlichen Lebens und die Befreiung der Gewissen von jeder unwürdigen Schranke."[23]

Streiter fungierte als Zeremonienmeister bei der Eröffnung der Gasbeleuchtung, die unter musikalischer Begleitung und großem Jubel seitens der Stadtbürger stattfand. Die einzige Enttäuschung beim Festablauf bildete die priesterliche Weigerung, den Kirchturm zu beleuchten – im Widerspruch zum geplanten Festprogramm.

Eine solche Verhinderungstaktik konnte den Erfolg der liberalen Veranstaltung allerdings kaum mindern. Sie zeigte im Gegenteil eher die Nervosität der Konservativen. Die Führer der katholischen Bewegung meinten, die Liberalen hätten durch das Fest am Bozener Schießstand das Institut der Landesverteidigung mißbraucht. So bezeichnete die konservative Presse die Feier als eine revolutionäre Demonstration, weil sie sich dem formellen Beschluß des Landtages über die Glaubenseinheit widersetzte. Später in diesem Monat reagierten die Konservativen mit einem „Dunkelschießen" in Lana, während dessen der Herz-Jesu-Bund feierlich erneuert wurde. Gegen den Willen des Statthalters für Tirol und Vorarlberg versuchten die Veranstalter sogar, die Teilnahme an ihrem Schießen allen jenen zu verbieten, die beim Bozener Festschießen anwesend gewesen waren. Die Angrif-

22 Th. Götz, Zwischen Stadt und „Region", Staat und Nation. Bürgertum und Liberalismus in Tirol 1840–1873, Diss., Universität Regensburg 1997. S. 261-264.

23 Bozner Zeitung, 26.10.1861.

fe der Katholiken Schritt für Schritt erwidernd, konterte die liberale Presse mit dem Vorwurf, das „Dunkelschießen" sei die wahre Gefahr für die öffentliche Ordnung, weil die konservativen „Unruhestifter" gegen „des Kaisers Gesetz" agitiert hätten.[24]

Bemerkenswert war auch, in welch enger Verbindung die ideologischen Auseinandersetzungen mit der damaligen „deutschen Frage" standen.[25] Die Liberalen Deutschtirols sahen einen engen Zusammenhang zwischen ihrem Programm für Verfassung und Reform in Österreich und der Neugestaltung des Deutschen Bundes. Sollte Österreich wie erhofft die führende Rolle in jenem Prozeß spielen, so war die volle Gleichberechtigung für die Protestanten eine Voraussetzung für den Gewinn von Sympathien in norddeutschen Staaten. Gegenüber den gesamtstaatlichen Integrationsversuchen der frühen 1860er Jahren vertraten die Konservativen, die sich immerhin als Teil einer katholischen Bewegung in ganz Deutschland sahen, eine vehement föderalistische Position. Symbolisch zeigten sich diese Unterschiede in der Ausschmückung der Schießstände bei den beiden Veranstaltungen: Liberale zogen die schwarz-rot-goldenen deutschen Farben neben den Fahnen Österreichs und Tirols hoch; die Konservativen bevorzugten jene des Papstes, Österreichs und des Landes Tirol.[26]

Diese grundsätzlichen Orientierungen bildeten die jeweiligen politischen Identifikationsmuster der Kulturkampfära, da Tirol gleich am Anfang der Kampagne für die Glaubenseinheit in „zwei Lager getrennt" wurde, wie die liberale Inn-Zeitung Anfang 1862 konstatierte.[27] So veranstalteten Liberale in Innsbruck 1863 ein Fest zur 500jährigen Vereinigung Tirols mit dem Haus Habsburg, das wiederum das Protestantenpatent und die Verfassung feiern sollte. Der Bürgermeister von Innsbruck, Carl Adam, und seine politischen Freunde hofften, bei dieser Gelegenheit ihre Gegner als reaktionäre Fanatiker hinstellen zu können.[28] Die Katholisch-Konservativen antworteten darauf, in dem sie eine „Landesadresse" an den Kaiser überreichten, die behauptete: „Alle Stürme, welche die vielgestaltige Revolution

24 Inn-Zeitung, 4.1.1862.

25 Aus Platzgründen verzichte ich hier auf eine Diskussion des nationalen Aspektes des Tiroler Konfliktes. Vgl. dazu Th. Götz, Gratwanderungen – liberale Katholiken deutscher und italienischer Nationalität im ultramontanen Tirol zwischen Restauration und liberalem Konstitutionalismus (1830–1880) und L. Cole, Nationale Identität eines „auserwählten Volkes": zur Bedeutung des Herz Jesu-Kultes unter der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1859–1896, in: H.-G. Haupt/D. Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt 2001, S. 446-479 bzw. S. 480-515.

26 Tiroler Stimmen, 29.11.1861.

27 Inn-Zeitung, 3.1.1862.

28 L. Cole, „Für Gott, Kaiser und Vaterland". Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914, Frankfurt a. M. 2000, S. 56-138.

aufgewirbelt, sind zerschellt an unseren Felsen durch der Fürsten Fürsorge und des Volkes biedere Sitte".[29]

Durch weitere Erneuerungen des Herz-Jesu-Bundes, dessen Repräsentation der katholischen Hierarchie als Mittel sowohl zur Legitimierung ihrer politischen Machtansprüche und der bestehenden sozialen Verhältnisse als auch zur gesellschaftlichen Verankerung des katholischen Milieus diente, versuchten die Konservativen, weiterhin ihre Opposition gegen die liberale Regierung zu betreiben.[30] Mit der gesetzlichen Festlegung der Vereinsfreiheit in der Verfassung von 1867 nutzten die Konservativen Zusammenkünfte, die sich um den Herz-Jesu-Kult drehten, dazu, katholische Vereinsmitglieder zu werben. So fand im Juni 1870 eine große dreitägige Feier statt, in deren Verlauf auch der Herz-Jesu-Bund erneuert wurde. Zugleich war es das erste allgemeine Treffen des „Katholisch-Konservativen Volksvereines von Bozen und Umgebung" und zählte – nach den Angaben der Konservativen – 15.000 bis 17.000 Teilnehmer.[31] Sechs Jahre später drückte eine zahlenmäßig ähnlich große Demonstration den katholischen Protest gegenüber der von der Regierung gestatteten Gründung protestantischer Gemeinden in Tirol aus. Die Stimmung war ausgesprochen gespannt. Die Regierung stellte zusätzliche Gendarmen zur Verfügung, während der Bürgermeister – verärgert über die konservative Invasion des städtischen Raumes – sich gezwungen sah, den am Fest teilnehmenden Schützenvereinen das Mitbringen von Waffen zu verbieten. Letztlich verlief das Ereignis ohne besondere Zwischenfälle. Wie sich herausstellte, war diese auch die letzte große Demonstration ihrer Art gegen die Regierung. Mit der Machtübernahme durch Graf Taaffes konservative Koalition 1879, die auch die Deutschtiroler Katholiken einschloß, verloren solche oppositionell gesinnten Kundgebungen ihren Sinn, so daß die nächste große Bundeserneuerung im Zentenarjahr 1896 bewußt den patriotisch-österreichischen Aspekt des Festes in den Vordergrund stellte.[32]

Jenes Fest bewies auch wieder die enorme Mobilisierungskraft des politischen Katholizismus. Spätestens Mitte der 1890er Jahre wurde deutlich, daß sich die katholische Bewegung viel erfolgreicher als die Liberalen an die Anforderungen einer modernen Massenpolitik angepaßt hatte. Liest

29 S. Moriggl, Die Landes-Adresse. Zur fünfhundertjährigen Jubiläums-Feier, Innsbruck 1863, S. 7.

30 Vgl. N. Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997.

31 F. von Zallinger, Zur feierlichen Erneuerung des Bundes mit dem göttlichen Herzen Jesu am 24., 25., und 26.6.1870 in Bozen. Bozen 1870.

32 L. Cole, „Für Gott, Kaiser und Vaterland" (Anm. 28), S. 153-177.

man die faszinierende Chronik der Kulturkampfzeit des Brixener Färbermeisters Franz Schwaighofer, so gewinnt man den Eindruck eines von Gegnern umzingelten Liberalen, der vergebens die Ideale der Bildung und des Fortschritts gegen die Feindseligkeit der klerikalen Partei zu verteidigen suchte.[33]

4. Ausblick

Der Kulturkampf in Österreich kam relativ rasch zu einem Stillstand, vor allem weil der Staat nicht an einer gerichtlichen Verfolgung der Kirche interessiert war. Die Politik der Regierung Taaffes bot den Katholiken sogar die Möglichkeit, Modifikationen an einigen liberalen gesetzlichen Bestimmungen anzubringen. Diese hielten sich jedoch in engen Grenzen, und die liberale Regelung der Kirchenfrage blieb in ihren wesentlichen Aspekten unangetastet. Dies konnten die Liberalen als einen beträchtlichen Erfolg werten. Konservative dagegen trösteten sich sowohl mit der Machtübernahme auf Regierungsebene als auch mit der Gewißheit, den Großteil der Volksmassen auf ihrer Seite zu haben.

Zunächst ist wichtig festzuhalten, daß der Kulturkampf innerhalb eines elitären politischen Systems entstand. Kaum mehr als sechs bis sieben Prozent der Bevölkerung nahmen an den Wahlen teil, bis die Wahlreformen von 1882 bzw. 1895 die Steuerqualifikation senkten. In der sich entwickelnden Massenpolitik verlor der österreichische Liberalismus bald seinen Schwung, nachdem er den Verfassungsstaat durchgesetzt hatte. Obwohl Liberale ihr Programm weiterhin auf der städtischen Ebene fortführen konnten, vermochten sie auf die dringende soziale Frage keine Antwort zu geben. Außerdem sahen sie sich sowohl durch den Aufstieg der Sozialdemokraten als auch durch die Ansprüche der anderen Nationalitäten, insbesondere der Tschechen, in die Defensive gedrängt. So zersplitterte die einst mächtige deutschliberale Bewegung in eine Mehrzahl von kleineren Fraktionen, die von einer fortschrittlichen Partei bis zu verschiedenen Färbungen des deutschen Nationalismus reichten. Anstatt ihre Vorstellung einer bürgerlichen Zivilgesellschaft massenpolitisch auszuweiten, suchten die deutschen Liberalen, ihre Bewegung durch eine Ergänzung der nationalen Rhetorik in eine radikale und antisemitische Richtung zu beleben. Blieb sie in ihrer Kirchen-, Bildungs- und Wirtschaftspolitik weitgehend konsistent, schloß die liberale Nachfolgegeneration andere Völker aus ihren immer engeren, deutschzentrierten Konzepten aus. Indem die nunmehrigen

33 H. Heiss/H. Gummerer (Hg.), Brixen 1867–1882. Die Aufzeichnungen des Färbermeisters Franz Schwaighofer, Wien/Bozen 1994.

„Deutschnationalen" die politische Sprache des Kulturkampfes auf den Nationalitätenkonflikt übertrugen, beschleunigten sie den Prozeß der ethnischen Differenzierung – etwa zwischen „katholischen Slowenen" und „deutschen Liberalen" in Kärnten und in der Steiermark.[34] Von diesem Standpunkt aus hatte der Kulturkampf entscheidende Auswirkung auf Österreichs Nationalitätenfrage, weil er eine theatralische, in der Sprache apokalyptische Form des politischen Handelns normalisierte.

So wie die Liberalen infolge der Etablierung des Rechtsstaates sich in der veränderten politischen Kultur neu zu orientieren versuchten, gilt dasselbe für ihre katholischen Gegner – trotz der durch die anfänglich sehr erfolgreiche Mobilisierung der Massen weitaus günstigeren Ausgangsposition. Während der 1880er Jahre zeigten sich Klerus und katholische Wähler zunehmend um soziale Probleme besorgt und fanden immer weniger Verständnis für die Obsession der Bischöfe mit Fragen der Moral und kirchlichen Doktrin. In Wien fanden sich Priester mit einer wachsenden, oft in Armut lebenden Arbeiterklasse konfrontiert; in den Alpenländern wohnte der Gemeindeklerus unter Bauern, die eine ernste landwirtschaftliche Krise erlebten. Ergebnis dieser Neuorientierung war in der Hauptstadt der Aufstieg der Christlichsozialen unter Karl Lueger, der – die Ängste des Kleinbürgertums vor dem sich ausbreitenden Sozialismus aufnehmend – die bürgerliche Politik in eine antiliberale, den Klerus einschließende Richtung entwickelte. In Kronländern wie Nieder- und Oberösterreich, Tirol und Salzburg war der Erfolg der Christlichsozialen jedoch mit der Spaltung des konservativen Lagers verbunden, als Gemeindeklerus und Bauern sich von der direkten Kontrolle der Kirchenhierarchie und der traditionellen, oft adligen Führung der konservativen Partei emanzipierten.[35] Im Jahr 1895 siegten die Christlichsozialen bei der Wiener Gemeinderatswahl und erreichten den großen Durchbruch 1907 bei der Reichsratswahl – als erste Wahl in Zisleithanien, die unter dem allgemeinen Männerwahlrecht durchgeführt wurde. Kurz danach vereinten sich konservative und christlichsoziale Kräfte in allen Alpenländern außer Tirol, wo die Konservativen noch bis 1918 separat agierten.

---

34 J. Pleterski, Slowenisch oder deutsch? Nationale Differenzierungsprozesse in Kärnten, 1848–1918, Klagenfurt 1996; A. Moritsch (Hg.), Vom Ethnos zur Nationalität. Der nationale Differenzierungsprozeß am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland, Wien 1991.

35 G. Lewis, Kirche und Partei im politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich 1885–1907, Salzburg 1977; R. Klieber, Politischer Katholizismus in der Provinz. Salzburgs Christlichsoziale in der Parteienlandschaft Alt-Österreichs, Wien/Salzburg 1994.

Wie John Boyer meint, war der politische Katholizismus nicht das Opfer, sondern der größte Nutznießer der Wende zum Konstitutionalismus in Österreich. Indem er einerseits die Realität des liberalen Verfassungsstaates und andererseits die Unaufhaltsamkeit der wirtschaftlichen Entwicklung anerkannte, vollbrachte der politische Katholizismus eine erfolgreiche Synthese zwischen Religion und Modernisierung – was Boyer „die Politik der ständischen Moderne" („the politics of corporate modernity") nennt.[36] Dadurch vererbte jedoch der politische Katholizismus ein problematisches Vermächtnis an die österreichische Politik und Gesellschaft. Boyer hat zweifellos Recht, wenn er für die Modernität der christlichsozialen Bewegung in Bezug auf Parteiorganisation, Wahlpropaganda, Presse, Vereinstätigkeit, sowie ihre „progressive" Wohlfahrts- und Sozialpolitik plädiert.[37] Außerdem hat Gavin Lewis gezeigt, wie die Christlichsozialen in den ländlichen Gebieten die mißtrauischen Bauern von den potentiellen Vorteilen des kapitalistischen Wirtschaftssystems überzeugen konnten.[38] Zugleich muß aber festgestellt werden, daß der Erfolg der Christlichsozialen von einer bewußt antimodernistischen Rhetorik begleitet war, die eine deutliche Kontinuität mit dem katholisch-konservativen politischen Diskurs zeigte. Dies geschah nach Lewis, um den Bauern zu versichern, daß die Modernisierung der Landwirtschaft nicht den Verlust ihres Lebensstils und ihrer Werte mit sich bringen würde. Die Anpassung der Christlichsozialen an die Anforderungen der modernen Politik und Wirtschaft wurde also ohne eine zeitgleiche ideologisch-kulturelle Akklimatisierung an die moderne Welt vollzogen.

Sichtbares Zeichen dieser Feindschaft gegenüber der Moderne war der politische und wirtschaftliche Antisemitismus. Schon während den 1860er und 1870er Jahre schufen Konservative das Schlagwort vom „jüdischen Liberalismus".[39] Fürstbischof Gasser zum Beispiel lehnte die Mehrheit der Wiener Zeitungen als „Judenzeitungen" ab.[40] Erst mit dem Aufstieg der Christlichsozialen avancierte jedoch die antikapitalistisch und antimoder-

36 J. W. Boyer, Catholics, Christians, and the Challenges of Democracy: The Heritage of the Nineteenth Century, in: M. Gehler/W. Kaiser/H. Wohnout (Hg.), Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert/Christian Democracy in 20th Century Europe, Wien 2001, S. 23-59.

37 J. W. Boyer, Culture and political crisis in Vienna. Christian Socialism in power, 1897–1918, Chicago 1995.

38 G. Lewis, The peasantry, rural change and conservative agrarianism: Lower Austria at the turn of the century, in: Past & Present 81 (1978), S. 119-143.

39 L. Cole, „Für Gott, Kaiser und Vaterland" (Anm. 28), S. 195-218; P.G. Pulzer, The rise of political anti-semitism in Germany and Austria, London ²1988, S. 122-131.

40 Zitiert nach O. von Gschließer, Der große deutsche Katholikentag in Innsbruck von 1867, in: ders., Tirol-Österreich. Gesammelte Aufsätze zu deren Geschichte, Innsbruck 1965, S. 106-111.

nistisch orientierte antisemitische Rhetorik katholischer Politiker und der Parteipresse zur Standardformel der alltäglichen Politik. Die genauen Folgen dieser Entwicklungen für die österreichische Geschichte von 1918 bis 1945 bleiben kontrovers.[41] Fest steht jedoch, daß der Antisemitismus die Polarisierung zwischen der „dekadenten Judenmetropole" Wien und den von den Christlichsozialen zum Idyll stilisierten „unkorrumpierten Alpenländern" wesentlich vorantrieb. Die gespannte Beziehung zwischen der Hauptstadt und den Bundesländern im Österreich der Zwischenkriegszeit wurde zu einem Hauptmerkmal in der oft instabilen Ersten Republik.[42]

Der katholische Antimodernismus zeigte sich auch in der „zweiten Welle" des österreichischen Kulturkampfes ab der Mitte der 1890er Jahre, nachdem die Christlichsozialen den Wiener Gemeinderat erobert hatten. Katholiken forderten eine konservative Präsenz in staatlichen Institutionen, die ihrer politischen Macht entsprach. Diese Vorstellung kollidierte mit der Agitation des extremen Flügels des deutschnationalen Lagers, das sich in der von protestantischen und alldeutschen Elementen beeinflußten „Los-von-Rom"-Bewegung sammelte.[43] Darüber hinaus wurden die alten Antagonismen durch die häufig stattfindenden Krawalle zwischen katholischen und deutschnationalen Burschenschaften an den Universitäten von Wien und Graz wieder belebt.[44] Als der Wiener Bürgermeister Karl Lueger eine katholische Übernahme der Universitäten verlangte, führte das lediglich zu einer weiteren Eskalation. Kontroversen wie die sogenannte Wahrmund-Affäre von 1908/09 waren die Folge, nachdem ein an der Universität Innsbruck lehrender Professor für Kirchenrecht ein Pamphlet publiziert hatte, das die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft in Frage stellte.[45]

Es entstand schließlich ein aggressiver „kultureller Antimodernismus" aus dem österreichischen Kulturkampf. Die in den Konflikten der 1860er und 1870er Jahre verfestigte pro- und anti-kirchliche Trennung kennzeichnete auch die Gesellschaft der Zwischenkriegszeit – allerdings mit dem Unterschied, daß die Sozialdemokraten die führende Rolle auf antikirchlicher

41 B. Pauley, From prejudice to persecution. A history of Austrian anti-semitism, Chapel Hill 1991.

42 E. Hanisch, Österreichische Geschichte 1890–1990. Der lange Schatten des Staates: österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert, Wien 1994.

43 K. R. Trauner, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Szentendre 1999.

44 P. Stitz, Der akademische Kulturkampf um die Daseinsberechtigung der katholischen Studentenkorporationen in Deutschland und in Österreich von 1903 bis 1908. Ein Beitrag zur Geschichte des CV, München 1960, S. 10-14 u. S. 97-108.

45 H. Kuprian, „Machen Sie diesem Skandal ein Ende. Ihre Rektoren sind eine nette Gesellschaft". Modernismusdiskussion, Kulturkampf und Freiheit der Wissenschaft: Die Wahrmund-Affäre 1907/08, in: M. Gehler/H. Sickinger (Hg.), Politische Affären und Skandale in Österreich. Von Mayerling bis Waldheim, Wien 1995, S. 99-127.

Seite im erneuten „Kampf um die Schulen" übernahmen.[46] Trotz des beträchtlichen Erfolges des politischen Katholizismus in der modernen Massenpolitik hat der Kulturkampf doch seine bestimmte Ablehnung des liberalen Individualismus gezeigt, während seine Akzeptanz des parlamentarischen Systems eher eine Frage der politischen Räson als einer instinktiv demokratischen Gesinnung blieb. Unter den Bedingungen des österreichischen „Rumpfstaates" nach 1918, in dem die verehrte Dynastie verjagt und die Kirche wiederum in der Defensive war, legte eine mächtige Fraktion der christlichsozialen Elite den Schwerpunkt auf den „ständischen" Teil ihrer ideologischen Synthese, um – ihrer Ansicht nach – die Mängel der demokratischen Republik zu beseitigen. Als sich der latente Bürgerkrieg in Österreich nach 1927 zum offenen Konflikt auswuchs, ergriffen die politischen Katholiken die Initiative. Der von ihnen errichtete autoritäre Ständestaat begann 1933/34 mit einem neuen, institutionalisierten „Kulturkampf" gegen seine „heidnischen" (nationalsozialistischen) und „atheistischen" (sozialdemokratischen) Feinde.[47]

46 M. J. Zeps, Education and the crisis of the First Republic, Boulder 1987.

47 R. Kriechbaumer, Die großen Erzählungen der Politik. Politische Kultur und Parteien in Österreich von der Jahrhundertwende bis 1945, Wien 2001.

Robert Nemes

Die Komorner Kriegserklärung: Der Kulturkampf in Ungarn

Spannungen zwischen der katholischen Kirche und dem ungarischen Staat existierten schon seit langer Zeit und wurden durch den Ausgleich von 1867 und den Aufstieg der liberalen Partei, die Ungarn von 1875 bis 1905 ununterbrochen regierte, noch verstärkt.[1] Daraus entstand ein Konflikt über die heikle Frage der sogenannten Mischehen, die in zunehmendem Maße verbreitet waren und in den 1890er Jahren mehr als acht Prozent aller Ehen ausmachten.[2] Diese Streitfrage trennte die Katholiken schon seit langem von den Protestanten und untergrub Schritt für Schritt das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Staat. Die Ursache der Streitigkeiten war der Gesetzesartikel LIII aus dem Jahre 1868, welcher besagte, daß Kinder aus Mischehen gemäß ihrem Geschlecht die Religion des jeweiligen Elternteils haben sollten. Viele katholische Pfarrer waren jedoch nicht mit diesem Gesetz einverstanden und „wegtauften" regelmäßig Kinder, die eigentlich zum protestantischen Glauben gehörten. Sowohl 1879 als auch 1884 ordnete die Regierung erfolglos die Bestrafung jener mit einer Geldbuße an, die dieses Gesetz übertreten würden. 1890 erklärte der Kultusminister Graf Albin Csáky, daß er keinen Kulturkampf wie in Deutschland wolle, und erließ eine neue Wegtaufverordnung, worin er katholischen Pfarrern mit Geldbußen und Haftstrafen drohte. Ungarns Erzbischof-Primas suchte hierauf den Rat des Papstes. Der Vatikan riet zum katholischen Widerstand, und es wurde schnell deutlich, daß die Mehrheit der ungarischen Pfarrer und des Episkopats Csákys Verordnung nicht hinnehmen würde. Mit den wachsenden Spannungen schalteten sich bald darauf auch beide Häuser des Parlaments, der Ministerpräsident und seine Regierung, König Franz Joseph, die katholische Hierarchie und der Vatikan in den

* Ich bedanke mich bei Katrin Ulmer für die Übersetzung des Manuskripts ins Deutsche.

1 1890 stellten die Römisch-Katholischen 47,8 Prozent der Bevölkerung Ungarns (ohne Kroatien-Slawonien), die Reformierten (Calvinisten) 14,6 Prozent, 13,6 Prozent waren griechisch-orthodox, 10,9 Prozent griechisch-katholisch, 7,8 Prozent evangelisch, 4,7 Prozent Juden, 0,4 Prozent Unitarier, und 0,1 Prozent gehörten anderen Religionen an; M. Csáky, Die römisch-katholische Kirche in Ungarn, in: A. Wandruzka/P. Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Band IV: Die Konfessionen, Wien 1985, S. 282-283 u. S. 302.

2 M. Csáky, Die römisch-katholische Kirche (Anm. 1), S. 294.

Streit ein. Der daraus entstandene Kulturkampf endete erst in den Jahren 1894/95 mit der Verabschiedung von fünf Gesetzen, die die staatliche Matrikelführung, die allgemeine Religionsfreiheit, die offizielle Anerkennung der jüdischen Religion und die äußerst umstrittene obligate Zivilehe einführten. 1895 gründeten die Katholiken in Ungarn die Katholische Volkspartei, die diese liberale Gesetzgebung bekämpfen wollte.

Zeitgenössische Beobachter des Kulturkampfes waren sich einig, daß die politische, verfassungsrechtliche und kulturelle Identität Ungarns prekär war. Die Londoner *Times* sah den Kulturkampf zum Beispiel als eine Bedrohung der dualistischen Struktur und der österreichisch-ungarischen Außenbeziehungen an.[3] Im Gegensatz dazu sind die meisten Historiker in ihrer Einschätzung eher zurückhaltend gewesen. Der Kulturkampf wurde oft als ein vermeidbarer Konflikt beschrieben. Zwar tendierten die meisten Wissenschaftler dazu, den Kulturkampf mit negativen Begriffen zu beschreiben, mußten aber dennoch die Leidenschaftlichkeit des Kampfes anerkennen. Es wird argumentiert, daß es dem Kulturkampf letzten Endes nicht gelungen war, andere öffentlich-rechtliche Streitpunkte (*közjogi kérdések*), wie zum Beispiel die Kommandosprache und die Größe der gemeinsamen Armee, von der politischen Agenda zu verdrängen. Für die Katholiken hätte der Kulturkampf ebenso zu einem Kristallisationspunkt des Widerstands werden sollen, doch er enthüllte statt dessen die Zaghaftigkeit ihrer Anführer, denn weder die Volkspartei noch die spätere christlich-soziale Volkspartei (1907) konnte die politische Balance des dualistischen Ungarn bedeutend verändern. Der Kulturkampf hätte für die Liberalen der größte Triumph werden können, doch der Kampf vergiftete die Beziehungen zum König und entfremdete viele Katholiken. Obwohl die Gesetze aus den Jahren 1894/95 die staatliche Autorität auf Kosten der Kirche merklich vergrößerten, so waren letztlich die katholischen Schulen, religiösen Orden und kirchlichen Fonds davon nicht betroffen. Mit einigem Recht deutet Moritz Csáky an, daß der Konflikt in Ungarn nur im weitesten Sinne als Kulturkampf zu verstehen sei; die meisten Historiker bevorzugen heutzutage den Begriff „kirchenpolitischer Streit" (*egyházpolitikai küzdelem*), der Ungarn von früheren Konflikten, wie zum Beispiel dem in Preußen oder in der Schweiz, unterscheidet.[4]

Diese Historiker konzentrierten sich fast ausschließlich auf die Zentren der politischen Macht, und ihre Methodik beschränkte sich großteils auf die konventionelle politische, diplomatische und kirchliche Geschichtsschreibung. Es gibt erstaunlich wenige Arbeiten über den Kulturkampf auf loka-

3 The Times (London), 15.5. und 22.6.1894.
4 M. Csáky, Der Kulturkampf in Ungarn, Wien 1967, S. 103-110.

ler Ebene oder aus einer Perspektive der Sozial- und Kulturgeschichte. Mit der Untersuchung der Stadt Komorn (ungarisch Komárom; heute Komárno in der Slowakei) versucht die vorliegende Studie diese Ansätze zu integrieren. Komorn war eine kleine und ansonsten unbedeutende Stadt, die dennoch bei einigen Anlässen eine wichtige Rolle im ungarischen Kulturkampf spielte. In Komorn politisierte der Kulturkampf schnell die schon vorhandenen sozialen und konfessionellen Spannungen; die frommen Katholiken der Arbeiterklasse wurden hier gegen die gelehrten und besitzenden Liberalen aktiv.[5] Beide Seiten machten in großem Umfang von Medien und rhetorischen Strategien Gebrauch, um ihre Anhänger zu mobilisieren. Die Konflikte zwischen Kirche und Staat in den 1890er Jahren trugen dazu bei, die politische Kultur im dualistischen Ungarn zu definieren. Obwohl der Kulturkampf in Ungarn die Gesellschaft nicht so sehr wie in einigen anderen Ländern polarisierte, waren dennoch die beiden konkurrierenden Ansichten zum Stellenwert der Religion im modernen Leben deutlich sichtbar. Die Entwicklung, die Artikulation und die Verbreitung dieser Ansichten wurde zu einem einflußreichen Vermächtnis dieser Zeit für die spätere ungarische Geschichte.

1. Die Kriegserklärung

Am 8. Mai 1890 nahm sich der Stadtrat von Komorn, einer 15.000 Einwohner zählenden Stadt an der Donau zwischen Budapest und Wien, der Verordnung des Grafen Csáky an, die bereits Ende März an die städtische und bischöfliche Verwaltungsbehörde zur Verkündigung geschickt worden war. Dies hätte eigentlich ein ganz normaler amtlicher Vorgang sein sollen, so wie auch andere ministerielle Anordnungen gewöhnlich ohne Diskussion angewendet wurden. Csákys Verfügung führte jedoch zu einer bis dahin beispiellosen Debatte im Stadtrat.[6] Die eröffnende Attacke kam von János Molnár, einem katholischen Abt und Pfarrer (*apát-plébános*), der die Aktivitäten der Regierung mit vernichtenden Worten angriff. Diese Verordnung widersprach laut Molnár dem katholischen Dogma und nähre den interkonfessionellen Konflikt eher, als Frieden zu stiften. Falls diese Verordnung nicht zurückgezogen würde, werde sie zu „einem bedauerlichen Kulturkampf" führen. Im Namen der neun Millionen ungarischen Katholiken bat er, die Veröffentlichung der Verordnung nicht nur zu verschieben, sondern

5 Ich benutze die Begriffe „Katholiken" und „Liberale" als ein Kürzel für die beiden Seiten des ungarischen Kulturkampfes. Daraus wird ersichtlich, daß diese Begriffe die Differenzen innerhalb beider Gruppen etwas verschleiern.

6 Štátny okresný archív v Komárne (ŠOAK), Közgyűlési jegyzőkönyv. Sitzungsprotokoll vom 7.5.1890; Városi kögyűlés. Komáromi Lapok. 10.5.1890.

Csáky zu bitten, sie zurückzuhalten, bis in Rom eine Entscheidung in dieser Angelegenheit falle. Der nächste Redner, der Reformierte Bischof Gábor Pap, bedauerte diesen Verweis auf einen Kulturkampf und bat den Stadtrat im Namen der drei Millionen Protestanten in Ungarn, Csákys Verordnung umzusetzen. Weitere Redner deuteten an, daß der Stadtrat ihrer Meinung nach nicht der geeignete Ort sei, um religiöse Fragen zu diskutieren. Und dennoch war die Streitfrage, vor allem für die katholischen Ratsherren, unumgänglich. Jenő Kető erklärte, daß er sich, obwohl er katholisch und liberal sei, gezwungen fühle, Molnár in seiner Bitte zu unterstützen, da er den konfessionellen Frieden nicht zerstören wolle. Molnár sprach selbst noch einmal und betonte vor allem, daß er, falls die staatlichen Gesetzte mit den Gesetzen Gottes in Konflikt geraten sollten, nicht zögern und den letzteren Folge leisten würde. Die Mehrheit des Stadtrates war jedoch nicht dieser Meinung und stimmte mit 27 zu 13 Stimmen gegen die verzögerte Umsetzung der Verordnung. Diese sollte sofort verkündet und dem Polizeihauptmann zur Ausführung geschickt werden.

Diese lange und erbittert geführte Debatte verlief gegen die politische Tradition der Stadt. Die Komorner Stadtregierung war entschieden oligarchisch strukturiert. Die eine Hälfte der 52 Mitglieder des Stadtrats war von etwa 1.000 Bürgern gewählt. Die andere Hälfte setzte sich aus den 26 reichsten Steuerzahlern der Stadt zusammen; darunter befanden sich Kaufleute, Grundbesitzer, Rechtsanwälte und einige Fabrikanten.

Der Rat bestimmte die Besetzung der städtischen Ämter: Bürgermeister, Notar, Polizeihauptmann usw. Die Vorsteher der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, unter ihnen auch Molnár, Pap und Rabbi Ármin Schnitzer, hatten jeweils Sitze im Stadtrat inne, und so gab es sowohl katholische, protestantische als auch jüdische Ratsherren. Der Stadtrat umfaßte die politische, wirtschaftliche und religiöse Prominenz des Ortes. Die nationale Politik verursachte gelegentlich Spannungen, denn der Stadtrat war fast gleichmäßig in Anhänger der Regierung und der Opposition gespalten. In der Lokalpolitik wurde jedoch großer Wert auf Konsens gelegt. Daher hatten die Abstimmungen im Stadtrat auch kaum Gewicht, und die Stadtbeamten wurden einstimmig gewählt. Außerdem widmete sich der Stadtrat vor den 1890er Jahren kaum religiösen Fragen. Es war insofern überraschend, daß dieser sozial elitäre Kreis durch konfessionelle Differenzen gespalten werden konnte. „Das war weniger eine Diskussion über Stadtangelegenheiten, sondern vielmehr eine Szene eines kleinen Religionskriegs", schrieb der liberale *Komárommegyei Közlöny* mißbilligend.[7]

7 Felekezeti harcz a város közgyülésében, Komárommegyei Közlöny, 14.5.1890; A természeti jog, Komáromi Lapok, 31.5.1890.

Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß die Bevölkerung die Entscheidung des Rates mehrheitlich nicht befürwortet hätte. Die Mehrheit der Stadt war, anders als diejenige im Stadtrat, katholisch. Religiöse Gebräuche übten weiterhin einen starken Einfluß auf das private und öffentliche Leben der meisten Menschen aus.[8] Es war die Aufgabe der Kirchen, sich um Geburten, Todesfälle und Eheschließungen zu kümmern, und die meisten Menschen besuchten konfessionelle Schulen. Eine der bemerkenswertesten Traditionen in Komorn war die lebhafte Fronleichnamsprozession, an der im Jahre 1890 mehr als 2.000 Menschen teilnahmen.[9] Zu der Frömmigkeit der Bevölkerung kamen zusätzlich auch noch materielle Bedingungen, die das niedere Volk vom Stadtrat trennte. Komorn war ehemals ein wichtiges wirtschaftliches Zentrum gewesen, war aber im späten 19. Jahrhundert zu einem wirtschaftlichen Provinznest verkommen, zu einer Stadt „die zu allem zu spät kommt", wie dies eine Lokalzeitung kritisch beschrieb.[10] In der Stadt gab es eine große Zahl von Handwerkern, Gesellen, Tagelöhnern und Ladenbesitzern, alles Berufe mit einem großen Katholikenanteil. Diese frommen und oft armen Katholiken bildeten die Basis für eine wirksame Kampagne gegen den Liberalismus.

Der 40jährige Pfarrer János Molnár sollte diese Bewegung anführen. In der Stadtratssitzung machte Molnár klar, daß er nicht beabsichtigte, die Verordnung Csákys zu befolgen. Binnen zwei Wochen reagierte der Polizeihauptmann auf eine Klage des Bischofs Pap, der Molnár der Wegtaufe eines Kindes, das eigentlich zur reformierten Kirche gehörte, beschuldigte.[11] Der Polizeihauptmann lud Molnár zu einer Anhörung vor. Als dieser sich weigerte zu erscheinen und statt dessen schrieb, daß er die Rechtmäßigkeit des GA LIII/1868 nicht anerkenne, wurde er vom Hauptmann zu einer Geldbuße von zehn Forint verurteilt. Durch seinen Widerstand wurde Molnár rasch landesweit zu einem Helden des niederen Klerus. Andere Pfarrer mißachteten die Verordnung ebenfalls, so daß bis 1893 mehr als 200 angeklagt wurden, aber Molnár war wahrscheinlich der erste und sicherlich der bekannteste, denn er prahlte mit seinen Taten in der katholischen Presse. In den darauf folgenden Jahren sollte er noch mindestens 26 Mal bestraft werden, und Geschichten über seine angeblich unnachgiebige

8 Im Jahre 1890 betrug der Anteil der Römisch-Katholischen an der Bevölkerung von Komorn 56 Prozent, der der Reformierten 27 Prozent, 14 Prozent waren Juden, drei Prozent evangelisch und weniger als ein Prozent orthodox. Dieselbe Statistik läßt auch erkennen, daß 93 Prozent der Bevölkerung Ungarisch als Muttersprache hatte, vier Prozent sprachen Deutsch und zwei Prozent Slowakisch; A magyar szent korona országnak 1900 évi népszámlálása. in: Végeredmények összefoglalása, Budapest 1909, S. 88-93.

9 Komáromi Lapok, 7.6.1890.

10 Egy város, a melyik mindennel elkésik, Komárommegyei Közlöny, 15.2.1893.

11 Komáromi Lapok, 24.5.1890.

Rechtschaffenheit waren weit verbreitet. Bot ihm ein wohlwollender Richter einen Lehnstuhl an, so antwortete Molnár: „Ich möchte dort sitzen, wo auch Diebe und Mörder ihren Richterspruch erwarten. Ich möchte keine Sonderbehandlung, sondern nur Gerechtigkeit."[12] Die Tatsache, daß er sein goldenes Kreuz und eine Kette verpfändet haben sollte, um seine Schulden zu bezahlen, trug zu seiner Berühmtheit noch zusätzlich bei. Gleichzeitig vergrößerten Molnárs Taufen aber auch die Distanz zwischen Katholiken und Protestanten in Komorn. Rückblickend prangerte die Zeitung *Komáromi Lapok* Ende 1890 die entstehende Polarisierung an und schrieb:

> „Gedankenlos wurde der Keim des Konfessionalismus in unsere kränkelnde Gesellschaft gebracht. Bürger, die über das Schicksal dieser gebeutelten Stadt besorgt waren, mußten mit ansehen, wie die soziale Struktur und das öffentliche Leben gestört wurden. Gibt es etwas Dümmeres, als Menschen nach ihrer Religion und nicht nach ihrem Charakter und ihren Fähigkeiten einzuschätzen?"[13]

In den Parlamentswahlen 1892 stimmten die Komorner Wähler für János Tuba, einen ausgesprochen liberalen Zeitungsverleger, der einer Unterhausgruppierung beitrat, die sich stark für kirchenpolitische Gesetze einsetzte. Die Wahlen verstärkten zudem den Entschluß der Budapester Regierung, sich nun nicht nur der Durchführung des GA LIII/1868 zu widmen, sondern auch die staatliche Matrikelführung, Religionsgleichheit und die Zivilehe einzuführen. Sogar Csáky, der lange nach einem modus vivendi mit der Kirche gesucht hatte, vermerkte in einem Memorandum im Juli 1892, daß die Regierung, „wenn anders nicht möglich, auch gegen die Klerikalen vorgehen sollte."[14] Ein Kompromiß zwischen den Liberalen und den Katholiken schien nicht mehr möglich zu sein.

Diese landesweite Eskalation des Kulturkampfes war der Hintergrund zu der Bezirksversammlung der Reformierten, die am 4. und 5. September 1892 in Komorn stattfand. Der Zweck dieser Veranstaltung war die Ehrung von Kálmán Tisza, der dem Kirchenbezirk schon 25 Jahre als Vorstand diente. Wie Tisza zur Gründung der Liberalen Partei beigetragen hatte und sie schon 15 Jahre lang als Vorsitzender führte, ließ keine Zweifel an der politischen Färbung des Jubiläums zu. Eine große Abordnung kirchlicher Führer und Lokalpolitiker erwartete Tisza am Bahnhof und begleitete ihn durch begeisterte Menschenmengen in die mit ungarischen Fahnen geschmückte Innenstadt.[15] Am nächsten Tag nahmen mehr als 2.000 Menschen, darunter viele mit der ungarischen Nationaltracht bekleidet, an der

12 Z. Nyisztor, Molnár János élete és müve, in: Egyházi Lapok 64 (1941) 3, S. 34-35.
13 Komárom, 1891. január 1., Komáromi Lapok, 3.1.1891.
14 M. Csáky, Kulturkampf (Anm. 4), S. 84.
15 Das Tisza Jubiläum, Pester Lloyd, 5.9.1892.

festlichen Versammlung in der reformierten Kirche teil. Nach dem Gottesdienst, einigen Reden und der Ankunft eines Telegramms des Königs standen einzelne Delegationen Schlange, um Tisza ihren Respekt auszudrücken. Darunter befanden sich auch Vertreter protestantischer Schulen und Vereine. Als Rabbi Schnitzer Tisza im Namen der jüdischen Gemeinde grüßte, erwiderte Tisza:

> „Es ist unser höchstes Ziel, daß jeder Sohn unseres Vaterlandes im Patriotismus vereint werde", und fügte außerdem hinzu, daß „die Schatten der Vergangenheit nun endlich abgeworfen werden müßten."[16]

Es folgte ein großes Bankett und der Obergespann des Komorner Komitats erhob sein Glas auf die Verständigung zwischen den verschiedenen Konfessionen. Die Menge jubelte jedoch am lautesten, als Bischof Pap einen Toast auf Csáky ausbrachte und dadurch seine Unterstützung der Regierungsmaßnahmen gegen die katholische Kirche klar ausdrückte.

Das Jubiläum zeigte auch das volle Repertoire der rhetorischen Strategien, die von den Liberalen und ihren Anhängern in diesem Kulturkampf angewendet wurden. Tisza nutzte den größten Teil seiner Rede, um über seinen Dienst für Kirche und Staat zu reflektieren. Für Tisza waren beide untrennbar vereint:

> „Wer auch immer um den Vorteil des ungarischen Vaterlandes bemüht ist, fördert auch gleichzeitig das Gute in der ungarischen protestantischen Religion und so auch unsere Kirche."[17]

Diese Beschwörung der nationalen Interessen, die hier ganz explizit mit dem Protestantismus verbunden wurden, war eine Standardrechtfertigung der Liberalen. Berufungen auf die ungarische Geschichte dienten einem ähnlichen Zweck. Tisza behauptete zwar, daß er nicht lange über die konfessionellen Konflikte sprechen wollte, und dennoch zitierte er Graf István Széchenyi (1791–1860), um seine Zuhörerschaft an die Vorherrschaft der ungarischen Verfassung über Rom zu erinnern. Dies war ein eher indirekter Angriff, aber im allgemeinen schreckten auch die Liberalen vor Beschimpfungen und Polemik nicht zurück. Bischof Pap, ein Veteran der Revolution von 1848 und langjähriger Anhänger der Religionsgleichheit und Zivilehe, warnte in seiner Rede davor, daß die Situation in Ungarn gefährlicher werden könnte. Pap erklärte, daß die Bewegung, die vom niederen katholischen Klerus, also Männern wie Molnár, begonnen wurde, nun katholische Aristokraten, die katholische Hierarchie und auch den Erzbischof-Primas

16 Nemzet, 6.9.1892.
17 Für Tiszas und Paps Reden, siehe Sárospataki Lapok, 19.9.1892.

selbst erfasse.[18] Dieser politische Katholizismus, so erklärte er, bedrohe nicht nur die Souveränität des Staates, sondern auch die Freiheit, den Liberalismus sowie die Familie, da die katholischen Lehrenden und darunter vor allem die Jesuiten, die von Rom gelenkt würden, die Mütter in ihrem Sinne beeinflussen wollten. Pap war sich sicher, daß diese „reaktionäre" Bewegung keinen Erfolg haben würde, und falls es doch so wäre, dann müßten sich die Protestanten durch diese gefährliche Zeit kämpfen. Indem er aber schnell von einem möglichen Martyrium zu einem wahrscheinlichen Sieg überging, schloß Pap und unterstrich, daß Ungarns größte Hoffnungen im Protestantismus, im Staat, in der Freiheit, im Fortschritt und in der modernen Gesellschaft lägen. Mit Recht versah die katholische Presse Paps Rede mit dem Titel „Die Komorner Kriegserklärung".

Die Tisza-Feierlichkeiten verdeutlichten die entscheidende Rolle der Presse, die die lokalen Ereignisse in breitere Debatten einflocht. Die katholische Nationalpresse verurteilte Pap lautstark und etwas weniger auch Tisza. Die Zeitung *Magyar Állam* drückte ihre Verärgerung und Empörung in einem Artikel nach dem anderen aus, indem sie Pap persönlich attackierte und 29 Kinder anführte, von denen sie behauptete, daß Pap sie weggetauft haben sollte.[19] Mit apokalyptischer Sprache rief die Zeitung zum entschlossenen Handeln auf:

> „Es ist die letzte Stunde im katholischen Lager gekommen, so daß ohne zu zögern (...) die Organisation unseres Krieges zur Selbstverteidigung begonnen werden muß."

Die wachsende Differenziertheit der ungarischen Presse zeigte sich jedoch, als eine protestantische Zeitung Mitte September ein ausführliches Interview mit Pap führte, das ihm erlaubte, auf die Kritik gegen ihn zu reagieren und seine friedlichen Absichten zu unterstreichen.[20] Die Ausdifferenzierung der Medien verhinderte jedoch nicht, daß Gerüchte über den politischen Gegner verbreitet wurden. Nach den Jubiläumsfeierlichkeiten stürzte sich die katholische Presse auf eine Bemerkung, die wahrscheinlich von István Tisza, Kálmáns Sohn, stammte, um ihren Aufruf zum bewaffneten Widerstand zu rechtfertigen. Die liberale Presse reagierte oft ähnlich.

---

18 Als Reaktion auf die Versammlung versandte der Erzbischof-Primas einen Hirtenbrief, in dem er seine Besorgnis über die Angriffe auf die Katholiken ausdrückte. Paps Rede wurde wiederholt im Parlament erwähnt, und sogar König Franz Joseph hielt die Rede für einen „ziemlich gedankenlosen Angriff". G. Salacz, A magyar kultúrharc története 1890–1905, Pécs 1938, S. 172-173.

19 Molnár gab bereitwillig die Namen an; A komáromi hadüzenet, Magyar Állam, 8.9.1892; A katholikusok igazai, Magyar Állam, 10.9.1892.

20 Pap Gábor püspök újabb nyilatkozata, Sárospataki Lapok, 19.9.1892.

Zum Beispiel berichtete im Jahre 1894 eine Komorner Zeitung, daß die Leiter des katholischen Friedhofes willkürlich alte Grabsteine zum Wiedergebrauch verkauften.[21] Ob es nun Tatsachen oder Erfindungen waren: die Presse stand im Mittelpunkt des Kulturkampfes. Die Tatsache, daß beide Zeitungen von Komorn, *Komáromi Lapok* und *Komárommegyei Közlöny*, die Liberalen unterstützten, war ein Nachteil für die lokale katholische Kirche, der aber teilweise durch die katholische Nationalpresse kompensiert wurde.

Im Jahre 1890 waren viele der führenden Bürger von Komorn der Meinung, daß der Stadtrat nicht der passende Ort sei, um religiöse Fragen zu diskutieren, aber gegen Ende des Jahres 1892 hatten nur noch wenige diese Bedenken. Im Dezember zog es der Stadtrat in Erwägung, einen Brief zur Unterstützung der neuen Regierung Sándor Wekerles nach Budapest zu schicken, von der man annahm, daß sie bald die kirchenpolitische Gesetzgebung in das Parlament einbringen würde.[22] Molnár widersetzte sich diesem Vorschlag vehement und warnte davor, daß die neue Regierung bald ihre Freiheiten nutzen würde, Kirchen zu schließen und die Verehrung Gottes verbieten zu lassen. Wie zuvor schon lösten Molnárs Worte Unruhe im Stadtrat aus, und wieder befanden sich viele Katholiken in einer Zwickmühle. Während sich einige auf die Seite Molnárs stellten, erklärte Béla Rudnay, der Obergespann des Komorner Komitats, „daß er und weitere Mitglieder des Rates sich als gute Katholiken sähen, aber [dennoch] unerschütterlich an den Liberalismus glaubten". Es schien, als ob es Molnár nicht gelungen wäre, die Katholiken von der liberalen Mehrheit zu trennen, und so stimmte der Stadtrat mit 35 zu sieben Stimmen dafür, ein Schreiben nach Budapest zu schicken, um der neuen Regierung das Vertrauen auszusprechen. Die letzten Zweifel über Uneinigkeiten im Komorner Stadtrat wurden zwei Monate später zerstreut, als dieser mit 32 zu vier Stimmen für die Unterstützung der Gesetzgebung, die die staatliche Matrikelführung, die offizielle Anerkennung des Judentums, die Religionsfreiheit und die Zivilehe einführte, stimmte.[23]

In dieser kurzen Zeitspanne demonstrierten die Komorner Liberalen ihre Stärke in allen wichtigen Bereichen: im Rathaus, in der Presse und in den Straßen der Stadt. Mit den Jubiläumsfeierlichkeiten für Tisza hatten sie außerdem ihre Fähigkeit, eine ansehnliche Menschenmenge zu mobilisieren, unter Beweis gestellt. Aber diese Erfolge hatten einen Preis, und eine Stadt, die ein friedliches Miteinander der Konfessionen gewohnt war, wurde

21 Megsértett kegyelet, Komárommegyei Közlöny, 7.2.1894.
22 ŠOAK, Közgyülési jegyzőkönyv, Sitzungsprotokoll vom 14.12.1892.
23 ŠOAK, Közgyülési jegyzőkönyv, Sitzungsprotokoll vom 22.2.1893.

nunmehr in zwei Lager gespalten. Für die Katholiken war János Molnár der wichtigste Akteur, der den Stadtrat, die Gerichtshöfe und die nationale Presse als Bühne benutzt hatte, um seine Meinung über Csákys Verordnung auszudrücken. Aber diese Strategie war nicht erfolgreich gewesen, und die Anhänger der katholischen Seite hatten nur geringe Hoffnung, die Abstimmungen in lokalen Versammlungen zu gewinnen. Überdies wurden ihre Ansichten auch kaum in der lokalen Presse veröffentlicht. Zudem wurde die Krise über die Wegtaufen nun von der Gesetzgebung, die von der Regierung vorbereitet wurde, überschattet. In dieser Situation entwickelten die Komorner Katholiken eine neue Strategie.

2. Konfessionalismus, Intoleranz und Patriotismus

Die Entstehung von „mass politics" gegen Ende des 19. Jahrhunderts veränderte die politische Landschaft Europas. Neue politische Bewegungen, sowohl von der linken, als auch von der rechten Seite nutzten Vereine, Presse und öffentliche Demonstrationen, um neue Wähler zu mobilisieren und um die liberalen Regierungen herauszufordern. Diese Bewegung führte auch einen schärferen und kreativeren Stil in die politische Arena ein, den Carl Schorske „einen neuen Ton in der Politik" nennt.[24] Das restriktive Wahlrecht, der geringe Industriesektor und die Unterdrückung durch die Regierung verlangsamten die Entwicklung von „mass politics" in Ungarn, konnte sie jedoch nicht stoppen. Hier soll daher untersucht werden, in welchem Maße der eskalierende Kulturkampf die Katholiken und sogar die Liberalen dazu ermutigt hat, neue Formen der politischen Mobilisation und Teilnahme zu entwickeln.

Für die Katholiken in Komorn mußte dies außerhalb ihrer existierenden Institution geschehen. János Molnár war für diese Aufgabe besonders geeignet, da er als gewandter Redner und Autor bekannt war und sich zudem auch noch in der Volkssprache auszudrücken vermochte. Im Januar 1893 sammelte Molnár 1.368 Stimmen für eine Petition, die die Meinung der Katholiken hinsichtlich der Zivilehe ausdrückte und das Parlament dazu aufforderte, die Zivilehe zurückzuweisen. Dies war einer von vielen ähnlichen Versuchen landesweit. Der Komáromi Lapok wies die Petition rasch ab, indem die Zeitung vermerkte, daß

> „die unterzeichnenden Frauen, Männer, Knaben und Mädchen mit ein paar Ausnahmen aus den Reihen des gemeinen Volks kommen."[25]

24 C. Schorske, Fin-de-Siècle Vienna, New York 1981, S. 116-180.
25 Komáromi Lapok, 14.1.1893.

Die klassenorientierte Ausrichtung der liberalen Zeitung und der verächtliche Ton gegenüber den frommen Katholiken war kaum überraschend. Eine Petition abzuweisen war eine Sache, aber wie würden die Liberalen auf eine Versammlung von 5.000 Menschen reagieren, die sich in Komorn zusammenfänden, um die katholische Kirche zu verteidigen?

Obwohl die Katholikentage seit Jahren ein wesentliches Element im deutschen und österreichischen Katholizismus darstellten, gab es keine solche Tradition in Ungarn. Im Februar 1893 veranstalteten die Katholiken jedoch in Ödenburg (Sopron) eine Versammlung, die Tausende Gläubige anlockte. Molnár ließ sich von diesem Beispiel inspirieren. Er verkündete seine Absicht, eine Massenveranstaltung in Komorn zu organisieren, und erbat dafür die Erlaubnis der Stadtbehörde. Die Veranstaltung wurde auf den 23. April festgelegt, angeblich um den 50. Jahrestag der Erhebung Papst Leos XIII. zum Bischof zu feiern, aber es wurde allgemein als ein Protest gegen die Regierung und ihre Gesetzgebung verstanden. Den Katholiken wurde zwar nicht ausdrücklich das Versammlungsrecht entzogen. Dennoch machten die liberalen Behörden von allen amtlichen Mitteln Gebrauch, um die Größe und die Bedeutung des Treffens gering zu halten. So war Molnár gezwungen, die Versammlung weit außerhalb der Stadt auf dem Besitz eines sympathisierenden Gutsbesitzers abzuhalten. Überdies wurde von den Komorner Zeitungen kaum über die kommende Veranstaltung berichtet und fast überhaupt nicht dafür geworben. Die Veröffentlichung einer Cholerawarnung des Polizeihauptmannes im *Komáromi Lapok* eine Woche vor dem Ereignis dürfte wohl kaum zufällig geschehen sein.[26] Der *Komárommegyei Közlöny* war noch deutlicher. Mit einem Leitartikel wurde vor „einem Aufruhr, der den Keim des konfessionellen Hasses zu verbreiten verspricht" gewarnt.[27]

Trotz all dieser Hindernisse scheint der Katholikentag ein Erfolg gewesen zu sein. Viele der 5.000 Besucher kamen aus den umliegenden Städten und Dörfern. Außer ungefähr 50 Pfarrern und einigen Aristokraten und Intellektuellen waren die meisten Besucher Handwerker und Bauern.[28] Ab sechs Uhr morgens waren Messen zu hören, und das eigentliche Treffen

26 Komáromi Lapok, 15.4.1893. Die ungarische Regierung benutzte später eine unbegründete Cholera-Warnung, um die Katholiken in Szabadka (heute Subotica in Jugoslawien) zu zwingen, ihre Versammlung zu verschieben.

27 Nagygyűlés, Komárommegyei Közlöny, 12.4.1893.

28 Die Organisatoren erlaubten zwar pro forma, daß Frauen an der Versammlung teilnehmen durften, aber sie unterstützten es nicht, indem sie anordneten, daß eine Frau erst teilnehmen dürfte, nachdem zehn Männer vor ihr die Versammlung betreten hätten. Daraus läßt sich schließen, daß sich die Katholiken wie auch die Liberalen zurückhielten, Frauen einen Platz im öffentlichen Leben zuzugestehen; A komáromi katholikus nagygyűlés, Magyar Néplap, 7.4.1893.

begann um zehn Uhr. Die ungarische Trikolore, päpstliche Fahnen und ein Portrait von Leo XIII. schmückten den provisorischen Saal. Das Treffen wurde vom katholischen Chor von Komorn mit einer Darbietung von „Szózat" (Aufruf), einem patriotischen Lied, eröffnet. Es folgte ein entmutigendes Programm von zehn Rednern, aber die Begeisterung der Masse ließ laut der katholischen Presse während der gesamten fünf Stunden nicht nach. Graf Miklós Moricz Esterházy, ein zukünftiger Anführer der Volkspartei, sprach als erster und verglich die versammelten Katholiken mit den frühen Christen. Als nächster verlas Molnár Telegramme, die an den Papst, den König, den Erzbischof und den Bischof Zalka von Raab (Győr), einem Erzgegner der Gesetzgebung der Regierung, der schon zuvor zu einem Verbot aller Mischehen aufgerufen hatte, gerichtet waren. Daraufhin sprach Graf László Szapáry über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Er erhielt begeisterte Zustimmung für das Motto „eine freie Kirche in einem freien Staat", indem er die grundsätzliche Rolle der Kirche in der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung geltend machte. Weitere Redner befaßten sich mit den Streitfragen der Zivilehe, des Schulwesens, der Presse und den Aufgaben der Frau. Danach verabschiedete die Versammlung neun Beschlüsse, die ihre Opposition hinsichtlich der Gesetzgebung der Regierung wiederholten und zu weiteren Katholikenversammlungen aufriefen.

In den Augen der katholischen Presse war die Komorner Versammlung ein wichtiger Wendepunkt. Die Katholiken waren lange in der Defensive gewesen, aber „nun ist der Katholizismus wie nach einem langen Tagtraum am Erwachen".[29] Die große Zuhörerschaft wurde als Beweis für den Eifer, die Einigkeit und – wenigstens in den Augen von *Magyar Állam* – als eine neue Militanz der Katholiken interpretiert. Die bescheidene soziale Herkunft vieler Besucher sei kein Grund für Scham. Eine Zeitung berichtete, daß es der Höhepunkt der Versammlung gewesen sei, als ein einfacher Bauer aufstand und rief: „Der Schutzpatron Ungarns war ehemals die heilige Jungfrau Maria!"[30] Seinem Ausruf folgte minutenlanger Applaus. Die Zuhörerschaft reagierte auch positiv auf die Darstellung des modernen Lebens als trostlos. Ein Redner warnte vor den Gefahren des weit verbreiteten Atheismus, der weltlichen Erziehung und dem wuchernden Materialismus. Pfarrer Ottokár Prohászka zielte auf den Kapitalismus und die Juden ab, indem er feststellte, daß „die ganze Welt vom Geld regiert wird", und erklärte, daß die im Kapitalismus wuchertreibenden Juden die ehemaligen Feudalherren ersetzten. Einzig und allein eine geschlossene Katholikenbewegung könne Schutz vor dieser Entwicklung bieten. Unter großem Beifall

29 Katholikus Szemle 7 (1983) 3, S. 452.
30 A II. Magyar kath. Nagygyűlés, Magyar Állam, 26.4.1893.

rief Prohászka zur Gründung katholischer Vereine für Intellektuelle, Arbeiter und Bauern und zur Gründung einer Katholikenpartei auf. So vereinigt wären die Katholiken in der Lage, sich gegen die Vielzahl der schlechten Einflüsse des Liberalismus zu verteidigen und auf die Herausforderungen des Sozialismus vorzubereiten.

Die Katholikenversammlung enthüllte die Grundzüge des beginnenden politischen Katholizismus in Ungarn. Andauernde organisatorische Aktivität bildete den Mittelpunkt. Von den Enzykliken *Constanti Hungarorum* Leos XIII. gestärkt, fuhren die Katholiken im September 1893 damit fort, Versammlungen abzuhalten, Zeitungen zu vertreiben und Vereine zu gründen. Aus diesen Aktivitäten resultierte der große Katholikentag in Budapest am 16. Januar 1894, der wiederum eine Bühne für Laien und kirchliche Redner bot, um ihre Opposition gegen die liberale Gesetzgebung auszudrücken, die Gläubigen zur Wahl von zuverlässigen katholischen Kandidaten aufzurufen, ihre Loyalität zu König und Nation zu bekunden und davor zu warnen, daß Sozialismus, Morallosigkeit und Bevölkerungsrückgang eine sichere Folge der Zivilehe sein würden.[31] Unter diesem Gesichtspunkt war die Zusammenkunft in Komorn ein wichtiger Faktor auf dem Weg zur Gründung der Volkspartei Ende 1895.[32] Außerdem wurde deutlich, wie die Angriffe auf das moderne Leben die wackelige Allianz der verschiedenen sozialen Gruppen aus dem katholischen Lager stützten. Für die aristokratische Oberschicht versprach der politische Katholizismus eine Rückkehr zu einer Gesellschaft, deren Wurzeln in Patriarchie und sozialem Respekt lagen; für die Basis der Partei bot es eine Gelegenheit, um Kapitalismus und Verstädterung anzugreifen. Und wie auch schon Prohászka in seiner Komorner Rede angedeutet hatte, war Antisemitismus – wenn auch oft eher indirekt – ein wichtiges Element in diesen populistischen Angriffen auf die moderne, liberale Gesellschaft. Dennoch zeigten die Katholiken Bereitschaft, auch „liberale" Organisationstechniken zu übernehmen wie zum Beispiel Vereine, Zeitungen und sogar die Gründung einer politischen Partei, um ihre Ziele zu erreichen.

Abschließend wurde in der Komorner Versammlung auch eine ganz besonders katholische Vorstellung von nationaler Loyalität angedeutet. In seiner Rede gab sich Esterházy besondere Mühe, den Vorwurf gegen die Katholikenbewegung, sie schwäche die nationale Einheit, abzustreiten. Sowohl die Katholiken als auch die Liberalen benutzen ein erstaunlich ähnliches Repertoire patriotischer Symbolik, wie zum Beispiel Fahnen, die Hymne, Nationaltrachten und Telegramme an den König. Jedoch hielten

31 Vgl. M.M. Esterházy/N. Zichy (Hg.), A katholikus nagygyűlés, Budapest 1894.
32 D. Szabó, A Néppart megalakulása, in: Történelmi Szemle 20 (1977) 2, S. 169-208.

viele Katholiken daran fest, daß das Volk nicht von seinen christlichen Wurzeln getrennt werden sollte, und fügten deshalb auch noch christliche und päpstliche Symbole bei. Für die Liberalen war dies subversiv und politisch illoyal, aber für die Katholiken war eine nationale Loyalität, die auf dem Christentum gründete, mit supranationaler Treue zu König und Papst vereinbar. Die Betonung des Glaubens anstatt der Sprache oder der Kultur ermöglichte eine Konzeption des ungarischen Patriotismus, die auch Menschen, die nicht Ungarisch sprachen, integrierte. Als im Jahre 1894 Tausende älterer Slowaken an einer Katholikenversammlung in Oberungarn teilnahmen, sprach Graf Nándor Zichy, der Gründer der Volkspartei, über seine Vorstellung eines ungarischen Königreiches,

> „das alle Stämme und alle Konfessionen vereint und in dem diese sich ungeachtet der Verschiedenheiten aller Menschen sich mit Pietät und Liebe dieser Idee verschreiben könnten."[33]

Von diesen relativ toleranten Ansichten wurde allerdings größtenteils, sogar unter den Katholiken, nicht viel gehalten. 1896 schrieb Molnár, daß es die Aufgabe der Volkspartei sei, „die anderen Nationalitäten mit freundlichen Mitteln und mit Liebe für die ungarische Staatsidee zu gewinnen, damit auch sie Ungarisch sprechende Ungarn werden."[34] Insofern waren viele Katholiken in diesem Punkt nicht so weit von den Liberalen entfernt, denen sie sich sonst so vehement widersetzten.

Diese Feinheiten gingen jedoch in der liberalen Presse unter, deren Einstellung hinsichtlich der Katholikenversammlung in einem Leitartikel mit dem Titel „Konfessionalismus, Intoleranz und schwächelnder Patriotismus" zusammengefaßt wurde.[35] Dieser Artikel, der von János Domány, dem Hauptschriftführer von Komorn verfaßt war, war eine Litanei liberaler Angriffe auf den politischen Katholizismus. Für Domány machten sich katholische Redner der Heuchelei und der Intoleranz schuldig, indem sie Gleichheit forderten, aber sich der Anerkennung der jüdischen Religion widersetzten, und indem sie gegen die Rückständigkeit und die Armut der gemeinen Bevölkerung protestierten, aber „nur die Wiederherstellung von mittelalterlichem, rückwärtsgewandtem Denken", also der Leibeigenschaft, anboten. Dies war eine klare und deutlich polemische Attacke, die verstärkt auf die Verbindung zwischen den Ultramontanen und informeller Macht, Unterdrückung und Rückständigkeit hinwies.

---

33 N. Zichy, Időszaki szemle, in: Katholikus Szemle 8 (1894) 3, S. 449.
34 M. Csáky, Die römisch-katholische Kirche (Anm. 1), S. 286.
35 J. Domány, Felekezetiesség, türelmetlenség, gyengülő hazafiság, Komáromi Lapok, 29.4.1893.

Die vernichtendste Kritik von liberaler Seite aus war jedoch die, daß der politische Katholizismus eine ernsthafte Bedrohung für eine bereits angefeindete ungarische Nation darstellte. Indem die Katholiken die staatliche Autorität nicht als der kirchlichen übergeordnet ansahen, übergingen sie das patriotische Motto „Als erstes kommt das Vaterland". Loyalität konnte aus dieser Sicht nicht zwischen Ungarn, Wien und Rom geteilt werden. Die Katholiken wurden zudem noch beschuldigt, nicht nur die Spaltung in der Ungarisch sprechenden Bevölkerung zu vergrößern, sondern damit geradezu die anti-ungarische Bewegung zu unterstützen. Der liberale Publizist Gusztáv Beksics schrieb in der Zeitung *Pesti Hirlap*, daß die größte Gefahr darin läge, daß die Daco-Rumänen, die Panslawen usw. das Beispiel der Komorner Versammlung übernehmen könnten und unter dem Vorwand, gegen die Zivilehe und die staatliche Matrikelführung vorzugehen, ebenso in ihren Versammlungen gegen die ungarische Staatsidee protestieren könnten.[36] Indem die Komorner Liberalen einen neuen Kulturverein ins Leben riefen, der sich der Förderung der ungarischen Sprache innerhalb der deutschen und slowakischen Bevölkerung des Komitats widmete, ließen sie keinen Zweifel an ihrem Engagement in der nationalen Frage. Am Ende des Jahres brüsteten sich liberale Zeitungen damit, daß einige der Dorfkirchen erstmalig ihre Gottesdienste auf ungarisch abhielten.[37]

Im Jahre 1893 hatten die Komorner Zeitungen die Katholikenversammlung verhöhnt, aber schon im Jahre 1894 argumentierten sie, daß auch die Liberalen ihre Macht in den Straßen demonstrieren sollten. Obwohl viele Beobachter schon damals absehen konnten, daß die Gesetzgebung der Regierung wahrscheinlich durch das Parlament gehen und von Franz Joseph widerwillig unterzeichnet werden würde, so erschien der Ausgang des Kulturkampfes den meisten Zeitgenossen immer noch unsicher. Der *Komáromi Lapok* rügte die Liberalen in einer Sprache, die der katholischen Presse stark ähnelte, für ihre Passivität, da sie dem Aufmarsch ihrer Gegner nur zuschauten.[38] Bemerkenswerterweise würdigte die Zeitung die katholischen Versammlungen und Petitionskampagnen als ein Zeichen von echter öffentlicher Meinung im Gegensatz zu „der aufgesetzten Öffentlichkeit der liberalen Seite, die vom Obergespann auf Geheiß der Regierung inszeniert wurde". Dies war ein erstaunliches Eingeständnis, da es den Anschein erweckte, daß die Katholiken die größere Legitimität in Komorn besäßen.

---

36 G. Beksics, Ultramontán tüntetés, Pesti Hirlap, 25.4.1893.

37 Der Komárommegyei és Városi Közművelődési Egyesület wurde im März 1893 mit 207 Mitgliedern gegründet. Im Komorner Komitat wurde schon zu 87 Prozent Ungarisch gesprochen. Kulturmozgalom, Komárommegyei Közlöny, 22.3.1893 und A ó esztendö, Komárommegyei Közlöny, 3.1.1894.

38 Vagy-vagy, Komáromi Lapok, 27.1.1894.

Die Zeitung schloß damit, daß eine Versammlung der Liberalen der Nation zeigen würde, daß „es in Komorn nicht nur Anhänger des Ultramontanismus gibt, sondern auch Anhänger des Liberalismus, die sich mutig, mit der Hoffnung auf Sieg, in den Kampf wagen." Die Ankündigung, daß die Liberalen eine Volksversammlung in Budapest organisierten, gab den Komorner Bemühungen einen starken Impuls. Stadtbeamte, die die Katholikenversammlung mißbilligt hatten, waren schon bald von dieser Idee angetan.

Am 25. Februar fand die Volksversammlung der Liberalen von Komorn statt. János Molnár riet den Katholiken, nicht daran teilzunehmen, und dennoch stellten die Katholiken anscheinend den größten Teil der tausend teilnehmenden Besucher. Obwohl die meisten der Besucher Gutsbesitzer waren oder aus der städtischen Oberschicht kamen, war die liberale Presse stark bemüht, auch die Anwesenheit gewöhnlicher Bauern hervorzuheben. Der erste Redner war Jenő Fittler, der katholische Herausgeber des *Komárommegyei Közlöny*, der die Vorsätze der Versammlung verlas, die unter anderem auch zum konfessionellen Frieden im Namen eines „vereinigten ungarischen Nationalstaates" aufriefen.[39] Für die Liberalen war die nationale Loyalität oberstes Gebot und stand über allen anderen Formen von Treue, wie es auch Dani Csepi in seiner Rede erläuterte:

> „Ungarn kann ohne Protestanten, Juden oder Katholiken überleben, aber es kann keine Sekunde ohne Ungarn bestehen."

Er argumentierte, daß die Zivilehe, die staatliche Matrikelführung und die Religionsfreiheit die Nation wiederbeleben würden. Indem Csepi auf deutliche Weise den Katholiken die Schuld zuschob, warf er die Möglichkeit eines Bürgerkrieges in Ungarn auf, falls der Kulturkampf andauern sollte. Eine Woche später nahmen mehr als 400 Komorner an einer Demonstration der Liberalen in Budapest teil. Es wurden Beschlüsse gefaßt, die die kirchenpolitischen Gesetze der Regierung unterstützten, Kränze auf den Gräbern führender Liberaler niedergelegt, und mehr als 100.000 Menschen versammelten sich, um die Liberalen durch die Straßen marschieren zu sehen. Der Presse zufolge erhielt die Komorner Delegation besonders lauten Beifall für ihren begeisterten Patriotismus und ihre großartigen ungarischen Trachten.[40] Der ungarische Liberalismus mochte zwar auf einer kleinen sozialen Basis gebaut sein, doch gelang es den Liberalen in Krisenzeiten, die Straßen mit ihren Anhängern zu füllen. Liberalismus war zwar

39 Zu dieser Versammlung siehe A komáromi népgyűlés, Komárommegyei Közlöny, 28.2.1894.

40 Komáromi Lapok, 10.3.1894; Komárommegyei Közlöny, 7. und 14.3.1894.

nie eine Massenbewegung gewesen, aber der Gebrauch von nationalen Symbolen und Rhetorik ermöglichte ihnen, die Katholiken zu isolieren.

3. Zusammenfassung

In welchem Maß hatte nun der Kulturkampf die Regeln der Politik in Komorn neu geschrieben? An der Oberfläche hatte sich kaum etwas geändert. Keine Stadtbeamten oder Ratsherren hatten ihre Posten verloren, und die lokale Presse schwankte nicht in ihrer liberalen Überzeugung. Dennoch wurde die Politik in die Kirchen, auf die Straße und in die Schulen getragen, und die verbalen Wunden des Kulturkampfs ließen Narben zurück, die noch lange spürbar bleiben sollten. Obwohl einige Redner und Autoren die Angelegenheit in honoratiorenpolitischer Tradition zu lösen versuchten, wurden ihre Stimmen doch oft von antisemitischen und antikirchlichen Philippiken weniger toleranter Kollegen übertönt. Drohungen, Gerüchte und persönliche Angriffe waren die üblichen Mittel, um den Gegner in Mißkredit zu bringen und um die eigene Politik zu rechtfertigen. Überdies brachte der Komorner Kulturkampf mit seiner breiten Mobilisierung auch die Frage nach der Legitimität der lokalen politischen Struktur auf. Die Katholikenversammlung verdient hier ein besonderes Augenmerk. Ihre Beschlüsse halfen den Katholikentagen, in Ungarn Fuß zu fassen. Die Komorner Versammlung schien, wenn auch eher indirekt, ein anderes Modell politischer Partizipation zu verkörpern. Indem sie „das Volk" dazu einlud, an etwas teilzunehmen, das sowohl ein religiöses Fest als auch eine politische Veranstaltung war, förderte die katholische Führung eine nicht sozialistisch orientierte Alternative zu der dominanten Honoratiorenpolitik. Es war nicht das Ziel, das restriktive Wahlrecht zu erweitern, sondern die Katholiken in der Zivilgesellschaft zu aktivieren und mobilisieren.

An diesem Punkt traf die Kirche auf die Opposition der liberalen Politiker, die administrative Maßnahmen und die lokalen Medien dazu nutzten, die katholischen Aktivitäten zu behindern. In der Folge des Kulturkampfes sollte es für den Stadtrat schwierig werden zu behaupten, immer nur gesetzmäßig gehandelt, über Parteien oder Konfessionen gestanden zu haben und die Interessen der Bevölkerung von Komorn fair vertreten zu haben. Dies wurde anhand der Virulenz der Konfessionsfrage in der Stadtpolitik deutlich, wie zum Beispiel in der Haushaltsdebatte 1894, in János Molnárs Bitte um eine temporäre Beurlaubung Anfang 1895, um für die Volkspartei zu arbeiten, und in den Lokalwahlen desselben Jahres.[41]

41 Für die Haushaltsdebatten siehe ŠOAK, Közgyűlési jegyzőkönyv, Sitzungsprotokoll vom 12.10. und 19.12.1893; für Molnár siehe ŠOAK, Közgyűlési jegyzőkönyv, Sit-

Die konfessionelle Teilung war zu einem Merkmal des politischen Lebens in Komorn geworden. Die Komorner Kämpfe spielten sich vor allem auf lokaler Ebene ab, indem der aufsässige Molnár und seine ergebenen Anhänger gegen einen liberalen Stadtrat antraten. Dennoch hatten mindestens drei Anlässe, nämlich Molnárs Weigerung, Csákys Verordnung zu akzeptieren, die Tisza-Feierlichkeiten und der Katholikentag, nationale Bedeutung. Das war natürlich auch den Rednern klar, und deshalb richteten sie ihre Worte oft an größere, fiktive Zuhörerschaften (z.B. Molnárs neun Millionen Katholiken, oder Paps drei Millionen Protestanten). Das Parlament, die Presse, die Eisenbahn, Telegramme und das Telefon stellten sicher, daß das, was in Komorn gesagt wurde, auch landesweit gehört werden konnte. Dies ist ein Punkt, den es zu vermerken gilt, denn trotz all der Feindseligkeiten, die der Kulturkampf hervorgebracht hatte, half der Streit auch, die Stadt vermehrt in die nationale politische Kultur einzubinden. Um das Verhältnis von Religion und Politik im dualistischen Ungarn zu verstehen, braucht es insofern sowohl eine Untersuchung der Hauptstadt als auch der Provinz und deren wechselseitiger Verbindungen durch Medien, Verkehr, politische Sprache, Symbole und einzelne Personen.

zungsprotokoll vom 10.5.1895; für die Lokalwahlen siehe Erölködes, Komáromi Lapok, 16.11.1895.

Ulrike Schröder

Kommunikative Erzeugung von Lebenswirklichkeit – Eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten

1. Fragestellung

Wenn über Liebe gesprochen wird, steht hinter diesem Begriff in der Regel die Auffassung, es handele sich dabei um ein universelles substantielles Gefühl. Dies ist ein institutionalisierter, kultureller Glaube, der in Musik, Religion, Literatur und Film ebenso wie in Sprichwörtern und im Alltagsgebrauch fest verankert ist, wie die nachstehenden Beispiele demonstrieren:

> Wo die Liebe hinfällt...
>
> Amors Pfeil.
>
> Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie blähet sich nicht, sie stellet sich nicht ungebärdig, sie suchet nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. Die Liebe höret nimmer auf,...[1]
>
> Liebe – sagt man schön und richtig
> Ist ein Ding, das äußerst wichtig.
> Nicht nur zieht man in Betracht,
> Was man selber damit macht,
> Nein, man ist in solchen Sachen
> Auch gespannt, was andre machen.[2]
>
> For stony limits cannot hold love out,
> And what love can do. that dares love attempt.[3]
>
> O zarte Sehnsucht, süßes Hoffen,
> der ersten Liebe goldne Zeit.
> Das Auge sieht den Himmel offen,
> Es schwelgt das Herz in Seligkeit;
> daß sie ewig grünen bliebe,
> Die schöne Zeit der jungen Liebe.[4]

1 Die Bibel: 1.Kor.12.13.
2 Busch (1959), S. 123.
3 Shakespeare (1988), S. 1064. Akt 2 Szene 2.

COMPARATIV 12 (2002), Heft 5/6, S. 134-166.

Liebe nicht als substantielle Entität, sondern als kommunikativ erzeugte Lebenswirklichkeit zu beschreiben, ist Ziel meiner kommunikationswissenschaftlichen Untersuchung gewesen. Zu diesem Zweck wurde eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept brasilianischer und deutscher Studenten durchgeführt.

Zunächst soll deshalb kurz skizziert werden, auf welcher theoretischen Grundlage die Untersuchung erfolgte. Dabei steht ein konstruktivistisches[5] Verständnis von Kommunikation als wirklichkeitserzeugendem Verhaltensbereich im Vordergrund.

Daß meine Wahl dabei gerade auf einen Vergleich zwischen der brasilianischen und der deutschen Kommunikationsgemeinschaft gefallen ist, liegt vor allem an der völlig gegensätzlichen Formation beider Kulturen. Durch eine solch historisch-kulturell unterschiedliche Formation zweier Kommunikationsgemeinschaften müssen im Rahmen der oben aufgestellten These, Wirklichkeit werde erst im sozialen Kontext kommunikativ erzeugt, auch zwei unterschiedliche Weltbezüge aufzuspüren sein.

Sich der in kommunikationswissenschaftlicher Perspektive aufgeworfenen Frage, *inwieweit* unsere Lebenswirklichkeit eine sprachlich konstruierte und damit kulturabhängig ist, mittels einer solchen Fallstudie anzunähern, soll zugleich illustrieren, wie kommunikationswissenschaftliche Theorieentwürfe bei der Analyse verschiedenster Wirklichkeitsausschnitte in die Praxis umgesetzt werden können.

2. Vorüberlegungen

2.1. Eine interkulturelle Studie im Rahmen der Kommunikationswissenschaft

Das Aufeinandertreffen mit anderen Kultur- und Lebensgemeinschaften ist im Laufe der Menschheitsgeschichte entscheidender Auslöser für das Hinterfragen von Gewohntem geworden, das uns als Wirklichkeit gegenübertritt. Vor diesem Hintergrund ist das Zustandekommen eines Erkenntnisinteresses zu erklären, wie es die Kommunikationswissenschaft als Grundlagenwissenschaft verfolgt. Eines ihrer Hauptanliegen ist es demzufolge, Selbstverständliches zu hinterfragen und epistemologisch nach den

4 Schiller (1952), S. 42.

5 Mit *konstruktivistisch* ist hier und im folgenden keine bestimmte Theorierichtung angesprochen. Gemeint ist vielmehr die den nachfolgend vorgestellten Konzeptionen zugrunde liegende Annahme, Wirklichkeitserzeugung müsse als menschliches Verhalten, als Ergebnis von Kommunikationsprozessen untersucht werden. Auf eine Gegenüberstellung der im weiteren Verlauf sehr unterschiedlichen Ansätze wird hier deshalb verzichtet.

Bedingungen von Wirklichkeit zu fragen, das „Wie" unserer Erklärungen zu observieren. Das impliziert den Bruch mit einer substantiellen Auffassung abstrakter Begriffe, die durch die Annahme kommunikativ erzeugter Wirklichkeit ersetzt wird. In diesem Sinne kann die Kommunikationswissenschaft als perspektivische Grundlage einer Untersuchung von Wirklichkeitskonstrukten verstanden werden. Der anvisierte konstruktivistische Blickwinkel auf das Kommunikationsphänomen „Liebe" liefert demnach das grundlegende Begriffsinventar als adäquate Entwicklung und Fundierung eines Verfahrens von Wirklichkeitsanalyse, nicht jedoch die im traditionellen Wissenschaftsverständnis erforderliche Bereitstellung eines Analyseinstruments. Mit einem solchen Instrumentarium von Vorbegriffen wäre Fremdverstehen – soweit überhaupt möglich – blockiert.

2.2. Liebe als kommunikativ erzeugte Wirklichkeit

Ausgangspunkt meiner Untersuchung war das Verständnis von Kommunikation als wirklichkeitserzeugendem Verhaltensbereich. Eine solche Perspektive schien in zweifacher Hinsicht sinnvoll: Erstens ging es um die Ermittlung von etwas vermeintlich Selbstverständlichem, dem Lebensbereich Liebe. Selbstverständliches zu hinterfragen, erfordert eine grundlegende Analyse des Zustandekommens von Wirklichkeitskonstrukten.

Zweitens geschah dies im interkulturellen Vergleich. In der Untersuchung sollte damit in zweierlei Hinsicht eine Gewißheit dekonstruiert werden: vertikal in der Analyse von Liebe als ein im historischen Prozeß entstehendes Kommunikationsmedium und horizontal in der Analyse der daraus folgenden unterschiedlichen kulturspezifischen Konstitution dieses Kommunikationsmediums.

Zwei zentrale Thesen bildeten somit den Ausgangspunkt der Untersuchung:

a. Kommunikation wird als wirklichkeitskonstituierender Verhaltensbereich verstanden, so daß die Erzeugung von Wirklichkeit als menschliches Verhalten und als Ergebnis von Kommunikationsprozessen untersucht werden muß.
b. Dieses Verständnis von Kommunikation impliziert die Annahme kulturspezifischer Interdependenzen zwischen Begriffen und Verhalten.

3. Die konstruktivistische Perspektive als theoretischer Rahmen der Untersuchung

3.1. Kognitionstheoretische, wissenssoziologische und kultursemiotische Grundlagen

Der Beitrag der Kognitionstheorie: Propädeutischer Ausgangspunkt der Untersuchung sollte eine Theorie sein, die die Voraussetzungen für soziale Interaktion zwischen Individuen in der Konstitution der Individuen selbst sucht. Mit seiner Theorie lebender Systeme entwickelt Humberto Maturana eine Kognitionstheorie an der Schnittstelle von Erkenntnis-, Wissenschafts- und Systemtheorie, die in ihrer Perspektivenverschiebung von der Welt zum Subjekt als Ausgangspunkt jeder Betrachtung imstande ist, materielle und geistige menschliche Phänomene auf das gleiche Ordnungsprinzip zurückzuführen, und die insofern universalen Anspruch erheben kann.[6] Menschliche Wirklichkeitserzeugung wird dabei als Resultat von sprachlichem Verhalten in sozialer Interaktion beschrieben.[7] Auf der Grundlage seiner neurophysiologischen Untersuchungen kommt Maturana zu der Schlußfolgerung, daß Informationen aus der Umwelt niemals im instruktiven Sinne festlegen können, was in einem Organismus tatsächlich geschieht: Umweltinformationen stellen lediglich Auslöser für strukturdeterminierte Prozesse innerhalb des Systems dar.[8] Gleiches gilt auf zwischenmenschlicher Ebene für Sprache als Bereich gegenseitiger Verhaltenskoordination, der weder die Außenwelt noch die Innenwelt des Anderen abzubilden vermag.[9] Sprache kann demzufolge nicht länger als außer-

---

6 Mit dieser Theorie gelingt Maturana die Etablierung einer biologisch fundierten Erkenntnistheorie auf der Basis der Neurophysiologie. Interdisziplinäre Beiträge auf der Grundlage von Maturanas Theorieentwurf liefert insbesondere der Radikale Konstruktivismus als zusammenfassender Begriff der von Siegfried J. Schmidt initiierten Siegener Schule (vgl. Schmidt 1994a und 1994b).

7 Ausgangspunkt seiner Theoriekonzeption ist für Maturana die Annahme, daß unter menschlicher Wahrnehmung die Unterscheidungsoperation eines Beobachters verstanden werden müsse, wobei „beobachten" mit „unterscheiden" gleichzusetzen ist (vgl. Maturana 1997, S.39). Beobachtungen sind demnach keine subjektiven „Abbildungen" der Erkenntnisgegenstände; diese sind umgekehrt als Konstrukt des Beobachtungsprozesses selbst zu verstehen. Demzufolge ist „eine Einheit durch einen Akt der Unterscheidung definiert." (Maturana/Varela 1987, S.46).

8 In diesem Kontext entwickelt Maturana das Autopoiesis-Konzept: Durch Netzwerke molekularer Reaktionen reproduziert sich das System einerseits selber (Selbstherstellung), andererseits grenzt es sich in eben diesem Prozeß von einem Raum – der Umwelt – ab (Selbsterhaltung). Dieses spezifische Organisationsprinzip der operationalen Geschlossenheit nennt Maturana „autopoietische Organisation" (vgl. Maturana 1982, S.141).

9 Die an einer Interaktion beteiligten Organismen verwirklichen ihre individuellen Ontogenesen als Teil eines Netzwerkes von Ko-Ontogenesesn und bringen so einen neuen phänomenologischen Bereich – den Sprachbereich – hervor (vgl.

halb des Interaktionsbereichs angesiedeltes symbolisches Kommunikationssystem verstanden werden, sondern muß als „koordinierte Verhaltenskoordination",[10] als wechselseitige Strukturveränderung in einem konsensuellen Bereich – dem Sprachbereich – begriffen werden.[11] Durch das Dahintreiben zweier oder mehrerer Organismen in einem solchen „Prozeß deckungsgleicher Strukturveränderungen"[12] entstehen nach und nach sowohl in phylogenetischer als auch in ontogenetischer Hinsicht *Invarianten der Erfahrung*, die wir als Wissen erleben und die nicht mit einer unabhängig existierenden Welt verbunden sind.[13] Durch die Kognitionstheorie Maturanas erhält der soziale Konstruktivismus ein empirisches Fundament, dessen kommunikationswissenschaftliche Relevanz in der Ablösung des informations*technischen* Modells durch ein Modell der Informations*konstruktion* innerhalb des kognitiven Bereichs autopoietischer Systeme liegt.[14]

Der Beitrag der Soziologie: Während Maturana die grundlegenden Prozesse lebender Systeme, die zur Wirklichkeitskonstruktion führen, beschreibt und seine Analyse in die Untersuchung des Phänomens sprachlichen Verhaltens in konsensuellen Bereichen mündet, setzen die beiden Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann ihre Betrachtung genau an diesem Punkt – dem Interaktionsbereich – an und analysieren den Wissensbegriff in seinem Verhältnis zu einer gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Im Anschluß an Alfred Schütz knüpfen sie im Rahmen des Interpretativen Programms an das Lebenswelt-Konzept des Phänomenologen Edmund Husserls an und untersuchen Wissen als Grundlage von Wirklichkeit und nicht umgekehrt: Die Wirklichkeit, in der wir uns tagtäglich bewegen – so die Kernthese -, sei eine konstruierte Wirklichkeit, wobei die Gesellschaft der Ort ist, an dem diese Wirklichkeit produziert wird. Grundlagen unseres Wissens in der Alltagswelt stellen demnach Objektivationen subjektiv sinnvoller Vorgänge dar,[15] die schließlich Invarianten der Erfahrungswirklichkeit hervorbringen: Gewißheiten, Wissensvorräte, Gewohnheits- und Rezeptwissen als kognitive Rahmen für eine intersubjektiv sinn-

---

phänomenologischen Bereich – den Sprachbereich – hervor (vgl. Maturana/Varela 1987, S.196ff.) Eine grundlegende komprimierte Darstellung zum Bereich gegenseitiger Verhaltenskoordination findet sich in Maturana 1982, S.50ff.

10 Maturana 1997, S.118.

11 Der rekursive Charakter der Sprache entsteht dann in der Fabrikation „konsensueller Bestimmungen von konsensuellen Bestimmungen" (Maturana in: Schmidt 1994, S.109).

12 Maturana in: Riegas/Vetter 1990, S.22.

13 Vgl. Richards/Glaserfeld in: Schmidt 1994, S.192ff.

14 Der Informationstheorie liegt die Annahme isomorpher Strukturen von Sender und Empfänger zugrunde; diese Isomorphie existiert nach Maturana jedoch zwischen Organismus und Umwelt nicht (vgl. Maturana in: Riegas/Vetter 1990, S.15).

15 Vgl. Berger/Luckmann 1980, S.21ff.

volle Welt. Durch so geschaffene Objektivationen wird die Alltagswelt überhaupt erst als wirklich empfunden[16] und als vor-arrangierte Wirklichkeitsordnung erfahren, die sprachlich bestimmt ist und sich als wechselseitiger Prozeß konstituiert: Der Einzelne internalisiert eine gesellschaftlich objektivierte vorstrukturierte Wirklichkeit und sorgt für deren Aufrechterhaltung, indem er sie im Alltag durch jede seiner Handlungen reproduziert und modifiziert. Gesellschaftliche Sinnsysteme resultieren demzufolge aus Sinnsetzungstraditionen, indem „Stileinheiten des Sinns als kommunikative Gattung"[17] objektiviert werden. Der Sprache wohnt dabei eine Integrationsfunktion inne: Sie überspannt die Wirklichkeit und weist den Erlebnissen einen Platz in einer Symbolwelt zu.[18]

Der Beitrag der Ethnologie: Einen ethnologischen Beitrag zur entworfenen Perspektive auf Sprach- und Kulturphänomene liefert der Kultursemiotiker Clifford Geertz, der seine Aufmerksamkeit auf den Kontext von Sprachgemeinschaft und Sprachgebrauch richtet. Geertz sieht in der menschlichen Erfahrung immer schon „mit Bedeutung versehene Empfindung, d.h. interpretierte Empfindung, begriffene Empfindung."[19] Eine Untersuchung von Kulturphänomenen muß demzufolge als interpretativer Verstehensprozeß verstanden werden, da Symbolsystemen erst im Gebrauchskontext Sinn verliehen werden kann. Um diesem Kontext gerecht werden zu können, muß der Kulturforscher eine dichte Beschreibung des beobachteten Verhaltens vornehmen, die mikroskopisch und deutend angelegt ist.[20]

Verschiedene Kultursysteme produzieren auch verschiedene Sinnwelten, wobei Geertz unter Kultursystem in Anlehnung an Max Weber einen Kontext semiotischer Art versteht: „ein selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe",

16 Vgl. ebd., S.37f.
17 Schütz/Luckmann 1984, S.13.
18 Vgl. Berger/Luckmann 1980, S.42.
19 Geertz 1995, S.193. Geertz' Ethnographieverständnis darf dabei nicht als revolutionär verstanden werden. Sie folgt vielmehr einer Linie, die mit Malinowskis Konzept der „teilnehmenden Beobachtung" als Einsicht in die Kontextabhängigkeit adäquater Interpretationsverfahren von funktionalistischer Seite her (vgl. Malinowski 1949) sowie mit Boas' Aufruf zu einer Untersuchung fremder Kulturen auf der Basis nicht unserer, sondern der Konzepte der zu untersuchenden Gemeinschaft von strukturalistischer Seite her (vgl. Boas 1966) bereits ihren Ausgang nahm. Die stärkere Hinwendung zu Sprachphänomenen bei Kulturuntersuchungen wurzelt insbesondere im Sprachdeterminismus von Sapir/Whorf (vgl. hierzu Sapir 1973 und Whorf 1978). Allerdings münden sowohl die funktionalistische als auch die strukturalistische Richtung sowie ihre Fortführungen letztlich immer wieder in Formalisierungsversuche, die darauf abzielen, geschlossene Systeme zu Erfassung von Kulturphänomenen bereitzustellen.
20 Vgl. Geertz 1995, S.30.

in das der Mensch „verstrickt" ist.[21] Für Geertz wird darum common sense als Gebrauchs- und Handlungswissen eines kulturellen Systems zum Angelpunkt für das Fremdverstehen.[22]

3.2. Vorteile des konstruktivistischen Sprach- und Kulturbegriffs für die durchgeführte Studie

Mit der entworfenen konstruktivistischen Perspektive liegt der durchgeführten interkulturellen Studie eine sich abseits der vorstrukturierten Begriffe universaler Ansätze befindliche Sprach- und Kulturkonzeption zugrunde:

a. Das Verständnis von Sprache. – Sprache wird nicht als ein System von Repräsentationen, sondern als ein Netzwerk von Verhalten betrachtet.
b. Das Verständnis von Kultur. – Kultur stellt sich als ein im historischen Prozeß einer Gesellschaft oder einer Gruppe ausdifferenziertes System von Bedeutungen dar, das sich in symbolischer Form ausdrückt und sich als gemeinsame Sinnwelt, als common sense oder als kollektives Sprachverwendungswissen beschreiben läßt. Demzufolge verändert sich Kultur auch kontinuierlich im wechselseitigen Prozeß von Internalisierung und Externalisierung.

Mit diesem konstruktivistischen Grundverständnis von Sprache und Kultur wird am ehesten eine weitestgehend voraussetzungslose Dekonstruktion von Begriffen gewährleistet, die an Gefühlstraditionen gebunden sind und auf diese Weise Aufschluß über den Wirklichkeitscharakter einer Kulturgemeinschaft geben können:

a. Anstatt unhinterfragbare erkenntnistheoretische Kriterien vorauszusetzen, orientiert sich die entworfene konstruktivistische Sichtweise an einer naturalistischen Epistemologie.
b. Im konstruktivistischen Verständnis von Kommunikation als wirklichkeitserzeugendem Verhaltensbereich erscheint damit eine Ermittlung des Relevanzsystems des Subjekts zur Bestimmung von Begriffen sinnvoller als die Einordnung eines Problems unter vorstrukturierte Begriffswelten.
c. Indem das konstruktivistische Programm die prinzipielle Subjektabhängigkeit von Verstehen stärker fokussiert, wird Kommunikation letztlich als konnotativ beschrieben. Das heißt, es ist niemals gesichert, daß die

21 Ebd., S.9.

22 Vgl. ebd., S.25. Common sense wird von Geertz demzufolge als intersubjektiv geteiltes Wissen über Welt und Wirklichkeit verstanden. Damit lehnt sich Geertz an das vorherrschende common sense-Verständnis seit Schütz an; vgl. zur Entwicklung des common sense-Begriffs Albersmeyer-Bingen 1986.

beim Kommunikationspartner zu aktivierenden kognitiven Konstrukte den eigenen entsprechen.

d. Dementsprechend begünstigt eine Theorie der Wirklichkeitskonstruktion gerade die Perspektive des Kulturforschers, dem nun auch die eigene Wirklichkeit als eine von unendlich vielen erscheint. Dieses Bewußtsein schafft die nötige Distanz zur eigenen Kultur.

4. Engführung: Fokussierung der kommunikativ erzeugten Wirklichkeit Liebe unter Einbeziehung des jeweiligen historisch-kulturellen Hintergrunds

4.1. Luhmanns Beschreibung von Liebe als ein im historischen Prozeß ausdifferenziertes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium

Niklas Luhmann, dessen Theorie sozialer Systeme im Autopoiese-Konzept Maturanas[23] wurzelt, hat sich in seiner Abhandlung „Liebe als Passion – Zur Codierung von Intimität" der Analyse des Phänomens Liebe aus konstruktivistischer Sicht gewidmet und untersucht sie als „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium".[24] Ihre soziogenetische Institutionalisierung betrachtet er dementsprechend als Ausdifferenzierungsprozeß. Damit bricht Luhmann ebenfalls mit der substantiellen Auffassung von Liebe als einem universellen Gefühl: „Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden."[25]

Die Ausdifferenzierung einer Liebessemantik in Europa erfolgt Luhmann zufolge in drei Etappen: ihrer Entstehung durch Idealisierung im Mittelalter, ihrer Paradoxierung in der Französischen Klassik und schließlich in der Reflexion von Selbstreferenz durch das romantische Liebesideal als Resultat eines veränderten Subjektverständnisses.[26] Während bis ins 18. Jh.

---

23 Dieser Luhmannsche Begriff des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums entspricht in etwa dem, was Maturana als Bereich gegenseitiger Verhaltenskoordinationen beschreibt. Luhmann zufolge sind soziale wie psychische Systeme als selbstreferentiell geschlossene, autopoietische Systeme zu verstehen (vgl. Luhmann 1991, S.15ff.). Damit wird das von Maturana ausschließlich auf die zelluläre Ebene lebender Systeme bezogene Autopoiesis-Konzept generalisiert.

24 Jedes symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium wird Luhmann zufolge mit Bezug auf ein spezifisches Schwellenproblem ausdifferenziert (Vgl. Luhmann 1996, S.24). Das Medium Liebe differenziert einen Bereich aus, nach dessen Regeln intime Kommunikation und Gefühle codiert werden können.

25 Luhmann 1996, S.9.

26 Vgl. Luhmann ebd., S.51.

hinein Liebe nur in ihrer Inkonstanz denkbar war,[27] da das Anziehende in Allgemeinbegriffen präsentiert wurde, das demzufolge auch bei anderen Personen anzutreffen war und die Person selbst als konstant betrachtet wurde, kommt es jetzt zu einer Umkehrung: Das Subjekt wird individualisiert und damit wandlungsfähig. Dieses Neuverständnis vom Subjekt bildet die Grundlage für die Möglichkeit, Liebe dauerfähig zu machen. Auf diese Weise lassen sich Freundschafts- und Liebeskonzept miteinander verbinden, die ja im Mittelalter noch strikt voneinander getrennt waren.[28]

Mit der damit einhergehenden Ausdifferenzierung eines eigenen Kommunikationscodes und dessen semantischer Geschlossenheit, die zunehmend Bedeutungsinhalte anderer Lebensbereiche übersetzbar macht, kommt es gleichzeitig zu einer Selbstreferentialität als Selbststeuerung des Medienbereiches.[29] Dadurch wird Liebe in der Folge nicht mehr – wie noch beim passionierten Liebesideal – mit etwas außerhalb ihres Bereichs befindlichen wie Schönheit, sondern mit Liebe als nicht weiter zerlegbarem Motiv begründet wird: Liebe um der Liebe willen. Liebe wird in diesem Sinne durch „die im Code verankerte Bedeutungssteigerung“[30] zu einer Art Selbstläufer; parallel dazu konstituiert sich die Identität der Liebenden „ander-Liebe-wachsend“ als Stabilitäts- und Steigerungsbegriff, womit die Liebe dauerfähig wird.[31] Diese grenzenlos steigerbare Individualität durch reziproke Selbstbildungsprozesse sowie die daran gekoppelte Aussicht auf Dauer konstituieren auf diese Weise die Grundlage für die Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Sonderwelt.[32]

4.2. Die unterschiedliche Ausgangsbasis: Antagonistische Einflußfaktoren bei der Herausbildung des brasilianischen Liebeskonzepts

Während sich also in Deutschland das Kommunikationsmedium Liebe in einem historisch relativ kontinuierlichen Prozeß parallel zu einer gesamtgesellschaftlichen funktionalen Differenzierung als zunehmend verfeinerte Liebessemantik ausdifferenziert hat, die weitgehend durch alle Schichten hindurch einen Grundstock an Auffassungen konstituiert, der als common

27 Der Exzeß, der nur momentfähig sein kann, begründet bis hierhin noch das Wesen der Liebe, die sich in Differenz zur Ehe versteht. Deshalb sind auch Widerstand, Umweg und Verhinderung vonnöten, da sie der Liebe Dauer verleihen (vgl. ebd., S.89).
28 Vgl. hierzu Baumgart 1985, S.129f.
29 Vgl. Luhmann 1996, S.36f.
30 Ebd., S.24.
31 Vgl. ebd., S.45.
32 Vgl. ebd., S.176ff.

sense geteilt wird,[33] zeichnet sich Brasilien gerade durch das Fehlen eines durchgängigen Konzepts aus. Statt dessen findet man hier ambivalente und pluralistische Wirklichkeitsentwürfe vor: Der zivilisatorische Prozeß, der erst vor fünfhundert Jahren begann, hat sich in jeglicher Beziehung – rassisch, sozial, historisch, geographisch, religiös, geistig und sprachlich – äußerst heterogen vollzogen.[34] Die Ursache hierfür ist in der unterschiedlichen Formation der Völker zu suchen.

Das Aufeinandertreffen verschiedener Rassen: Einer Klassifikation des brasilianischen Kulturforschers Darcy Ribeiros zufolge läßt sich Deutschland als „povo testemunha", Brasilien hingegen als „povo novo"[35] beschreiben: „Povo testemunha" bezeichnet antike Völker mit einer langen Kulturtradition, zu der neben den Europäern auch einige asiatische Nationen zählen. Unter „povo novo" wird dagegen ein noch junges Volk verstanden, das durch Vermischung verschiedener Rassen zustande gekommen ist.[36] In ihrer Geschichte wechselnd mit maurischen und europäischen Besatzern und demzufolge auch mit zwei vollkommen verschiedenen Lebensentwürfen konfrontiert, wurzelt die Formation des portugiesischen Volkes bereits in einer Bikontinentalität.[37] Im Zusammenprall mit den Ureinwohnern Brasiliens – den Indios – wird die Weltoffenheit Portugals als See- und Handelsmacht schließlich zur Grundlage für die Bildung einer hybriden Gesellschaft durch Polygamie.[38] Den dritten rassischen Einflußfaktor stellen schließlich die aus Afrika importierten schwarzen Sklaven dar. Da das Land bis zu diesem Zeitpunkt noch nahezu menschenleer ist, kommt ihnen neben ihrer Ausbeutung als Arbeitskraft ebenfalls die Funktion der „Deckhengste und reproduktiven Bäuche"[39] zu.

Die Sozialstruktur von Herrenhaus und Sklavenhütte: Die sozialgesellschaftliche Entwicklung Brasiliens vollzieht sich auf der Basis des patriarchalischen Antagonismus von Herrenhaus und Sklavenhütte, der noch bis heute Grund vieler gesellschaftlicher Probleme ist.[40] Das Herrenhaus

33 Dieser Grundstock impliziert beispielsweise die von allen geteilte Auffassung, Probleme, die innerhalb einer Liebesbeziehung auftreten, im kommunikativen Prozeß reflexiv lösen zu können und die dieser Auffassung inhärente generelle Annahme von der Notwendigkeit verbaler Behandlung dieser Lebenswirklichkeit.

34 Freyre 1990, S.80.

35 Die Begriffe werden im Deutschen mit „residuale Völker" und „neue Völker" übersetzt (vgl. Ribeiro 1988).

36 Vgl. Ribeiro 1972, S.9ff.

37 Vgl. Freyre 1990, S.199.

38 Vgl. Freyre 1990, S.60ff.

39 Ebd., S.199.

40 So stoßen politische Erneuerungsversuche oft auf Widerstände, die durch die Diskrepanz zwischen einer – in Luhmannscher Terminologie gesprochen – funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in Gebieten wie dem Bundesstaat São Paulo und einer strati-

gleicht einem autarken Mikrokosmos.[41] Während in Deutschland das Liebesleben parallel zu anderen Abkoppelungen wie menschlichen Verrichtungen, dem Schlafen etc. – immer stärker aus der öffentlichen Sphäre in den Privatbereich gedrängt wird,[42] fallen in Brasilien durch das Herrenhaus als Schauplatz des Lebens öffentliches und privates Leben noch bis ins 20. Jahrhundert hinein zusammen.[43]

Das Aufeinandertreffen von Kirche und Bevölkerung: Mit der Errichtung des „Santo Tribunals"[44] dominiert die katholische Kirche als bestimmende Kraft ab dem 16. Jh. die geistig-moralischen Formationsversuche des brasilianischen Volkes in der Einübung des Christentums und der Auferlegung der ihm inhärenten Konzepte. Allerdings hat sie dabei nur mäßigen Erfolg. Während in Deutschland die Ehe schon ab dem 12. Jh. die Öffentlichkeit durch Teilnahme an der kirchlichen Feier und der schriftlichen Registrierung der Ehe miteinschließt, was der Heiratsentscheidung den Status eines „Präzedens" verleiht, das verhindert, „daß die Ereignisse vergingen oder sich wandelten",[45] setzt sich das Modell der Registratoren in Brasilien nicht durch.[46] Was vom katholischen Glauben übernommen wird, wird in die eigene Kultur übersetzt und mit Lebensnähe ausgestattet.[47] Demzufolge ist die Glaubenspraxis in Brasilien immer von kultischen, mystischen und rituellen Elementen durchsetzt, die auf die Negersklaven und Indianer zurückgehen. Da deren Kulte Körperlichkeit und Sexualität einschließen,[48] kommt es auch niemals zu einer wirklichen Übernahme der sexualitätsfeindlichen Moralvorstellungen der katholischen Kirche. Die Indianer beispielsweise übernehmen den Glauben von den Jesuiten Freyre

---

fikatorischen Differenzierung der Gesellschaft im Norden des Landes, hervorgerufen werden, wie z. B. das Problem der Bodenreform zeigt.

41 Vgl. Buarque de Holanda 1995, S.82.

42 Vgl. Elias 1976, S.161ff. Elias veranschaulicht an dieser Stelle, wie der wachsende Selbstreflexionsprozeß und das Vorrücken der Schamgrenze miteinander verflochten sind, so daß es in der Soziogenese der europäischen Gesellschaft zu einer immer mehr Lebensbereiche absorbierenden Grenzziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre kommt.

43 Vgl. hierzu Vainfas' Ausführungen zur Wohn- und Lebenssituation der Brasilianer zum Ende der Kolonialzeit in: De Mello e Souza 1997, S.S. 226ff und seine Darstellungen zur ungebrochenen Präsenz sexueller Inhalte in der Kommunikation ebd., S.227ff.

44 Vgl. Vainfas 1989, S.18ff.

45 Ariès in ders. 1986, S.57.

46 Vgl. Vainfas in ders. 1986, S.48ff.

47 Buarque de Holanda 1995, S.179. Hier sind auch die Wurzeln für die Lebensnähe der katholischen Glaubenspraxis im heutigen Brasilien zu finden, wie es sich z. B. in der Entstehung der Basisgemeinden zeigt (vgl. Briesemeister in ders. 1994, S.381f).

48 Die schwarzen Sklaven kennen beispielsweise eine umfangreiche Sexualmagie (vgl. Freyre 1990, S.253ff). Die Indianer kultivieren Bisexualität, Couvade, Sodomie, Animismus und Totemismus (vgl. ebd., S.100ff).

zufolge aufgrund ihrer Freude an der Musik.[49] Das Monogamie-Konzept wird umgangen, indem es keine Sünde darstellt, mit einer Indio-Frau zu schlafen.[50]

Das Aufeinandertreffen von europäischer Denktradition und Volkskultur: Der diskursive Überbau – Ideologie, Philosophie, Literatur – ist in Brasilien wie in ganz Lateinamerika bis ins 19. Jh. hinein ausschließlich von europäischem Ideengut geprägt.[51] Als die Brasilianer schließlich mit eigener schriftlich fixierter Kulturproduktion beginnen,[52] verschmilzt das importierte Gedankengut mit kultureigenen Elementen, das Abstrakte mit konkreter Lebensnähe.[53] So spricht der Peruaner Miro Quesada beispielsweise statt von einer „filosofia latinoamericana" von einem „filosofar latinoamericano", um dadurch den Prozeßcharakter „lateinamerikanischen Philosophierens" zum Ausdruck zu bringen;[54] Identitätsbildung verläuft in viel stärkerem Maße als bei uns über Volkskultur.[55] Das spiegelt sich beispielsweise in der breiten Rezeption der Música Popular Brasileira wider, die durch alle Schichten und Altersgruppen gehört wird. Fragt man nun in diesem Kontext nach einer Adaption des romantischen Liebesideals in Brasilien, so zeigt sich, daß die diesem Konzept immanente Gefühlsbejahung aufgenommen wird, die – wie Luhmann es skizziert – romantische Paradoxie der Erfahrung der Steigerung des Sehens, Erlebens und Genießens durch Distanz,[56] die zu einer verstärkten Verbalisierung des Emotionalen überleitet und darin ihre Erfüllung sucht, jedoch nicht nachvollzogen wird.[57] Die importierte Romantik mit ihrem didaktischen Ansatz im Gegen-

---

49 Vgl. ebd., S.153.

50 Vainfas in: De Mello e Souza 1997, S.241. Selbst der sexuelle Akt ist mit heiligen Ritualen durchsetzt (vgl. ebd., S.250ff).

51 Vgl. Werz 1991, S.258ff.

52 Diese wird in ihren Anfängen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. vor allem durch Machado de Assis und Euclides da Cunha vorangetrieben (vgl. Strausfeld in ders. 1984, S.12).

53 Das ist bis heute evident: Politische Theorien, Gesellschaftsanalysen oder historische Abhandlungen sind beispielsweise weniger streng wissenschaftlich ausformuliert als bei uns und schrecken nicht vor einer Stellungnahme mit gelegentlich kämpferischen Untertönen zurück.

54 „lateinamerikanische Philosophie" – „lateinamerikanisches Philosophieren" (vgl. Werz 1991, S.222).

55 Das beginnt im Zuge des *Modernismus*, der mit der *Semana de Arte Moderna* 1922 eingeleitet wird. Auf politischer Ebene wird diese Wende durch Getúlio Vargas fortgesetzt, der 1930 Präsident wird und mit dem Schlagwort „Estado Novo" die Industrialisierung des Landes beginnt.

56 Vgl. Luhmann 1996, S.172.

57 Priore verweist in diesem Zusammenhang auf den „impulso de incorporação do objeto do desejo" („einverleibenden Impuls des begehrten Objektes") hin, der in der romantischen Poesie Brasiliens mit der hohen Frequenz von Wörtern wie „boca", „beijos", „seios" („Mund", „Küsse", „Brüste") präsent ist (vgl. Priore in: D'Incao 1989, S.40.

satz zur brasilianischen Körperbetontheit erhält zwar Einzug in die Literatur, bleibt aber grundsätzlich etwas dem brasilianischen Menschentyp Fremdes.[58]

Das Aufeinandertreffen von Schrift- und Volkssprache: Durch das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen läßt sich Brasilien auch als sprachlicher Schmelztiegel beschreiben: Während der Kolonialzeit herrscht eine Zweisprachigkeit vor: Einerseits etabliert sich die literalisierte Sprache Portugals; andererseits setzt sich auch eine indianisch-basierte Verkehrssprache – die „Lingua geral" – durch, die später zusätzlich afrikanische Einflüsse erhält und alltagspraktisch angelegt ist.[59] Insbesondere durch das indianische Tupi-Guarani, das Sinneinheiten durch Präfixe und Suffixe ausdrückt, wird die Sprache in Brasilien im Gegensatz zur europäischen Diskursivität nochmals gestaltiger: Sie ist weniger formell,[60] übernimmt Begriffe anderer Sprachsysteme wie dem amerikanischen,[61] kürzt ab[62] und kreiert Wortmischungen.[63]

---

58 D'Incao (1989, S.66) beschreibt die Konfrontation mit der romantischen Liebe nach europäischem Vorbild wie folgt: „O amor parece ser uma epidemia que contagia as pessoas, as quais, uma vez contaminadas, passam a suspirar e a sofrer no desempenho do papel de apaixonados. Tudo isso em silêncio, sem ação, senão as permitidas pela nobreza desse sentimento novo: suspirar, pensar, escrever e sofrer. Ama-se, então, um conjunto de idéias sobre o amor." („Die Liebe schien eine Epidemie zu sein, die die Menschen ansteckt, welche dann – einmal verunreinigt – in Einlösung der Rolle der Liebenden, ihre Zeit mit Seufzen und Leiden verbringen. All das in Stille, ohne Aktion, lediglich mit dem, was durch den Edelmut dieses neuen Gefühls zugelassen wird: Seufzen, Denken, Schreiben und Leiden. Man liebt dann eine Sammlung von Ideen über die Liebe.")

59 Vgl. Franzke in: Briesemeister u.a. 1994, S.435f. Schon in der portugiesischen Sprache kommt es durch keltiberische, germanische und arabische Einflüsse zu einer Lockerung der lateinischen Regeln.

60 Vgl. hierzu das Ersetzen der 2. Person Singular „tu" und des Plural „vos" durch die 3. Person Singular bzw. Plural „você/vocês" oder grammatikalische Simplifizierungen durch Generalisierung der Stellung des Personalpronomens vor das Verb, z. B. in „me diga".

61 Vgl. hierzu z. B. das Ersetzen von „comboio" durch „trem" von „train" aus dem Englischen.

62 Das läßt sich z. B. in Zeitungen beobachten: Hier wird der Präsident kurz FHC genannt (Fernando Henrique Cardoso).

63 Vgl. hierzu z. B. „portunhol"=português e espanhol. Lateinamerikanern, deren Muttersprache Spanisch ist und die Portugiesisch mit spanischem Akzent sprechen, wird z. B. gesagt, sie sprechen „portunhol". Daneben werden an Wörter auch oft Anhängsel wie z. B. „inho" gesetzt , die verniedlichen, vertrauter machen und sprachlich Lebensnähe zum Ausdruck bringen; vgl. z. B. „um beijo" – „um beijinho" („Kuß" – „Küßchen").

5. Methodische Vorgehensweise

Wenn sich das methodische Vorgehen nur auf der Basis der aus der Theorie gewonnenen Schlußfolgerungen bewegen kann, bedeutet das einerseits, daß die gewählten Wirklichkeitsausschnitte nicht isoliert betrachtet werden konnten: Zur Ermittlung der Entstehung der vorliegenden Konzepte unter Studenten[64] spielte die historische Kontextgebundenheit eine enorm wichtige Rolle für das Verständnis des Liebeskonzepts als ein im historischen Prozeß einer Kulturgemeinschaft entstandenes Konstrukt.

Andererseits war es für die Ermittlung der sprachlichen Konstrukte und den dahinter befindlichen Vorstellungen für die Durchführung der Studie unerläßlich, so voraussetzungslos wie möglich vorzugehen: Jede Vor-Kategorisierung steht in ihrer apriorischen Begriffssetzung einer Aufzeichnung der Art und Weise, auf die eine Kulturgemeinschaft Wirklichkeit entwirft und strukturiert, bereits im Wege. Durch diese Grundüberlegungen wurde eine Orientierung an standardisierten empirischen Sozialforschungsmethoden, die quantitativ mit vorgegebenen Kategorien operieren, unbrauchbar. Die Strukturierung und Systematisierung des Felds konnte somit also nur während der Durchführung als Prozeß „analytischer Induktion" erfolgen.[65]

Durchgeführt wurden qualitative schriftliche Befragungen – in Brasilien wie in Deutschland sind schließlich je 106 Fragebögen ausgewertet worden –, jeweils fünf Interviews zur Vertiefung, ein Experteninterview[66] und ein Interview mit einem brasilianischen Studenten, der vier Jahre lang in Deutschland gelebt hatte.[67] Daneben spielte die nichtstandardisierte teil-

64 Daß die Wahl hinsichtlich der zu untersuchenden Kommunikationsgemeinschaft auf die Gruppe der Studenten gefallen ist, hängt neben der besseren Zugänglichkeit insbesondere in Brasilien damit zusammen, daß Studenten am ehesten eine von beziehungsexternen Zwängen befreite selbstbestimmte Konzeptualisierung garantieren. Sie resultiert aus der höheren Reflexivität hinsichtlich internalisierter Normen, der verminderten Beschäftigung mit existentiellen Grundproblemen und einem höheren Grad an Selbstbestimmung auch bezüglich der Ausgestaltung der Beziehungsrealität durch bessere Zukunftsperspektiven.

65 Vgl. hierzu auch Lamneks Grundriß einer qualitativen Sozialforschung in Abgrenzung zu quantitativen Methoden. Wichtigster Punkt hierbei ist meines Erachtens die Einsicht, daß qualitative Sozialforschung als „hypothesengenerierendes Verfahren" und nicht als „hypothesenprüfendes Verfahren" betrachtet werden muß (Lamnek 1995, S.23).

66 Im Experteninterview wurden spezifische Fragen zur brasilianischen Entstehung und Ausformung der Konzeptualisierung von Liebe an den Soziologen Mirim Vieira gerichtet, der Begründer des Instituts „Familialística" in São Paulo ist.

67 Bei diesem Interview stand die Wahrnehmung unterschiedlicher Auffassungen von Liebe in beiden Ländern im Vordergrund.

nehmende Beobachtung eine Rolle, die sich insbesondere im Falle Brasiliens als fremder Kultur als unverzichtbar erwies.

Da es sich bei der durchgeführten Studie um eine rein qualitative Studie handelt, bei der die Ermittlung der Konstrukte auf der Basis interpretativer Verstehensprozesse erfolgte, sind die Ergebnisse weder repräsentativ noch generalisierungsfähig. Die Studie sollte vielmehr dem Versuch dienen, durch Fokussierung eines konkreten Wirklichkeitsausschnitts einen verstehenden Zugang zur divergierenden Wirklichkeitsauffassung der Brasilianer zu finden.

6. Auswertung der Untersuchungsergebnisse

6.1. Internalisierung

Im Vergleich der Antworten deutscher und brasilianischer Studenten auf die Frage nach den ersten Vorstellungen von Liebe ließen sich in der Auswertung bereits drastische Unterschiede hinsichtlich der gesellschaftlichen Prägung festhalten:

Während unter den brasilianischen Befragten das romantische Liebesideal lediglich einmal erwähnt wird, benennen es 32 deutsche Befragte explizit als erste Konfrontation mit einer Vorstellung von Liebe. Daneben erscheinen eine Reihe von Formulierungen, die auf das romantische Liebesideal verweisen: Wunschbild/Knutschen/Händchenhalten/Romeo und Julia/traute Zweisamkeit/man kann nur einmal lieben/Hollywood, alles happy/Ich gehör' zu Dir, Du gehörst zu mir.

Ein Student schrieb: Ziemlich konservative Vorstellungen: Treue, Respekt, Verständnis, Rücksichtnahme, Zerfließen in Romantik, geistige Befruchtung, kurz: das Klischee der wahren Liebe.[68]

In Brasilien dominieren dagegen affektive Begriffe, die eher die subjektive Erlebniserfahrung als eine vorgefundene Welt institutionalisierter Vorstellungen widerspiegeln: 23 Studenten beschreiben ihre ersten Eindrücke als *boas com naturalidade*,[69] sieben als *fantástico*, *maravilhoso* und *ótima*,[70] 20 begegneten der Liebe mit *ansiedade*,[71] sechs mit *curiosidade*,[72] acht assoziieren damit rückblickend *dor* und *sofrimento*.[73] Daneben lassen

68 Männlich, 26 Jahre
69 ...*gut mit Natürlichkeit*.
70 ...*phantastisch, wunderbar* und *toll*.
71 ...*Angst*.
72 ...*Neugier*.
73 ...*Schmerz* und *Leiden*.

sich Beschreibungen wie *quente e intensas/confuso/sedução/prazer fisica/encarei com impulsividade/muito forte/euforia*[74] finden.[75]

Die gesellschaftliche Institutionalisierung in bezug auf ein Liebeskonzept scheint also in Brasilien im Gegensatz zu Deutschland nur sehr schwach ausgeprägt zu sein. Der brasilianische Soziologe Vieira betrachtet dieses Phänomen im Rückgriff auf die von Ribeiro skizzierte Formation des brasilianischen Volkes als „povo novo" als Folge der starken Interethnie:

> "Você tem uma criança que é filha ou filho de pais de etnias distintas. Nesse caso a cultura do pai é diferente da cultura da mãe. E agora há a pergunta: Qual das duas culturas o filho vai seguir? A resposta é: Ele vai tentar seguir as duas. Portanto não vai seguir nenhuma para valer, seriamente. Esse é um fenômeno que ocorre sempre quando, numa população, o interetnismo é muito pesado. Isto instaura uma ambigüidade, onde o modo de se comportar não se coincide com os conceitos dados. [...] E mais, a educação com relação ao amor no processo familiar do brasileiro, ela é praticamente inexistente. O amor no Brasil de maneira geral devido a uma série dos fatores se aprende na rua, não se aprende em casa."[76]
> *(Du hast ein Kind, das Tochter oder Sohn ethnisch unterschiedlicher Eltern ist. In diesem Fall ist die Kultur des Vaters von der der Mutter verschieden. Un an diesem Punkt taucht die Frage auf: Welche der beiden Kulturen wird der Sohn annehmen? Die Antwort ist: Er wird versuchen, beiden zu folgen. Folglich wird er keiner von beiden wirklich und ernsthaft folgen. Dies ist ein Phänomen, das immer dann innerhalb einer Bevölkerung auftaucht, wenn es eine starke Interethnie gibt. Das schafft eine Ambiguität, wobei sich die Verhaltensweise nicht mit den gegebenen Konzepten deckt. [...] Außerdem ist die Erziehung im Hinblick auf die Liebe im brasilianischen Familienprozeß quasi inexistent. Infolge einer Reihe von Faktoren wird die Liebe in Brasilien generell auf der Straße erlernt, nicht Zuhause.)*

So ist es auch nicht verwunderlich, daß 24 deutsche Studenten ihre Eltern als Einflußfaktor bei ihren ersten Vorstellungen von Lieben nennen; in Brasilien dagegen werden die Eltern gar nicht erwähnt.

Während deutsche Studenten eine Einheit zwischen Konzept[77] und Realität anstreben und sich stärker in moralischen Termini verhalten, stößt man bei den brasilianischen Studenten auf ein „vácuo normativo dentro de quase uma ausência de superego dentro da moralidade interna dos estudan-

---

74 *...heiß und intensiv/konfus/Verführung/körperliches Vergnügen/ich begegnete ihr mit Impulsivität/sehr stark* und *Euphorie*.

75 Zwei Interviewpartner beschreiben ihre erste Konfrontation mit Liebe konkret: Eine Interviewpartnerin berichtet von einer beobachteten sexuellen Annäherung ihres Vaters an die Mutter; ein Interviewpartner berichtet von Pornos, die er im Alter von zwölf Jahren geschaut habe: Es handelt sich hierbei also nicht um verbal und abstrakt vermittelte Vorstellungen zu dem Thema.

76 Auszug aus dem Interview mit Mirim Vieira.

77 Hierbei ist es zunächst irrelevant, ob es sich bei dem Konzept lediglich um adaptierte, modifizierte oder gar bewußt konträre Verhaltensnormen handelt.

tes.“ [78] Allgemein läßt sich eine viel stärkere Linearität in den Antworten der deutschen Studenten im Gegensatz zur augenfälligen Widersprüchlichkeit in den Antworten brasilianischer Studenten bemerken. Bei den Beschreibungen zu den Idealvorstellungen einer Beziehung taucht bei einigen Studenten beispielsweise häufig ein Wechsel von dem Personalpronomen „eu“ zu dem Personalpronomen „você“[79] auf, worin sich zeigt, daß es zwar eine Vorstellung davon gibt, wie eine Liebesbeziehung auszusehen hat, diese Vorstellung jedoch nicht wirklich internalisiert und zur eigenen Lebenswirklichkeit geworden ist.

Ein Interviewpartner gibt eine explizite Beschreibung seiner Konfrontation mit den Strukturen des europäischen Konzepts:

> Depois eu fui meio quadrado, meio tradicional [...]. Eu namorei com a Claudia que é uma colega da física, que vive em França, eu comecei me contaminando com uma certa possessividade que ela tinha em relação ao mim, foi uma coisa muito estranha...[80])
> *(Danach war ich mehr oder weniger schematisiert, mehr oder weniger traditionell [...]. Ich war mit Claudia zusammen, die eine Kommilitonin der Physik ist, die aus Frankreich kommt, ich begann damit, mich mit einer totalen Besitzergreifung anzustecken, die sie in bezug auf mich hatte, das war etwas sehr Befremdliches...)*

6.2. Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt versus heterogene Strukturen in der Beziehungsrealität

Geschlossenheit versus Offenheit: Als brasilianischer Student eine feste Beziehung zu haben, muß nicht zwangsläufig bedeuten, daß die beiden Akteure der Beziehung der Auffassung sind, Liebe sei das Motiv für das Zustandekommen und die Aufrechterhaltung ihrer gemeinsamen Lebenswirklichkeit. So gibt bei der Frage nach den Gründen für den Zusammenhalt der aktuellen Beziehung jeder zehnte Student pragmatische Motive wie Geld oder gemeinsame berufliche Projekte an, betrachtet die Beziehung jedoch nicht – und das ist in Deutschland schwer vorstellbar – als negativ. Einen One-night-stand oder eine Affäre zu haben, ist andererseits auch nicht automatisch mit einem oberflächlichen Abenteuer gleichzusetzen, das mit „Liebe“ nichts zu tun hat und keine weiteren Spuren hinterläßt.[81]

---

78 Auszug aus dem Interview mit Mirim Vieira: „...normatives Vakuum innerhalb einer quasi Abwesenheit des Über-Ichs innerhalb der internen Moralität der Studenten...“

79 „man“. -

80 Interviewpartner, 29 Jahre. Bei der Frage nach der Vorstellung von deutschen Liebesbeziehungen antworten alle brasilianischen Interviewpartner, daß sie glauben, Liebesbeziehungen seien in Deutschland viel konzeptualisierter und rationaler als in Brasilien.

So erstaunt es nicht, daß alle brasilianischen Interviewpartner bei der Frage nach der Anzahl bislang geführter Beziehungen im Gegensatz zu den deutschen Interviewpartnern nachhaken, [81] was damit genau gemeint sei. Die deutsche Zweipoligkeit „eine Beziehung haben/nicht haben" verwischt in Brasilien dabei zusätzlich zum einen durch die Unterscheidung „ficar" und „namorar", [82] zum anderen durch die Inexistenz verbal klar gesetzter Anfangs- und Ende-Interpunktion von Beziehungen. So beschreibt eine Interviewpartnerin das Ende einer Beziehung beispielsweise als Demonstration und nicht als Definition: „Eu torno-me mais ausenta."[83] In dieser Divergenz diskursiver und demonstrativer Behandlung der Erfahrungswirklichkeit Liebe zeigt sich bereits, wie Sprache – im Sinne von Schütz und Berger/ Luckmann – Erleben durch Sinnsetzung zergliedert und ihm duale Kategorien zuordnet.[84]

„Basis" versus „complemento": Der Bedeutungszuwachs – als Konstruktion und Absicherung subjektiver Wirklichkeit –,[85] der einer Liebesbeziehung durch Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt für das eigene Leben anheimfällt, ist bei deutschen Studenten weitaus höher als bei brasilianischen: Für 51 der insgesamt 106 deutschen Befragten hat die Liebesbeziehung den höchsten Stellenwert im Leben, 45 stellen sie neben andere Lebensbereiche, und lediglich vier halten sie für unbedeutender. Bei den brasilianischen Befragten rangiert dagegen die Gleichstellung neben andere Lebensbereiche an erster Stelle mit 38 Befragten, zehn setzen die Liebesbeziehung an oberste Stelle, und für 13 Studenten spielt sie eine untergeordnete Rolle. Auffällig ist, daß 20 deutsche Studenten die Liebesbeziehung als *Basis* bezeichnen – ein Begriff, der bei den brasilianischen Studenten lediglich dreimal auftaucht, während sich hier eher die Tendenz abzeichnet, die Liebesbeziehung als *complemento* oder *lucro*[86] zu beschreiben – Begriffe, die bei den deutschen Studenten gar nicht erscheinen. Die Antworten brasilianischer Studenten scheinen auf die Wirkung abzuzielen,

---

81 Eine Interviewpartnerin (28 Jahre) berichtet: „Tive um amor por exemplo durante duas semanas e foi muito louco, foi muito bom também, foi muito intenso..." („Ich hatte zum Beispiel eine Liebe für zwei Wochen und die war sehr verrückt, die war auch sehr gut, die war sehr intensiv.")

82 Die beiden Begriffe haben deshalb auch kein deutsches Korrelat. „Ficar" erfährt jedenfalls eine emotionale Abschwächung gegenüber „namorar" (vgl. hierzu Rieth 1997).

83 „Ich werde abwesender." (Interviewpartnerin, 26 Jahre).

84 Aus der Perspektive des Subjekts betrachtet definiert sich Sinn in diesem Kontext dann in Anlehnung an Schütz als „... Bezeichnung einer bestimmten Blickrichtung auf ein eigenes Erlebnis, welches wir, im Dauerablauf schlicht dahinlebend, als wohlumgrenztes nur in einem reflexiven Akt aus allen anderen Erlebnissen ‚herausheben' können." (Schütz 1993, S.54).

85 Vgl. Berger/Luckmann 1980, S.163.

86 Von 28 Befragten angegeben: *Ergänzung* oder *Gewinn*.

die eine Liebesbeziehung *ergänzend* für andere Lebensbereiche hat, während das Basisverständnis von einer Liebesbeziehung unter deutschen Studenten per se die anderen Lebensbereiche *mitkonstituiert.*

Einmaligkeit versus Gleichwertigkeit der Personen: Mit diesem unterschiedlichen Stellenwert, den die Beziehung im Leben des Einzelnen einnimmt, korreliert auch die Bewertung des Partners: 81 deutsche Studenten und nur 53 brasilianische Studenten glauben daran, in ihrem Partner eine einzigartige Person angetroffen zu haben.

In Korrelation zu der oben beschriebenen kontinuierlichen Ausdifferenzierung der Privatsphäre im historischen Prozeß in Deutschland im Gegensatz zu Brasilien läßt sich heute beobachten, daß die „Territorien des Selbst"[87] in Deutschland klarer definiert und abgegrenzt sind als in Brasilien.[88] Das viel engmaschigere soziale Netz, das die einzelnen Wirklichkeitssphären überspannt und mehr in sie hineingreift, als dies in Deutschland der Fall ist, fängt in Brasilien auch den hohen Stellenwert des Partners als nahezu einziger Primärgruppen-Beziehung ab. Die Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt im Sinne Luhmanns muß somit insbesondere als Resultat zunehmender unpersönlicher Beziehungen betrachtet werden, in denen der Mensch „nicht oder nur in den engen Grenzen des jeweiligen Systems, über sich selbst kommunizieren kann".[89]

Die Suche nach dem Ich als Einheit wird demzufolge in die Liebesbeziehung hinein verlagert, in der der Partner die „Validierung der Selbstdarstellung"[90] des Einzelnen sicherstellen muß. Das sich daraus ergebende kompensatorische Interesse an Intimbeziehungen führt auf diese Weise zu ihrer Autonomisierung, in der die Stabilität aus rein persönlichen Ressourcen im gleichzeitigen Sicheinlassen auf den Anderen ermöglicht werden muß.[91] Durch die daraus zwangsläufig resultierende Doppeltwertung aller Ereignisse unter Führung der Differenz persönlich/unpersönlich fördert der

87 Vgl. Goffman 1982, S.67ff. Mit Hilfe dieser Metapher demonstriert Goffman, wie Menschen – konkret und abstrakt, situativ und mit Anspruch auf Dauer – Räume schaffen, auf die sie Besitzanspruch erheben und deren territoriale Übertretungen durch Andere sanktioniert werden. Generell stellt Goffman für Analysen der Alltagswelt aus ethnologischer Sicht einige hilfreiche Metaphern – Theater-, Spiel-, oder Rahmenmetapher – bereit (Vgl. Goffman 1996a, 1996b, 1996c). Seine Hinwendung zur Dramaturgie des Subjekts innerhalb der Interaktion ermöglicht damit eine Perspektive, durch die gerade die Kommunikation und ihre Schwierigkeiten im Bereich von Liebesbeziehungen veranschaulicht werden können.

88 Dazu zählen u.a. Besitzterritorien, Informationsreservate, Gesprächsreservate und ihre Übertretungen; vgl. ebd.

89 Luhmann 1996, S.194.

90 Ebd., S.208.

91 Vgl. ebd., S.198.

Code allmählich eine als bedeutungsgeladen wahrgenommene eigenständige Lebenswirklichkeit zutage.

Vielleicht läßt sich daraus die Tendenz deutscher Studenten erklären, den Partner dem romantischen Liebesideal entsprechend als etwas Einzigartiges und Besonderes wahrzunehmen, wohingegen brasilianische Studenten stärker im Sinne eines passionierten Liebesideals ihren Partner als Träger von Eigenschaften betrachten, die auch bei anderen zu finden sind:

> Não consegui idealizar uma pessoa. Tem tantas pessoas.[92]
> *(Ich bin nicht in der Lage, jemanden zu idealisieren. Es gibt so viele Menschen.)*
> Er war einfach zu der Zeit einfach meine zweite Hälfte.[93]

6.3. Fixierung durch Sprache versus Momenterleben

Der Gebrauch abstrakter versus konkreter Begriffe zur Beschreibung unterschiedlicher Erwartungen: Indem Sprache – im Sinne Schütz' und Berger/Luckmanns – die Eigenschaft besitzt, Erlebnisphänomene über den Moment hinaus zu fixieren und ihnen damit Kontinuität zu verleihen, erwachsen Erwartungsstrukturen, so daß es auch hinsichtlich der Rolle des Partners im Leben des Einzelnen zu einer Kristallisation solch sprachlich fixierter Vorstellungen und der damit verbundenen Erwartungen kommt. Je mehr Invarianzen und Idealtypen eine sprachlich ausdifferenzierte Symbolwelt dann ich sich trägt, um so mehr lenkt sie auch künftige Wirklichkeitsbestimmungen.

Deutsche Studenten beschreiben ihre Vorstellungen von einer Liebesbeziehung in Abstrakta: Am häufigsten werden bei der Frage nach den Gründen für den Zusammenhalt der Beziehung *gemeinsame Interessen* und *gemeinsame Einstellungen* angegeben;[94] an gleicher Stelle stehen die Begriffe *Vertrauen/Verständnis/Respekt/Ehrlichkeit/Offenheit*.[95] Brasilianische Studenten nennen dagegen am häufigsten *atração física/sexo/tesão*.[96]

Ein ähnliches Ergebnis findet sich parallel dazu bei den Angaben der Befragten, die der Meinung sind, in ihrem Partner etwas Besonderes gefunden zu haben: 45 deutsche Studenten beschreiben das Besondere in den Termini *Verständnis/Vertrauen/Ehrlichkeit/Respekt/Toleranz*; 18 erwähnen die Gemeinsamkeiten. Zwölf brasilianische Studenten bezeichnen

92 Interviewpartnerin, 28 Jahre.
93 Weiblich, 23 Jahre.
94 Von 34 Befragten angegeben, bei den brasilianischen Studenten dagegen nur von 10 Befragten.
95 Von 34 deutschen und 23 brasilianischen Studenten angegeben.
96 Von 27 Befragten angegeben; *körperliche Anziehung*, *Sex* und *Geilheit*.

amor/carinho[97] als das Einzigartige, was sie in ihrem Partner gefunden haben, neun *sensualidade/beleza/sexo/cheiro/a voz*[98] und weitere neun *amizade/cúmplizidade*.[99] Mangel an *Verständnis/Aufmerksamkeit/Respekt/ Vertrauen/Aufrichtigkeit* rangiert als am häufigsten genannter Kritikpunkt am Partner unter deutschen Studenten an oberster Stelle.[100]

Diese Ergebnisse verweisen auf den Vorrang abstrakter Vorstellungen von einer gemeinsamen Beziehung unter deutschen Studenten gegenüber der stärkeren Betonung körperlicher Nähe bei brasilianischen Studenten.

Verbale versus non-verbale Konstitution und Reproduktion der Liebesbeziehung – Kontaktherstellung: Kontaktherstellung findet unter deutschen Studenten über verbale Kommunikation statt, die von zwei Erwartungshaltungen getragen wird: Darstellung der eigenen Originalität sowie deren Validierung durch den Anderen. Die Kommunikation soll nicht als inhaltsleeres Ritual ablaufen sondern den Akteur „ins Licht rücken"[101] und Informationen über ihn bereitstellen. Gelingt es ihm, eine grundlegende Bejahung seiner Darstellung zu erzielen, beginnt die Suche nach den Gemeinsamkeiten:

> Ich versuche, ihr näherzukommen. Das beginnt natürlich bei der Vertiefung eines Gesprächs. Ich versuche, Gemeinsamkeiten auszukunden und daran anzuknüpfen, sei's nun Musik oder Studium oder irgendwas anderes, eine Meinung, eine gemeinsame Einstellung.[102]

Um ein gewünschtes Image zu erzielen und aufrechtzuerhalten, muß der Akteur über ausgefeilte Techniken der Gratwanderung verfügen, die die Kontaktherstellungsphase auch belasten oder die Bekundung von Interesse gar blockieren können: Die Angst, das Gesicht zu verlieren und dem Originalitätsdruck nicht standhalten zu können, überwiegt dann.

Der Kontaktherstellung über Körpersignale unter brasilianischen Studenten kommt dagegen eine Entlastungsfunktion zu: Der Blickkontakt, der hier an die Stelle der erwartungsgeladenen Verbalisierung von Interesse tritt, sorgt dafür, daß es in Brasilien nicht das Initiationsproblem wie in Deutschland gibt. Entscheidender sei neben dem Blickkontakt auch „sua maneira de falar, sua atonalidade de voz, sua posição corporal".[103] Das

---

97 *...Liebe/Zärtlichkeit.*
98 *...Sinnlichkeit/Schönheit/Sex/Geruch/die Stimme.*
99 *...Freundschaft/Kameradschaft.*
100 Von 45 deutschen und 20 brasilianischen Studenten angegeben.
101 Interviewpartner, 27 Jahre.
102 Interviewpartner, 29 Jahre.
103 Interviewpartner, 27 Jahre: „...deine Art zu reden, der Tonfall deiner Stimme, deine Körperposition."

Wie" als sexuelle Komponente erhält einen höheren Stellenwert als das „Was" als intellektuelle.

Indem das sprachliche Verhalten unter deutschen Studenten einen höheren Stellenwert einnimmt, wird das momentan Erlebte auch stärker auf Vergangenheit und Zukunft projiziert, wohingegen dieses Phänomen bei brasilianischen Studenten weniger stark in Erscheinung tritt, da die stärkere Akzentuierung des Moments und die daran gekoppelte Tendenz zu nonverbaler Kommunikation das Hier und Jetzt nicht transzendieren kann. Durch diese Abstraktions- und Integrationsfunktion von Sprache wird dem Erlebten unter deutschen Studenten auch mehr Sinn zugeschrieben und mehr Bedeutung verliehen.

Dauer versus Moment als Konstituenten der Beziehungswirklichkeit: Wie bereits angeführt, wird durch sprachliche Fixierung ein Rahmen konstituiert, innerhalb dessen über den Moment hinaus im Zeitbezug von Vergangenheit und Zukunft Bedeutungszuweisungen zu einem sinnvollen Ganzen projiziert werden. Damit stellt sich das Leben in der raumzeitlichen begrifflichen Welt dem schlichten Hinleben gegenüber. Die reinen Erlebnisphänomene lassen sich im „Strom des Bewußtseins"[104] sinnhaft erfassen und in eine biographische Ordnung einfügen, die sich ihrerseits auf gesellschaftliche Institutionalisierungen stützt, die Bewertungskategorien offerieren. Erfahrung gerinnt so zur Erinnerung, und Erlebnisphänomene tendieren zur Beharrung, indem sie als Entität wahrgenommen werden.[105] Die damit aus den sprachlich gewonnenen Invarianten der Erfahrung erstellte Sinnwelt ist in Deutschland ausgeprägter als in Brasilien, wo sich das Leben durch eine viel stärkere Orientierung am Moment auszeichnet.

Der Durchschnitt bisheriger Beziehungen liegt in Brasilien deutlich höher als in Deutschland;[106] damit korreliert auch der Durchschnitt der Beziehungsdauer, der in Brasilien 1,75 und in Deutschland 3,1 Jahre beträgt. Einige brasilianische Studenten können nicht einmal genau angeben, wie viele Beziehungen sie schon hatten. Auffällig ist außerdem, daß die brasilianischen Befragten immer wieder darauf verweisen, daß das Gesagte nur für den Moment Gültigkeit besitze.[107]

---

104 In Anlehnung an Husserl beschreibt Schütz diese Sinngebung durch Zuwendung als „attentionale Modifikationen": Das „Wie" der jeweiligen Zuwendung macht das aus, was als Sinn des Erlebnisses aufgefaßt werden kann (vgl. Schütz 1993, S.96).

105 Ebd., S.62. Auf diese Weise erscheint dann auch der Imperfekt im Zusammenhang mit Liebe als „Zeit der Faszination" mit Szenen, die darauf brennen, „eine Rolle zu spielen" (Barthes 1988, S.116).

106 5 versus 3,25 Jahre.

107 Auf die Frage nach dem Stellenwert der Beziehung im Leben des Befragten antworteten viele brasilianische Studenten, daß sie augenblicklich sehr wichtig sei; auf die Fra-

Ebenso weisen die Fragebogenergebnisse der brasilianischen Studenten größere Unentschlossenheit als die deutscher Studenten auf: 62 deutsche und 44 brasilianische Studenten können sich vorstellen, mit ihrem derzeitigen Partner ein weiteres Jahr zusammen zu sein; 45 deutsche und 25 brasilianische Studenten wünschen sich die Beziehung für den Rest ihres Lebens. 32 brasilianische Studenten entscheiden sich bei den im Fragebogen zur Disposition gestellten idealen Beziehungskonstellationen nicht für eine dauerhafte sexuell treue Beziehung; in Deutschland lediglich 20.

6.4. Verhaltenskoordination im Interaktionsbereich: Angleichung der Perspektiven als Resultat dauerhafter Verstehensfiktion versus Fremdfaszination als Resultat momenthaften Erlebens

Luhmann beschreibt die Entstehung des romantischen Liebesideals als Resultat einer Inversion des Personenverständnisses: An die Stelle der Inkonstanz von Beziehungen, die aus der Annahme der Konstanz der Person folgt, tritt die Möglichkeit der Konstanz von Beziehungen, die aus der Annahme der Inkonstanz – positiv umgewertet in die Wandlungsfähigkeit von Personen – folgt. Diese Grundannahme ist Fundament der Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt, in der die Akteure „aneinander wachsend" eine ideale Sphäre zu bewohnen anstreben. Aussicht auf Dauer, die nun realisierbar geworden zu sein scheint, stellt damit die Basis für einen auf die Zukunft projizierten besiedelbaren imaginären Raum dar; die grundsätzliche Annahme der Möglichkeit von Verstehen[108] wird somit zur Saat der Besiedelung der geschaffenen Sinnprovinz. Dadurch, daß im Falle Brasiliens weniger von klar verfaßten Konzepten als vielmehr von heterogenen und ambivalenten Entwürfen gesprochen werden muß, tritt hier auch die hohe Erwartung gegenseitigen Verstehens stärker in den Hintergrund. Unter deutschen Studenten dagegen wird sie zur Grundforderung und daran gekoppelt auch zum Grundproblem der Beziehung. Gegenseitiges Verstehen wird zur Forderung nach einer „ähnlichen Wellenlänge",[109] die Kom-

---

ge, ob man sich vorstellen könne, mit seinem Partner bis ans Ende seines Lebens zusammen zu sein, war oft zu hören oder lesen, daß man es vorziehe, an den Moment zu denken oder daß man sich darüber noch keine Gedanken gemacht habe.

108 Verstehen wird hier alltäglichen Sinne als Zugang zur Innenwelt des Anderen aufgefaßt. Die bisherige Verwendung des Begriffs „Verstehen" im wissenschaftlichen Kontext dagegen bezieht sich immer auf etwas, was ausschließlich im Kommunikationsbereich stattfindet. Hier sei auf eine Definition Luhmanns verwiesen, derzufolge „Verstehen" dann vorliegt, wenn sinnkonstituierende Systeme eigenes Sinnerleben in einem Sinnbereich auf andere Systeme mit eigener System/Umwelt-Differenz projizieren. Erleben wird dann in Verstehen transformiert (vgl. Luhmann 1991, S.110f).

109 Interviewpartnerin, 26 Jahre.

munikation „über pure Plattheiten“[110] hinaus sichern soll, bei äußerer Dekkungsgleichheit[111] beginnt und schließlich in das Ideal des Einsseins mündet: „Das Ideal bedeutet eigentlich auch blindes Vertrauen, blindes Kennen...“[112]

Mit dieser Basiserwartung sind zwei weitere Erwartungen eng verknüpft: Vertrauen als Erfahrungsersatz und Offenheit bzw. Ehrlichkeit. Die an diese Erwartungen gekoppelten Probleme gerinnen dann zur Ursache für Mißverständnisse, Enttäuschungen und Unsicherheiten. Mißverständnisse werden von allen deutschen Interviewpartnern als ein Problemfeld genannt, das innerhalb der Beziehung einen großen Raum einnimmt. Bei genauerer Beleuchtung des Begriffs „Mißverständnis“ fällt auf, daß seiner Verwendung die beruhigende Möglichkeit des Richtig-verstanden-Werdens anhaftet, womit die prinzipielle Möglichkeit der Richtigstellung erhalten bleibt:

> I: Was sind Auslöser für Mißverständnisse?
>
> P: [...] was wurde nicht direkt angesprochen, was schwebt so im Raum, was liegt zwischen den Zeilen und naja, und das läßt sich dann eben aufblasen bis zu einem riesigen Mißverständnis und eben bis zum Streit, naja, und dann geht das ja üblicherweise: „Du hast aber gesagt, das ist so und so.“ Und dann hat der eine das darunter verstanden, der andere aber etwas vollkommen anderes usw. usf., bis man dann irgendwann zur Lösung des Streits dahinter kommt: Ich hab's eigentlich ganz anders gemeint, denn es war eigentlich die und die Situation..., usw. usf., bis es dann abgeklärt ist.[113]

Dieses Zitat demonstriert sehr anschaulich den wirklichkeitskonstruierenden Aspekt von Kommunikation in der Beziehung: Unverständnis wird in Mißverständnis transformiert, das die Chance zur scheinbaren Angleichung zweier unterschiedlicher Auffassungen sicherstellt und neue Fiktionen erzeugt. Versagt die Verstehensfiktion, werden eigenmächtig erstellte Erklärungsmodelle herangezogen, um die Aufrechterhaltung und Stabilisierung der erwünschten Situation zu gewährleisten:

> Wenn er mich in sein Leben einfach nicht einplant und unfähig ist, seine Gefühle für mich genau zu definieren. Ich glaube, daß es zum großen Teil an seiner eigenen Unsicherheit und Lebensangst liegt und daran, daß er von seiner Familie nie richtig kritisiert wurde, sondern (als einziger Junge) immer nur bestärkt und idealisiert worden ist (besonders von seiner Mutter).[114]

---

110 Interviewpartner, 27 Jahre.

111 Eine Interviewpartnerin (29 Jahre) gibt als Kriterium für den richtigen Partner an, daß er nicht rauchen dürfe.

112 Interviewpartner, 29 Jahre.

113 Interviewpartner, 27 Jahre.

Gerade auf der Beziehungsebene wird Sprache so zum Hersteller verführerischer Sinnpuzzle mit Wirklichkeitsanspruch. Dadurch bleibt die Vergangenheit nicht „starr und unveränderlich", sondern wird „geschmeidig und biegsam":[115]

> Immer dann etwa, wenn das gegenwärtige Verhalten eines Menschen, mit dem wir zu tun haben, uns in seiner Vergangenheit gewisse Handlungen finden läßt, die zusammengenommen etwas über seinen Charakter oder seine Persönlichkeit auszusagen scheinen, aufgrund dessen kaum etwas anderes als eben sein gegenwärtiges Verhalten zu erwarten war, dann haben wir ein rahmensmäßig tückisches Spiel begonnen, das jedes beliebige Bild zu zeichnen erlaubt, und es gibt ja viele starke Beweggründe, diese Kunst anzuwenden.[116]

Die zunehmende Selbstreferentialität kommunikativer Prozesse im Beziehungssystem führt auch zu einer stärkeren Thematisierung der Beziehung selbst: So rangiert unter den deutschen Studenten die „Beziehung selbst" als Gesprächsthema zwischen den Partnern im Gegensatz zu Gesprächsthemen mit anderen an erster Stelle,[117] während dieses Thema unter brasilianischen Studenten lediglich von acht Befragten genannt wird. An die Stelle einer allmählichen Angleichung der Akteure im Beziehungsprozeß tritt unter den brasilianischen Studenten eine augenblickliche gesteigerte Impulsivität, bei der der Andere aufgrund *seiner Andersartigkeit* als Auslöser für die eigene Verzückung empfunden wird.[118]

Diese auf den Moment gerichtete Impulsivität, die eher an das passionierte Liebesideal erinnert, taucht auch in den Interviews auf. So überwiegen hier lebendige Situationsbeschreibungen, in denen sich die Befragten häufig in paradiesischen Schwärmereien ergießen[119] Dabei erklingen gelegentlich auch tropikalistische Untertöne:

---

114 Weiblich, 22 Jahre; Antwort auf die Frage, über welche Verhaltensweisen des Partners man sich ärgere.

115 Berger 1969, S.69.

116 Goffman 1996, S.228.

117 Von 33 Befragten genannt.

118 Typische Antworten auf die Frage, was die Beziehung zusammenhalte, sind unter brasilianischen Studenten etwa folgende: „Sua personalidade forte, seu altruismo e sua simpatia fundidas geram esta pessoa maravilhosa." („Ihre starke Persönlichkeit, ihr Altruismus und ihre tiefe Sympathie erzeugen diese wunderbare Person."; männlich, 24 Jahre) oder „Ela é linda, carinhosa e me ama." („Sie ist hübsch, zärtlich und liebt mich.", männlich, 22 Jahre).

119 Eine Interviewpartnerin (28 Jahre) etwa spricht von „paixão louca" („verrückte Leidenschaft"); eine weitere (26 Jahre) beschreibt ihre Vorstellungen von eine Liebesbeziehung wie folgt: „Gosto de agir com as minhas emoções fluídas. Gosto das coisas

> Aqui no Brasil essas coisas são mais naturais. Não existe tanto imposição, tanto disciplinamento com relações, com esse tipo de relacionamento..."[120]
> *(Hier in Brasilien sind diese Dinge viel natürlicher. Es gibt nicht so viele Regeln, soviel Disziplin in bezug auf Beziehungen, mit dieser Art von Beziehung...")*

6.5. Funktion von Liebesbeziehungen: Refugium versus Ventil

Eine Hauptfunktion, die die Liebesbeziehung unter deutschen im Unterschied zu brasilianischen Studenten erfüllen soll, liegt in der Vermittlung von Sicherheit: Der Entzug psychologischer und sozialer Basissicherheiten als Folge wachsender funktionaler Differenzierung, die mit einer Zunahme unpersönlicher Beziehungen und einer Abnahme persönlicher Beziehungen verbunden ist, korreliert mit einem verstärkten Bedürfnis nach der Gewährleistung des Lebensglücks durch die Liebesbeziehung. Die Beziehung funktioniert so als Refugium. 25 deutsche Studenten beantworten die Frage nach dem Besonderen, was sie in ihrem Partner gefunden hätten mit *Treue/Sicherheit/Halt/Fürsorge/Geborgenheit* – Begriffe, die bei den brasilianischen Antworten nicht einmal erscheinen. Bei der Frage nach den Gründen für den Zusammenhalt der Beziehung wird neunmal *Treue* genannt.[121] Eine Studentin schreibt: „Die Gewißheit, daß ich ihm am wichtigsten bin."[122] Enttäuscht fühlt sich ein Student in folgender Situation:

> Wenn ich nicht weiß, wo mein Partner ist und was er macht. Ich muß es meistens wissen.[123]

Ein Interviewpartner hält „eine tiefe Sehnsucht nach Sicherheit und Frieden, wie ich sie bei mir festgestellt habe"[124] für das Besondere, was er in seiner Partnerin gefunden hat; ein weiterer erwähnt, daß er, wenn er seine

---

mais autênticas, que a gente perde a cabeza quando se torna apaixonado." („Ich möchte gerne mit meinen fließenden Gefühlen agieren. Ich mag die authentischeren Dinge, daß die Leute den Kopf verlieren, wenn sie sich verlieben.").

120 Auszug aus dem Interview mit einem Chemieingenieur (40 Jahre), der als Student vier Jahre lang in Deutschland gelebt hatte.

121 Vgl. dazu auch eine Hamburger Studie, die in drei Etappen (1966, 1981, 1996) das Sexualverhalten deutscher Studenten untersucht hat und feststellt: „Im Vergleich von 1981 und 1996 fällt zunächst und vor allem auf, daß sexuelle Treue in festen Beziehungen heute deutlich höher bewertet und häufiger gewünscht oder verlangt wird. [...] Viele andere Befunde zeigen die zunehmende Bedeutung der Treue: So werden zum Beispiel lange und treue Beziehungen heute deutlich öfter als Ideal gewünscht als noch vor 15 Jahren. Und die heutigen Studenten und Studentinnen sind tatsächlich auch treuer als in den achtziger Jahren." (Schmidt/Klusmann u.a. 1997, S.8).

122 Weiblich, 24 Jahre.

123 Männlich, 29 Jahre.

124 Männlich, 22 Jahre.

Freundin besucht, „kein Action" machen will, sondern daß es ihm statt dessen darum ginge, „das Gefühl zu haben, angekommen zu sein."[125]; ein anderer hält „... bis daß der Tod Euch scheidet" für sich persönlich mit der Begründung für realisierbar, daß er zunehmend merkt, daß er endlich „zur Ruhe kommen möchte":[126] Beziehung als kalkulierbarer Stillstand.

Dieser tiefen Sehnsucht nach einer Beziehung zur Schaffung und Erhaltung einer Ruhepol-Provinz wohnt auch eine viel höhere Kompromißbereitschaft inne, als es in Brasilien der Fall ist: Auf die Frage nach den Kompromissen, die der Befragte eingehen würde, um eine Beziehung aufrechtzuerhalten, rangiert *alles*[127] unter deutschen Studenten mit 27 Befragten an erster Stelle, bei den brasilianischen dagegen *nenhum*[128] mit 24 Befragten. Immerhin fünf Studentinnen schreiben außerdem, daß die Beziehung erst dann zuende sei, „wenn er mich nicht mehr liebt".

Stirbt für einen großen Teil der brasilianischen Studenten die Beziehung mit dem Auslaufen der sexuellen Komponente, sind deutsche Studenten offenbar dazu bereit, für den Erhalt der Beziehung mehr Rückschläge in Kauf zu nehmen, wie sich an der verwendeten Termini zur Beschreibung der Kritikpunkte am Partner zeigen läßt: Normaliät/ Sturheit/ besserwisserisch/rechthaberisch/prinzipientreu/labert rum/ selbstgerecht/ verwöhnt/ festgefahren/Langeweile/engstirnig/entwickelt sich nicht weiter.

Hinter solchen Aussagen steht die Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen Erwartung und ihrer Nichterfüllung, die aber keine Konsequenzen nach sich zu ziehen scheint.

Bei den brasilianischen Studenten trifft man demgegenüber auf eine stärkere Akzentuierung der aktionsstiftenden Funktion von Beziehungen: Neben Tanzen, Musik, Amüsieren und Spaß als Gründe für den Zusammenhalt der Beziehung spielt das Sexualleben eine wichtigere Rolle als in Deutschland:

> Eu acho que em America Latina os relacionamentos são mais sensuais, são mais naquele lado da conquista pela sensualidade por uma pessoa mostra os atrativos fisicos.[129]
> *(Ich glaube, hier in Lateinamerika sind die Beziehungen sinnlicher, sie sind mehr vom Typ „Eroberung" durch die Sinnlichkeit, indem jemand seine physischen Attraktionen zur Schau trägt.)*

125 Interviewpartner, 27 Jahre.
126 Interviewpartner, 29 Jahre.
127 Teils eingeschränkt durch *bei Gegenseitigkeit*.
128 *Keinen*.
129 Interviewpartner, 29 Jahre.

Unter Liebesbeweisen verstehen die brasilianischen Interviewpartner durchweg spontane Körpersignale wie „olhar", „tocar", „a dança" und „um riso",[130] auf die sie sehr viel Wert legen, während die deutschen Interviewpartner damit eher den Satz „Ich liebe Dich." oder Aufmerksamkeiten wie Blumen etc. in Verbindung bringen, die sie für weniger bedeutsam halten als die Zuverlässigkeit des Anderen.

6.6. Konsequenzen für die Kommunikation: Duplizierung aller Informationen beim romantischen Liebesideal versus Spielcharakter in der „aktivierten Passion"

Die erwähnte Ausdifferenzierung einer Spezialsemantik für Liebe, die im Übergang zum romantischen Liebesideal immer mehr Lebensbereiche absorbiert, bis schließlich jede Information auch in den Liebescode übersetzbar wird (Duplizierung aller Informationen), stellt sich in der Beziehungspraxis deutscher Studenten ebenfalls deutlicher heraus als in der brasilianischer Studenten: Bei der Frage nach den Verhaltensweisen des Partner, über die sich der Befragte ärgert, nennen deutsche Studenten häufiger Verhaltensweisen, die außerhalb des reinen Beziehungskontextes angesiedelt sind: Fehlende Bildung und fehlendes Interesse an Themenkomplexen, die den Befragten interessieren, werden 19 Mal angegeben, von brasilianischen Studenten hingegen lediglich sechsmal. Daneben finden sich auch Kommentar wie:

Beim Einschlafen nimmt sie den größten Teil des Bettes ein/ Nachlässigkeiten im Haushalt/Qualitäten als Autofahrerin (3x)/Fernsehsucht/bei ihr sieht's aus wie im Schweinestall/ zerquetschte Zahnpastatube/gibt zuviel Geld für Scheiße aus/schläft zuviel/keine Arbeitsmoral/wenn er mir nicht die Fernbedienung überläßt/wenn er nicht zum Friseur geht/wenn sie Ecstasy nimmt.

Durch die stärkere Ausrichtung am Moment konzentriert sich die Codierung von Liebe unter brasilianischen Studenten stärker auf Kontaktherstellung als auf die Beziehung selbst als ein geschlossenes System mit eigenem Regelwerk. Dementsprechend machen sich hier am ehesten Einflüsse des passionierten Liebesideals bemerkbar.[131] So erscheint die „aktivierte Passi-

130 ...„angucken", „berühren", „das Tanzen" und „ein Lachen".

131 Das korreliert im übrigen auch mit den sozial-gesellschaftlichen Gegebenheiten. Einer Schätzung Vieiras zufolge handelt es sich im Norden Brasiliens lediglich bei 30% Prozent der Heiraten um eine sogenannte „Liebesheirat", während er die Zahl im europäisch beeinflußten Süden auf 70 Prozent schätzt.

on“[132] im verbalen „Balzritual“ brasilianischer Studenten auch inhaltsleerer:

> A ritualização geralmente tem a base na linguagem. E, no caso brasileiro, essa linguagem não é estabelizada, isso significa um alto grau de ruído e um baixo grau de informação. Portanto, a informação relativa ao amor é muito baixa.[133]
> *(Die Ritualisierung hat ihre Basis normalerweise in der Sprache. Und – im brasilianischen Fall – ist die Ausdrucksweise nicht stabilisiert; das bedeutet einen hohen Grad an Geräusch und einen niedrigen Grad an Information. Folglich ist die Information bezüglich der Liebe sehr niedrig.)*

Ritualisierung ist unter brasilianischen Studenten innerhalb des Beziehungssystems nur marginal ausgeformt und erscheint insbesondere bei der Kontaktherstellung als eindeutig umrissenes Repertoire von Spielregeln, die jedermann zugänglich sind.

Soll unter deutschen Studenten schon beim ersten Aufflackern von Interesse am Anderen die eigene Originalität möglichst unauffällig in die Kommunikation eingeschmuggelt werden und bedingt das bereits die Beherrschung differenzierter, reflektierter und komplizierter Konversationskunststückchen, deren oberstes Gesetz es ist, sich als abseits jeder gängigen Ritualisierung stehend zu präsentieren, tritt unter brasilianischen Studenten klassische Galanterie auf den Plan. In solchen Kommunikationsabläufen findet sich die konventionelle Rollenverteilung, die hier in der passionierten Version zweier gegenläufiger Symmetrien auftritt: Belagerung und Eroberung der Frau als Selbstunterwerfung unter ihren Willen.[134] Die Verführung ist dann gewolltes Spiel zweier Parteien.[135] Bewußt sind in diesem Sinne auch die taktischen Spiele, die innerhalb der Beziehung angewendet werden:

> Mas quando eu me sinto minorida numa relação, eu faço jogo, sim. Um jogo de sedução e de desinteresse. A única tática que eu vejo que eu assumo em defesa das minhas emoções é que me torno numa pessoa desinteressada com tendências

132 Luhmann 1996, S.75.
133 Auszug aus dem Interview mit Mirim Vieira.
134 Vgl. Luhmann 1996, S.77.
135 Daß es sich bei diesem als Spiel konzeptualisierten Regelwerk um ein Ablaufprogramm handelt, daß nicht nur jeder kennt, sondern auch durchschaut, demonstriert das verwendete Vokabular. So gibt es beispielsweise das auch unter Studenten geläufige brasilianische Sprichwort: *Água mole/em pedra dura/tanto bate/até que fura*, was in etwa dem deutschen Sprichwort *Steter Tropfen höhlt den Stein* entspricht und dort auf sexuelle Kontaktknüpfung bezogen ist. In diesem Kontext findet sich desweiteren ein häufiger Gebrauch von Redensarten wie *entrar no jogo*, *vencer pela insistência* und *o parte de conquista* (*ins Spiel einsteigen*, *durch Insistieren gewinnen* und *der Part der Eroberung*).

de : Há um milhão parceiros. Mas eu controlo isso, porque eu sei que eu gosto de fazer este jogo.[136]
(Aber wenn ich mich in einer Beziehung zurückgesetzt fühle, spiele ich, ja. Ein Spiel der Verführung und des Desinteresses. Die einzige Taktik, die ich sehe, die ich zur Verteidigung meiner Gefühle einsetze, ist, daß ich mich in eine desinteressierte Person verwandele mit der Tendenz: „Es gibt eine Million Partner." Aber ich kontrolliere das, denn ich weiß, daß ich es liebe, dieses Spiel zu spielen.)

Das Paradox der momenthaften Übersteigerung im Exzeß auf der einen und der bewußten Verhaltensplanung auf der anderen Seite können vielleicht auch als Erklärung dafür dienen, daß die Mehrheit der brasilianischen Studenten die Auffassung vertritt, Liebe sei in erster Linie Zufall, das damit verbundene Gefühl ein kreiertes,[137] während 69 deutsche Studenten Liebe in romantischer Tradition dem Schicksal zuschreiben.

7. Schlußfolgerungen

Die durchgeführte Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten hat ergeben, daß das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium Liebe in zwei verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften auch zwei unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten zutage fördert.

Durch die konstruktivistische Perspektive wurde dabei ein Beobachtungsrahmen geschaffen, der die Entdeckung dieser divergierenden Konstruktion von Erfahrungswirklichkeit ermöglichte, die ohne diese Perspektive unter Umständen nicht entdeckt worden wäre.

Versteht man nun den vorgenommenen Vergleich des Liebeskonzepts deutscher und brasilianischer Studenten als exemplarische Gegenüberstellung zweier Erfahrungswirklichkeiten, ergeben sich mit einem solchen Ergebnis eine Reihe von Feldern, auf denen die Kommunikationswissenschaft in ihrer interdisziplinären Ausrichtung tätig werden kann: In diesem Zusammenhang wäre insbesondere nach kulturspezifischen Interdependenzen zwischen Begriffen und Verhalten auf verschiedensten Wirklichkeitsebenen zu fragen. Kontextgebundene Analysen von Begriffswelten, die solche Wirklichkeitssphären abstecken, könnten dann darauf abzielen, Begriffe wie „Angst", „Wahrheit" oder „Stolz" aus ihren substantiellen Kategorien herauszuheben und in ihrer Entstehung, in ihrem Gebrauch und in ihrer Relevanz für die jeweiligen Kommunikationsteilnehmer ausfindig zu machen. Erst ein solch profunder verstehender Zugang zu den hinter der Verwen-

136 Interviewpartnerin, 26 Jahre.
137 Von 71 Befragten angegeben.

dung von Begriffen stehenden Sinnwelten einer Kulturgemeinschaft kann adäquate Grundlage dessen werden, was gemeinhin als interkulturelles Verstehen bezeichnet wird.

8. Literatur

Albersmeyer-Bingen, Helga: Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Berlin 1986.

Ariès, Philippe/Béjin, André/Foucault, Michel u.a.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Frankfurt am Main 1986.

Barthes, Roland: Fragmente einer Sprache der Liebe. Frankfurt am Main 1988.

Baumgart, Hildergard: Liebe, Treue, Eifersucht. Erfahrungen und Lösungsversuche im Beziehungsdreieck. Reinbek bei Hamburg 1985.

Berger, Peter L.: Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive. 2. Auflage. Olten 1969.

Berger, Peter T./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Unveränderte Auflage. Frankfurt am Main 1980.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1963.

Boas, Franz: Race, Language and Culture. New York 1966.

Briesemeister Dietrich: Die Kultur Brasiliens. Zur Einführung. In: Brasilien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur. Hg. von dems., Gerd Kohlhepp u.a. Frankfurt am Main 1995. S. 377-383.

Buarque de Holanda, Sérgio: Die Wurzeln Brasiliens. Essay. Frankfurt am Main 1995.

Busch, Wilhelm: Julchen. In: Das große Wilhelm Busch Album. Sonderausgabe für die Mitglieder des Deutschen Bücherbundes. Stuttgart 1959.

D'Incao, Maria Angela: O Amor Romântico e a Família Burguesa. In: Amor e Família no Brasil. Hg. von ders. São Paulo 1989. S. 57-68.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt am Main 1976.

Franzke, Lutz: Die Sprachsituation in Brasilien. In: Brasilien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur. Hg. von Dietrich Briesemeister, Gerd Kohlhepp u.a. Frankfurt am Main 1994. S. 435-448.

Freyre, Gilberto: Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. München 1990.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1995.

Goffman, Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1996.

Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1996.

Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. 5. Auflage. München 1996.

Goffman, Erving: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt am Main 1982.

Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Band 1. Methodologie. 3, korrigierte Auflage. Weinheim.

Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. 3. Auflage. Frankfurt am Main 1996.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1991.

Malinowski, Bronislaw: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Zürich 1949.

Maturana, Humberto: Was ist erkennen? 2. Auflage. München 1997.

Maturana, Humberto R.: Kognition. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. Von Siegfried J. Schmidt. 6. Auflage. Frankfurt am Main 1994. S. 89-118.

Maturana, Humberto R.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. Braunschweig/ Wiesbaden 1982.

Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. München 1987.

Priore del, Mary: O corpo feminino e o Amor: Um olhar. In: Amor e Família no Brasil. Hg. von Maria Angela d'Incao. São Paulo 1989. S. 31-56.

Ribeiro, Darcy: Amerika und die Zivilisation. Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker. Frankfurt am Main 1988.

Ribeiro, Darcy: Teoria do Brasil. Rio de Janeiro 1972.

Richards, John/von Glaserfeld, Ernst: Die Kontrolle von Wahrnehmung und die Konstruktion von Realität. Erkenntnistheoretische Aspekte des Rückkoppelungs-Kontroll-Systems. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. von Siegfried J. Schmidt. 6. Auflage. Frankfurt am Main 1994. S. 192-228.

Riegas, Volker/Vetter, Christian (Hg.): Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. Frankfurt am Main 1990.

Rieth, Flavia: Ficar e Namorar: Conhecer-se através do Outro. XX. Encontro Anual da ANPOCS 21 a 25 Outubro de 1997. Hotel Glória – Caxambu – MG. (Diskette).

Sapir, Edward: Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. 6. Printing. Berkeley 1973.

Schiller, Friedrich: Das Lied von der Glocke. In: Schillers Werke. Standard-Klassiker-Ausgabe in zehn Bänden. Band 1. Hg. von Reinhard Buchwald, K. F. Reinking u.a. Hamburg 1952.

Schmidt, Gunter: Klusmann, Dietrich u.a.: Veränderungen des Sexualverhaltens von Studentinnen und Studenten 1966 – 1981 – 1996. Vortrag auf der 19. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung „Kultureller Wandel der Sexualität", am 16. und 17. Oktober in Hamburg (Skript).

Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. 6. Auflage. Frankfurt am Main 1994.

Schmidt, Siegfried J.: Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt am Main 1994.

Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 6. Auflage. Frankfurt am Main 1993.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. 2. Band. Frankfurt am Main 1984.

Shakespeare, William: Romeo and Juliet. In: The complete Oxford Shakespeare III. Tragedies. Hg. Von Stanley Well und Gary Taylor. 2. Auflage. New York 1988.

Strausfeld, Mechthild: Brasilianische Literatur von Machado de Assis bis heute: Versuch einer Annäherung. In: Brasilianische Literatur. Hg. Von ders. Frankfurt am Main 1984.

Vainfas, Ronaldo: Moralidades brasílicas. Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: Histórica da vida privada no Brasil I. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. Hg. von Laura de Mello e Souza. São Paulo 1997. S. 221-270.

Vainfas, Ronaldo: Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro 1989.

Vainfas, Ronaldo: A Teia da Intriga. Delação e Moralidade na Sociedade Colonial. In: História e Sexualidade no Brasil. Hg. von ders. Rio de Janeiro 1986. S. 41-66.

Werz, Nikolaus: Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika. Freiburg (Breisgau) 1991.

Whorf, Benjamin Lee: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. 3. Auflage. Reinbek bei Hamburg 1978.

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Lateinamerika heute: eine Darstellung aus der Sicht der „langen Dauer“[1]

„Mehr als jede andere Region der Welt befindet sich Lateinamerika in einem Prozeß der stetigen und schnellen Entwicklung ...“
Fernand Braudel, *Le monde actuel*, 1963.

1. Einleitung

Heute wird viel über die aktuelle Situation, die Probleme und die unmittelbaren Zukunftsmöglichkeiten der lateinamerikanischen Zivilisation geschrieben. Das hängt nicht nur mit der weltweiten Aufmerksamkeit zusammen, die Phänomene wie die neozapatistische Rebellion von Chiapas in Mexiko, der Aufstand der Indios in Ecuador oder das Anti-Davos-Weltforum in Porto Alegre/Brasilien in den letzten Jahren gefunden haben, sondern auch und vor allem mit der wachsenden Rolle, die dieser „äußerste Westen“ Lateinamerika in der jüngsten Geschichte unseres Planeten spielt.

Rufen wir uns zunächst einige Tatsachen in Erinnerung, die bei der Beurteilung spezifisch lateinamerikanischer Probleme oftmals vergessen werden, uns jedoch zunächst die Bedeutung Lateinamerikas verdeutlichen. Lateinamerika vereinigt fast neun Prozent der Weltbevölkerung auf sich, das heißt 520 Millionen der etwa sechs Milliarden Menschen auf unserem Planeten. Die verschiedenen Staaten des lateinamerikanischen Halbkontinentes nehmen 20 Millionen der insgesamt 127 Millionen km^2 Erdoberfläche ein. Ebenso sind unter den heute in der Welt existierenden 225 Ländern 23 lateinamerikanische, wenn wir die kleinen Inselstaaten in der Karibik unberücksichtigt lassen. Und schließlich ist die in Lateinamerika mehrheitlich gesprochene Sprache, das Spanische, nach dem Chinesischen und Englischen die dritte der am weitesten verbreiteten Sprachen in der Welt.[2]

Lateinamerika repräsentiert, grob gesagt, etwa ein Zehntel der Bevölkerung und der Länder der Erde sowie ein Sechstel bis ein Siebentel der Erd-

1 Der Aufsatz beruht in großen Teilen auf einem Vortrag, der auf dem von mehreren akademischen Institutionen Guatemalas und Mexikos organisierten internationalen Kolloquium „Economía, Modernidad y Ciencias Sociales“ (27. bis 30. März 2001, Ciudad de Guatemala) gehalten wurde. – Übersetzung von Regina Schubert.

2 Zu einigen dieser Angaben siehe El estado del mundo 2000. Anuario económico geopolítico mundial, Madrid 1999.

oberfläche und ist Träger der dritten Weltsprache. In der Wirtschaft, der Geopolitik und der Kultur unserer Welt hat es in den letzten dreißig Jahren allmählich an Boden gewonnen.

Trotz der wachsenden Aufmerksamkeit für die lateinamerikanischen Realitäten leiden viele Analysen und Interpretationen daran, daß sie nur sehr *kurzfristig* argumentieren, von den Tatsachen und Ereignissen einiger weniger Tage, Wochen, Monate oder höchstens einiger weniger Jahre gefangengenommen sind. Es gibt auch eine starke Tendenz, Lateinamerika *nur* aus sich selbst zu erklären, die Betrachtungen auf lokale, regionale oder nationale Blickwinkel zu begrenzen, die oft die organische Verankerung Lateinamerikas in der Welt vergessen, ebenso wie die Tatsache, daß diese Welt über die wesentlichen Geschicke Lateinamerikas bestimmt. Häufig werden diese mehr journalistischen und essayistischen als gut durchdachten Äußerungen vom offiziellen und sich selbst feiernden Diskurs der verschiedenen lateinamerikanischen Regierungen weiter verbreitet, wobei Erklärungen und Interpretationen unkritisch übernommen und ihre autopropagandistischen Gemeinplätze und Mythologien unüberlegt wiederholt werden.

Wir gehen dagegen davon aus, daß es notwendig ist, sich das Lateinamerika von heute in einer dreifachen Analyseperspektive zu „denken", welche von *langer Dauer*, *globalisierend* und explizit *kritisch* ist. Es geht darum, die aktuellsten Ereignisse in eine Optik „langer Dauer" einzubinden und unsere „Gegenwart" mit den unterschiedlichen Vergangenheiten zu verbinden, die sie erklären und ihr Sinn verleihen. Eine solche Betrachtungsweise, die den verlogenen offiziellen Diskursen mißtraut, ist in der Lage, sich wieder mit den Perspektiven des genuin *kritischen* sozialen Denkens zu verbinden, um „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten" und auch „die schwarze Seite" der Prozesse zu zeigen.

Folgen wir Marc Bloch, der seinerseits einen Satz von Michelet wiederholte und behauptete, daß „derjenige, der bei der Gegenwart, dem Aktuellen, verweilt, das Aktuelle nicht verstehen wird"[3], dann ist es für die Erklärung des Lateinamerikas von *heute* notwendig, beherzt auf die Geschichte des Kontinents vor dreißig, fünfzig, hundert, fünfhundert und mehr Jahren zurückzugreifen. Wenn die Gegenwart nichts anderes als eine Verdichtung von Phänomenen ist, die sehr unterschiedlichen historischen Temporalitäten entsprechen, dann ist ihre adäquate Erklärung nur möglich, wenn wir die unterschiedlichen historischen Zeiten dieser Phänomene sukzessive er-

3 Vgl. zu diesem Aspekt M. Bloch, Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers, München 1985.

fassen.[4] Denn das Lateinamerika, in dem wir heute leben, wurde sowohl mit den Freihandelsverträgen erschaffen, die nur einige wenige Jahre alt sind, als auch mit der ökonomischen Abhängigkeit und Unterwerfung, die wir seit fünf Jahrhunderten erleiden, mit den städtischen Volksbewegungen, die erst seit drei Jahrzehnten existieren genauso wie mit den indianischen Widerstandsbewegungen, die eine solide mehrhundertjährige Tradition besitzen.

Aber das aktuelle Lateinamerika ist nicht nur aus der Sicht der „langen Dauer" und der multiplen Temporalitäten zu verstehen, sondern muß auch immer in einer *globalen* Optik betrachtet werden. Wenn diese globalisierende Perspektive, die es uns erlaubt, die sozialen Phänomene „aus dem Blickwinkel der Totalität"[5] zu sehen, im allgemeinen schon notwendig ist, dann ist sie es noch mehr im Falle der Untersuchung der lateinamerikanischen Zivilisation, die sich seit ihrem Ursprung abhängig von äußeren Notwendigkeiten, Forderungen und Zwängen, von der Weltwirtschaft und ihren potentiellen oder aktiven hegemonialen Zentren herausbildete, welche ihr immer einen großen Teil ihrer „Entscheidungen" und ihrer unterschiedlichen Schicksale aufzwangen. Deswegen kann es *keine* Geschichte bzw. Analyse Lateinamerikas geben, die nicht gleichzeitig Geschichte bzw. Analyse der Welt in ihrer Gesamtheit wäre.

Neben der zeitlich dichten und zugleich globalisierenden Betrachtung ist es auch notwendig, das aktuelle Lateinamerika ausgesprochen *kritisch* zu behandeln.

Das heißt, es muß den heute so hoch im Kurs stehenden Diskursen zwischen Politologen und Journalisten mißtraut werden, die uns von „Übergängen zur Demokratie" in praktisch allen Ländern Lateinamerikas erzählen mit dem einzigen Ziel, ihre jeweiligen Regierungen zu stützen und zu legitimieren. Es muß auch „gegen den Strich" der offiziellen Diskurse „gebürstet"[6] werden, die uns die Freihandelsverträge, die Freihandelszone für

4 So wie es z. B. Fernand Braudel vorschlägt. Siehe dazu seinen brillanten Essay von 1958, Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer, in: Schriften zur Geschichte 1, Stuttgart 1992, S. 49-87. Siehe auch C. A. Aguirre Rojas, Fernand Braudel und die modernen Sozialwissenschaften, Leipzig 1999, speziell Kap. II, Die Schlüssel zum Verständnis der Braudelschen Geschichtsauffassung.

5 Die globalisierende Optik ist eine der Hauptforderungen von Marx z. B. in seiner berühmten Einleitung von 1857, in: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 1, Berlin 1974, S. 3-31. Zur Forderung nach einer globalisierenden Geschichte siehe auch C. A. Aguirre Rojas, Between Marx and Braudel: making history, knowing history, in: Review, Bd. XV (1992), Nr. 2 sowie ders., L'histoire conquérante. Un regard sur l'historiegraphie française, Paris 2000.

6 Hier greifen wir eine Äußerung Walter Benjamins aus seinem bekannten Aufsatz „Über den Begriff der Geschichte" auf, in: Gesammelte Schriften I.2, S. 697. Im übrigen geht auch die Tradition des *kritischen sozialen Denkens* der Gegenwart, das von Walter Ben-

ganz Amerika und die hemmungslose neoliberale Politik als „wahre Lösungen" für die gegenwärtige akute Wirtschaftskrise Lateinamerikas zu verkaufen versuchen, um dagegen zeigen zu können, daß es gerade eine tiefe Krise ist, die in den Verträgen und in der genannten Politik zum Ausdruck kommt.

2. Einige Konstanten „langer Dauer" im Lateinamerika der Gegenwart

Gibt es wirklich eine lateinamerikanische Zivilisation? Schon Fernand Braudel stellte sich diese Frage, als er ein Buch von Luis Alberto Sánchez kommentierte, das 1948 veröffentlicht wurde.[7] Die Diskussion zu diesem Problem ist immer noch aktuell.

Wenn wir die Zivilisation als eine Synthese aus Merkmalen oder Wesenszügen „langer Dauer" definieren, die sich in den Bereichen des Geographischen, des Ökonomischen, des Sozialen und des Kulturellen niederschlagen und die Spezifik einer großen Gruppe von Menschen definieren, weil sie ihr eine gewisse historische Kohärenz und eine gewisse Identität verleihen, dann können wir die Relevanz der Frage ermessen, ob es gerechtfertigt ist oder nicht, von einer bestimmten Zivilisation Lateinamerikas in der Gegenwart zu sprechen.

Betrachten wir den Komplex der Länder, die das Gebiet Lateinamerikas heute umfassen, zeigt sich – wenn wir den Verlauf der Zeit zurückverfolgen – eine klare *Kontinuität*, deren Ursprung auf die Zeiten der sogenannten „Entdeckung" Amerikas und der darauf folgenden spanischen und portugiesischen Eroberung zurückgeht.[8] Wenn wir von einer bestimmten lateinamerikanischen *Zivilisation* sprechen werden, die noch immer lebt und sich entwickelt, steht gleichzeitig fest, daß dieselbe als direktes Ergebnis der spanischen Invasion und Eroberung sowie der brutalen Unterbrechung der Entwicklungslinie entstand, welche die Zivilisationen Südamerikas bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts verfolgt hatten.

Obgleich das zivilisatorische Projekt Lateinamerikas im Sinne der Hegelschen „Aufhebung" sowohl seine indigenen Wurzeln als auch seine europäischen und afrikanischen Ursprünge aufgriff und überwand, ist im Ergebnis dieser dreifachen und in Wirklichkeit multiplen Rassenmischung

---

jamin brillant repräsentiert wird, in seinen Ursprüngen auf das Denken und Werk von Karl Marx zurück. Vgl. zu diesem Aspekt C. A. Aguirre Rojas, Itinerarios de la historiografía del siglo XX, Havanna 1999.

7 Siehe F. Braudel, ¿Existe una América Latina?, in: La Jornada Semanal, Beilage zur Tageszeitung „La Jornada", Nr. 72, Oktober 1991.

8 Vgl. zu diesem Aspekt C. A. Aguirre Rojas, Más allá de 1492. La lectura del pasado desde el presente, in: Breves ensayos críticos, Morelia 2000 sowie ders., Née en 1492 sur le nouveau continent, in: EspacesTemps, Nr. 59/60/61, Paris 1995.

eine *neue und originäre* Form der menschlichen Zivilisation entstanden, nämlich die lateinamerikanische Zivilisation – so wie die europäische Zivilisation seinerzeit aus der Mischung der germanischen und der romanischen Rasse entstand, die ihren Ursprung bilden.

Unserer Meinung nach ist es über die Feststellung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Gebieten Lateinamerikas hinaus möglich, bestimmte *zivilisatorische Merkmale „langer Dauer"* zu erkennen, die dem Komplex der lateinamerikanischen Bevölkerung und Gesellschaft Einheit und Identität verleihen, überall auf unserem Kontinent zu finden sind und eine echte *lateinamerikanische Zivilisation* ausmachen. Merkmale wie ein relatives Übermaß an Raum, der in weiten Gebieten sehr schwach besiedelt ist oder auch die sehr ungleiche Bevölkerungsverteilung in den bewohnten Gebieten, aus der sich jene einzigartige Form der universelleren Dialektik zwischen Land und Stadt ergibt, wo neben großen und enormen Städten auch ausgedehnte, halb unbewohnte Gebiete existieren, sind solche Merkmale, die überall in Lateinamerika auftreten. Ein weiteres Merkmal „langer Dauer", das sich bis heute zäh gehalten hat, besteht darin, daß sich die breite kontinentale Masse und das soziale und historische Leben aller lateinamerikanischen Nationen permanent zum Atlantischen Ozean „hingezogen" fühlen und mit ihm Verbindungen und Beziehungen besonderer Affinität eingehen. Klar ist, daß der Atlantische Ozean, gekennzeichnet durch seine viel größere Dichte allgemeiner historischer Ströme und seine Funktion als „Brücke" zwischen Lateinamerika und Europa, nicht nur das bezeichnenderweise „Pazifischer Ozean" genannte Weltmeer auf einen weit entfernten zweiten Platz verwies, sondern auch dazu geführt hat, daß praktisch der ganze lateinamerikanische Halbkontinent viel mehr nach dem Atlantischen Ozean „blickt", die Hauptstädte der Länder an dessen Ostküste ansiedelt, seine Verbindungen zu den atlantischen Häfen vorrangig entwickelt und breite demographische Ströme von diesen atlantischen und östlichen Küsten empfängt – neben vielen anderen Erscheinungsformen dieser unwiderstehlichen Anziehungskraft.

Die Merkmale zivilisatorischer Identität, die sich in der „langen Dauer" der lateinamerikanischen Geschichte der vergangenen fünf Jahrhunderte behaupteten, sind unter anderem auf geographischem und territorialem, aber auch auf technologischem, ökonomischem, sozialem, politischem, psychologischem und kulturellem Gebiet präsent. Diese Identifikationsmerkmale einer unterscheidbaren Zivilisation Lateinamerikas sind trotz ihrer enormen historischen Relevanz von den Historikern und Sozialwissenschaftlern unseres Halbkontinentes noch nicht umfassend ermittelt und systematisch untersucht worden.[9]

Aus dem komplexen Gefüge von Merkmalen, die die Zivilisation Lateinamerikas bilden, wollen wir nur einige wenige hervorheben, die zu echten Realitäten bzw. Strukturen der „langen Dauer" unserer Geschichte geworden sind und uns wirkungsvoll helfen, die aktuelle Situation und die möglichen zukünftigen Wege des zeitgenössischen Lateinamerikas zu verstehen.

Wenn wir dieses aktuelle Lateinamerika verstehen wollen, muß man zunächst davon ausgehen, daß die lateinamerikanische Zivilisation heute und seit einem halben Jahrtausend die *abhängigste und am meisten untergeordnete* Zivilisation des gesamten Planeten ist, denn sie ist seit ihren Ursprüngen als Zivilisationsprojekt *nicht* in Abhängigkeit von sich selbst, sondern immer in Abhängigkeit von den verschiedenen realen bzw. potentiellen hegemonialen Zentren der kapitalistischen Weltwirtschaft und des globalen historischen Systems des Kapitalismus erbaut worden. Da die Entstehung der lateinamerikanischen Zivilisation ein Prozeß ist, der *gleichzeitig* mit der Herausbildung des Kapitalismus als historisches System und mit der Entstehung und Behauptung sowohl der ersten *Welt*wirtschaft als auch dessen, was Marx die wirkliche *Welt*geschichte nannte, verlief, wurde der Kontinent während seiner Integration in diesen Kapitalismus, in diese Weltwirtschaft und in diese Weltgeschichte eine „Peripherie" bzw. ein „beherrschtes Gebiet".

Die Zivilisation Lateinamerikas entstand als *periphere und unterdrückte* Zivilisation, die *für* Spanien, Portugal, Frankreich, England, Holland und die Vereinigten Staaten existierte und die ihre Wirtschaft und ihre Gesellschaft in Abhängigkeit von den Erfordernissen dieser Mächte und Metropolen aufbaute, *nie* aber in Abhängigkeit von ihrer eigenen Entwicklung, die sich aus der Logik ihrer inneren Notwendigkeiten und Forderungen ergab.

Obwohl sich die externen hegemonialen Zentren, die die Art und Weise sowie die Formen des Aufbaus unserer Wirtschaft und unserer Gesellschaft bestimmen und durchsetzen, geändert haben, bleibt doch die strukturelle Unterordnung und Abhängigkeit immer gleich. Es steht fest, daß es unmöglich ist, das Lateinamerika von heute zu verstehen, ohne die historische Bedingtheit des peripheren und unterdrückten Status „langer Dauer" zu berücksichtigen.

Lateinamerika ist als direkte Folge dieses peripheren und abhängigen Zustandes auch die *ungleichmäßigste* Zivilisation der ganzen Welt. Das

9 Einen sehr interessanten Ausgangspunkt für diese immer noch aktuellen Überlegungen zu den Charakterisierungsmerkmalen einer möglichen lateinamerikanischen Zivilisation kann man finden in: F. Braudel, Las civilizaciones actuales, Kapitel „América Latina", Madrid 1978. Vgl auf derselben Linie C. A. Aguirre Rojas, Fernand Braudel y la historia de la civilización latinoamericana, in: Ensayos Braudelianos, Rosario 2000.

bedeutet nicht, daß sie die ärmste sei, denn in dieser Hinsicht wird sie vielleicht von Indien oder von einigen afrikanischen Länder „übertroffen", es bedeutet aber sehr wohl, daß es die Zivilisation ist, die die größten und brutalsten Kontraste zwischen einer reichen Minderheit und einer armen und sogar verelendeten Mehrheit von Menschen aufweist. Nur in Lateinamerika werden Grade der Einkommenskonzentration erreicht, die dazu führen, daß 24 mexikanische Multimillionäre, die von der Zeitschrift *Forbes* in die Liste der reichsten Männer der Welt aufgenommen wurden, 30 Millionen Mexikanern gegenüberstehen, die nach UNO-Kriterien unterhalb der extremen Armutsgrenze leben. Brasilien ist das Land der Welt mit der größten Ungleichheit, das, neben vielen anderen Erscheinungsformen dieser skandalösen sozialen Ungleichheit, den höchsten Konzentrationsgrad des Eigentums an Grund und Boden auf der ganzen Welt aufweist.[10] Die Kontraste, die diese Ungleichheit mit sich bringt, erklärt nicht nur die bleibende Aktualität dessen, was man seit dem 19. Jahrhundert die „soziale Frage" in der gesamten Geschichte Lateinamerikas der letzten fünf Jahrhunderten genannt hat, sondern ist auch Ausgangspunkt für das Verständnis der Gegenwart.

Ein drittes kulturelles Merkmal Lateinamerikas ist die relative *Jugend.* Lateinamerika ist die *jüngste* Zivilisation der Welt, kaum ein halbes Jahrtausend alt, was ihr in gewissem Sinne einen bestimmten komparativen Vorteil gegenüber dem Rest der zeitgenössischen Zivilisationen verschafft. Das ist nicht nur deswegen so, weil hier Prozesse, Institutionen und Strukturen jeden Typs schneller assimiliert werden und sich schneller entwickeln als in anderen zivilisatorischen Räumen, sondern auch, weil alle diese sozialen Schöpfungen hier die gewaltige Kraft und Anregung einer noch im Aufstieg befindlichen Kultur haben.

Deshalb konnte Hegel Amerika als den „Kontinent der Zukunft"[11] bezeichnen, und deshalb konstatieren die Autoren, die die lateinamerikanische Welt untersuchen, auf unterschiedliche Art und Weise, daß sich hier alles schneller und agiler entwickelt als an anderen Orten, daß ständig Formen und Strukturen unterschiedlichsten Typs erfunden und improvisiert werden auf einem Halbkontinent, auf dem die Neuerung klar über die Tradition und die Zukunft über die Vergangenheit dominiert, und das auf allen Ebenen der Gesellschaft.

---

10 Vgl. zu diesem Aspekt El estado del mundo 2000 (Anm. 2), S. 398 sowie B. Mancano Fernández, Genese e desenvolvimento do MST, Caderno de formacão num. 30, São Paulo 1998.

11 Vgl. diesbezüglich G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1989.

Diese noch junge und aufsteigende Zivilisation ist der Raum, in dem die „neuen Länder“[12] erblühen, in dem sich das Bankensystem in nur wenigen Jahrzehnten organisiert und die Existenz des modernsten Kapitalismus praktisch erst gestern begonnen hat. In dieser Kultur ist die historische Herausbildung der sozialen Klassen fast abgeschlossen, und die intensive sowohl vertikale als auch horizontale Mobilität stellt einen konstanten Faktor im Alltag dar. Ebenso gedeihen hier die neuesten antikapitalistischen und antisystemischen Bewegungen, die das Vorbild für viele der antikapitalistischen Widerstandsbewegungen der nächsten fünfzig Jahre sein werden. Die Jugend und der vitale „Elan“ der lateinamerikanischen Zivilisation spielen eine grundlegende Rolle bei der Erklärung des Schicksals, das Lateinamerika heute und morgen hat.

Die Zivilisation Lateinamerikas war seit ihrem Ursprung nicht nur abhängig und peripher, sondern auch durch eine *ethnische Mischung* gekennzeichnet. Im Unterschied zu anderen Zivilisationen, die in ihrer Geschichte nur wenige Erfahrungen mit einer vorübergehenden Rassenmischung machten, bildete sich Lateinamerika von Anfang an als ein Zivilisationsprojekt heraus, das in einem *dreifachen* und in Wirklichkeit *multiplen* Prozeß der Rassenmischung nicht nur die Anteile der unterschiedlichen Eingeborenengruppen wie u. a. der Mayas, Azteken und Inkas organisch integrierte, sondern auch die verschiedenen Zweige der schwarzen Bevölkerung, die von den Küsten ganz Afrikas stammte und die wechselvollen Ströme der vielen „Europas“ aus Spanien und Portugal, aber auch aus Frankreich, Deutschland, Holland und England verschmolz. Die fortwährende Rassenmischung, die sich im Laufe der Geschichte der lateinamerikanischen Zivilisation immer wieder erneuerte, ist zudem nicht nur rein ethnischer oder biologischer Natur, sondern auch und besonders kulturell, kulinarisch, technologisch, sozial, ökonomisch und politisch geprägt.

Im Verlauf dieser Rassenmischung, die über Jahrhunderte andauerte und immer wieder neu begann, wurde nicht nur der wichtige Komplex zivilisatorischer Elemente neu entdeckt und funktionalisiert, die mit der Epoche vor dem Eintreffen der Spanier verbunden waren (bestimmte Merkmale der Gesellschaft und Kultur der Indios), sondern es wurden auch immer *neue* Normen und neue kulturelle und soziale Elemente aufgenommen, was zum Teil die chronische „Unvollkommenheit der Formen“ erklärt, die in Lateinamerika häufig spürbar ist. Es wäre sehr schwierig, das aktuelle Lateinamerika zu verstehen, ohne seine andauernde ethnische Mischung zu berücksichtigen, die sich in einer Geschichte „langer Dauer“ entfaltete.[13]

12 Vgl. zu diesem Aspekt F. Braudel, El concepto de país nuevo, in: Perfiles Latinoamericanos, Nr. 2, Mexiko 1993.

Damit verbunden ist schließlich die Tatsache, daß Lateinamerika seit jeher eine zutiefst *kosmopolitische* Zivilisation ist, eine Zivilisation, die viel mehr als andere offen für die Aufnahme und Anpassung der unterschiedlichsten kulturellen „Einflüsse" und „Traditionen" gewesen ist, wobei sie kulturelle Elemente aus ihren oben schon beschriebenen Hauptquellen aufnahm als auch die Menschen und die Weltbilder, die u. a. aus China, Rußland und Japan kamen. In Anbetracht der Vielfalt der Kulturen, die den Ursprung unserer Zivilisation bilden und die den afrikanischen Voodoo-Kult genauso umfassen wie den angelsächsischen Protestantismus, die Sitten und Gebräuche der Indios genauso wie die neueste französische Mode, hat sich die Kultur Lateinamerikas empfänglicher und toleranter als viele andere Kulturen in dem komplexen Spiel von Anleihen und Ablehnungen gezeigt, welche im Laufe der Zeit seine spezifische Identität bestimmten.

Dies läßt sich wahrscheinlich am ehesten auf die Tatsache zurückführen, daß die lateinamerikanische Zivilisation in so starkem Maße mit den jeweiligen Trends der Weltgeschichte synchronisiert war und ist und im Zuge der ökonomischen Mondialisierung seit dem 16. Jahrhundert geschaffen wurde. Dies ist ein fünftes zivilisatorisches Merkmal Lateinamerikas.

Ausgehend von diesen Erklärungsparametern für ein Lateinamerika im Lichte der „langen historischen Dauer" erscheint es mir möglich, einige Interpretationslinien seiner komplexen aktuellen Situation zu ziehen.

3. Das aktuelle Lateinamerika in historischer Perspektive erforschen

Ohne auf diesen wenigen Seiten den Versuch zu unternehmen, alles zu behandeln, was Lateinamerika heute erlebt, können wir doch einige seiner relevantesten Probleme aufzeigen, die im Rahmen der oben beschriebenen Tendenzen „langer Dauer" neue Horizonte einer treffenden Diagnose offenbaren.

Sowohl wegen seiner geographischen Lage als auch wegen seiner aktuellen geopolitischen Funktion ist Lateinamerika im Laufe des 20. Jahrhunderts und nach dem Verfall der europäischen Mächte in der Folge des Ersten Weltkrieges zur „unmittelbaren Peripherie" bzw. zum funktionellen „Hinterhof" der nordamerikanischen Wirtschaft geworden. Indem Lateinamerika seine bis ins 19. Jahrhundert währende strukturelle Unterordnung unter die verschiedenen europäischen Mächte im Laufe des 20. Jahrhunderts zugunsten einer Unterwerfung unter die Vereinigten Staaten aufgab,

13 Zu den kulturellen Wirkungen der mischrassigen Natur der lateinamerikanischen Zivilisation siehe das brillante Werk von B. Echeverría, La modernidad del barroco, Mexiko 1998. Vgl. außerdem T. Todorov, La conquista de América: el problema del otro, Mexiko 1989.

änderte es wiederum seine Ausrichtung innerhalb der Weltwirtschaft, ohne jedoch jemals seinen Zustand einer äußeren Diktaten unterworfenen Zivilisation aufgeben zu können.

Die neue Herrschaft des nordamerikanischen Zentrums über Lateinamerika, das die alte Monroe-Doktrin „(Latein-)Amerika den (US-) Amerikanern" noch gelten läßt, erklärt uns den wesentlichen Sinn sowohl des Freihandelsvertrages mit Nordamerika, als auch des aktuellen Vorhabens einer Freihandelszone für ganz Amerika: Worum es in beiden Fällen geht, ist, dieselben und bereits gut etablierten Formen der Abhängigkeit und Unterwerfung der lateinamerikanischen Ökonomien unter die Erfordernisse der dominierenden US-Wirtschaft einmal mehr festzulegen und schriftlich zu fixieren.[14] Es ist klar, daß die Vereinigten Staaten heute neue Märkte für ihre auf dem inneren Markt bzw. den europäischen und japanischen Märkten bereits unverkäuflichen Waren brauchen sowie einen flüssigeren Zustrom sowohl von Rohstoffen, die Lateinamerika ihnen immer zu sehr niedrigen Preisen überlassen hat, als auch von billigen Arbeitskräften aus Mexiko, El Salvador, Peru usw., deren temporäre Migration sie durch viel mehr Organisation und Kontrolle als bisher administrieren und regulieren wollen.

Indem die US-Amerikaner ganz Lateinamerika in ein neues Herrschaftsschema einfügen, das nur ihnen selbst dient, wollen sie unter besseren Bedingungen gegen den unaufhaltsamen und immer deutlicheren Prozeß ihres strukturellen *Verfalls* als hegemoniale Macht über den Rest des Planeten Widerstand leisten.[15] Es ist augenfällig, daß sich die Vereinigten Staaten hinsichtlich ihrer ehemaligen hegemonialen Rolle als ökonomische Weltmacht seit dreißig Jahren auf dem Rückzug befinden, wobei sie den Platz immer mehr Japan und dem neuen, sich vereinigenden Westeuropa überlassen.

---

14 Zu den Fortschritten dieses Vertrages über eine Freihandelszone für ganz Amerika, der in jüngster Zeit in allen Massenmedien stark kommentiert wurde, siehe z. B. Extienden a 2005 fecha límite para negociar el „ALCA", in: La Jornada, 7. April 2001; Avanzan las negociaciones para conformar un Area de Libre Comercio en América, in: La Jornada, 8. April 2001, S. 22. Diese Initiative ruft seit mehreren Jahren starke Oppositionsbewegungen hervor, über die z. B. E. Sader schrieb: A ALCA e o Brasil, in: Sem Terra, 16. Jg., Nr. 177, März 1998; Brasil fuera del ALCA, in: La Jornada, 10. April 2001, S. 22; Los globalifóbicos advierten: nada nos detendrá, in: Proceso, Nr. 1274, 1. April 2001; Antiglobalizadores combatirán el Acuerdo con la estrategia de Drácula, in: La Jornada, 8. April 2001, S. 23.

15 Der strukturelle Verfall der Macht und der hegemonialen Funktion der Vereinigten Staaten in der Welt, der mit der Weltwirtschaftskrise von 1972/73 begann, wurde von I. Wallerstein in mehreren Essays untersucht und erläutert, wie z. B. in After liberalism, New York 1995 und Geopolitics and Geoculture, Cambridge 1991.

Obwohl die Vereinigten Staaten immer noch die zweifelhafte Führungsrolle als erste Militärmacht der Erde innehaben, verlieren sie als technologische, produktive, Handels- und Finanzmacht an Boden, was ihren eiligen und hastigen Rückzug in die Gebiete Lateinamerikas erklärt, die ihre unmittelbarste Peripherie bilden. Dieser Rückzug hat nicht nur die Tendenz, die ökonomische Abhängigkeit Lateinamerikas durch Modernisierung zu erneuern und zu verstärken, sondern zielt auch darauf ab, das Schicksal der Vereinigten Staaten enger mit dem des ganzen amerikanischen Kontinents zu verbinden.

Aber wenn die Periode des maximalen Aufschwungs der Vereinigten Staaten als Hegemonialmacht über die Welt zwischen 1945 und 1972/73 den Ökonomien Lateinamerikas nur sehr geringe und marginale Vorteile verschaffte, brachte und bringt der gegenwärtige hegemoniale Verfall der USA noch viel weniger Nutzen. Deshalb hat Lateinamerika *keinerlei* Zukunft, solange seine periphere Lage und seine Unterwerfung unter die Vereinigten Staaten von Nordamerika weiterbestehen und solange mehr als 50 Prozent seiner Handelsströme als Endziel weiterhin die USA haben. Lateinamerika müßte umgehend versuchen, seine Handels- und Wirtschaftsbeziehungen zu Europa und Japan zielstrebig auszubauen, aufzuhören, in Richtung Norden zu blicken und seine aktuelle Politik dem Versuch widmen, einen *ausschließlich lateinamerikanischen* gemeinsamen Markt zu schaffen, wo der interlateinamerikanische Austausch sich verstärkt und beschleunigt und die Handelsbeziehungen mit den niedergehenden Vereinigten Staaten von Nordamerika auf einen klaren zweiten Platz verwiesen werden. Dies alles wäre lediglich ein unmittelbarer und zeitweiliger Notbehelf, der auf die mittelfristige Strategie zielt, zum ersten Mal endgültig mit der abhängigen und peripheren Lage Lateinamerikas zu brechen. Und obwohl diese Strategie heute als sehr anspruchsvoll erscheinen könnte, ist sie es *nicht*, wenn wir sowohl die Phase des Niedergangs des nordamerikanischen Hegemonialzyklus' als auch die Tatsache berücksichtigen, daß sich das kapitalistische System in seiner Gesamtheit bereits in seiner Endphase befindet, in der Übergangsetappe zu einem anderen sozialen System oder, wie Immanuel Wallerstein es nennt, in einer „Situation der Verzweigung"[16].

Daraus ergibt sich die nicht nur reale, sondern auch symbolische Bedeutung einer Verteidigung der Selbstbestimmung Kubas, die schon anachronistische und ungerechte Handels- und allgemeine Blockade der Insel von seiten der Vereinigten Staaten zu verurteilen und Kubas Recht einzufor-

16 Siehe z. B. I. Wallerstein, La imagen global y las posibilidades alternativas de la evolución del sistema-mundo, 1945-2025, in: Revista Mexicana de Sociología, Nr. 2, 1999.

dern, frei und souverän über die Richtung seines künftigen Schicksals zu entscheiden.

Ein zweites beachtenswertes Merkmal des heutigen Lateinamerikas ist seine schnelle und wachsende *Urbanisierung*. Gegenwärtig leben bereits 70 Prozent der lateinamerikanischen Bevölkerung in Städten.[17] Entgegen den simplen Verallgemeinerungen von einst, die diesen Übergang der Land- zur Stadtbevölkerung als ein untrügliches Zeichen von Fortschritt bewerteten, beweist Lateinamerika, daß die schnelle Urbanisierung keineswegs der Indikator für eine höhere Entwicklung oder für bessere Lebensbedingungen der Menschen ist, die vom ländlichen in den städtischen Raum ziehen.

Weit vom Fortschritt entfernt, läßt dieser Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung die Reihen derjenigen anwachsen, die die immensen „chabolas", „favelas", „villas miseria", „ciudades perdidas", „barrios miserables" oder „áreas de asentamiento precario" bewohnen, um nur einige der zahlreichen Namen zu nennen, die die „Städte innerhalb der Städte" erhielten, welche die Armen und Elenden ganz Lateinamerikas aufnehmen.

Durch die Reproduktion dieses Merkmals „langer Dauer", das Fernand Braudel charakteristisch für die „Kulturen des Mais'" nannte und wonach sich die Bevölkerung, die sich von diesem Getreide ernährt, auf begrenztem Raum ungeheuer ballt,[18] besitzt Lateinamerika nicht nur die größte Stadt der Welt, Mexico City, sondern gleich mehrere der größten Städte der Welt. Handelt es sich um die führenden Großstädte hinsichtlich der Einwohnerzahl, sind es aber zugleich auch die Städte mit der größten Verschmutzung, den größten Verkehrs- und Entsorgungsproblemen und diejenigen, die den gesamten Komplex der urbanen Probleme der Gegenwart am schärfsten widerspiegeln.

In den Ländern Lateinamerikas lebt einer von zehn Brasilianern in São Paulo, einer von fünf Kubanern in Havanna und einer von fünf Chilenen in Santiago de Chile, während sogar einer von vier Mexikanern bzw. Guatemalteken in den Hauptstädten ihrer Länder lebt, ganz abgesehen von der Tatsache, daß praktisch die Hälfte der Argentinier in „gran Buenos Aires" wohnt, dem so genannten Großraum von Buenos Aires.[19]

So ist Lateinamerika ein bevorzugter Raum für die Entwicklung der *neuen* städtischen Volksbewegungen, die hier eine Relevanz gewinnen, die sie in keinem anderen Teil der Welt besitzen. Es sind Bewegungen, die viel

17 Vgl. diesbezüglich El estado del mundo 2000 (Anm. 2), S. 344.

18 Siehe F. Braudel, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts, Bd. I, Kap. 2 „Das tägliche Brot", München 1985.

19 So ist es auch nicht verwunderlich, daß es in ganz Lateinamerika zahlreiche Spezialisten für urbane Themen gibt, die aus den verschiedensten Disziplinen wie Wirtschaft und Soziologie, Architektur, Anthropologie, Geographie und Geschichte kommen.

mehr organisiert, kämpferischer und mit viel mehr Erfahrung ausgestattet sind als ihre möglichen Äquivalente in Europa, Asien oder Afrika. Wenn es die städtischen Volksbewegungen schaffen, sich als starker sozialer Akteur zu konsolidieren, werden sie eine erhebliche Rolle bei den tiefgreifenden sozialen Umwandlungen spielen, die Lateinamerika in naher und nächster Zukunft erleben wird.

Ein drittes Merkmal der lateinamerikanischen Zivilisation von heute bezieht sich auf die einzigartige Zusammensetzung, die seine globale ethnisch-demographische Struktur aufweist. Wenn Lateinamerika auch insgesamt eine zutiefst und vorwiegend multiethnische Zivilisation ist, so bedeutet das nicht, daß innerhalb dieser vorherrschend mischrassigen allgemeinen Tendenz nicht auch ein klares und spezifisches *indigenes* Amerika überlebt hätte. Dieses Amerika umfaßt mehr als 35 Millionen Indios auf unserem Halbkontinent und behauptet sich bis heute als eines der wesentlichen Elemente auf der komplexen Landkarte unserer Bevölkerung. Während das indigene Amerika zehn bis 15 Prozent der Gesamtbevölkerung Mexikos und 40 bis 60 Prozent der Bevölkerung Guatemalas, Perus, Ecuadors und Boliviens ausmacht,[20] ist es heute noch tief in praktisch fast *denselben geographischen Räumen* verwurzelt, in denen es in der Epoche vor dem Eintreffen der Spanier angesiedelt war, nämlich in den von den mesoamerikanischen Zivilisationen der Azteken und Mayas dicht besiedelten Gebieten und in den Ursprungsräumen der ehemaligen Inka-Zivilisationen.

Durch seine Verwurzelung in den präkolumbianischen Siedlungsräumen, die es trotz der Verwüstungen und zerstörerischen Wirkungen der spanischen Eroberung nie verlassen hat, ist das *indigene Amerika „langer Dauer"* eine wesentliche Komponente der lateinamerikanischen Zivilisation geblieben. Es erneuert und wandelt sich in einigen Aspekten, hält aber auch einen wichtigen Teil seiner Sitten und Gebräuche, seine Anschauungen von der Welt, der Natur und der Gesellschaft ebenso wie bestimmte Merkmale seiner Identität und seiner besonderen Organisationsformen bis in die Gegenwart aufrecht.[21]

Das indigene Amerika repräsentiert sieben bis acht Prozent der Gesamtbevölkerung Lateinamerikas und konnte durch Anpassung und Erhaltung seiner tausendjährigen zivilisatorischen Identität der überwältigenden und homogenisierenden bürgerlichen Moderne des Kapitalismus erfolgreich

20 Zu diesen Angaben über die lateinamerikanische Indiobevölkerung vgl. C. Montemayor, ¿Tienen derecho las culturas a sobrevivir?, in: Proceso, Nr. 1271, 11. März 2001.

21 Zu der komplexen Weise, in der bestimmte Merkmale des indigenen Amerikas modernisiert und umgewandelt, aber zugleich bewahrt worden sind, siehe z. B. La mujer frente a los usos y costumbres, in: El Perfil de la Jornada, Beilage zur Tageszeitung „La Jornada", 29. März 2001.

widerstehen. Es übernahm diejenigen Aspekte dieser Moderne, die ihm nützlich waren oder seiner Entwicklung dienten und wies jene zurück, die es als eher negativ, zerstörerisch oder regressiv im allgemeinen betrachtete.

Durch den Entwurf einer der vielen *alternativen Modernitäten* zur herrschenden kapitalistischen Moderne war das Amerika der lateinamerikanischen Indios auch die Wiege mehrerer der neuesten antisystemischen und antikapitalistischen Sozialbewegungen der letzten dreißig Jahre, Bewegungen, die heute die Vorhut im globalen Kampf gegen den blindwütigen neoliberalen Kapitalismus in Lateinamerika bilden. Es steht fest, daß es keinerlei Zukunft in Freiheit und sozialer Gleichberechtigung für Lateinamerika geben kann, ohne das indigene Amerika einzubeziehen, das nicht nur eine wesentliche und unentbehrliche Komponente unserer Zivilisation, sondern auch eine Hauptquelle bei der Formulierung dieser *alternativen Modernitäten* ist, welche Stützpfeiler bei der Überwindung der bürgerlichen Moderne des Kapitalismus sein müssen, die sich heute in einer tiefen Krise befindet.

Ein weiterer Faktor für das aktuelle Verständnis Lateinamerikas ist die chronische Wirtschaftskrise, die alle Ökonomien unseres Halbkontinentes betrifft. Die Krise, die in allen Ökonomien der Welt anzutreffen ist, verschärft sich wegen der strukturell peripheren und abhängigen Lage, die wir schon beschrieben haben, in Lateinamerika in besonderer Weise.

Fern der verlogenen Propaganda über die sogenannte „Globalisierung", die den Kapitalismus als ein ewiges System und die „Globalisierung" bzw. „Mondialisierung" lediglich als dessen geradlinige, wunderbare und nützliche, bis heute letzte Etappe darzustellen versucht, erlebte und erlebt der Weltkapitalismus der letzten drei Jahrzehnte in Wirklichkeit die Endphase seiner Existenz, seine endgültige Krise und zugleich den Beginn eines historischen Übergangs, der in einigen Jahrzehnten zu einem neuen und anderen globalen historischen System führen wird.[22] Wenn wir Lateinamerika einschließlich der heutigen Welt über die „Auswirkungen der Globalisierung" und die „Formen der Einbindung unserer Ökonomien" in die erwähnte Mondialisierung hinaus richtig verstehen wollen, müssen wir vielmehr die immer größere Zerbrechlichkeit aller Ökonomien Lateinamerikas untersuchen, denen die wachsende Last ihrer Auslandsschulden und ihr nie überwundener Mangel an internationaler Wettbewerbsfähigkeit zusetzen,

22 Zur Charakterisierung des Kapitalismus der letzten drei Jahrzehnte und zur Kritik der Begriffe „Globalisierung" und „Mondialisierung" siehe die Arbeiten von I. Wallerstein, die in Anm. 16 und 17 genannt sind. Vgl. außerdem ders., ¿La globalización o la era de transición? Una visión de la trayectoria del sistema-mundo, in: Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1. Jg. (2000) Nr. 8 sowie C. A. Aguirre Rojas, Para una crítica del concepto de globalización, in: Aportes, Nr. 16, Puebla 2001. (Dieser Aufsatz ist auch im Internet auf den Seiten der Zeitschrift „Theomai" verfügbar: http://www.unq.edu.ar/theomai).

welche zusammen mit der Finanzkrise ihrer Staaten, der ewigen technologischen, kommerziellen und finanziellen Abhängigkeit, den permanent ungleichen Handelsbilanzen, dessen Opfer sie sind und der enormen Anfälligkeit ihrer Währungen, ihrer inneren Märkte und ihrer produktiven Strukturen das Szenarium dessen bilden, was nicht nur die ständigen Entwertungen und die fortgesetzten Privatisierungen von Staatseigentum, sondern auch die „Tequila"-, „Samba"- bzw. „Tango"-Effekte und die andauernden ökonomischen Schwierigkeiten aller Nationen unseres Halbkontinentes erklärt.

Diese Aspekte verstärken und verschärfen sich noch durch unsere Lage als dauerhaft untergeordnete Peripherie der Weltwirtschaft. Es ist kein Zufall, daß der größte Beitrag, den die lateinamerikanischen Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert geleistet haben, die sogenannte „Dependencia-Theorie" ist, die versucht, eben diese *abhängige* Lage Lateinamerikas in ihren allgemeinen Verflechtungen zu erklären. Es ist diese Lage der Abhängigkeit, die bestimmt, daß in Lateinamerika jede Industrialisierung „unvollständig", „verzögert" bzw. „deformiert", jede Landwirtschaft „unterentwickelt", „untergeordnet", „marginal", „rückständig", „überholt" bzw. „zu wenig modern" und unser Handel, unsere Märkte und unsere Finanzen „schwach", „abhängig", „anfällig" bzw. „zu unsicher" sind, um nur einige der vielen Bezeichnungen wiederzugeben, die die wirtschaftlichen Realitäten und Dimensionen der lateinamerikanischen Gesellschaften verdient haben.

Die *strukturelle* ökonomische Abhängigkeit und Schwäche in unserer lateinamerikanischen Zivilisation bestimmt nicht nur die engen Aktionsrahmen und -grenzen der Regierungen und Akteure unseres Halbkontinentes – fern ihrer guten und fast immer illusorischen Absichten –, sondern verbessern durch die vielfältigen sozialen, politischen und globalen Auswirkungen der genannten Wirtschaftskrise auch die Bedingungen für eine sehr baldige soziale Umwandlung des Systems in großen Dimensionen. Genau wie alle anderen Zivilisationen der Welt befindet sich Lateinamerika heute im Vorfeld einer tiefgreifenden und radikalen sozialen Revolution.

Ein fünftes Element für das Verständnis der Gegenwart Lateinamerikas ist die Tatsache, daß es in den letzten Jahren der Schauplatz für die Entwicklung *neuer und origineller* antisystemischer und antikapitalistischer Sozialbewegungen war. Denn im Ergebnis der extremen inneren Ungleichheit und der ewigen Abhängigkeit und Unterwerfung, die Lateinamerika kennzeichnen, entstanden und reiften Sozialbewegungen, die neue soziale Akteure, Probleme und Anschauungen in ihre Dynamiken einbanden und ihre strategischen Ziele, ihre Methoden des Kampfes und ihre internen und externen Organisationsformen neu bestimmten. So schafften sie es, eine

praktisch weltweite Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und nach und nach eine Art mögliches „Modell" dafür zu bilden, was die antikapitalistischen und antisystemischen Bewegungen der ganzen Welt in unmittelbarster Zukunft sein müssen.

Genau wie überall auf der Welt war die Kulturrevolution von 1968 auch in Lateinamerika der entscheidende Wendepunkt,[23] der zur Entstehung aller dieser neuen und aktuellen Sozialbewegungen führte. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich das Spektrum der neuen antisystemischen Akteure entscheidend vergrößert, und es wurden sowohl die Frauen als auch die besitzlosen Landarbeiter, die Indios wie die Arbeitslosen, die Studenten wie die Siedler neben vielen anderen Gruppen einbezogen, die heute in Lateinamerika genauso wie in der ganzen Welt gegen den Kapitalismus kämpfen.

Diese neuen sozialen Akteure haben neue und früher fast nie erforschte Problemkreise auf die Tagesordnung der Reflexionen und des Kampfes gesetzt, wie zum Beispiel die ethnische Frage, die Geschlechterordnungen, die Systeme der Aneignung und Ausnutzung des urbanen Raumes, die soziale Rolle des Staates, die spezifische Funktion der Intellektuellen, Begriff und Inhalte von Kultur.

Die neuen Sozialbewegungen erneuerten nicht nur ihre Träger, Themen und Perspektiven, sondern modifizierten auch ihre Ziele, ihre Kampfmethoden und ihre Organisationsformen.[24] Heute finden sich in Lateinamerika wie in der Welt häufig Bewegungen, die ausdrücklich erklären, daß ihr Ziel *nicht* die Machtergreifung ist, sondern daß sie vielmehr dafür kämpfen, breite soziale Bewegungen gegen Rassismus, für Menschenrechte, gegen die Macho- und Sexismus-Kultur, für die Verteidigung der ethnischen Gruppen und für den Respekt vor den Rechten der Minderheiten zu organisieren. Diese Bewegungen nutzen das Internet genauso wie den friedlichen Protestmarsch in die Hauptstadt des Landes, die direkte Besetzung von Ländereien genauso wie das Mittel der massiven Belagerung des Kongresses, wissen aber auch die Möglichkeiten zu nutzen, die Zeitungen und an-

23 Zu der weltweiten Kulturrevolution und ihren Einflüssen auf die Profile der neuen Sozialbewegungen vgl. I. Wallerstein, 1968: eine Revolution im Weltsystem, in: E. François/M. Middell/E. Terray/D. Wierling (Hrsg.), 1968 – ein europäisches Jahr?, Leipzig 1997, S. 19-33 sowie C. A. Aguirre Rojas, 1968: la gran ruptura, in: Breves ensayos críticos (Anm. 8); ders., Repensando los movimientos de 1968, in: 1968: raíces y razones, Ciudad Juárez 1999.

24 Eine gute Durchleuchtung dieses ganzen Komplexes der neuesten antikapitalistischen Sozialbewegungen, die neuerdings auch „Globalifóbicos" genannt werden, praktisch auf der ganzen Welt präsent sind und Gruppen und Netzwerke wie „Via campesina", „ATTAC", „Centro Tricontinental", „CADTM", „Public Citizen", „Focus on Global South", „Red del Tercer Mundo" und „Alianza Social Continental de América" umfassen, findet sich in A. M. Mergier, Globalifóbicos. Las redes de la resistencia, in: Proceso, Nr. 1277, 22. April 2001.

dere Kommunikationsmittel – je nach Situation - für die Verbreitung ihrer Diskurse oder ihres Stillschweigens bieten.

Die neuen Sozialbewegungen organisieren sich auch in einer *anderen* Form. Sie entdecken die Vorzüge wieder, die die Methoden der direkten Demokratie haben und wenden auf der Grundlage des jetzt schon berühmten Paradigmas vom „gehorchenden Befehlen" einen neuen Typ von Beziehungen zwischen Repräsentanten und Repräsentierten an. Sie fordern eine andere Art von Verbindungen mit der bürgerlichen Gesellschaft und auch neue Formen des Bündnisses mit anderen Sozialbewegungen und Akteuren des Kampfes, die horizontaler, dezentralisierter, demokratischer, toleranter und umfassender sind.

Diese Elemente, die die neuen antisystemischen Sozialbewegungen charakterisieren, haben sich beispielsweise deutlich in der mexikanischen Bewegung des Neozapatismus,[25] in der Bewegung der ekuadorianischen Indios[26] und in der Bewegung der brasilianischen Landarbeiter[27] niedergeschlagen. Das sind drei antisystemische Sozialbewegungen neuen Typs, die im Lateinamerika der letzten Jahrzehnte entstanden und aus dem Komplex der Bewegungen herausragen, die heute die breite Front des antikapitalistischen Kampfes in der Welt bilden. Diese Front hat nicht zufällig eines ihrer größten und wichtigsten Treffen in jüngster Zeit, das „Foro Social Anti-Davos", in der brasilianischen Stadt Porto Alegre abgehalten.[28]

Es ist nicht möglich, das heutige Lateinamerika zu verstehen, ohne die entscheidende Rolle zu berücksichtigen, die viele seiner neuen antisystemischen Sozialbewegungen sowohl in ihren jeweiligen Ländern als auch im

25 Zur mexikanischen Bewegung des Neozapatismus vgl. unsere Essays Chiapas, México, Planeta Tierra, in: El viejo topo, Nr. 145, Barcelona, November 2000; Chiapas: motor de tres tiempos, in: Ojarasca, Nr. 44, Mexiko, Mai-Juli 1995; Chiapas, Lateinamerika und das kapitalistische Weltsystem, in: Comparativ 11 (2001), H. 2, S. 105-132. Siehe auch das Buch Chiapas en perspectiva histórica, Barcelona 2001, das Essays von I. Wallerstein, B. Echeverría, C. Montemayor und C. A. Aguirre Rojas enthält.

26 Eine aktuelle Bilanz der ekuadorianischen Indiobewegung zieht das Interview mit ihrem Führer A. Vargas, El Presidente Indio. Entrevista con Antonio Vargas, in: La Jornada, 8. Januar 2001 sowie das Interview mit General Lucio Gutiérrez, Cuando se generaliza la desesperación los pueblos explotan como un volcán, in: La Jornada, 28. März 2001.

27 Zu dem bedeutenden „Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra" in Brasilien siehe J. P. Stedile (Hrsg.), A reforma agraria e a luta do MST, Petrópolis 1997 sowie B. Mancano Fernández, Genese e desenvolvimento do MST, a.a.O.

28 Zur Bedeutung des „Foro Social" von Porto Alegre vgl. I. Wallerstein, Davos vs. Porto Alegre: the World Soccer Cup?, Kommentar Nr. 57, 1. Februar 2001, im Internet unter der Adresse des Fernand-Braudel-Centers: http//fbc.binghamton.edu (dort unter „Commentaries"); ders., A Left Politics for an Age of Transition, a.a.O. (dort unter „Papers"). Siehe auch J. Agullo, Porto Alegre atraviesa el Atlántico, in: La Jornada, Beilage Masiosare, 15. April 2001, wo der Zusammenhang mit den *früheren* Erfahrungen dieser Stadt erörtert wird, welche die Organisation des „Foro Social" ermöglichten.

gesamten lateinamerikanischen Halbkontinent sowie in der ganzen Welt spielen.[29] Das zeigte sich wiederum anläßlich des neozapatistischen Marsches nach Mexico City im Februar und März 2001, bei dem Forderungen aufgestellt wurden, deren Umsetzung – positiv und friedlich oder negativ und militärisch – über die Zukunft Mexikos in den nächsten dreißig bis fünfzig Jahren entscheiden wird.

Ein sechstes wichtiges Profil Lateinamerikas ist die totale Krise *aller* seiner spezifischen *politischen* Strukturen und Gebilde. Es handelt sich um eine globale Krise der politischen Ebene, die vom Staat bis zu den Parteien über die politischen Organisationen, die Funktionäre und alle Formen des politischen „Überbaus" reicht und die Lateinamerika einmal mehr mit der ganzen Welt teilt. Auf dem lateinamerikanischen Halbkontinent genauso wie im Rest der Welt drängt sich der öffentlichen Meinung zunehmend eine Sichtweise auf, die politische Aktivität in jedweder ihrer Erscheinungsformen mit Prozessen der Korruption, der Bestechung, mit Intrigen und Machtmißbrauch ebenso wie mit unklaren, schmutzigen und schäbigen Geschäften gleichsetzt. Es handelt sich um einen Prozeß der *Delegitimierung* und des *totalen Mißkredits* der politischen Ebene in den zeitgenössischen Gesellschaften.

Auch wenn dieser globale Prozeß nichts anderes als eine weitere Erscheinungsform der „Situation der Verzweigung" bzw. der endgültigen Krise des Kapitalismus ist, ein Prozeß, der auch die Institution des „Staates" in die Krise stürzt,[30] dann verschärft sich diese Krise im Falle Lateinamerikas, wo sie auf die Spitze getrieben wird und manchmal fast tragikomische Züge annimmt. In der ganzen Welt beginnt der Staat es zu unterlassen, seine wichtigsten historischen Aufgaben zu erfüllen, welche im Gesundheits- und Bildungswesen sowie in der öffentlichen Sicherheit liegen. Aber wenngleich in der ganzen Welt Universitäten privatisiert und Mittel für öffentliche Schulen gekürzt werden, wird nur in Mexiko ein Studentenstreik mit einer polizeilichen Besetzung der Universität beantwortet. Während die Unsicherheit in allen großen Städten der Welt wächst und um sich greift, geschieht es nur in Mexiko, daß die Regierung die Kosten für

29 Zu ihrer Rolle als mögliches „Modell" und zum internationalen Widerhall dieser Bewegungen siehe im Falle des Zapatismus und seiner Wirkungen an zwei so verschiedenen Orten wie Peru und Italien H. Blanco, Perú hoy: ecos del zapatismo. El estremecimiento y la elección, in: La Jornada, Beilage Masiosare, 1. April 2001; P. Zullo, La esperanza italiana, in: La Jornada, 11. April 2001, S. 17. Vgl. auch I. Wallerstein, Marcos, Mandela and Gandhi, Kommentar Nr. 59, 1. März 2001, im Internet unter http//fbc.binghamton.edu (dort unter „Commentaries").

30 Zur Krise der Staatsfunktionen in den Bereichen des Bildungs- und Gesundheitswesens sowie der öffentlichen Sicherheit siehe I. Wallerstein, Utopística o las opciones históricas del siglo XXI, Mexiko 1998.

die spezielle Panzerung der Luxusautomobile für von der Steuer absetzbar erklärt, welche vermutlich entwickelt wurden, um dieser wachsenden Unsicherheit zu trotzen. Und auch nur in Lateinamerika ist es wegen der Laxheit der staatlichen Gesundheitskontrollen möglich, daß die großen Laboratorien der Welt an Menschen die Nebenwirkungen von Substanzen und Medikamenten „erproben", die in den entwickelten Ländern noch nicht zugelassen sind.

Zugleich erlebt Lateinamerika und die ganze Welt einen Prozeß der deutlichen *Entprofessionalisierung* der Politik, welcher es ermöglichte, daß eine ehemalige Miss Universum in Venezuela und ein Schriftsteller in Peru Kandidaten für die Präsidentschaft ihrer Länder wurden, aber auch, daß etwa ein ehemaliger Geschäftsführer von Coca Cola in Mexiko, ein früherer Militärangehöriger in Venezuela, ein exzentrischer Musiker in Ekuador und ein zum Neoliberalismus übergetretener Soziologe in Brasilien in jüngster Zeit Präsidenten verschiedener lateinamerikanischer Länder waren bzw. heute noch sind. Nur die tiefe Krise der Politik und des Politischen in Lateinamerika macht es möglich zu verstehen, daß es auf unserem Halbkontinent Regierungen wie die von Menem in Argentinien, Fujimori in Peru oder Collor de Melo in Brasilien gegeben hat neben vielen anderen, die hier ebenfalls genannt werden könnten.

Die gegenwärtige weltweite Krise der politischen Ebene ist m. E. zurückzuführen auf die definitive Krise des kapitalistischen Systems, aber auch auf die Tatsache, daß sich die aktuelle Politik *total* vom Sozialen, Ethischen und Kulturellen gelöst hat. Denn wie Marx lehrte, ist das Politische *nichts* anderes als eine protokollierte und institutionalisierte Form des Sozialen. Wenn sie sich von diesem sozialen Substrat, dem sie Ausdruck verleiht, trennt und verselbständigt, beginnt sie zu pervertieren und ins Leere zu driften. Es gibt keine *politische* Partei, Gruppe oder Organisation, die etwas taugte, wenn sie *nicht* die Rückendeckung und die reale Unterstützung von *sozialen* Bewegungen, Kräften oder Gruppen hätte, die sie tragen, unterstützen und ihr ständiges Feedback geben. Wenn sie nicht auf diese Rückendeckung zählen, verwandeln sie sich, wie es heute so oft geschieht, in leere Hülsen, die nur auf dem Papier bestehen, wenn nicht gar in simple Vereine oder bedeutungslose persönliche Interessengruppen.

Die Politik ist oder sollte, nach ihrer ersten Begriffsbestimmung, auch die Leitung der kollektiven Angelegenheiten auf der Suche nach dem Gemeinwohl verkörpern. Das ist nur möglich, wenn diese Politik eine ausgeprägt *ethische* Dimension und ein dichtes *kulturelles* Substrat besitzt. Aber die aktuelle Politik hat sich nicht nur vom Sozialen, sondern auch vom Ethischen und Kulturellen getrennt. Ein großer Teil unserer aktuellen Poli-

tiker in Lateinamerika scheint hinsichtlich ihres Grades an Unkultur und ihres Mangels an Ethik manchmal geradezu zu konkurrieren.

Es ist also dringend erforderlich, in Lateinamerika und in der ganzen Welt den Sinn der Politik und des Politischen neu zu definieren, wobei es mit dem Sozialen, dem Ethischen und dem Kulturellen wieder verbunden werden muß. Das ist zweifellos eine weitere der vielen wichtigen Lehren, die uns jetzt in Lateinamerika die weiter oben erwähnten neuen antisystemischen Sozialbewegungen vermitteln. Sie erinnern uns u. a. daran, daß die Politik den Sozialbewegungen „dienen" sollte, daß das Streben nach Macht nur um der Macht willen keinen Sinn hat und mit der Korruption derjenigen endet, die sich ihr hingeben, daß man nur „gehorchend" wirklich „befiehlt" und daß es keine intelligente Politik gibt, ohne aufmerksam auf das „Wissen der Alten" zu hören, das heißt ohne die Kultur, die aus der Erfahrung entsteht und ohne die Erfahrung, die sich aus der wahren kulturellen Weisheit ergibt.

Ein siebentes Profil der gegenwärtigen Situation Lateinamerikas ist mit dem *kulturellen Aufschwung* gegeben, den unser Halbkontinent seit drei Jahrzehnten erlebt. In dieser Zeit haben die lateinamerikanischen Kulturen in bezug auf ihre weltweite Verbreitung an Boden gewonnen. Musik und Kino Lateinamerikas wurden in den Vereinigten Staaten und in Europa populär, Kleidung, Essen und Trinken verbreiteten sich in Europa und Japan, und es wurde damit begonnen, unsere Literatur und unsere sozialwissenschaftlichen Werke systematischer in alle Sprachen der Welt zu übersetzen, wobei sowohl der „magische Realismus" als auch die von einigen unserer bedeutenden Ökonomen und Historiker entwickelte Dependencia-Theorie in alle Winkel unseres Planeten getragen wurde.

Gestützt auf den jungen, multiethnischen und zutiefst kosmopolitischen Charakter der lateinamerikanischen Zivilisation, erlangt die Kultur unseres Halbkontinentes eine wachsende Präsenz in der Welt und vervielfacht ihre soziologischen, ökonomischen, anthropologischen und historischen Studien, deren empirischer Reichtum und deren Vielfalt monographischer Resultate wirklich beeindrucken. Dieser empirische Reichtum regt uns zunehmend dazu an, den nächsten notwendigen Schritt zu tun, nämlich die *epistemologische Verallgemeinerung* aller dieser Resultate vorzunehmen mit dem Ziel, *allgemeine Analysemodelle* zu schaffen, die es als unser spezifischer Beitrag zu den aktuellen Sozialwissenschaften in der Welt ermöglichen würden, daß sich Lateinamerika mit vollem Recht und mit den gleichen Bedingungen wie alle übrigen Kulturen in die intellektuellen Debatten der Gegenwart einschalten könnte.

Auf einer tieferen Ebene ist Lateinamerika außerdem heute bereits ein Beispiel dafür, wie in Zukunft der multi- und transkulturelle Dialog ausse-

hen soll, der zwischen allen Zivilisationen der Welt geschaffen werden muß. Wegen seiner besonderen, multiethnischen Zusammensetzung und wegen seines unverdorbenen Kosmopolitismus hat es Lateinamerika bereits geschafft, in seinem Inneren die unterschiedlichsten kulturellen Traditionen aus allen Teilen der Welt auf tolerante, bereichernde und offene Weise miteinander in einen Dialog zu bringen, wobei sehr verschiedenartige kulturelle Perspektiven, Anschauungen und Standpunkte großzügig und global aufgegriffen und integriert wurden. Da eine der großen aktuellen Herausforderungen der Weltkultur im gerade beginnenden dritten Jahrtausend darin besteht, diesen trans- und multikulturellen Dialog in wirklich weltweitem Maßstab herzustellen und zu verstetigen, kann die Erfahrung, die Lateinamerika in dieser Hinsicht seit Jahrhunderten gesammelt und entwickelt hat, viel dazu beitragen, dieser Herausforderung mit Erfolg zu begegnen.

Betrachten wir also die Situation Lateinamerikas heute aus einer dichten, globalen und kritischen Perspektive langer Dauer, können wir sehr optimistisch sein. Denn über das Elend, die ökonomische Krise, die soziale Demontage und die politische Dekadenz hinaus, von denen es heute verfolgt wird, gibt es auch die neuen Sozialbewegungen, die sich organisieren und aufblühen, es gibt die Menschen, die Widerstand leisten, die ehrlichen Intellektuellen, die weiter Kritik üben und die breite lateinamerikanische Bevölkerung, die Auswege aus dieser multiplen Krise sucht.

Da wir eine Situation des historischen Überganges erleben, die den Existenzzyklus des kapitalistischen Systems in der ganzen Welt beschließt, ist es nicht zu gewagt vorauszusagen, daß Lateinamerika in den nächsten 50 Jahren mit seiner ökonomisch peripheren Lage und Abhängigkeit brechen kann und somit dazu beiträgt, die Weltherrschaft der Vereinigten Staaten und das kapitalistische Weltsystem zu beenden. Vielleicht werden wir auch sehen, wie es damit beginnt, seine brutalen inneren sozialen Ungleichheiten zu überwinden, um eine gerechtere und freiere, *nicht* kapitalistische lateinamerikanische Gesellschaft aufzubauen, und wie es zugleich seine neuen antisystemischen Sozialbewegungen entwickelt, stärkt und fördert als wichtige Träger des globalen historischen Wandels, der bereits begonnen hat.

Vielleicht werden wir auch sehen, wie die Zivilisation Lateinamerikas ihre Jugend, ihre Lebenskraft, ihre multiethnische Natur und ihren tief verwurzelten Kosmopolitismus nutzt, um den Dialog zwischen allen Kulturen der Welt zu bereichern und zu stärken, welcher die Basis für die neue Weltkultur sein muß.

Buchbesprechungen

Colección Clásico Tavera, Textos Clásicos de la Historia de Cuba, García Álvarez y García Mora, Luis Miguel (comps.), Serie I, Vol. 9: Iberoamérica en la Historia, Madrid: Fundación Histórica Tavera, Mapfre Mutualidad, Banco Nacional de España, Digibis, 1999.

Colección Clásicos Tavera, Afroamérica: Textos Históricos, Enriqueta Vila Vilar (comp.), Serie II, Vol. 7: Temáticas para la historia de Iberoamérica, Madrid: Fundación Histórica Tavera, Mapfre Mutualidad, Banco Nacional de España, Digibis, 1999.

Handbook of Latin American Studies CD-ROM: HLAS/CD (v. 2.0), Vols. 1-55 (1936–1996). Retrospective version by Fundación Histórica TAVERA. Ed. by the Hispanic Division of the Library of Congress, 1999.

Seit 1996 sammelt und publiziert die *Fundación Tavera* (Madrid), ein Zusammenschluß privater Institutionen Spaniens, Quellen, Bibliographien und allgemein iberisches Kulturgut (Bilder, Porträts, Karten, Bibliotheks- und Archivindices, Referenzen aller Art) aus Iberoamerika, Spanien, Portugal und den Philippinen (Karolinen, Guam) sowie Nordafrika und einigen Küstenpunkten Afrikas, die spanische Kolonien waren. Eine digitale Wiedererschaffung des spanischen Imperiums, sagen wir, von 1590 (die „halbe Welt") oder von 1880 (ein Imperium von Inseln)! Die Idee, die wichtigsten klassischen Texte dieser Imperien digital wieder auferstehen zu lassen, war verlockend, und sie wird mit viel Engagement in unterschiedlichen Sparten umgesetzt. Wir erwähnen hier nur einige Beispiele. Unter der trockenen Katalogisierung „REF306" erscheint: das berühmte Handbook of Latin American Studies, CD-ROM: HLAS/CD (v. 2.0), vols. 1-55 (1936–1996). Es ist eine der wichtigsten Grundlagen für jede Forschung zur Geschichte Lateinamerikas. Sozusagen ein US-amerikanischer Klassiker in Buchform, der jetzt in dieser dem iberischen Erbe verpflichteten Sammlung digitalisiert worden ist und in dieser Dimension ein anderes Leben führen wird (denn die Bücher sind noch viel teurer als die CD). 60 Jahre Lateinamerika-Forschung (fast) der ganzen Welt in einer kommentierten Bibliographie mit kurzen, aber gehaltvollen, bibliographischen Einführungsartikeln zum *state of the art*. 55 Bände mit jeweils 300-400 Seiten auf einer CD.

Oder: in der Serie II „Temáticas para la historia de Iberoamérica", vol. 7, wurden von der spanischen Sklavereispezialistin Enriqueta Vila Vilar „Afroamérica: Textos Históricos" ausgewählt und zusammengestellt. Die Stiftung Tavera gibt auch die Wissenschaftszeitschrift „Debate y Perspectivas"[1] heraus.

Nun also zu den „Klassischen Texten der Geschichte Kubas". Kanonisieren ist nie einfach. Die Klassik beginnt mit Silvestre de Balboa, Antonio José Valdés und Félix de Arrate, die mit

ihrer Poesie bzw. mit frühen Geschichten Havannas und der Insel den *Cubanismo*, das frühe Gefühl, etwas von Spanien Unterschiedenes zu sein, sehr gefördert haben. Dazu kommt der kubanische Adam Smith, Francisco de Arango y Parreño, kreativ, konzeptionell und wirtschaftlich (weniger politisch) einflußreich wie vielleicht kein Zweiter. Dem Gutachter fehlt bei diesen frühen Klassikern nur Nicolás Josep de Ribera.[3]

Dann kommen in einer langen Folge all die großen Namen Varela, Saco, Sagra, Pezuela, Labra, Armildez de Toledo, Frias y Jacott, Martí, Rebello, Sanguily und Maura. Der Reigen reicht von Humboldt, bekanntlich ein Preuße in Paris, bis zu zur wohl prominentesten Stimme der Afrokubaner im späten 19./frühen 20. Jh., Juan Gualberto Gómez. Die Klassik endet – nicht wie in Deutschland im späten 18. Jh. – erst im frühen 20. Jh. mit Enrique José Varona, dem wichtigsten kubanischen Philosophen, Rafael Martínez Ortiz, die Stimme der konservativen Liberalen, und Ramiro Guerra y Sánchez, dem Stammvater der Historiker Kubas. Dazu finden sich alle Bevölkerungszensus des 18. und 19. Jh.s sowie andere für die allgemeine Geschichte Kubas relevante Dokumente.

Die CD ist teuer, aber sie ersetzt mindestens das Zwanzigfache an Geldmitteln, die für den Bücherankauf aufgebracht worden sind (gar nicht zu reden von neuen Universitäten, die die Bücher antiquarisch erwerben müßten). Allerdings hat das Benutzen von CD statt Büchern auch seinen Preis.

Seit es diese Massen von Information auf CD gibt, heißt die Frage nicht mehr nur „Was liest Du?", sondern auch „wie liest Du es?" Die Lektüre der auf der CD versammelten Werke ist nicht einfach. Die Masken sind zu unübersichtlich und die fehlende Kenntnis von spanischen Fachtermini wirkt sich auch auf Leser aus, die sich für Spezialisten der jeweiligen Kultur- und Sprachregion halten. Es ist, wie bei allen CDs, ein Lernen nach der trial-and error-Methode. Ist der Leser einmal „drin", zeigt sich, daß Arbeiten aus Originalen mit unterschiedlicher Qualität gescannt worden sind. Aber schließlich, nach einiger Lern- und Probezeit kann der geneigte Leser sich den Inhalten zuwenden.

So stellt er zum Beispiel bei Lesen der CD mit den „Textos Clásicos" zum Stichwort „Humboldt" fest, daß die gesamte spanische, in Frankreich gedruckte, Ausgabe von José López de Bustamante auf der CD ist. Fast 400 Seiten eines Juwels! Davon kann alles oder einzelne Seiten ausgedruckt werden. Die Leserin oder der Leser wird am Vorwort von Bustamante feststellen, daß zum Beispiel der Humboldt-Essai über Kuba 1840 vor allem wegen des Sklavenkapitels[2] neu in Spanisch herausgegeben (und ev. sogar neu übersetzt wurde). Und er wird mit Vergnügen lesen, daß der Übersetzer und Herausgeber Bustamante zwar außen den französischen Titel in das Spanische übersetzt hat, aber innen den viel schärferen Untertitel: „Examen Político de la Isla de Cuba" (nicht „Politischer Versuch", sondern „Politische Prüfung"!) sozusagen erfunden hat.

Die CD mit dem großen Titel „Afroamérica" vereinigt, entsprechend der Idee vom digitalen „hispanoamerikanischen Imperium" vor allem Texte zu Spanisch-Amerika, und hier wiederum weniger zu dem gigantischen Imperium um 1580 (das mehr auf Ausbeutung indianischer Arbeitskraftressourcen denn auf Sklaverei gegründet

war), sondern eher zum „Inselimperium" (nach dem Verlust der kontinentalen Kolonien bestehend aus Kuba, Puerto Rico, den Philippinen und einigen Küstenkolonien in Afrika sowie Inselgruppen im Pazifik) zwischen 1830 und 1880.

In gewissem Sinne steht Kuba auch hier im Mittelpunkt. Alle drei Bände von José Antonio Sacos monumentaler „Historia de la Esclavitud" finden sich, ebenso wie die wichtigsten Texte des ungekrönten Fürsten der spanischen Abolitionisten, Rafael María de Labra. Aber es finden sich auch unentbehrliche Quellenwerke einer allgemeinen Geschichte der atlantisch-amerikanischen Sklaverei, wie Tomás de Mercado („Summa de tratos y contratos", 1571), Alonso de Sandoval („De instauranda aethiopum salute", hier reproduziert die 2. Auflage, Sevilla 1647)[4] oder die zwei Bände von Georges Scelle („La traite des negres aux Indes de Castille", 1906), ein noch heute unentbehrliches Werk für die frühe Sklaverei im „großen" spanischen Imperium von 1580.[5] Auch die Verteidiger der Sklaverei kommen zur Wort: der Adam Smith Kubas (und überhaupt der Theoretiker der „2. Sklaverei"), Francisco de Arango y Parreño, die schöne Condesa de Merlin, Bernardo O'Gavan und José Ferrer de Couto. Alexander von Humboldt wiederum, mit seiner flammenden Anklage gegen die Sklaverei an sich, ist hier nicht mit seinem „Politischen Essai" über Kuba zu finden, sondern mit Auszügen aus dem „Politischen Essai" über Neu-Spanien.

Eine CD lesen ist sehr viel profaner, als in einem schönen Buch blättern. Aber die besprochenen CDs machen Texte einer breiteren Leserschaft zugänglich, die die Originalbücher wegen ihrer Seltenheit oder wegen ihres Preises nie zu Gesicht bekommen hätte.

Das digitale Imperium reproduziert virtuell einen Kulturtypus, der, über die alten imperialen Begrenzungen hinausgehend, als hispano-amerikanische oder sogar iberoamerikanische Kultur die westliche Geschichte und die Weltgeschichte zutiefst geprägt hat.

Michael Zeuske

1 Debate y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales, Madrid, No. 1 (2000): Alejandro de Humboldt y el mundo hispánico. La Modernidad y la Independencia americana, coord. por M. A. Puig-Samper.

2 Zur welthistorischen Bedeutung siehe: M. Zeuske, „Humboldt, Historismus, Humboldteanisierung, in: Humboldt im Netz (HiN), III, 3 (2001; Internet-Zeitschrift: www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin3.htm; hin4.htm); ders., ‚Geschichtsschreiber von Amerika': Alexander von Humboldt, Deutschland, Kuba und die Humboldteanisierung Lateinamerikas, in: Comparativ 11 (2001) 2, S. 30-83.

3 N. Joseph de Ribera, Descripción de la Isla de Cuba. Con algunas consideraciones sobre sus población y comercios. Estudio preliminar y notas de H. Pichardo Viñals, La Habana 1973; O. Portuondo Zúñiga, Nicolás Joseph de Ribera, La Habana 1986.

4 Alonso de Sandoval, Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes, Sevilla: Por Francisco de Lira, impresor, 1627 (erste Auflage); De Instauranda Aethiopum Salute, Sevilla, 1647 (2. Auflage); moderne Ausgaben: Valtierra, P. Ángel, S. J. (ed.), Instauranda Etiopia salute: El mundo de la esclavitud negra en América, Bogotá 1962; Sandoval, Un tratado sobre la esclavitud; introducción, transcripción y traducción

de E. Vila Vilar, Madrid 1987. Sandoval mit seinen systematischen Befragungen der Sklaven zu ihrer Herkunft ist unentbehrlich auch für die afrikanische Geschichte, vor allem für die braudelianisch orientierte Weltgeschichtsschreibung, wie z.B.: J. Thornton, Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680, Cambridge 1992.

5 Die anglo-amerikanische Sklavereiforschung hat mittlerweile ebenfalls eine CD-ROM zum Sklavenhandel unter der Federführung des unermüdlichen David Eltis vorgelegt, die auf einem Datenset von 27.800 analysierten Sklavenschiffen (etwa zwischen mehr als der Hälfte und Dreivierteln aller Sklavenfahrten) zwischen 1580 und 1866 beruht; siehe: The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on CD-ROM, ed. by D. Eltis, S. D. Behrendt, D. Richardson, H. S. Klein, Cambridge 1999. Diese CD ergänzt die CD „Afroamérica" insofern sehr gut, als der Benutzer sehr viel über die sogenannte *middle passage*, die Atlantiküberquerung erfährt.

Robert von Friedeburg, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669 (= Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte, Band 27), Duncker & Humblot, Berlin 1999, 190 S.

Von Friedeburgs vergleichende Studie zur Begründung und Anwendung des Widerstandsrechts (als Ursprung einer naturrechtlichen Darlegung der Regierungslehre) in England und Schottland einerseits und in deutschen Territorien anderseits ist eine Vorstudie im Rahmen eines größeren Projektes zu „Konfession und territorialer Identität im Reich", die in einem doppelten Sinne komparatistisch angelegt ist. Der Verfasser versucht gegen die in den letzten Jahren stark in den Mittelpunkt der Forschung gerückten südwestdeutschen (d.i. oberrheinischen, schwäbischen und fränkischen) Reichskreise (und die für sie hervorgehobene Kultur der Verrechtlichung von Konflikten mit den reichsunmittelbaren Obrigkeiten vor den Reichsgerichten) die nordostdeutschen Territorien stärker zu berücksichtigen und damit nach der Gültigkeit eines vermeintlichen Gegensatzes zwischen widerstandsbereitem Südwesten und obrigkeitshörigem Nordosten zu fragen. In zweiter Linie geht es um die Einordnung der Reichsentwicklung in die Vielfalt der Wege von europäischer Konfessionalität, Herausbildung moderner Staatlichkeit und Entwicklung einer antiabsolutistischen Opposition auf dem Kontinent. Das Ergebnis einer allerdings nicht besonders gründlich lektorierten Studie (so daß selbst unvollendete Sätze stehengeblieben sind – etwa S. 197), zeigt die Entscheidung über den Erhalt der Multikonfessionalität in den einzelnen europäischen Staaten als eine Wegmarke, die weitere Vergleiche herausfordert.

Friedeburg unterstreicht die Flexibilität der im Reich mit dem Augsburger Religionsfrieden erreichten Lösung, bei der sich eine „Erfahrungsgemeinschaft der konfessionellen Koexistenz" herausgebildet habe, die das Verlangen nach Verteidigung der eigenen Frömmigkeitsvorstellung weitgehend in die Kanäle des Landespatriotismus und der Verrechtlichung von Auseinandersetzungen zwischen Individuen, Gemeinden, Territorialstaaten und Reich lenkte. In England und Schottland dagegen prallten die Ansprüche auf Gültigkeit

des eigenen Bekenntnisses und aller daraus folgenden Normen unmittelbar auf die Unmöglichkeit, eine Koexistenz zu organisieren, woraus sich eine Tradition der theoretisch immer weiter radikalisierten Notwehr-Rhetorik ergab.

Arbeitet der Verfasser hier vor allem die Unterschiede heraus, die einen Ursprung moderner politischen Kulturen bildeten (die entsprechenden Belegketten werden allerdings nicht ausführlich vorgeführt), bleibt doch noch ein gemeinsames Fundament: „Bei der Konzeptualisierung des Nachdenkens der Zeitgenossen über das Verhältnis von Monarch und Gemeinwesen könnte jedoch ein gemeinsamer Begriff erneut unterstreichen, daß neben unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen die Verteidigung des Bekenntnisses und die Beschäftigung mit der klassischen Literatur wichtige Gemeinsamkeiten des christlichen Europas blieben" (S. 165). Ist damit die europäische Vergleichsdimension eingelöst, kommt die andere komparatistische Ebene nur insofern zur Geltung, als *von Friedeburg* zahlreiche Beispiele aus den mecklenburgischen Fürstentümern und aus Pommern heranzieht, auf eine systematische Gegenüberstellung zu den südwestdeutschen Entwicklungen jedoch verzichtet. Man darf deshalb auf die Fortsetzung der angekündigten Projektveröffentlichungen gespannt sein, da sie weitere Einsichten in die Territorialisierung von politischen Konzepten in der Frühen Neuzeit versprechen.

Matthias Middell

Peer Schmidt, Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet". Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001, 529 S.

Quellengrundlage der an der Universität Eichstätt entstandenen Habilitationsschrift sind im wesentlichen Flugschriften, Flugblätter und Bücher, die in der propagandistischen Auseinandersetzung der verschiedenen Kriegsparteien des Dreißigjährigen Krieges die Rolle der spanischen Linie des Hauses Habsburg einbezogen. Trotz stichprobenartiger Archivstudien (S. 26) fanden unveröffentlichte Quellen kaum Eingang in die Untersuchung und haben vor allem die Ergebnisse so gut wie gar nicht beeinflußt. Neben dem Hauptziel der Arbeit, einer Darstellung des Bildes vom spanischen Imperium während des Krieges, sind die wichtigsten formulierten Fragestellungen die Reaktionen des spanischen Hofes auf antispanische Propaganda, die Propagandaschriften als Teil des Konfessionalisierungsprozesses, der Beitrag dieser Schriften für die potentielle Herausbildung eines reichischen Bewußtseins sowie die Netzwerke der politischen und konfessionellen Lager, die zur Durchsetzung der gegensätzlichen Meinungen benutzt werden konnten (S. 22-23).

Die Studie gliedert sich in fünf Hauptteile, von denen der erste die Beziehungen zwischen Spanien und dem Reich während des Krieges zusammenfaßt. Hier tritt der Verf. vehement der These Heinz Schillings von einer Konfessionalisierung der Außenpolitik entgegen, ohne jedoch dafür eine aus der eigenen Forschung resultierende und sich damit auf die Beziehung Spaniens zum Reich stützende Begründung zu liefern. Gar in Zweifel zu ziehen, daß Spanien eine „konfessionelle Uniformisierung des Landes",

also im Inneren, anstrebte (S. 50), ist angesichts der Vertreibung der Juden, der Verfolgung von konvertierten Juden durch die Inquisition, der Politik Karls V. und Philipps II. in den Niederlanden (die man wohl in den Anfängen schwerlich zur Außenpolitik rechnen wird) und der Vertreibung der Morisken – Prozesse, über die man sich durch die Forschung als hervorragend informiert fühlen darf – als abenteuerlich zu bezeichnen. Als eine „abschließende Bewertung der spanischen Außenpolitik" hätte man sich hier wohl eher eine abwägende Bestimmung der Rolle des Reiches im Vergleich zur atlantischen und mediterranen spanischen Politik gewünscht.

Im zweiten Teil werden die Strukturen der Kommunikation zur Zeit des Krieges zusammengefaßt: Autoren, Verleger, Publikationskonjukturen in den verschiedenen Phasen des Krieges sowie die von der Propaganda erreichte Öffentlichkeit. Hier erwartete man die Herausarbeitung der in der Einleitung angekündigten Netzwerke, so wie dies Johannes Arndt in seiner Studie für die niederländischen Einflüsse im Reich eindrucksvoll vorgeführt hat.[1] Doch neue Ergebnisse zu den personellen Verflechtungen im Hinblick auf antispanische Propaganda sucht man vergeblich. Nicht einmal leicht festzustellende Verwandtschaftsverhältnisse wurden erkannt: So wird beispielsweise in einer Aufzählung von Offizinen aus Frankfurt a. M. ein Johann Gottfried erwähnt (S. 69), der doch wohl wahrscheinlich mit jenem Johann Ludwig Gottfried identisch ist, der zusammen mit Matthäus Merian im Verzeichnis der veröffentlichten Quellen erscheint (S. 475) und gemeinsam mit Merian die 1631 erschiene Kompilation von Entdeckungs- und Eroberungsberichten publiziert hat. Merian aber war der Schwiegersohn von Johann Theodor de Bry, ein Sohn Theodor de Brys, der für antispanische Propaganda im ausgehenden 16. Jh. eine herausragende Rolle gespielt hatte. Dies erwähnt der Verf. nicht, ebensowenig den antispanischen Charakter des von Merian gedruckten Werkes, in dessen Vorrede es über die Spanier heißt, daß sie „die armen Indianer zwar under das elende Joch der Tyrannischen dienstbarkeit gebracht/und es also gemacht/daß inen der Todt lieber und nützer alß das Leben gewest/Aber sie/...haben die Raach Gottes under sich selbst widerumb erfahren müssen..."[2]

Dies aus der Feder des Erben der de Bryschen Kupferstecherei und Druckerei ist wohl Indiz für eine generationenübergreifende antispanische Tradition im deutschen Verlagswesen. Dem Verf. ist ebenfalls entgangen, daß das von ihm angeführte Werk über Amerika des spanischen Chronisten Antonio de Herrera y Tordesillas nicht nur 1623 in deutscher Sprache erschien (S. 438), sondern auch 1631 nochmals in die erwähnte Kompilation Merians Eingang fand. Ein interessantes Forschungsergebnis in diesem zweiten Teil dagegen ist, daß die Konjunkturen im Erscheinen der antispanischen Flugschriften sich mit allgemeinen Tendenzen in der Publikation von Flugschriften während des Dreißigjährigen Krieges decken (S. 72-83).

Im dritten Teil erfolgt die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Antihispanismus der Flugschriften, im vierten Teil mit dem Bild des spanischen Imperiums in Flugblättern und Liedern. Informativ ist dabei zunächst die umfassende Auseinandersetzung mit der Entwicklung des Begriffs „Univer-

salmonarchie". Das Streben nach der Universalmonarchie wurde den Spaniern in der protestantischen Propaganda des Reiches immer wieder vorgeworfen. Über den wichtigen Beitrag Franz Bosbachs[3] geht der Verf. vor allem beim Verständnis der Universalmonarchie innerhalb Spaniens hinaus und kommt im Rahmen der Propaganda zu dem Ergebnis, daß Amerika als – damals noch weitgehend spanischer Besitz – nicht nur in Spanien sondern auch im Reich als geographische Dimension einer neuartigen, eben tatsächlich weltumspannenden, Universalmonarchie wahrgenommen wurde.

Doch auch in diesem Zusammenhang ist der Leser irritiert: Im Zentrum der hier geleisteten Interpretation steht häufig das bekannte Werk Thomas Campanellas über die spanische Monarchie, von dem es an einer Stelle heißt: „ein Werk, das einen der umfassendsten Angriffe auf die iberische Weltmacht darstellte" (S. 57), um dann rund 100 Seiten weiter zu einem der wichtigsten Zeugnisse „einer prospanischen Interpretation" zu werden (S. 131). Vier Seiten später dann hat der Verf. das Rätsel gelöst: „Obwohl der Traktat so angelegt war, daß er die spanische Monarchie lobte, und seine Veröffentlichung eigentlich eine Apologie auf Spanien sein sollte, arbeitete der Autor letztlich doch der antispanischen Seite zu." (S. 135)

Neben dem Schlüsselbegriff der Universalmonarchie ist bei der historischen Analyse antispanischer Propaganda natürlich auch die „Schwarze Legende" ein zentraler Begriff der Arbeit. Der Begriff wird vom Verf. meistens verengt auf die vermeintlich in Amerika gegenüber den Indianern begangenen Greueltaten bezogen, so daß dieser Aspekt auch im Vordergrund der Analyse steht. Der Inquisition, ebenfalls ein zentrales Element der Schwarzen Legende, werden nur vier Seiten gewidmet (S. 250-253). Zu dem bedeutendsten antispanischen Werk über die Inquisition von Casiodoro de Reina und seinen verschiedenen, auch deutschen, Editionen wird ein Aufsatz von 1866 herangezogen, während die neuere kritische Edition und Interpretation von Nicolás Castrillo Benito vom Verf. nicht zur Kenntnis genommen wurde.[4] Vielleicht erklärt sich auch daher die konsequente Falschschreibung des Vornamens als „Casidoro" (S. 252, 253, 282 u. 525). Um die in der Einleitung angekündigten personellen Netzwerke zur Verbreitung antispanischer Schriften zu erhellen, wäre ein Eingehen auf spanische protestantische Flüchtlinge im Reich eine Möglichkeit gewesen. Doch in solchen Fällen verweist der Verf. auf Forschungsdesiderata (S. 253, FN 128, vgl. auch z.B. S. 268.). Daß Casiodoro de Reina außer seinem Inquisitionswerk auch der Übersetzer der ersten (protestantischen) Bibel in spanischer Sprache war, wird dem Leser ebenfalls vorenthalten. Zwar wird das Erscheinen der Bibel in Basel erwähnt (S. 404), doch ein Hinweis auf den mit deutschsprachigen protestantischen Verlegern offensichtlich auf gutem Fuße stehenden Übersetzer Reina unterbleibt.

Letztlich nicht befriedigend beantwortet wird auch die Frage nach dem Beitrag antispanischer Bilder zu einem sich herausbildenden potentiellen reichischen Bewußtsein, dessen Erforschung uns ebenfalls als Forschungsdesiderat präsentiert wird (S. 268).

Die wichtigste Quelle für den sich auf Amerika beziehenden Teilaspekt der Schwarzen Legende in Europa war

die *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* von dem Dominikaner Bartolomé de las Casas, die auch im Zentrum der Analyse des Verf. steht. Die zitierten Stellen stammen alle aus der deutschen Übersetzung des ausgehenden 16. Jh.s, die wahrscheinlich wohl auch Quelle für die in die Flugschriften eingegangenen Teile des Werkes war. In den ausführlich zitierten Textstellen der deutschen Übersetzung werden die Akteure immer als „Hispanier" bezeichnet (S. 279-281, insgesamt sechsmal). Hätte der Verf. den deutschen Text mit der spanischen Originalfassung verglichen, so wäre ihm vielleicht aufgefallen, daß im Originaltext nur an einer der sechs Stellen Las Casas tatsächlich „españoles" schreibt, ansonsten jedoch „cristianos",[5] und dies ist repräsentativ für die Originalfassung. Das heißt, die deutsche Übersetzung – und dies trifft übrigens auch für Übersetzungen in andere europäische Sprachen zu – wurde auch in diesem entscheidenden Punkt manipuliert. Interessant für den Leser wäre ebenfalls gewesen, ob und wie in der Übersetzung die deutschen Welser bei der Eroberung Venezuelas erscheinen, doch darüber erfahren wir nichts, obwohl auch ihnen im Originaltext Brutalität und Grausamkeit bescheinigt wird.

Doch nicht nur hier werden elementare Regeln der Quellenkritik und -analyse verletzt, sondern auch an anderen Stellen. So referiert der Verf. den Inhalt einer aus dem portugiesischen ins Französische übersetzten Schrift, in der die Nachteile aufgeführt werden, die Portugal durch seine Personalunion mit Spanien erfahren hat. „Neben steuerlichen Belastungen heben sie [die portugiesischen Autoren] vor allem die willkürliche und korrupte Amtsführung zweier spanischer Beamter, Miguel de Vasconcelos und Diego Soares, hervor." (S. 220). Mehr erfahren wir über die beiden nicht, obwohl der Verf. dem Leser sonst zu fast allen Personen eine Orientierungshilfe in den Fußnoten gibt (besonders anschaulich auf S. 30: zu Kaiser Matthias, Ferdinand II., Philipp III. und Philipp IV.). Soares und Vasconcelos aber waren Portugiesen in höchsten Staatsämtern in Madrid und Lissabon, so daß man gerne wüßte, ob das Manifest hier falsche Angaben macht, die der Verf. nicht bemerkt, oder ob er das Manifest gänzlich falsch deutet?

Vergleiche der spezifisch deutschen Schwarzen Legende mit Ausprägungen in anderen europäischen Ländern – der Forschungsstand erlaubt dies ohne weiteres – sind oberflächlich und wenig kompetent. Teilweise erklärt sich dies daraus, daß die entsprechende Literatur nicht rezipiert wurde,[6] teilweise bleibt es unerklärlich. So fehlt der englisch-spanische Krieg von 1585–1604 offenbar im Bewußtsein des Verf., wenn er über die langfristige Entwicklung der Schwarzen Legende schreibt: „Dagegen traten Bilder einer militärischen Bedrohung [Englands durch Spanien] in den Hintergrund, blieb doch die direkte kriegerische Konfrontation [zwischen Spanien und England] aus." (S. 270) Auf der gegenüberliegenden Seite gedenkt der Verf. in anderem Zusammenhang dann jedoch des „Schicksals der spanischen Armada" von 1588 (S. 271).

Im fünften Teil schließlich wird die spanische Reaktion auf die antispanische Propaganda interpretiert, wobei vor allem das Defizit einer entsprechenden Reaktion konstatiert wird. Interessant ist die Feststellung, daß der sich in Spanien herausbildende Neostoizismus zum Ausbleiben einer pro-

pagandistischen Gegenkampagne beigetragen haben könnte.

Insgesamt wurde das vielversprechende Thema unzureichend und wenig sorgfältig bearbeitet, so daß die Studie schwerlich auf eine Stufe mit der gerade publizierten hervorragenden Arbeit von Benjamin Schmidt[7] gestellt werden kann, zu der sie komplementär hätte rezipiert werden können.

Bernd Schröter

1 J. Arndt, Das Heilige Römische Reich und die Niederlande 1566 bis 1648. Politisch-konfessionelle Verflechtung und Publizistik im Achtzigjährigen Krieg, Köln/Weimar/Wien 1998.
2 J. L. Gottfriedt/M. Merian, Newe Welt Und Americanische Historien, Frankfurt a. M. 1631, o. S.
3 F. Bosbach, Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit, Göttingen 1988.
4 Nicolás Castrillo Benito, El „Reginaldo Montano" primer libro polémico contra la inquisición española, Madrid 1991.
5 Fray Bartolomé de las Casas, Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias, in: ders., Obras completas. Vol. 10: Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla, (Edición de Ramón Hernández, O.P y Lorenzo Galmés, O.P.), Madrid 1992, S. 35, 36 und 42.
6 Z. B. R. Babel, Frankreichs Gegner in der politischen Publizistik der Ära Richelieu, in: F. Bosbach (Hrsg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 95-116 oder M. A. Breslow, A Mirror of England: English Puritan Views of Foreign Nations, 1618–1640, Cambridge Mass. 1970, um nur einen Aufsatz und eine Monographie zu nennen. -
7 The Dutch Imagination and the New World, 1570–1670, Cambridge 2001.

Le monde des lumières, sous la direction de Vincenzo Ferrone et Daniel Roche, Fayard, Paris 1999, 637 S.

Die Welt der Aufklärung hat in Europa und weit darüber hinaus immer wieder Historiker, Literatur- und Kulturwissenschaftler, Medientheoretiker und Experten für den Kontakt der Alten Welt und außereuropäischen Territorien angezogen und zum Vergleich mit der Einlösung hochfliegender Ambitionen zur Errichtung eines Reiches der Vernunft und zur Durchsetzung eines in die Moderne weisenden technischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Fortschritts herausgefordert. So fehlt es weder an Gesamtdarstellungen noch an polemischen Essays für und wider die „lumières". Ganz analog zum Drang der Vorbilder im 18. Jh., vorhandenes Wissen übersichtlich zu ordnen, fehlt es auch nicht an biographisch und thematisch ausgerichteten Lexika. Man könnte also mit einiger Berechtigung fragen, ob noch ein Versuch, die Umrisse einer „Welt der Aufklärer" zu zeichnen, wirklich notwendig ist, oder eher die für den Einzelnen ohnehin unbewältigbaren Lesemassen zum Saeculum zwischen Sonnenkönig und Bastillesturm noch vermehrt.

Ein Vergleich mit dem jüngsten deutschsprachigen Lexikon der Aufklärung, das anläßlich des Münsteraner Weltkongresses der Dixhuitièmistes unter Federführung von Werner Schneiders erschien[1], läßt schnell klar werden, worin die Vorzüge des hier anzuzeigenden Bandes liegen, die ihn zu einer für die nächsten Jahre wirklich unentbehrlichen Zwischenbilanz der Forschung machen. Das italienisch-französische Herausgeberduo

hat eine internationale Spitzenmannschaft versammelt und den AutorInnen[2] jeweils 4-15 Seiten für insgesamt 42 Essays eingeräumt, die eine Zusammenfassung des neuesten Forschungsstandes in individueller Handschrift ermöglichen, statt ein Lexikon mit 15zeiligen Einträgen zu erzwingen, deren Gehalt man inzwischen im Internet schneller erschließen könnte. Es kommt eine Generation zu Wort, die eine sozialgeschichtliche Schulung in den sechziger und siebziger Jahren erfuhr und anschließend in ganz verschiedenen Richtungen den „cultural turn" propagierte und selbst repräsentiert. Beide Elemente ihrer Prägung sind wichtig, denn hier wird nicht allein mit epistemologischen Erwägungen über Selbst- und Fremdbilder argumentiert, sondern auch nach der sozialen Reichweite und dem Grad der Institutionalisierung neuer kultureller Repräsentationen gefragt. Ältere geistes- oder ideengeschichtliche Argumentationsmuster werden mit größter Souveränität überwunden und eine wirklich überzeugende Neuausrichtung der Aufklärungsforschung an der französischen Sozialgeschichte der Aufklärung, der englischen „intellectual history" oder der „new cultural history" aus den USA vorgeführt, die sich nicht zufällig auf Franco Venturi beruft – einen der Pioniere der Internationalisierung und sozial- wie kulturwissenschaftlichen Wende der Forschungen zum 18. Jh. war.

Ein „work in progress" und nicht das Muster eines abgeschlossenen Sammelgebietes ist nachzuvollziehen. Der erste Teil ist Wertvorstellungen, Ideen und Semantiken bzw. „langage" gewidmet und behandelt u. a. das Menschenbild der Aufklärer und ihre Selbstbeschreibung, das Verhältnis von Zugehörigkeit zu einer konkreten Gesellschaft und dem kosmopolitischen Anspruch sowie Zentralbegriffe wie „Moral", „Glück", „Freiheit", „Toleranz", „Vernunft", „Gleichheit" u. a. Mit *Guido Abbattistas* Artikel über Zeit und Raum wird eine ganze Serie von Artikeln im vierten Teil des Bandes eingeleitet, die verschiedenen kulturellen Verdichtungszonen der Aufklärung gewidmet ist, darunter – neben Frankreich – der deutschsprachige Welt, Rußland, Italien, der Iberischen Halbinsel, Großbritannien, den USA, den Vereinigten Provinzen und Nordeuropa.

Es ist wohl unausweichlich, daß dabei Wünsche offenbleiben, wobei einiges zum Thema Kolonialisierung in *Hans-Jürgen Lüsebrinks* Artikel über „Zivilisation" zumindest angedeutet ist. Die bewußt internationale Anlage dieses Lexikons läßt allerdings die regionale Dimension – abgesehen vom Artikel über „Soziabilität" – zu sehr in den Hintergrund treten und wiederholt damit eine paradigmatische Verengung der Aufklärungsforschung, die häufig unreflektiert Autorenpraktiken und Lektüren mit nationalisierten Raumvorstellungen identifiziert.

Ein zweiter Teil des Bandes ist mit „Bilder, Symbole, Repräsentationen" überschrieben, nimmt aber nicht nur zur Enzyklopädie und zum Bild der Aufklärer, sondern auch zu Theater und Musik Stellung. Dies hätte wohl auch Teil III („Pratiques") zugeschlagen werden können, der von Religion und Bildung bis zu Zeitschriften und Reisen reicht. Hier treten die sozial- und kulturhistorischen Vorzüge des Bandes wohl am deutlichsten hervor. Die Innovation gegenüber älteren Darstellungen ist unübersehbar.

Ein abschließender Teil behandelt die Reflexionen des 19. und 20. Jh.s über das Erbe der Aufklärung. Und auch hier wird der forschungsorientierte Charakter des Lexikons deutlich, wenn nicht nur eine Wirkungsgeschichte, sondern zugleich eine Agenda der offenen Fragen geliefert wird. Man kann diesem vorzüglichen Werk nur eine weite Verbreitung und auch eine baldige Übersetzung ins Deutsche wünschen. Es dürfte eine inspirierende Wirkung auf eine zuweilen allzu detailverliebte und zugleich traditionsbewußte Diskussion zum 18. Jahrhundert nicht verfehlen.

Matthias Middell

1 Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, hrsg. von W. Schneiders, München 1995.
2 Unter den 45 Teilnehmern des Kollektivwerkes befinden sich 8 Frauen, was zwar nicht dem Anteil der im Feld promovierenden wohl aber dem der Frauen, die es in Führungspositionen der entsprechenden Fächer schaffen, entsprechen dürfte.

Rüdiger Hillmer, Die napoleonische Theaterpolitik. Geschäftstheater in Paris 1799–1815, Böhlau Verlag, Köln 1999, 536 S.

Die neue Kultur- und Kunstpolitik, die während der Französischen Revolution von 1789 initiiert wurde, ist in den Jahren nach dem *bicentenaire* in der Forschung verstärkt in den Blick genommen worden. Verschiedene Monographien und Sammelbände insbesondere zu Buchmarkt und Presse[1] sowie zur Entstehung der Museen[2] zeugen davon. In diesen Arbeiten rücken zugleich die Jahre nach 1799, die bisher häufig stiefmütterlich behandelt wurden, ins Blickfeld. *Rüdiger Hillmers* Arbeit zur napoleonischen Theaterpolitik, die überarbeitete Version seiner 1997 verteidigten Doktorarbeit, fügt sich in diese Forschungskonjunktur und erschließt zugleich einen weiteren bislang kaum untersuchten Bereich. *Hillmer* will zeigen, daß das im 19. und frühen 20. Jh. bestehende französische duale Theatersystem, d. h. das Nebeneinanderbestehen von subventionierten Theatern und Geschäftstheatern, nicht zufällig entstand, sondern ein bewußt geschaffenes, einheitlich geordnetes Ganzes darstellt. Die napoleonische Theatergesetzgebung zu Beginn des 19. Jh.s wäre die entscheidende Zäsur für die institutionelle Entwicklung des Theaters. *Hillmer* stützt seine Argumentation auf die Auswertung größerer Quellenbestände. Systematisch hat er die Dokumente des *Bureau des Théâtres* im Innenministerium ausgewertet. Daneben hat er die Debatten im Rat der Alten und im Rat der Fünfhundert zur Theaterfrage vor 1799, Denkschriften und Pamphlete zum Theater bis 1807 sowie Theaterkritiken, Almanache und einige Wochenzeitungen durchgesehen.

Die Arbeit untergliedert sich in zwei Teile. Der erste behandelt das Pariser Theatersystem vor 1807, der zweite die napoleonische Theaterpolitik ab 1807. Angefügt ist ein Anhang mit wichtigen Quellen.

Der erste Teil der Arbeit beschränkt sich nicht auf die Jahre 1799 bis 1807, wie dies der Titel des Buches vermuten lassen könnte, sondern widmet sich zu einem großen Teil der Theaterpolitik während der Revolution. *Hillmer* zeigt, wie es nach der 1791 durchgesetzten Liberalisierung des Theaters zum Umbau des Theatersy-

stems in Frankreich und vor allem in Paris kam, daß aber schon bald versucht wurde, diese Liberalisierung zurückzunehmen. Eine große Zahl neuer Geschäftstheater wurde gegründet, die zum Teil aus finanziellen Gründen rasch wieder verschwanden, zugleich aber breitere Schichten der Bevölkerung anzogen und den großen Pariser Hochkulturtheatern mit populärer Unterhaltung Konkurrenz machten. Auf jeden Fall führte ein liberalisiertes Theatersystem weder zu der von den Revolutionären erhofften Verbreitung von aufgeklärter Wissenschaft und Hochkultur noch zu wirtschaftlich stabilen Verhältnissen auf dem Theatermarkt. Da das Theater von vielen Revolutionären in erster Linie als Erziehungsmittel gesehen, ihm zugleich eine potentielle Subversivität unterstellt wurde, konnte diese Entwicklung nicht unwidersprochen hingenommen werden. Die Folge war eine schleichende Wiedereinführung der Zensur, die dann unter dem Konsulat gesetzlich festgeschrieben wurde. Unter dem Direktorium kam es zu einer intensiven Diskussion um die Veränderung des Theatersystems, da die Folgen der Theaterfreiheit in moralischer und ästhetischer Hinsicht als katastrophal eingeschätzt wurden. Eine gesetzliche Lösung konnte nicht durchgesetzt werden, weil sich die unterschiedlichen politischen Gruppen beim Gesetzgebungsprozeß blockierten.

Im zweiten Teil behandelt Hillmer die Leitlinien der napoleonischen Theaterpolitik und deren Auswirkungen auf die Geschäftstheater. Es wird deutlich, daß diese Theaterpolitik in der Kontinuität der Diskussionen seit 1792 steht. Ein nun gefestigteres politisches Regime konnte die zuvor aufgestellten Forderungen nach und nach durchsetzen. Den Anfang machte die gesetzliche Wiedereinführung der Vorzensur im April 1800.

Hillmer beschreibt detailliert den Entstehungsprozeß der Dekrete von 1807, die das duale Theatersystem begründeten und die Leitlinien der napoleonischen Theaterpolitik deutlich machten. Indem die Zahl der Geschäftstheater begrenzt und die Repertoirebreite der Theater eingeschränkt wurde, sollten zwei Ziele erreicht werden: erstens die wirtschaftliche Stabilisierung der großen Theater und der wenigen zugelassenen Geschäftstheater, zweitens die Stärkung der kulturellen Funktion der großen Pariser Theater, die der Inszenierung der kulturellen Überlegenheit Frankreichs dienten. Auch wenn der Schutz der Hochkultur in der napoleonischen Theaterpolitik Vorrang hatte, so führte diese Gesetzgebung doch zu einem verrechtlichten Verhältnis von Staat und Theatern. Elemente des zu Beginn der Revolution entstandenen Konkurrenzsystems blieben erhalten, selbst wenn der Siegeszug des kommerziellen Pariser Theaters durch die napoleonische Theaterpolitik gebremst wurde. Der Entstehungsprozeß der Dekrete von 1807 macht auch deutlich, daß Napoleon sich bei der Erarbeitung von Gesetzen nicht nur auf eine einzige Instanz stützte. Der endgültige Gesetzestext vom 8. August 1807 wischte die zuvor im für das Theater zuständigen Innenministerium vorbereiteten Vorschläge beiseite.

Die von *Hillmer* dargestellte napoleonische Theaterpolitik entspricht in weiten Teilen der Politik, die auch in anderen kulturellen Bereichen verfolgt wurde. Hier wäre exemplarisch die Pressepolitik zu nennen: mit dem

Dekret von 1810 zur Regulierung des Buchmarktes wurde eine Beschränkung der Zahl von Buchdruckern verfügt und die Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt reguliert, womit dieser krisengeschüttelte Wirtschaftszweig finanziell stabilisiert werden sollte. Nebenher führte diese Dekret eine verschärfte Überwachung ein.

Es wäre an einigen Stellen der Arbeit wünschenswert gewesen, wenn der Autor seine Ergebnisse über den Bereich des Theaters hinaus auf allgemeine kulturpolitische Entwicklungen bezogen hätte. Sein mehrfacher Hinweis darauf, daß in Frankreich als erstem Land 1791 das Urheberrecht eingeführt worden sei, hätte mit Hinweis auf Carla Hesses Arbeit zu den Autorenrechten nuanciert werden können. Hatten die Urhebergesetze von 1791 und 1793 den Autoren doch lediglich ein begrenztes Eigentumsrecht zugesprochen und die Rechte des Publikums und der Nation am ideellen Erbe und der geistigen Produktion der Zeit stark gemacht. Erst das Gesetz von 1810 leitete die Reprivatisierung der rechtlichen Identität des Autors ein. Zudem gab es in England bereits seit 1709 gesetzliche Bestimmungen über die Rechte des Autors.[3]

Gut arbeitet der Autor die Entstehung des Pariser Theatersystems als Unterhaltungsmaschinerie ab 1791 heraus, in der die Geschäftstheater eine wichtige Rolle spielten. Er beleuchtet die neuen Unternehmensstrukturen, Programmangebote und Inszenierungsstrategien. Auch wenn die „neue theatrale Massenkultur" (S. 361) von Seiten der Kritiker und der gebildeten Schicht heftigen Angriffen ausgesetzt war, gab es doch auch schon früh erste Fürsprecher für ein nachfrageorientiertes Angebot. Dennoch war gerade in der napoleonischen Zeit ein kulturpessimistischer Blick auf die nachrevolutionäre Dramatik, die Schauspieler und die neuen Theater vorherrschend. Deutlich wird ebenfalls die zunehmende Zentralisierung im Theaterbereich seit 1792, die vom napoleonischen Regime weiter forciert wurde. Dieser Befund deckt sich mit Erkenntnissen zu anderen Kulturpolitikfeldern.

Alles in allem handelt es sich um eine quellenbasierte Studie, die ein bisher vernachlässigtes Themengebiet aufgreift und Ergebnisse aus anderen Bereichen bestätigt. *Hillmers* Augenmerk richtet sich vor allem auf die staatliche Politik gegenüber den Theatern, die Wirkung der Theateraufführungen auf das Publikum aber wird nur gestreift. Die Feststellung, das Geschäftstheater der napoleonischen Zeit hätte fern von Propaganda und Opposition weitgehend unpolitisch agiert, stützt sich nur auf Arbeiten, die vor allem um die Jahrhundertwende entstanden sind und deren Thesen es auch wert wären, durch weitere Untersuchungen hinterfragt zu werden.

Thomas Höpel

1 Carla Hesse, Publishing and Cultural Politics in Revolutionary Paris, 1789–1810, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1991.

2 Ingeborg Cleve, Geschmack, Kunst und Konsum. Kulturpolitik als Wirtschaftspolitik in Frankreich und Württemberg 1805–1845, Göttingen 1996; Gottfried Fliedl (Hrsg.), Die Erfindung des Museums. Anfänge der bürgerlichen Museumsidee in der Französischen Revolution, Wien (Museum zum Quadrat) 1996; Dominique Poulot, Musée, nation, patrimoine, 1789–1815, Paris 1997; Andrew Mac Clellan, Inventing the Louvre: art, politics

and the origins of the modern museum in eigtheenth-century Paris, Cambridge 1999.

3 Mark Rose, „The Author as proprietor: Donaldson v. Beckett and the Genealogy of Modern Authorship", in: Representations 23 (1988).

Michelle Lamarche Marrese, A Woman's Kingdom. Noblewomen and the Control of Property in Russia, 1700–1861. Cornell University Press, Ithaca/ London, 2002, 276 S.

Michelle Marrese stellt zu Beginn ihres Buches ein Paradox fest: Die Frau im Rußland der frühen Neuzeit wurde von Zeitgenossen wie Historikern als unterdrückt beschrieben, machtlos einer patriarchalischen Gesellschaft ausgeliefert. Auf der anderen Seite aber finden sich genügend Darstellungen, in denen die Freiheit russischer adliger Frauen gepriesen wird, Eigentum zu besitzen und zu verwalten. Diese Besonderheit wurde seit dem 19. Jh. gern als Element eines eigenen historischen Weges Rußlands betrachtet, und der Vergleich zum westlichen Europa, wo verheirateten Frauen jegliches Eigentumsrecht verwehrt bliebe, wurde häufig bemüht.

Marrese löst dieses Paradox nicht wirklich auf; statt dessen beschreibt sie seine Hintergründe und macht es so verständlich, problematisiert den bisher weitgehend vorherrschenden schwarzweiß-Vergleich und macht nicht zuletzt klar, daß Begriffe und Werte wie derjenige der Freiheit kaum meßbar und vor allem nicht pauschal bewertbar sind, daß Widersprüchlichkeiten und die Komplexität gesellschaftlicher Entwicklungen unter schlagwortartigen Zuordnungen nicht faßbar sind.

Das Buch ist grob und undogmatisch unterteilt in zwei Teile: das unter anderem in Gesetzgebung und Rechtsprechung deutlich werdende Verhältnis adliger Frauen zu Eigentum – gemeint ist durchgehend vor allem Landeigentum – sowie die praktische Nutzung von Eigentum durch Frauen.

Die Autorin beginnt mit einer Analyse der petrinischen Reformen und wendet sich gegen die häufig vorgebrachte These, das petrinische Gesetz zur Abschaffung der Erbteilung von 1714 sei bahnbrechend für die weitere Entwicklung der Frau als Eigentümerin gewesen. Statt dessen haben die Widersprüchlichkeit der Regelungen sowie adliger Protest gegen das Verbot der Erbteilung dazu geführt, daß in den folgenden Jahren ungewöhnlich viele Prozesse geführt wurden, in denen auch Frauen, insbesondere um ihr Erbe und ihre Mitgift kämpfende Töchter, auftraten. Frauen wurden so mehr und mehr als Rechtssubjekte wahrgenommen, und mit verschiedenen Regelungen des Senates und Dekreten der nachpetrinischen Herrscherinnen (1715: Frauen können im eigenen Namen verkaufen und Hypotheken aufnehmen; 1731: Anna hebt das Verbot der Erbteilung wieder auf; 1753: Frauen benötigen für Eigentumsverfügungen nicht mehr die Einwilligung des Ehemannes) veränderte sich die Situation grundlegend. Die Trennung des Eigentums von Eheleuten, bereits seit dem Mittelalter ein Topos des russischen Rechts, wurde nun zur durchsetzbaren Realität, Frauen konnten nicht nur in eigenem Namen, sondern auch selbständig Land besitzen, verkaufen und beleihen.

Diese Entwicklung, so *Marreses* These, ist keinesfalls einem entschiedenen Bemühen Peters oder anderer Herrscher zuzurechnen, die Position der Frauen in der Gesellschaft zu ver-

ändern. Ebensowenig sind die so gern bemühten „slavischen Wurzeln" diesbezüglicher Rechtstopoi verantwortlich. Vielmehr handele es sich, so legt die Autorin überzeugend dar, um einen Teil des Prozesses der Emanzipation des russischen Adels und einer zumindest teilweise erfolgreichen Modernisierung. In der Arbeit gegen einen übermächtigen Staat spielte die Idee von der Sicherheit des Eigentums eine entscheidende Rolle. Individualität setzte sich in einigen Bereichen langsam gegen die große Bedeutung der Familie bzw. des Clans durch. Eine Verrechtlichung der persönlichen wie geschäftlichen Beziehungen, vor allem aber die wachsende Bereitschaft, eine Herrschaft des Rechts anzuerkennen, bestimmte nicht erst das 19., sondern bereits das 18. Jh. Da die Familie als Zelle, Teil der russischen Gesellschaft betrachtet wurde, die Trennung von „privat" und „öffentlich" keine der Situation im Westen vergleichbare Rolle spielte, war die Position der Frauen direkt in diesen Prozeß einbezogen und wurde nicht davon getrennt. Gesetzgebung wie Rechtsprechung in Rußland gingen weder von einer besonderen Schutzbedürftigkeit noch Unfähigkeit der Frau aus und schufen so ein zivilrechtliches Feld, in dem die rechtliche Situation von Frauen und Männern weitgehend einheitlich war.

Diese rechtlichen Grundlagen ermöglichten es russischen adligen Frauen im Laufe des 18. und 19. Jh.s, eine bemerkenswerte ökonomische Präsenz und Aktivität zu entwickeln. Dabei ist nicht nur eine fortschreitende Angleichung der Frauen an die Männer in Aspekten wie Alphabetisierung und Rechtskenntnis zu beobachten, sondern es werden vor allem bemerkenswert wenig Differenzen bezüglich Fragen wie Testierverhalten und Investitionsbereitschaft deutlich. *Marrese* konzentriert sich hier auf die Frauen, gibt aber eine allgemeine und überzeugende Darstellung des russischen Adels dieser Zeit, wenn sie das Bild einer Gesellschaft zeichnet, die unerwartet selbstbewußt, beweglich und profitorientiert agiert und sich stärker am Gewinn sowie den Interessen des Individuums und der Kernfamilie als an der Erhaltung einer weiten Clanstruktur orientierte sowie einen recht regen, von rationalen stärker als emotionalen und traditionalen Motivationen bestimmten Landmarkt schuf.

Ebensowenig wie das Gesetz in zivilrechtlichen Fragen – anders als im Strafrecht – eine Sonderposition für Frauen konstruierte, bildete sich in Rußland eine spezifische weibliche Eigentumskultur heraus, wie sie für England und Amerika beschrieben worden ist. Frauen agierten als Gutseigentümerinnen und –verwalterinnen weitgehend übereinstimmend mit den Männern.

Marrese belegt diese Thesen plausibel anhand vielfältiger Quellen, indem sie Gesetzgebung und Prozeßakten einbezieht, Testamente, Mitgiftverträge und Grundbucheinträge, aber auch literarische Texte, Briefe und Memoiren und so statistische Auswertung mit qualitativer Interpretation und Einzelbeispielen verbindet.

Der Vergleich Rußlands mit Westeuropa, dessen Problematisierung eine Argumentationslinie des Buches bildet, wird pointiert und überzeugend herangezogen. Dabei stellt die Autorin gleich zu Beginn die Fallstricke der vorherrschenden Vergleichsanlagen dar: Der Vergleich der Lage der Frauen in Rußland mit der Situation in Europa kann nur deshalb so kontrastiv ausfal-

len, weil (wieder einmal) Europa sehr klein gezeichnet, in diesem Falle vor allem auf den englischen Raum sowie das frühe Amerika beschränkt wird. Ein Blick auf Irland oder die Türkei beispielsweise bietet ganz andere Einsichten, und auch andere Länder gaben Frauen mehr Rechte bezüglich Erbe und Mitgift. Dennoch, so *Marrese*, ist die Lage der russischen Frauen im 18. und 19. Jh. als außergewöhnlich zu betrachten, da ihre rechtliche Lage sowie die wirtschaftliche und rechtliche Aktivität wenig Unterschiede zu derjenigen der Männer aufweist und eine ihr Eigentum verwaltende Frau kaum als Ausnahme betrachtet wurde, sondern vielmehr die Regel darstellte.

Gleichzeitig bleibt das zu Beginn angesprochene Paradox bestehen: Viele der im Buch angeführten Quellen zeigen nicht nur wirtschaftlich aktive Frauen, sondern ebenso unterdrückte und geschlagene. Das Familienrecht als Bereich des Kirchenrechts wurde im 18. Jh. eher restriktiver, während das Zivilrecht sich im Zuge der Emanzipation des Adels rasch liberalisierte. Patriarchalisches Ideal und moralorientierte Rechtsprechung in Bezug auf Ehe und Scheidung stand so neben einem eher rational erscheinenden Eigentumsrecht und der entsprechenden Praxis einer geschlechterübergreifenden Eigentumskultur. Selbstverständlich griffen diese beiden Bereiche aufeinander über: die Chancen einer Frau, ihr Vermögen selbständig zu verwalten, sanken bei häuslicher Gewalt selbstverständlich ebenso wie die Macht einer reichen Frau innerhalb der Familie mit ihren finanziellen Erfolgen wuchs.

Marrese setzt sich in ihrem überzeugend geschriebenen und ausgesprochen dichten Buch ausdrücklich vor allem mit den häufig slavophil angehauchten Thesen der Historiographie des 19. Jh.s auseinander. Ihre Ergebnisse, die sich keineswegs nur auf Frauen- und Geschlechtergeschichte beziehen, haben aber in den Diskussionen der Rußlandforschung der letzten Jahrzehnte einen mindestens ebenso wichtigen Platz.

Obwohl sie an einer Stelle kurz zur Weickhardt-Pipes-Debatte („Was There Private Property in Muscovite Russia?“) Stellung nimmt und sich dort eher auf die Seite Pipes' schlägt, weisen doch die gesamte Anlage ihrer Arbeit sowie die vertretenen Thesen deutlich auf eine weniger normative Perspektive hin als sie bei Pipes zu finden ist und wird dem Adel eine aktive, selbstbewußte Rolle zugewiesen. Gesellschaft funktioniert hier nicht losgelöst von der Obrigkeit, aber doch mit eigener Dynamik.

Marrese stellt einen lebendigen Markt für Land dar und ein sich deutlich entwickelndes Bewußtsein für die wirtschaftliche Bedeutung von Landeigentum ebenso wie den Wunsch nach einem zuverlässig den Gesetzen folgendem Rechtssystem. Widersprüche, wie die Bedeutung von Klientelismus und Korruption, die Unsicherheit des Rechtssystems sowie die keinesfalls gleichberechtigte Position der Frauen innerhalb der Familie werden in diesem Bild nicht unterschlagen, sondern bilden Elemente in einer bewegten russischen Rechts- und Eigentumskultur, die mit statischen Bildern und Vergleichen nicht angemessen zu beschreiben ist.

Martina Winkler

Voix conservatrices et réactionnaires dans les périodiques allemands. De la Révolution Française à la Restauration. Etudes réunies par Pierre-André Boire, Raymond Heitz et Roland Krebs (Convergences, 13), Peter Lang-Verlag, Bern/Berlin/ Brüssel/Frankfurt am Main/New York/ Wien 1999, 431 S.

Dieser Sammelband, der aus dem sehr aktiven Studienzentrum der Universität Metz, das sich seit Jahren mit der periodischen deutschsprachigen Presse beschäftigt, hervorgegangen ist und dessen 1997 verstorbenem Gründer Pierre Grappin gewidmet ist, versammelt 14 Aufsätze, die Zeitschriften analysieren bzw. Diskurse rekonstruieren, die sich um Zeitschriften ranken, und dem konservativen Spektrum unter den Reaktionen auf die Französische Revolution zugeordnet werden können.

Im einzelnen handelt es sich um das „Deutsche Museum" und das „Braunschweigische Journal", die Mischung aus Konservatismus und Liberalismus in der Zeitschrift „Der Genius der Zeit" von August Hennings, das „Politische Journal" von G. B. von Schirach, das „Historische Journal" von Friedrich Gentz, die „Eudemonia", die „Wiener Zeitung" von Leopold Alois Hoffmann, das „Literarische Wochenblatt" von August von Kotzebue sowie die „Concordia" und die darin veröffentlichten Beiträge Friedrich Schlegels. Daneben wendet sich *Roland Krebs* dem antirevolutionären Theater und den Theaterkritiken in den Periodika zu und *Marita Gilli* den konservativen Kommentaren zur Mainzer Revolution zwischen 1793 und 1800. Zusammengehalten wird der Band durch die Idee, daß der europäische Konservatismus des ausgehenden 18. Jh.s nicht einfach als Entgegensetzung zum Rationalismus der Aufklärung aufgefaßt werden darf, sondern erstens selbst in die aufklärerischen Argumentationen verstrickt ist, und zweitens die Aufklärung dialektischer als in starrer Opposition zwischen Emanzipationsanspruch und Bewahrung der alten Ordnung definiert werden muß.

Biographische und diskursive Verflechtungen zwischen Aufklärung und späteren Konservativen werden betont und die (allerdings schon verschiedentlich erörterte) Debatte zwischen Kant und Möser als konstitutiv für das Wechselverhältnis von aufklärerischer Vernunftidee und konservativer Rationalismuskritik im Zeitalter der Französischen Revolution betrachtet.

Den Einzelstudien sind interessante Informationen zu den behandelten Zeitschriften, ihren Herausgebern und ihren Argumentationslinien zu entnehmen. Allerdings vermißt man quantifizierende Kontrollauswertungen, die über die hier gewählten hermeneutischen Analysen von signifikanten Einzeltexten und programmatischen Aussagen hinausgehen und das Massiv der teilweise vielbändigen, regelmäßig erscheinenden Zeitschriften aufschließen. Ebenfalls bleibt die Frage nach Verbreitung und Rezeption weitestgehend ausgeklammert, so daß man sich für eine nächste Forschungsetappe des Metzer Studienzentrums durchaus eine engere Verflechtung literaturwissenschaftlicher, historischer und medienwissenschaftlicher Methodologie wünschen würde.

Matthias Middell

Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 308 S.

Daß Bürgerlichkeit auf ein Ensemble übereinstimmender Werthaltungen und sozialer Praktiken, auf einen speziellen bürgerlichen Lebensstil verweist, ist keine neue Erkenntnis. Allerdings wurde einigen Vertretern der Bürgertumsforschung (zu recht) vorgeworfen, den Begriff „Bürgerlichkeit" mehr und mehr von den unmittelbar handelnden Individuen abzulösen, ihn der Zuschreibung „modern" anzunähern, wodurch er an Analysekraft erheblich einbüßte. Das Großprojekt „Stadt und Bürgertum im 19. Jh." war als ein Weg konzipiert, dieser Entwicklung durch die Untersuchung eines angeblich präzise erfaßbaren städtischen Bürgertums entgegenzuarbeiten. In der Konsequenz wurde der Aufstieg eines neues flexiblen Wirtschaftsbürgertums als zentrale bürgerliche Gruppe in der ersten Hälfte des 19. Jh.s konstatiert, wobei vor allem rechtliche, wirtschaftliche, politische und hochkulturelle Aspekte betrachtet wurden.[1]

Der vorliegende Band bietet ein anderes Deutungsmuster, indem er den „bürgerlichen Wertehimmel" an seine Träger zurückbindet und dabei von einem weiten Kulturbegriff ausgeht, in den Mentalität und Alltag mit einfließen. Das geht von der Erkenntnis aus, daß Werte und Normen zwar Bürgerlichkeit konstituieren – eine Bürgerlichkeit, welche die ökonomischen und politischen Unterschiede der einzelnen bürgerlichen Gruppen überbrücken kann –, diese Werte müssen aber ständig neu ausgehandelt werden und unterliegen damit Veränderungen. Die Werte und die Aushandlungsprozesse werden dabei vor allem im Alltagshandeln, in der individuellen sozialen und kulturellen Praxis deutlich.

Den Hrsg. ist es gelungen, eine Reihe von Beiträgen zu versammeln, die die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jh.s mit ihren Veränderungen ausgehend von deren Leitwerten und ihrer individuellen Aneignung her beschreiben und erklären. Dabei konnten mehrere jüngere Autoren verpflichtet werden, die in den letzten Jahren wichtige Arbeiten vorgelegt haben, in denen kultur- und sozialgeschichtliche Fragestellungen und Methoden miteinander verbunden wurden. Der Band bietet deshalb einen guten aktuellen Forschungsüberblick zu diesem Feld der Bürgertumsforschung.

In der Einleitung formulieren *Hettling* und *Hoffmann* die Ziele des Bandes: Es geht nicht um die Darstellung eines Tugendkatalogs, sondern zum einen um die individuelle Aneignung von Werten und um die Praktiken und Räume, in denen sich Werte historisch konkretisieren; zum anderen soll die Wechselwirkung zwischen sozialen Räumen und individuellen Aneignungspraktiken untersucht werden. Die einzelnen Beiträge, die sich in der Mehrheit sehr gut ergänzen, gehen ausgehend von dieser Prämisse verschiedenen Leitfragen nach: Wie konstituiert sich Bürgerlichkeit im 19. Jh.? Welche Rolle und welcher Raum wird dem Mann, welche der Frau zugewiesen? Wie geht das Bürgertum mit den Veränderungen im Laufe des 19. Jh.s um und welche Folgen haben diese Veränderungen für das Wertesystem, das Individuum, die Familie, die Zusammensetzung des Bürgertums

und letztlich die Gesellschaft als Ganzes? Wie reagiert das Bildungsbürgertum als die normsetzende bürgerliche Schicht zu Beginn des 19. Jh.s auf die Veränderungen im Zuge der Industrialisierung? Das Besondere der bürgerlichen Werte gegenüber traditionellen Wertvorstellungen machen die Herausgeber aus in der Emotionalisierung sowie in der Verzeitlichung, die auf die „Bildung und Perfektibilität des Individuums" (S. 14) zielt.

Zentrale Entwicklungen des 19. Jh.s, die die deutsche Gesellschaft zum Teil bis heute prägen, werden in ihrem Gewordensein herausgearbeitet. Familie, Beruf und Geselligkeit, die drei Sphären, die für das bürgerliche Selbstverständnis zentralen Stellenwert besaßen, werden besonders in den Blick genommen. Dabei werden ihre Überschneidungen, Abgrenzungen sowie ihre unterschiedlichen Funktionen deutlich gemacht. Die Beiträge argumentieren dabei stets ausgehend von der individuellen Aneignung von Werten.

Anne Charlotte Trepp beschäftigt sich mit der Verschmelzung von Liebe und Ehe seit dem Ende des 18. Jh.s. Daß die Liebe als Wert eine solche Bedeutung in der Gesellschaft erlangt, erklärt sie mit der Rolle, die sie im Prozeß der Selbstfindung des Individuums spielt. Sie verknüpft den Aufstieg der ehelichen Liebe mit dem des Individuums, der Individualität in der bürgerlichen Gesellschaft. *Manfred Hettling* nimmt diesen Faden auf, indem er die zentrale Rolle, die der Selbständigkeit im bürgerlichen Selbstverständnis zugewiesen wird, herausarbeitet. Erst ökonomische Selbständigkeit wird zum Gradmesser der Bürgerlichkeit, berechtigt sie doch zu politischer Partizipation. *Hettling* stellt zudem den Wandel des Wertes „Selbständigkeit" im Laufe des Jahrhunderts dar und seine schwindende Bedeutung im 20. Jh. *Christina von Hodenberg* nimmt einen weiteren wichtigen Aspekt in den Blick: die Diskussion um grenzenloses Gewinnstreben im Anschluß an die Weberunruhen in Schlesien 1844 und ihre Konsequenzen. Die grundlegende Frage hierbei, so betont von Hodenberg, ist die um die Integration des aufstrebenden Industriebürgertums in das alte Bürgertum. Die Normdebatte wird zum moralischen Appell an die Unternehmer, wobei die bürgerlichen Werte Familie, Sittlichkeit und Paternalismus herausgearbeitet werden. Die aus dem Reichtum erwachsenen Pflichten werden thematisiert. Die wichtige Rolle des Paternalismus in den Familienunternehmern der zweiten Hälfte des 19. Jh.s sieht sie als Folge dieses Normdiskurses. Esther Baur geht der Frage nach, wie sich das Subjekt im Tagebuch selbst reflektiert, sich der aufklärerische Anspruch auf Wahrheit und Unverstelltheit in diesem Medium niederschlägt. Der Text integriert sich insofern in den Band, als er das Tagebuch als Quelle thematisiert – eine Quelle, die von mehreren Autoren des Bandes benutzt wurde, um individuelle Aneignungspraktiken von Werten zu ergründen. Zum anderen stellt Baur die eingeschränkte Position der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft dar – eine Thematik, die von *Martina Kessel* und *Rebekka Habermas* erneut aufgegriffen und ausgebaut wird. *Kessel* geht dabei auf die geschlechterspezifische Rolle der Zeit im bürgerlichen Selbstverständnis ein, die den Mann als sich ständig bildenden, in Entwicklung begriffenen und auf die Zukunft orientierten be-

greift, der Frau aber lediglich auf Vergangenheit und Gegenwart verweist, ihr mithin Entwicklung verweigert. Geduld wird damit ein wichtiger Wert für die Frau, für den Mann dagegen sind es Ungeduld und das ständige Streben, die Ausnutzung jeden Augenblicks. Allerdings betont Kessel auch, daß nach einer erfolgreichen Etablierung im angesehenen Beruf gelassener mit der Zeit umgegangen wird. Die Zeit als Disziplinierungsmechanismus à la Foucault betrifft daher doch eher die Industriearbeiter. *Habermas* thematisiert die Privatisierung und Sakralisierung der Familie, indem sie die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums in den Blick nimmt. Die Frau spielt dabei eine entscheidende Rolle, gestaltet sie doch den privaten Innenraum der Familie nach dem Vorbild kirchlicher Rituale und Emotionalität. Zugleich stellt die Predigt eine der wenigen Möglichkeiten für die Frau dar, Stellung zu beziehen und sich mit den dargebotenen Inhalten legitimerweise intellektuell auseinanderzusetzen, wie *Habermas* aus den untersuchten Tagebüchern ableitet. Beide Motive sind Ursache für die höhere Kirchgangfrequenz bürgerlicher Frauen gegenüber bürgerlichen Männern. Religiosität bürgerlicher Männer verlagert sich hingegen mehr in gesellige Formen wie z.B. die Freimaurerlogen, in denen bürgerliche Eliten unter sich waren und Gleichheit praktizieren konnten, wie Stefan-Ludwig Hoffmann in seinem Beitrag über Geselligkeit und Freundschaft als wichtige Grundpfeiler der Bürgergesellschaft darstellt. Hoffmann geht es am Beispiel der Geselligkeit in Freimaurerlogen dabei besonders um den Zusammenhang von Freundschaft, Vertrauen und Geselligkeit unter Männern. Die Freimaurerloge erlaubte es, den menschheitlichen Anspruch auf Gleichheit innerhalb der Loge zu vertreten und sich zugleich nach außen hin sozial abzugrenzen. Diese Abgrenzung und Exklusivität ermöglichte dann Freundschaft und Emotionalität unter Gleichen und spielte eine wichtige Rolle für die Popularität der Logen im 19. Jh. *Hoffmann* betont zugleich die Rolle der Loge als „Erziehungsanstalt", was er am Beispiel der in die Loge aufgenommenen Söhne von Logenmitgliedern ausführt, die der Erziehung durch die Frau entzogen und zur Männlichkeit gebildet werden sollten. Ein weiterer für die Männlichkeit zentraler Wert des 19. Jh.s war die Freiheit. Die Verbindung von Männlichkeit und Freiheit stellt *Svenja* Goltermann am Beispiel der Turnerbewegung dar. Sie zeigt, daß der Körper zum Medium turnerischer Freiheitsvorstellungen wurde, weist aber zugleich auf die Ambivalenz dieser Freiheitsvorstellung innerhalb der Turnerschaft hin. *Ute Frevert* und *Ulrich Schreiterer* wenden sich der Treue zu, einem nicht genuin bürgerlichen Wert, der aber im nichtöffentlichen Raum im Rahmen der bürgerlichen Männerbünde sowie am Ende des 19. Jh.s im öffentlichen Raum als Beziehung zwischen männlichen Staatsbürgern und dem königlichen Staatsoberhaupt omnipräsent wurde. Schließlich weisen sie am Beispiel Richard Wagners nach, daß die hohe Bewertung der ehelichen Liebe im bürgerlichen Wertehimmel für den Wert eheliche Treue tiefgreifende Folgen hatte: „Treue mutierte von einer sozialen Ordnungsregel zur inneren Haltung" (S. 242), war damit an die individuelle Bewertung der Liebe gekoppelt. In der Konsequenz

konnte sie aufgekündigt werden, wenn sich die Liebe als nicht so dauerhaft und beständig erwies, wie ursprünglich angenommen. *Christian Geulen* behandelt in seinem Beitrag die Einrichtung natürlicher Räume durch das Bürgertum im 19. Jh. Da es dem Autor weniger um den Wert „Natur" als um die Aneignung und Einrichtung des natürlichen Raumes geht, steht der Text etwas allein im Gesamtband, auch wenn er die schon von anderen Autoren thematisierte Beziehung von Innen- und Außenräumen behandelt. *Geulen* scheint es vor allem um eine Absetzung gegen frühere Interpretationen zu gehen, die dem romantisierenden Naturdiskurs des Bürgertums einen zentralen Stellenwert für dessen Naturwahrnehmung einräumen. Der Band schließt mit einem Beitrag *Peter Jelavichs* zur Reaktion des Bildungsbürgertums auf das Medium Film zu Beginn unseres Jahrhunderts. *Jelavich* sieht den Schundkampf des Bildungsbürgertums als Teil des Verteidigungskrieges gegen den Bedeutungsverlust, den diese bürgerliche Schicht in der wilhelminischen Ära erleidet. Daß sich der Film dennoch durchsetzt, deutet auf den Einflußverlust des Bildungsbürgertums hin und bereitet klassenübergreifende Kulturformen im 20. Jh. vor. Der bürgerliche Wertekanon, den das Bildungsbürgertum am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jh.s geschaffen hat, wird damit ausgehöhlt.

Der Band bietet ein gutes Panorama bürgerlicher Wertvorstellungen im 19. Jh. Er arbeitet die geschlechtsspezifische Belegung sozialer Räume heraus. Die Beiträge werden mit geringen Ausnahmen den in der Einleitung skizzierten Leitlinien gerecht, sind durchweg lesenwert und bauen aufeinander auf. Dadurch macht der Band deutlich, wie grundlegende Entwicklungen im 19. Jh. individuell angeeignet wurden, und bietet von „Innen" her ein gutes Panorama der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jh.

Thomas Höpel

1 Siehe u.a. Lothar Gall, „Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionalen zur modernen Gesellschaft", in: ders. (Hrsg.), Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionalen zur modernen Gesellschaft, München 1993, S. 1-12.

Kasimir Lawrynowicz, Albertina. Zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, Duncker & Humblot, Berlin 1999, 519 S.

Der erste Versuch zu einer Geschichte der 1544 von Herzog Albrecht in Preußen gegründeten frühneuzeitlichen Landesuniversität Königsberg datiert aus dem Jahr 1746. Es folgten Jubiläumsgaben zu den Feiern von 1844, 1894 und, zum 400jährigen Bestehen der Albertina, im Juli 1944, eine Festschrift des Bibliothekars Götz von Selle, die 1956 in zweiter, von den Akkomodationen an den NS-Zeitgeist gereinigten Fassung erschienen ist. Noch bevor es 1994 wieder einmal so weit war, des Gründungstags zu gedenken, diesmal in Form einer von Dietrich Rauschning und Donata von Nerée herausgegebenen voluminösen Aufsatzsammlung (Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren, Berlin 1995), hatte ein Kaliningrader Professor, der 2001 verstorbene Mathematiker und Astronom *Kasimir K. Lawrynowicz*, einen

Versuch in russischer Sprache vorgelegt, der 1999, übertragen von *Gerhild Luschnat* und aufwendig bebildert, auch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht wurde.

Wer diese Arbeit streng nach wissenschaftshistorischen Maßstäben beurteilt, sollte berücksichtigen, daß *Lawrynowicz* es sich ursprünglich zur Aufgabe gemacht hatte, russische Leser mit jener deutschen Hochschultradition bekannt zu machen, die die Verwalter des sowjetischen Weltbildes an der 1967 gegründeten Kaliningrader Universität bis 1989 konsequent unterdrückten. „Abgeschnitten" von einer „jahrhundertlangen Geschichte", so *Lawrynowicz*, sei jeder Versuch Kaliningrader Dozenten, den Vorhang zu lüften, „von Seiten der Obrigkeit sofort unterbunden und bestraft" worden. Der Gedanke an eine wie immer geartete Nachfolgeschaft wurde kategorisch abgelehnt, und selbst die bloße öffentliche Erwähnung der deutschen Universität Königsberg habe man für „unschicklich" gehalten.

Wissenschaftliche Beziehungen zur westdeutschen Seite hätten nicht bestanden, „Informationen von dort drangen nicht bis zu uns vor", wie es überhaupt „so gut wie keine internationalen Kontakte" gab und die sowjetische Hochschule im nordostpreußischen Sperrgebiet „im Ausland praktisch unbekannt" gewesen sei.

Vor diesem Hintergrund war eigenes Quellenstudium nicht zu erwarten, zumal bis zur Implosion des „Ostblocks" auch deutsche Historiker das Werk von Selles nur punktuell fortsetzten, obwohl ihnen mit den Akten der preußischen Kultusverwaltung ein universitätsgeschichtlich wertvoller Fundus mindestens für die Zeit ab 1809 zur Verfügung stand und sie auch für das 16. bis 18. Jh. in den Repositorien des nun im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin-Dahlem verwahrten Königsberger Staatsarchivs noch hinreichend Material zur Entwicklung der Albertina zwischen Reformation und Spätaufklärung hätten entdecken können – wie nicht zuletzt die jüngsten Publikationen von Bernhart Jähnig belegen.[1]

Lawrynowicz also mußte sich an dem orientieren, was primär von deutscher Seite zur Königsberger Hochschulgeschichte geleistet worden war, wobei die letzte Fassung der Monographie von Selles als Leitfaden und Materialdepot der eigenen Bemühung diente. Oft bis in die Formulierungen hinein übernimmt der russische Autor die Darstellung des Göttinger Bibliothekars, der seit 1939 in Königsberg wirkte und dort als Honorarprofessor bis zum Wintersemester 1944/45 über deutsche Geistes- und Bildungsgeschichte las. Über weite Strecken ist es deshalb nur zu einer Art illustrierter „Wiederaufbereitung" der „Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen" (Königsberg 1944; 2. erw. Aufl. Würzburg 1956) von Selles gekommen. *Lawrynowicz* gestattet sich dabei allerdings zwei markante Abweichungen, die eigene Interessenschwerpunkte und Kompetenz anzeigen: Zum einen die Konzentration auf die Geschichte der Naturwissenschaften, zum anderen die Akzentuierung akademischer Beziehungen Rußlands zur ostpreußischen alma mater.

Wie stark der Verf. seine Universitätsgeschichte an den naturwissenschaftlichen Disziplinen orientiert, ist bereits mit einem Blick dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen. Dem Astronomen Friedrich Wilhelm Bessel (von 1811 bis 1846 an der Albertina leh-

rend) widmet er zwanzig Seiten, ebenso viele der Königsberger mathematisch-physikalischen Schule (Carl G. J. Jacobi, Franz Ernst Neumann) sowie nochmals soviel dem Wirken der Anatomen und Physiologen Karl Friedrich Burdach, Karl Ernst von Baer und Hermann von Helmholtz, die alle ihren Anteil daran hatten, daß der Mathematiker Maximilian Krafft das Urteil riskieren durfte: die immer wieder betonte Spitzenstellung der Berliner Universität möge sich ja mit den Leistungen ihrer geisteswissenschaftlichen Disziplinen gut begründen lassen, doch für die Entwicklung von Physik, Mathematik und Astronomie sei in der ersten Hälfte des 19. Jh.s Königsbergs Bedeutung „erheblich größer".[2] *Lawrynowicz* scheint also mit einiger Berechtigung die Gewichte so verteilt zu haben, daß das 19. Jh. mit über hundert Seiten den Naturwissenschaftlern und – auffallend summarisch dargestellt – den Medizinern reserviert bleibt, während die Theologen und Juristen mit knappen Personalien, die Philosophische Fakultät mit einigen bei von Selle entliehenen Porträts der Klassischen Philologen Lobeck, Lehrs und Friedländer, der Philosophen Herbart und Rosenkranz sowie der Historiker Voigt, Schubert und Nitzsch vorlieb nehmen müssen. Wie von Selle, so durchmißt auch *Lawrynowicz* das 20. Jh. im Eilschritt, nachdem beide Autoren die Jahrzehnte des Zweiten Reiches bereits mit bestenfalls flüchtig zu nennenden Skizzen hinter sich gelassen haben. Vollständig ignoriert *Lawrynowicz* die Nationalökonomie, die Geographie, die Germanistik nach Lachmann (seit 1816 an der Albertina), die neusprachlichen Philologien, die Philosophie nach Rosenkranz' Tod (1879), allenfalls allenfalls gestreift werden die Agrarwissenschaften.

Schmerzlicher als diese großen Lücken empfindet man jedoch den Verzicht, Wissenschaftsgeschichte in den Kontext der politischen, ökonomischen und sozialen Geschichte zu stellen. Von Selle hat dies wenigstens noch in Ansätzen versucht, wenn er etwa den Pietismus Königsberger Theologen in Verbindung mit dem Retablissementswerk des Soldatenkönigs bringt, den Ausbau der Albertina ab 1809 mit der preußischen Staatsreform erklärt oder den hochschulpolitischen Siegeszug der „materialistischen" naturwissenschaftlichen Disziplinen mit dem 1944 natürlich als „verhängnisvoll" qualifizierten politischen Liberalismus verknüpft.

Ausgerechnet der im marxistisch-leninistischen Bildungssystem erzogene *Lawrynowicz* bricht aber so rigoros mit seiner Vergangenheit, daß er das „Bewußtsein" der Königsberger Professoren ganz vom „Sein" der materiellen Basis ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit trennt. Er kappt überdies die dichten Fäden zwischen Forschung und Praxis, wenn er etwa vage von den „aktuellsten Fragen der Astronomie" spricht, die Bessel bearbeitet habe, aber nicht präzisiert, wie sie der Befriedigung praktischer Bedürfnisse von „Geodäsie, Karthographie und Navigation" dienten.

Vollends ausgeklammert wird das höchst erklärungsbedürftige Phänomen, daß die preußische Kultusverwaltung in Königsberg ein naturwissenschaftliches Zentrum aufbaute, während Ost- und Westpreußen unter einer tiefen Agrarkrise litten, die aber wiederum nach Ansicht des davon hart betroffenen Landadels nur durch die Fortsetzung der Reformpolitik über-

wunden werden konnte. So näherten sich die ostpreußischen Rittergutsbesitzer den politischen Positionen des städtischen Bürgertums, und die Provinz Preußen zählte in der Vormärzzeit neben der Rheinprovinz zu „den beiden liberalen Flügelprovinzen in einer im übrigen konservativ dominierten Monarchie".[3] Sahen Berliner und Königsberger Wissenschaftspolitiker deswegen an der Peripherie ihres Staates einen idealen Nährboden für den von Selle immerhin klar erkannten, wenn auch perhorreszierten „positivistischen Geist", der in Ostpreußen besser gedeihen mochte als in Berlin oder Halle?

Lawrynowicz stellt sich solche Fragen nach den gesellschaftlichen Voraussetzungen von Wissenschaft weder in diesem Abschnitt seiner Universitätsgeschichte noch vorher oder nachher. Er gleitet deshalb in eine Aufzählung isolierter Forschungsdaten ab, die nicht einmal von einem wissenschaftsimmanenten Erkenntnisprozeß strukturiert werden, so als ob Bessels Sternkatalog auch im 17., von Baers Entdeckung des Säugetiereis als generelles Ausgangsstadium der Embryonalentwicklung (1827) auch im 18. Jh. möglich gewesen wäre, oder die zunehmende, sich von der romantischen Naturphilosophie lösende Objektivierung in der Physik, Chemie und Biologie nichts mit der industriellen Revolution zu tun gehabt hätte. Und wo die Darstellung, wie für den Zeitraum 1871 bis 1945, nur noch kursorisch verfährt, können Sonderentwicklungen wie die mathematisch-physikalische „Königsberger Schule" selbst in Form lexikalisch wirkender Datenhäufungen nicht mehr präsentiert werden. Zu schweigen von Ansätzen zur Erfassung jener wissenschaftsexternen Faktoren, die vor 1914 die (bisher nur in der Studie Marita Baumgartens[4] registrierte, aber unzureichend erklärte) Vernachlässigung, nach 1918 aber die verstärkte Förderung des Hochschulstandorts Königsberg bedingten.

Dabei hätte *Lawrynowicz*, der für das 19. Jh. erstaunlich vielfältige Beziehungen der Königsberger Gelehrtenwelt nach Rußland aufzeigt (die allerdings zu einem großen Teil, auch soweit es die Verbindung zur Akademie in St. Petersburg angeht, eigentlich nicht deutsch-russisch, sondern deutsch-baltisch zu nennen sind), diesen zweiten Schwerpunkt seiner Darstellung für 20. Jh. ausbauen können, wenn er den politischen Konditionen der Königsberger Entwicklung gerade in der Weimarer Republik mehr Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Schon während des Ersten Weltkrieges hatte das preußische Kultusministerium das Auslandsstudium zu fördern begonnen und Königsberg dabei mit der Pflege des „russischen Kulturkreises" betraut. Bald nach Abschluß des Rapallo-Vertrages (1922) unternahmen die Dozenten der Albertina erste Forschungsreisen in die Sowjetunion, und innerhalb eines Jahrzehnts war, unterstützt von ostpreußischen Wirtschaftskreisen, ein so engmaschiges Kontaktnetz geknüpft, wie *Lawrynowicz* es bei seiner Suche nach den Spuren bilateraler Kooperation weder für das 18. noch für das 19. Jh. gefunden hat. Hier rächt sich zugleich sein Desinteresse an der Nationalökonomie, so daß ihm die Bedeutung des 1916 nach dem Muster des Kieler Instituts für Weltwirtschaft gegründeten Instituts für ostdeutsche Wirtschaft (IOW) entgeht, das in der „auswärtigen Kulturpolitik" der Albertina (wie dieses Betätigungsfeld in einer Formulierung ihres langjährigen Kurators Friedrich Hoffmann hieß)

eine zentrale Rolle spielte. Wenig überraschend ist deshalb, daß man bei ihm den Namen des 1923 von Leipzig nach Königsberg gewechselten, am IOW lehrenden Kulturhistorikers Martin Winkler, der erstmals 1924 eine lange Forschungsreise in die Sowjetunion unternahm[5], vergeblich sucht.

Mit der Vermittlung der deutschen Hochschultradition Königsbergs an ein russisches akademisches Publikum hätte die ursprüngliche Fassung dieses Werkes ihren Hauptzweck sicher auch nach dem Urteil seines Verfassers adäquat erfüllt. Die Übersetzung dokumentiert darum vornehmlich einen russischen, universitätsgeschichtliches Neuland meidenden Versuch zur Aneignung dieser Tradition. Ein Unterfangen, das, gerade weil es auf dem Stand der in ihrem Kern sechzig Jahre alten Monographie von Selles verharrt, deutsche Wissenschaftshistoriker an ihre Versäumnisse hinsichtlich der nach 1945 der Vergessenheit überantworteten geistigen Provinzen jenseits von Oder und Neiße erinnert.

Christian Tilitzki

1 Die Königsberger Universitätsprofessoren im 17. Jahrhundert – Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Betrachtung, in: K. Garber u. a. (Hrsg.), Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2001, S. 337-373 sowie: Zum Geschäftsgang bei der Berufung Königsberger Universitätsprofessoren im frühen 18. Jahrhundert, in: ders. [Hg.], 450 Jahre Universität Königsberg. Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Preußenlandes, Marburg 2001, S. 71-82.

2 Ernst Richard Neumann zum Gedächtnis, in: Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr., Bd. VIII, 1958, S. 35-43, hier zit. S. 36.

3 H. Obenaus, Die Provinz Preußen 1807–1848 in: E. Opgenoorth (Hrsg.9, Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens, Teil III: Von der Reformationszeit bis zum Vertrag von Versailles 1807–1918, S. 7-31, hier zit. S. 24 f.

4 Professoren und Universitäten im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte deutscher Geistes- und Naturwissenschaftler, Göttingen 1997.

5 Vgl., aus den Ministerialakten ediert und eingeleitet von Gerd und Erika Voigt, seinen Bericht: Zwischen Moskau und Archangelsk. Meine erste Reise in die Sowjetunion 1924, Berlin 1996.

Rebecca Earle (Hrsg.), Rumours of Wars: Civil Conflict in Nineteenth-Century Latin America, Institute of Latin American Studies, London 2000, 195 S.

Susana Rotker (Hrsg.), Citizens of Fear. Urban Violence in Latin America, Rutgers University Press, New Brunswick 2002, 265 S.

Der erste Sammelband, herausgegeben von *Rebecca Earle*, veröffentlicht die Beiträge eines Workshops, der 1997 am Lateinamerika-Institut der Universität London stattfand. Thema waren die *civil conflicts* in Lateinamerika im 19. Jh., ein Gegenstand, der angesichts der aktuellen Gewaltproblematik in Lateinamerika, man denke an Kolumbien, und der sich dabei aufdrängenden Fragen, inwieweit heutige Gewaltauswüchse historische Gründe besitzen und welche Kontinuitätslinien es gegebenenfalls gibt, von großer Bedeutung ist. Dabei ist der Begriff der *civil conflicts*, wird er auf Lateinamerika im 19. Jh. übertragen, weder im Englischen völlig präzise noch einfach ins Deut-

sche zu übersetzen. Am ehesten denkt man bei dem Begriff an Bürgerkriege, aber dieser Terminus ist für Lateinamerika im 19. Jh. ungenau, in vielen Fällen irreführend.

Denn während Bürgerkriege im europäischen Begriffsverständnis zwischen in der Regel zwei verfeindeten Lagern oder Parteien um die Macht im Staat geführt werden, war der Staat in Lateinamerika im 19. Jh. – wie übrigens auch zeitweilig im 20. Jh. – gar nicht in der Lage, die Gewalt auf sich zu ziehen, den Charakter der inneren Gewaltkonflikte im Land zu bestimmen und diese dadurch in „Bürgerkriege" zu transformieren. Der Begriff der *civil conflicts* bezieht sich tatsächlich also auf die in begrifflicher Hinsicht diffusen Mischphänomene der Gewalt zwischen staatlicher und nichtstaatlicher Gewalttat, die im 19. Jh. in Lateinamerika vorherrschten.

Der Band vereint neben einer allgemeinen Erörterung des Themas durch *Frank Safford* sieben Aufsätze, die sich jeweils auf ein Land beziehen. In seinem Überblick versucht *Safford*, fünf Kriterien zur Interpretation der wie er es nennt *civil wars* in Lateinamerika und der politischen Instabilität, die nach seiner Ansicht als Ursache dieser Kriege wirkte, zu entwickeln. Diese sind: die Wirkung „kultureller" Gründe und Traditionen („Hispanic culture"), die Verbindung von Wirtschaft und politischer Instabilität, die fiskalische Schwäche, der Elitenzwist sowie die Rolle von Ideologien und regionalen Divergenzen als Auslöser der Gewalttat. Ansonsten plädiert *Safford* dafür, die Analyse der Gewalt auf lokale Kontexte zu konzentrieren.

Am interessantesten in dem insgesamt sehr lesenswerten und informativen Sammelband sind vielleicht die Beiträge von *Dario Euraque* über Honduras und *Will Fowler* über Mexiko. Beide zeigen nämlich, daß die Anzahl der Kriege in diesen beiden Ländern im 19. Jh. sehr hoch, die Zahl der Opfer, die diese Gewalt forderte, jedoch sehr niedrig waren. Manche Kriege forderten kein einziges Menschenleben. Dies hatte verschiedene Gründe, wobei sich neben anderen auch die Frage stellt, inwieweit die Gewaltkonflikte und Kriege damals durch reziproke Muster der Gewaltbeziehung organisiert waren, in denen die Drohgebärde und die „richtige" Antwort darauf mindestens ebenso bedeutsam waren wie die Bereitschaft zum Kampf auf Leben und Tod selbst. Reziproke Gewaltmuster wie das Drohen, die ritualisierte und dadurch begrenzte Ankündigung der Gewalttat oder das auf den Einzelnen, nicht große Kollektive gemünzte Rachehandeln mochten Auswüchse kriegerischer Gewalttat begrenzen. Auf jeden Fall verdeutlichen die Beiträge in dem Band die Notwendigkeit, Begriffe wie Krieg oder Bürgerkrieg für Lateinamerika im 19. Jh. zu überdenken bzw. den regionalen Gegebenheiten anzupassen sowie nach den Mustern zu suchen, die die Gewaltkonflikte damals sowohl ausweiteten wie einengten und regulierten.

Im Vergleich zu dem Band über die *civil conflicts* in Lateinamerika im 19. Jh. fällt der Sammelband, den *Susana Rotker* über die städtische Gewalt in Lateinamerika herausgegeben hat, etwas ab. Dies hängt ganz einfach damit zusammen, daß die Erwartung des Lesers getäuscht wird. Denn trotz seines Titels behandelt der Band nicht klar und eindeutig die städtische Gewalt, was vor dem Hintergrund der kräftigen Traditionen städtischer Orga-

nisation in Lateinamerika wie auch im Hinblick auf Vergleichszwecke zu anderen Raumtypen von großem Interesse gewesen wäre, sondern berührt statt dessen alle möglichen Räume und Gewaltphänomene. Der Aufsatz über den „institutionellen Kollaps" in Kolumbien z. B., von *Eduardo Piozarro* geschrieben, ist für sich zwar sehr lesenswert, stellt jedoch eine allgemeine Auseinandersetzung mit der *violencia* in Kolumbien dar. Er thematisiert den Staat, die Guerilla, die Drogenakteure und Paramilitärs usw., befaßt sich aber nicht ausdrücklich mit den besonderen Gegebenheiten urbaner Gewalt.

Weil dies in dem Band kein Einzelfall ist, hinterläßt der Sammelband nach der Lektüre den Eindruck, etwas unsystematisch und flüchtig zusammengestellt zu sein. Komparative Fragen wie die, welche Unterschiede zwischen urbaner und ländlicher Gewalt es überhaupt gibt, ob Traditionen „dörflicher" Gewalt in den Städten fortwirken, ob die Gewalt in Migranten- und Zuwanderstädten anders konfiguriert ist, ob Frontierstädte aufgrund ihrer Genese gewalttreicher sind als andere Städte, kommen nicht oder nur vereinzelt vor.

Der Band ist in Themenblöcke unterteilt, die überschrieben sind mit den Ausdrücken oder Begriffen Ängste, Fakten, Geschichten, Haltungen (*attitude*), Imaginationen. In der Einleitung behandelt *Jorge Balán* die Angst, die als Folge autoritärer Politik in Lateinamerika entstanden sei (aber dies doch nicht nur in der Stadt), eine Angst, die nicht dem Selbstschutz der Menschen dienen, sondern diese paralysieren würde. Diese Aussage dient auch als Leitfrage des Bands. Betrachten wir einige Teile davon etwas genauer. Im Abschnitt Fakten behandelt *Alberto Concha-Eastman* verschiedene Dimensionen städtischer Gewalt (die aber wiederum nicht nur für die Stadt typisch sind) wie die Gewalt gegen Kinder oder gegen Frauen und sucht nach einem weiteren Klassifikationsschema, um Motive, Typen und Akteure der Gewalt in Lateinamerika zu untergliedern. Der Themenblock Haltungen befaßt sich in zwei Beiträgen mit Brasilien. *Martha Huggins* analysiert das „moralische Universum" des Folterers, *Nancy Cárdia* behandelt ausgehend vom Viktimisierungskonzept Gewalteinstellungen vor allem unter Jugendlichen in Sao Paolo. Im Abschnitt über Imaginationen schließlich geht es um Bilder und Texte der Gewalt, auch um Selbstbilder von Gewaltakteuren wie z.B. von Strafgefangenen in venezolanischen Anstalten, die sich als „Krieger" (*warriors*) verstehen. Insgesamt berührt der Band also viele Facetten des Gewaltthemas, ohne daß sich jedoch ein „roter Faden", sei es als These oder aber als Leitfrage, durch die Beiträge hindurchziehen würde, weshalb der Band insgesamt nicht recht integriert erscheint.

Michael Riekenberg

Michael Riekenberg/Stefan Rinke/ Peer Schmidt (Hrsg.), Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert, Verlag Hans-Dieter Heinz, Stuttgart 2001, 514 S.

Der Band beschäftigt sich interdisziplinär – vor allem historisch und literaturwissenschaftlich – mit der Konstruktion von sozialen, ethnischen, kulturellen und nationalen Identitäten

in Lateinamerika. Dabei geht es u. a. um das aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtete Spannungsverhältnis zwischen der Orientierung der lateinamerikanischen Eliten an dem von europäischen Vorbildern geprägten Projekt eines homogenen Nationalstaates, dessen Formierung zu Fortschritt und Modernisierung führen sollte, und der lateinamerikanischen Realität einer ethnisch und sozial sehr heterogen zusammengesetzten Bevölkerung. Außerdem werden die Veränderungen der Identitätsdiskurse durch die Entwicklungen der Postmoderne und den Einfluß der Globalisierung thematisiert.

In Teil I „Geschichtsdiskurse und Öffentlichkeit" befaßt sich *Ursula A. J. Becher* mit dem Verständnis der Nation im 18. Jh. und der nationalen Idee in der Französischen Revolution und damit mit der Vorgeschichte der nationalen Identitätssuche im 19. Jh. *Hilda Sabato* analysiert der Bonarenser Revolutionen des 19. Jh.s (1852–1892) und die Rolle, die die Vorstellung des „Bürgers in Waffen" bei der Herausbildung der politischen Kultur und Symbolik Argentiniens spielte. *Stefan Rinke* erläutert, wie das chilenische Kino des 20. Jh.s die Nation und ihre Geschichte darstellte und wie die Ausbreitung nationaler Stereotype wie des „huaso", des chilenischen Cowboys, verwendet wurde, um der nordamerikanischen Kinokultur ein eigenes Projekt entgegenzustellen. Eine ähnliche Funktion wie der chilenische „huaso" erfüllt der argentinische Gaucho als nationale Identitätsfigur, wie *Michael Rössner* in seinem Beitrag herausarbeitet. Mit dem historisch, soziologisch definierbaren Gaucho hat der kommerzielle Gaucho der postmodernen Medienkultur freilich nichts zu tun. Hans Haufe untersucht das präkolumbische und koloniale Erbe lateinamerikanischer Städte, deren Anlage auf diese Vergangenheit zurückgeht und in denen der öffentliche Raum, ausgehend von der Plaza mit dem Denkmal eines nationalen oder regionalen Heroen, das Angebot zur Identifikation mit der nationalen Geschichte enthält.

In Teil II „Geschichte als Text" werden literarische und wissenschaftliche Texte analysiert, die den Diskurs um nationale und kulturelle Identität und historisches Erbe widerspiegeln. *Andrea Pagni* befaßt sich mit fiktionalen lateinamerikanischen Texten, die nationale Gründungsmythen enthalten und kontrastiert sie mit den diversifizierten, regionalisierten und ethnisierten Identitätsangeboten nach dem Scheitern der politischen Utopien. *Michael Riekenberg* behandelt die frühe wissenschaftliche Geschichte Argentiniens unter dem bisher nicht beachteten Aspekt ihrer ethnographischen Bezüge. Die Historiker des 19. Jh.s betrachteten einen großen Teil der Bevölkerung ihres eigenen Landes als fremd, „rassisch" minderwertig und nicht zur (westlich konzipierten) Nation gehörig. *Brigitte König* untersucht Zeit und Raum als Identitätsfaktoren in den verschiedenen kulturellen Epochen zugehörigen Romanen *Las memorias de Mamá Blanca* von Teresa de la Parra, *Un mundo para Julius* von Alfredo Bryce Echenique und *Doña Inés contra el olvido* von Ana Teresa Torres. Sie konzentriert sich auf die Bedeutung der „casa" (Haus) als Ausgangs-, Flucht- und Endpunkt von Identitäten. Karl Kohut analysiert den historischen Roman *Las Lanzas Coloradas* von Arturo Uslar Pietri, der die nationale Identität der Venezolaner auf den Unabhängigkeitskrieg – der nicht

idealisiert wird, sondern dessen Charakter als gewalttätiger Bürgerkrieg deutlich hervorgehoben wird – und die „mestizaje" zurückführt.

In Teil III „Das Eigene und das Andere" untersucht *Inge Buisson* das Bild, das vier peruanische Reisende im 19. Jh. von Europa gewannen. Während sie alle ihre Verbundenheit mit der spanischen Kultur betonten und Paris als Zentrum der europäischen Zivilisation ansahen, reichte der Blick auf England von Bewunderung bis zu deutlicher Kritik am kommerziellen Denken und sozialer Ungleichheit. Nutzten die peruanischen Reisenden den Vergleich mit Europa zur Kritik an Mißständen im eigenen Land, so betrachteten europäische Kolumbienreisende, deren Berichte *Jaime Jaramillo Uribe* auswertet, das von ihnen besuchte, als rückständig eingeschätzte Land von einer Position der europäischen Überlegenheit. Barbara Potthast erläutert die Neuformulierung der nationalen Identität von Paraguay nach dem Tripel-Allianz-Krieg, die sich auf die paraguayische Alterität im Vergleich zu den Nachbarstaaten berief, die sehr stark vom zunehmend positiv betrachteten indigenen Erbe (Guaraní-Sprache und -kultur) und der Mestizisierung geprägt wurde. *Josef Opatrný* widmet sich in seinem Beitrag der Identität der Kreolen auf Kuba, die die *cubanidad* (Saco) gegen den US-amerikanischen Einfluß auf der Insel verteidigen wollten, sich im Laufe des Jahrhunderts zunehmend vom spanischen Erbe distanzierten und nach und nach die Zugehörigkeit der Farbigen zur kubanischen Nation akzeptierten.

Michael Zeuske befaßt sich mit der Identität der Afrokubaner in der Zeit des Übergangs von der Kolonialherrschaft zur nominell unabhängigen Republik (1895–1905), die er anhand von archivalisch recherchierten individuellen Lebensläufen schwarzer Mambises aus Santa Clara rekonstruiert, die u. a. deren intensive Bemühungen widerspiegeln, sich vom Stigma des Ex-Sklaven zu befreien. *Otto Martínez Benítez* beschreibt die „mestizaje indoamericano" als wesentliche Komponente einer gemeinsamen lateinamerikanischen Identität, die selbstbewußt gegen europäische Überlegenheit vorgetragen werden sollte.

In Teil IV „Die Begründung vom Identitätsdiskursen im 19. Jh." analysiert *Horst Pietschmann* die Staats- und Nationenbildung in der iberischen Welt (ca. 1760–1830), wobei er die unterschiedliche Wahrnehmung der Herausbildung einer kreolischen Identität und der gesellschaftlichen Modernisierung durch die bourbonischen Reformen durch die europaspanische, lateinamerikanische und angelsächsische Historiographie thematisiert. *Josefa Zoraida Vázquez* behandelt die Entwicklung des kreolischen Patriotismus im 18. Jh., in dem bereits der Kult um die Jungfrau von Guadalupe eine zentrale Rolle spielte, zum mexikanischen Nationalbewußtsein des 19. Jh.s und betont die Bedeutung staatsbürgerlicher Rituale für die Herausbildung eines nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls. *Peer Schmidt* untersucht das Verhalten des mexikanischen Klerus in der Periode der atlantischen Revolutionen (1789–1821). Die Anhänger der spanischen Herrschaft im hohen Klerus klagten den revolutionären Priester Miguel Hidalgo der lutherischen Häresie an und verurteilten so die patriotische Position als unkatholisch. *Raymond Buve* erläutert die Auseinandersetzungen des indianischen Cabildo von Tlaxcala mit den kreolischen

Eliten von Mexiko und Puebla, die die Bestrebungen, eine separate tlaxcaltekische Identität zu bewahren, als Verrat an der nationalen Sache und Fortsetzung der Kollaboration der Tlaxcalteken mit den spanischen Eroberern werteten. *Marianne L. Wiesebron* befaßt sich mit den Auseinandersetzungen der portugiesischen und brasilianischen Liberalen um die Unabhängigkeit Brasiliens, dem Problem einer liberalen Verfassung in einem Sklavenhalterstaat und den separatistischen Tendenzen im brasilianischen Kaiserreich.

In Teil V „Perspektiven zeitgenössischer Identitätskonstruktionen" behandelt *Walther L. Bernecker* die Demokratisierungsversuche in Lateinamerika in den Jahren 1944–1946, die durch die Teilnahme an der Antihitlerkoalition und die Propagierung demokratischer Werte durch die USA befördert wurden, und die Rückkehr zu autoritären Regierungen in den Jahren 1948–1950 unter dem Einfluß des Kalten Krieges und der Unterstützung autoritärer Regime durch die USA, solange diese nur die wirtschaftlichen Interessen der USA beförderten. *Manfred Mols* befaßt sich mit der Fortexistenz einer lateinamerikanischen Identität jenseits der Nationalstaatlichkeit und der Einflüsse der Globalisierung, die u.a. auf den beiden ähnlichen Sprachen, gemeinsamen Rechts- und Verwaltungsvorstellungen, ähnlichen Sozialstrukturen und Weltbildern beruht, auch wenn kontinentale Projekte zur Zeit keine Konjunktur haben. *Mathias König* ordnet die Situation Lateinamerikas in soziologische Überlegungen zu den Identitätsdiskursen in der Weltgesellschaft ein und weist auf Fragen hin wie die Vereinbarkeit der Loyalität zu einem Nationalstaat mit der Pluralität von Identitäten nationaler, sprachlicher und religiöser Minderheiten, indigener Gruppen und Immigranten. *Germán Carrera Damás* untersucht die Wirkungsgeschichte des Konzepts des Bolivarianismus in Venezuela, den er als eine Ideologie des Ersatzes für ein prekär entwickeltes Nationalbewußtsein charakterisiert. Im folgenden bringt er eine Reihe von Beispielen für die Verwendung des Bolívar-Kultes vor allem durch Generäle mit politischen Führungsambitionen vor.

Der vorliegende Sammelband enthält eine Reihe sehr interessanter und lesenswerter wissenschaftlicher Texte, die aber – was ein allgemeines Problem dieser Gattung der Historiographie und kein besonderes dieses Buches ist – nebeneinander stehen. Der Leser/die Leserin wünscht sich, die Autoren hätten sich mit den Beiträgen der anderen auseinandergesetzt, vor allem mit jenen, die inhaltlich zu einem ähnlichen Thema ein andere Auffassung vertreten. Zum Beispiel stehen die Aussagen von *Opatrný* zum Einschluß der Farbigen und Schwarzen in die kubanische nationale Identität am Ende des 19. Jh.s in Widerspruch zu *Zeuskes* Artikel, der zeigt, wie die weißen Kubaner die Stigmatisierung und Ausgrenzung der Nachkommen der Sklaven im unabhängigen Kuba fortsetzten. Auch die von *Brigitte König* vertretene These, daß fiktionale Texte ein „wahreres Bild" von der historischen Realität bieten als historiographische (S. 185), bleibt damit von den Historikern unwidersprochen, die doch vielleicht etwas gegen diese grundsätzliche Infragestellung ihrer Fachwissenschaft vorzubringen hätten.

Insgesamt bietet das vorliegende Buch einen sehr umfassenden Einblick in die Problematik der Diskurse um

nationale und kulturelle Identitäten in Lateinamerika, ordnet diese in jüngere globale Entwicklungen und internationale Debatten verschiedener wissenschaftliche Disziplinen ein und kann jedem zur Lektüre empfohlen werden, der sich mit diesem Thema befassen möchte.

Ulrike Schmieder

Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus, hrsg. von Caspar von Schrenck-Notzing (=Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus, Bd. 1), Duncker & Humblot, Berlin 2000, 242 S.

Der Hrsg. sieht die deutsche Konservatismusforschung in einem bedauernswerten Zustand, der besonders im internationalen Vergleich mit Großbritannien und mit den USA auffalle. Hauptursache sei die fehlende Infrastruktur: „Zunächst fehlt eine im eigentlichen Sinne konservative Partei. Daher gibt es auch keine Parteistiftung, die Archivmaterial sammeln, für die Forschung aufbereiten und darüber hinaus für Buchreihen und Zeitschriften verantwortlich zeichnen – geschweige denn die nötigen finanziellen Mittel bereitstellen – könnte." (Vorwort) Darüber hinaus würde der Konservatismus in Deutschland auch ohne die nötige Empathie untersucht, „was die Zahl der einschlägigen Publikationen anbetrifft, so dominieren in aller Regel entschiedene Gegner des Konservatismus, die zudem nicht selten gegenwartspolitische Ziele verfolgen".(ebd.) Mit dem Auslaufen der marxistischen Konservatismusforschung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena unter der Leitung von Ludwig Elm 1990 fehle überhaupt ein Ort, an dem das konservative Spektrum der deutschen Ideen- und Politikgeschichte Behandlung fände. In diese Lücke will das Münchner Institut für konservative Bildung und Forschung (IKBF) stoßen, das 1996 erstmals mit einem Lexikon des Konservatismus öffentlich hervorgetreten ist. Nun folgt eine Bilanz der Forschung – in Deutschland, den USA, Kanada und Österreich –, die offensichtlich die Felder identifizieren soll, auf die sich das Konservatismus-Institut in den nächsten Jahren konzentrieren will.

Im Anschluß an die Überlegungen von P. Kondylis über den Konservatismus postuliert *Hans-Christof Kraus* für die Zeit bis zum Ende des 19. Jh.s vor allem zwei Bereiche: den Konservatismus vor 1789 und den Wechsel der sozialen Trägerschaft des Konservatismus, der sich nicht allein mit der Auflösung der politisch-ökonomischen Machtgrundlage des Adels verbinden ließe. Der letztere Gedanke einer sozialen Verankerung des jeweiligen Konservatismus und damit die Erweiterung der Analyse einzelner Autorenpositionen zu einer Sozial- und Kulturgeschichte des Konservatismus wird jedoch nicht weiter verfolgt, sondern statt dessen ein eindrucksvoller Zettelkasten mit bibliographischen Hinweisen zu konservativen Verfassern und ihren Werken durchgemustert und eine Vielzahl von neuen Publikationen angeführt, die sich einzelnen konservativen Verfassern widmen.

Dieser literaturreferierende Stil durchzieht auch viele weitere Aufsätze des Bandes. Es ist nicht genau zu erkennen, ob hier Belesenheit[1] und der

Umfang der bereits vorliegenden Arbeiten bewiesen werden soll oder ob, ironisch gewendet, die Notwendigkeit einer kritischen und analytischen Perspektive quasi ex negativo vorgeführt werden soll.

Auch die Beiträge von *Kroll* und *Weißmann* zur Konservativen Revolution und ihrem Verhältnis zum Nationalsozialismus, die sich vor allem an Stefan Breuers Studien abarbeiten, plädieren hartnäckig für eine Geistes- und Ideengeschichte als Königsweg der Konservatismusforschung. Die Möglichkeiten, die sich damit eröffnen, liegen in der Aufhellung intellektueller Wegbeschreibungen, im Nachweis der Vielfalt von theoretischen Ausgangspunkten in den politischen Bewegungen (etwa in der Anhängerschaft Hitlers oder im Widerstand gegen sein Regime) sowie in der Aufmerksamkeit für „Übersetzungen" von Ideensträngen bei grenzüberschreitenden Debatten.

Die Beiträge dieses Bandes enthalten eine Reihe von Hinweisen zu solchen Interpretationsperspektiven für einzelne Epochen des konservativen Denkens. Den Band durchzieht damit aber auch eine Tendenz, das politische Denken vom politischen Handeln völlig abzukoppeln. Dies ist um so ärgerlicher, als manche Texte im Gewande der analytischen Unschuld daherkommen und doch zugleich in der Manier parteilicher Wissenschaft ihr entgegengesetzte Positionen der Apologie und der Polemik zeihen.

Im Ergebnis einer vielfachen Auffächerung des Konservatismus scheint weniger relevant, warum bestimmte Positionen sich durch ihren Gebrauch in politischen Bewegungen disqualifiziert haben, als vielmehr, wie ihre Attraktivität wiederhergestellt werden kann. So formuliert etwa *Karlheinz Weißmann*: „Wenn nicht alles täuscht, wird die Aufmerksamkeit für die Konservative Revolution in den nächsten Jahren kaum abnehmen. Das hängt nicht nur mit intellektueller Langeweile und dem Überdruß an den bekannten Themen zusammen, nicht nur mit der Lust an der verbotenen Frucht und dem schwindenden Charme des Marxismus, seiner Geschichte und seinen ideologischen Filiationen, sondern auch mit der Krise des Liberalismus, der immer weniger zum Zweck der Welterklärung taugt, dessen historische Bedingtheit immer deutlicher hervortritt, ebenso wie seine Unfähigkeit, die illiberalen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz nicht nur anzuerkennen und zu schützen, sondern auch zu regenerieren." (S. 139).

Heinz-Siegfried Strelow belegt dagegen, wie eine Studie von Programmatik und Wählerschaft politischer Parteien helfen kann, den schwindenden Einfluß der sowohl stark konfessionell als auch regional geprägten konservativen Gruppierungen infolge der Modernisierung der Gesellschaft und ihrer sozialen Nivellierung nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik zu erklären.

Konservatismusforschung dürfte auch weiterhin vor dem Dilemma stehen, daß die Bezeichnung oder Selbstbezeichnung als konservativ jeweils nur relational zu bestimmten Gesellschaftsverhältnissen und alternativen Vorschlägen im Umgang mit ihnen Gültigkeit hat. Die allenfalls undeutliche Konzeption des Bandes weist auf die Notwendigkeit einer Intensivierung der Forschung zum Konservatismus hin. Hierin ist dem Hrsg. völlig zuzustimmen. Es bleiben

aber Zweifel, ob die alleinige Konzentration auf eine Ideengeschichte, wie sie hier unternommen worden ist, wirklich dafür der bevorzugt einzuschlagende Pfad sein kann.

Matthias Middell

1 Diese Belesenheit reicht allerdings zuweilen nicht über den Tellerrand der Deutschen Nationalbibliographie, wenn etwa Frank-Lothar Groll eine Studie zu Hans Freyers Konservatismus fordert und Jerry Z. Mullers gründliche Monographie nicht zu kennen scheint. Dagegen verweist Karlheinz Weißmann erfreulich ausführlich auf die italienische und französische Forschung zum Thema Konservative Revolution und zu den europäischen Verzweigungen derer, die für eine solche Revolution von rechts plädierten.

Gerhard Hauck, Gesellschaft und Staat in Afrika, Apsel & Brandes, Frankfurt a. M. 2001, 319 S.

Deutschsprachige Monographien, die das Funktionieren von Staat und Gesellschaft in Afrika erklären wollen, sind rar. Um so neugieriger macht die 319-Seiten starke Arbeit des in Heidelberg lehrenden Soziologen *Gerhard Hauck*. Mit dem französischen Afrikanisten J. F. Bayart wird zunächst begründet, warum aktuelle Entwicklungen sich nur aus dem Zusammenspiel eines historischen Verständnisses autochthoner Fundamente, kolonialer Institutionen und weltgesellschaftlicher Einflüsse verstehen ließen. Hauck sieht sein Buch daher in einem Spannungsverhältnis zwischen „afrikakundlicher historischer Empirie" einerseits und „allgemeiner sozialwissenschaftlicher Theorie" andererseits. Sein Interesse gilt dabei weniger der empirischen Rekonstruktion als der theoretischen Reflektion, die er im wesentlichen auf Karl Marx, Max Weber und Antonio Gramsci stützt. Im Zentrum des Buches stehen Diskurse über „Akephalie, über Staatsentstehung, über Kapitalismus und Kolonialismus, über postkoloniale Staaten und generell über Entwicklung und Unterentwicklung". Das Feld ist also weit, und vielerorts unbestellt. Als Ordnungsprinzip greift Hauck daher auf stilbildende Debatten zurück, insbesondere im umfangreichen vierten Kapitel zur postkolonialen Entwicklung (S. 175-266).

Die Erörterung der Theoriedebatten geht einher mit teilweise ausführlichen länderkundlichen Exkursionen. So rekapituliert *Hauck* z. B. die – weitestgehend von ihm selbst geprägte – Diskussion über Pfründenkapitalismus und die Privatisierung des Staats in Nigeria: Dort ist der Staat die wichtigste Akkumulationsinstanz in einer auf Erdöl begründeten Wirtschaft. Der interne Konkurrenzkampf der „Bourgeoisie" wird primär „als Kampf um den Zugang zu politischer Entscheidungsmacht geführt" (S. 177). Die in Europa historisch gewachsene Trennung von Politik und Ökonomie, basierend auf der „allgemeinen Kontraktfreiheit" der Bürger, ist in Nigeria also nicht gegeben: Machterhalt wird mithin zu einer ökonomischen Überlebensfrage.

Haucks Interpretation von Staat und Gesellschaft ist schlüssig, hat sich in dieser Form seit 1984 aber auch kaum weiter entwickelt. Die zusammenfassende Feststellung über die mangelnde „Trennung der Sphären von Politik und Ökonomie" in Afrika und die „damit einhergehende Privatisierung des Staates" (S. 271) ist unstrittig –

auch im Lichte konkurrierender sozialwissenschaftlicher Interpretationen, die stärker auf politische Repräsentationsmodi oder (auch soziale) Institutionen abheben, und Politik nicht auf die Weise der Kapitalakkumulation reduzieren. Unterm Strich handelt es sich also um eine theorieimmanent gelungene Interpretation von Staat und Gesellschaft in Afrika. Sie fordert aber auch zum Widerspruch heraus, der theoretisch wohlbegründet sein will, und gerade deshalb der deutschen Diskussion gut täte.

Ulf Engel

Winfrid Halder, „Modell für Deutschland". Wirtschaftspolitik in Sachsen 1945–1948, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2001, 638 S.

Die wirtschaftliche Entwicklung der Sowjetischen Besatzungszone ist seit Mitte der neunziger Jahre immer wieder Gegenstand historischer Forschung gewesen: Schon Norman Naimark hat 1995 in seiner grundlegenden Darstellung zur SBZ den ökonomischen Maßnahmen der russischen Besatzungsmacht besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und die Beiträge des im gleichen Jahr von Christoph Buchheim herausgegebenen Sammelbandes über die wirtschaftlichen Folgelasten des Zweiten Weltkrieges belegen sowohl den hohen Stellenwert sowjetischer Reparationsforderungen als auch den engen Handlungsspielraum deutscher Wirtschaftsfunktionäre in der SBZ/DDR bis in die fünfziger Jahre hinein. Daß Sachsen als Industrieland innerhalb der SBZ eine besondere Bedeutung zukam, hat zuletzt Gerd Hackenberg in seiner Studie über den wirtschaftlichen Wiederaufbau in Sachsen nach 1945 gezeigt.[1]

Winfrid Halder legt nun mit seiner Habilitation eine fundierte Untersuchung der deutschen Wirtschaftspolitik in Sachsen zwischen 1945 und 1948 vor. Der Autor konzentriert sich auf das Wirtschaftsressort der sächsischen Landesverwaltung bzw. der Landesregierung Sachsen, und die Beschränkung auf Akten deutscher Provenienz führt dazu, „daß die ‚Binnenperspektive' des Dresdner Wirtschaftsressorts im Vordergrund der Darstellung steht" (S. 21). Entsprechend wird auch die Wechselwirkung zwischen sowjetischer Besatzungspolitik und der Entwicklung der deutschen Verwaltung überwiegend aus der Perspektive der Letzteren erörtert.

Im Zentrum der Studie steht Fritz Selbmann, der im Darstellungszeitraum als Vizepräsident der sächsischen Landesverwaltung bzw. ab 1946 als Minister für Wirtschaft in Sachsen für die Wirtschaftspolitik verantwortlich zeichnete. Daß er gleichwohl selten maßgeblichen Einfluß auf den Gang der Dinge ausübte und zu den Prämissen der sowjetischen Reparationspolitik oftmals nicht mehr als ein ‚meteorologisches' Verhältnis gewinnen konnte, arbeitet Halder überzeugend heraus.

Der gelernte Bergarbeiter Selbmann, 1899 im hessischen Lauterbach geboren, hatte zwar in der KPD der Weimarer Republik politische Erfahrungen sammeln können und wurde 1932 Mitglied des Deutschen Reichstages. Aber er hatte bis 1933 kein Amt in der staatlichen Exekutive inne, und war 1945 – nach jahrelanger Haft in Waldheim und verschiedenen KZ – weder mit Wirtschaftsfragen noch mit der Linie der Moskauer Exil-KPD vertraut.

Daß Selbmann dennoch „zu den ‚Gründervätern' des DDR-Wirtschaftssystems gehört" (S. 82), führt *Halder* vor allem auf informelle Beziehungen und schlichte Zufälligkeiten zurück, etwa auf den Umstand, daß Hermann Matern im August 1945 auf einer KPD-Versammlung den Eindruck gewann, daß der Redner Selbmann ein „Wirtschaftler" (S. 92) sei. Auch zeugte Selbmanns ganzes Auftreten „von ungewöhnlicher Energie" (ebd.). Abwegig ist nach Halder indes die Annahme, Fritz Selbmann sei aus innerparteilichem Dissens aus Leipzig, wo er seit Mai 1945 führend in der KPD tätig war, nach Dresden abgeschoben worden.

Die Arbeit der sächsischen Wirtschaftsverwaltung zwischen 1945 und 1948 war durch mehrere Faktoren bestimmt, die sich über Jahre hinweg wechselseitig verschränkten und einer Konsolidierung im Wege standen. So erwies sich die Kompetenzverteilung zwischen den unterschiedlichen deutschen Verwaltungsstellen der Landesebene und der Zentralverwaltung als schwierig, was nicht zuletzt an „der unklaren Formulierung der jeweiligen Aufgabenstellung durch die Besatzungsmacht" (S. 150) lag.

Obwohl an der sowjetischen Dominanz kein Zweifel bestehen konnte, ergaben sich trotz detaillierter Befehle gerade in Fragen der Wirtschaftsplanung „wesentliche Lücken in den Vorgaben von sowjetischer Seite" (S. 602), die allerdings von der deutschen Verwaltung nur in dem Umfang zur Mitgestaltung genutzt werden konnten, wie die deutschen Funktionäre selbst Fachkompetenz entwickelten und ihre Arbeit keine elementaren Reparationsinteressen der Sowjetunion berührte. Die kommunistische Ideologie bot allein keine klare Handlungsanweisung für die Arbeit der Wirtschaftsverwaltung, da die Exil-KPD „weder ein praktisches, methodisch abgesichertes Konzept für die Wirtschaftsplanung noch entsprechend ausgebildete ‚Kader'" (S. 596) mitbrachte. Mithin blieben Appelle Selbmanns, man müsse „nicht nur den Wiederaufbau der sächsischen Wirtschaft in seiner Arbeit sehen [...], sondern auch die neuen Perspektiven, die sich in der Entwicklung der Wirtschaft anbahnen werden" (S. 111), wirkungslos gegenüber den drängenden Aufgaben des Wiederaufbaus.

Auch als nach dem Volksentscheid im Juni 1946 wesentliche Betriebe der sächsischen Industrie in Landesbesitz gelangten und sich die Frage einer Wirtschaftsplanung völlig neu stellte, blieb die Arbeit des Dresdner Wirtschaftsressorts von Improvisationen und zunehmend auch von einer Ausblendung unbewältigter Probleme geprägt. Neuansätze, etwa die von der SMAD für Anfang Januar 1947 proklamierte ausschließliche Verantwortung der Landes- und Provinzialverwaltungen „für die Realisierung der Wirtschaftspläne" (S. 372), brachten kaum Erleichterung.

Es spricht für Fritz Selbmanns Mut, daß er sich angesichts der gleichbleibend dramatischen Versorgungslage im Mai 1947 mit einem Memorandum unter Umgehung aller zuständigen Gremien der SED und der sowjetischen Besatzungsbehörden direkt an die Staats- und Parteiführung der UdSSR wandte. In diesem bereits 1993 von Rainer Karlsch veröffentlichten Dokument fordert Selbmann eine klare administrative Regelung der Wirtschaftsplanung, die materielle Unterstützung einzelner Wirtschaftssektoren

sowie ein Ende der Bevorzugung der Reparationsgüterfertigung.[2] Kurzum: Selbmann faßte in seinem Memorandum all das zusammen, was zu den „entscheidenden Hindernissen für ein Funktionieren des Konzeptes der Wirtschaftsplanung" (S. 435) zählte.

Der Umstand, daß das Memorandum keine echte Verbesserung der Lage in der SBZ zur Folge hatte, weist einmal mehr auf die Konstante sowjetischer Besatzungspolitik, alle wirtschaftlichen Bedingungen nach eigener Prioritätensetzung zu entscheiden und durchzusetzen. Ein langfristigeres Kalkül, daß neben dem unmittelbaren Effekt hoher Reparationsausbeute eine gleichsam ‚nachhaltigere' Nutzung sächsischer Industrieressourcen in Erwägung zog, ließ sich bis 1948 nur ansatzweise ausmachen. Mithin bildete die sächsische Wirtschaft „die wichtigste Quelle von Reparationsleistungen unterschiedlicher Art an die sowjetische Besatzungsmacht" (S. 590).

Die Entscheidung des Autors, die Fülle der wirtschaftspolitischen Aspekte innerhalb von chronologischen Hauptkapiteln sachsystematisch anzuordnen, führt leider dazu, daß die Erörterung vieler Detailfragen durchgängig zerstückelt erscheint. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß die analytische Bündelung und gezielte Zusammenführung der Hauptstränge am Ende des Buches unerwartet knapp ausfällt.

Das Beispiel der Sowjetischen Aktiengesellschaften (SAG) verdeutlicht, daß durch diese Entscheidung die Lektüre der Studie erschwert wird. Die SAG waren deutsche Industriebetriebe, die Mitte 1946 in sowjetisches Eigentum übergingen, überwiegend in die Reparationsgüterproduktion (mit privilegierter Materialversorgung) eingebunden waren und ab 1947 sukzessive in Volkseigentum überführt wurden.

Damit stellen die SAG-Betriebe einen wichtigen Indikator für die Konjunkturen sowjetischer Besatzungspolitik dar, etwa wenn Halder konstatiert, in den „Unterlagen des Dresdner Wirtschaftsressorts zur Vorbereitung des Volksentscheids" finde sich kein Hinweis darauf, „daß gerade einige Großbetriebe von besonderer Bedeutung aus der Entscheidung des 30. Juni [1946] ausgeklammert" (S. 278) blieben.

Die Sonderstellung der SAG blieb der deutschen Wirtschaftsverwaltung auf Landes- und Zonenebene als „‚Schnitt' durch die volkswirtschaftlichen Zusammenhänge der Zonen-Industrie" (S. 319) durchgängig ein Dorn im Auge. Aber allein die Tatsache, daß die Forderung aus Selbmanns Memorandum nach einem „Ende der starken Bevorzugung der SAG-Betriebe bei der Verteilung knapper Güter" (S. 462) trotz administrativen Nachdrucks gegenüber der SMAD keine Berücksichtigung fand, charakterisiert anschaulich das durchgängige Ungleichgewicht zwischen sowjetischer Besatzung und deutscher Verwaltung.

Solche wichtigen Details werden von *Halder* allein im Laufe der Untersuchung erörtert und nur unzureichend resümiert. Hier hätte die Studie durch umfangreichere Schlußfolgerungen an erklärender Kraft und analytischer Präzision gewinnen können. So hängt schließlich auch der programmatisch klingende Titel der Studie, „Modell für Deutschland", weitgehend in der Luft.

Trotz dieser Einschränkung bleibt *Winfrid Halders* Studie von großer Bedeutung, da sie eine wesentliche Lücke für das Verständnis der Implementierung der Zentralverwaltungs-

wirtschaft in der SBZ und späteren DDR schließt.

Oliver Werner

1 N. Naimark, Die Russen in Deutschland. Die Sowjetische Besatzungszone 1945 bis 1949, Berlin 1997 [engl. EA 1995]; C. Buchheim (Hrsg.), Wirtschaftliche Folgelasten des Krieges in der SBZ/DDR, Baden-Baden 1995; G. Hackenberg, Wirtschaftlicher Wiederaufbau in Sachsen 1945–1949/50, Köln u.a. 2000.
2 R. Karlsch, Das „Selbmann-Memorandum" vom Mai 1947. Fritz Selbmann und die Reparationslasten der sächsischen Industrie, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung 35 (1993), S. 88-125.

Antonia Maria Humm, Auf dem Weg zum sozialistischen Dorf? Zum Wandel der dörflichen Lebenswelt in der DDR und der Bundesrepublik Deutschland 1952–1969 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 131), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 352 S.

Zwölf Jahre nach der deutschen Einigung bleibt die Geschichte der ländlichen Gesellschaft in der SBZ und der DDR von hohem wissenschaftlichen und politischen Interesse. Schon zu DDR-Zeiten wurden die Archivbestände zu diesem Thema zum Teil ausgewertet. Die politische Einstellung der damaligen Autor(inn)en war notwendigerweise ganz im ideologischen Sinne des SED-Staates, doch blieben die Probleme und die Konflikte der Bodenreform, der Vergenossenschaftlichung und des sogenannten „Klassenkampfes auf dem Dorfe" bestimmt nicht unerwähnt.

Der 1963 veröffentlichte Roman „Ole Bienkopp" von Erwin Strittmatter war darüber hinaus eine unerbittliche Darstellung des politischen und gesellschaftlichen Drucks auf den Einzelbauern in den fünfziger Jahren und im sogenannten sozialistischen Frühjahr 1960. Im Jahre 1984 wollte Gabriele Eckart unter dem Titel „So sehe ick die Sache" ihre protokollarische Darstellung des kollektiven Lebens im Havelländischen Obstanbaugebiet in der DDR veröffentlichen. Das Buch konnte aber aus politischen Gründen nur in der Bundesrepublik erscheinen. Seit 1990 haben die Arbeiten von Arnd Bauerkämper und einigen anderen die Bodenreform und die Ansätze zu genossenschaftlicher Arbeit unter die Lupe gestellt. Die Fragestellung betrifft vorrangig nicht die SED-Politik selbst sondern das tagtägliche Erlebnis der Agrarbevölkerung. Untersucht wurden z.B. das dörfliche Milieu, das Verhältnis zwischen Alt- und Neubauern, die Rollen der Männer und der Frauen, und die Einstellung der Kirchen.

In diesem Zusammenhang ist das Buch von *Antonia Maria Humm* sehr zu begrüßen. Ihre detaillierte ortsspezifische Studie betrachtet die Jahre zwischen dem Ausruf der Sozialisierung 1952 und den späten sechziger Jahren. Als Quellen werden nicht nur die Staats- und Parteiakten zur Kenntnis genommen, sondern auch die Bestände der Gemeinde-, Bezirks- und Kirchenarchive, sowie viele inhaltsreiche Zeitzeugeninterviews. Das untersuchte DDR-Gemeinde ist Niederzimmern, ein thüringisches Dorf zwischen Weimar und Erfurt. Darüber hinaus wird als Vergleichsbeispiel das nordöstlich von Ulm liegende württembergische Dorf Bernstadt genommen, um Fragen

des gesellschaftlichen Wandels genauer zu beleuchten.

Humms Buch hat seine vielen Stärken. Sehr genau wird das Verhältnis zwischen den Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPG) im Dorf analysiert. Schon in den 1950er Jahren und weit über das Jahr 1960 hinaus distanzierten sich organisatorisch die größeren und mittleren Bauern von den ehemaligen Industrie- und Landarbeitern. *Humm* stellt fest, daß sogar zur Zeit ihrer Untersuchungen im Jahre 1993 das bäuerliche Standesbewußtsein noch erhalten blieb. Es werden hier auch die möglicherweise unterschiedlichen männlichen bzw. weiblichen Einstellungen der Kollektivierung gegenüber untersucht. Ob die Frauen im allgemeinen die Genossenschaften negativer beurteilten, ist nicht eindeutig. Die Parteiberichte aus den fünfziger Jahren weisen darauf hin, daß es schwieriger war, die Bäuerinnen für die Genossenschaften zu gewinnen. Doch nach *Humm* ist anzunehmen, daß viele Landfrauen, dessen Männer vorwiegend in der Industrie oder im Handwerk tätig waren, die Vorteile der kollektiven Landwirtschaft und der zum Teil kollektiven Hauswirtschaft sahen und schätzenlernten.

Die Behandlung der ausdrücklich wirtschaftlichen Aspekte der landwirtschaftlichen Produktion ist kein wesentlicher Bestandteil des Buches. Es gibt lediglich eine Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der Agrarpolitik der SED und einige nützliche allgemeine Informationen über den Maschinenbestand, den Einsatz von Düngemitteln und die Produktionsergebnisse in der DDR und der BRD. Die ortsspezifische Analyse der Besitzverhältnisse, der landwirtschaftlichen Beschäftigung, der dörflichen Infrastruktur, und des Prozesses der Genossenschaftsbildung ist aber viel gründlicher. Es werden vergleichende Fragen über die „Modernisierung" des DDR-Dorfs und des BRD-Dorfs aufgeworfen, in Bezug auf die Entwicklung der Verkehrsinfrastruktur, der Mechanisierung, der Flurbereinigung usw.

Nach der Betrachtung der Kollektivierung in ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aspekten werden die Kommunalpolitik und politische Partizipation in Niederzimmern untersucht. Man bekommt eine gute Einsicht in das Verhältnis zwischen einer von oben dekretierter Parteipolitik und der Ausführung (oder Nichtausführung) dieser Politik vor Ort. Die Prozesse der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Planung auf lokaler Ebene werden sehr gut beschrieben. Die Situation im westdeutschen Dorf war natürlich wesentlich anders, da die politischen Parteien anscheinend eine untergeordnete Rolle spielten. Ein weiterer Unterschied in Bernstadt war der faktische Ausschluß der Frauen und der Zugezogenen aus dem politischen Leben im Dorf. Doch sind die Bedeutung der einflußreichen Persönlichkeiten und die persönlichen Differenzen in beiden Dörfern wohl zu vergleichen. In Niederzimmern hatte die lokale Macht zwar mehr mit den parteipolitischen Beziehungen und in Bernstadt mehr mit dem sozialen und wirtschaftlichen Rang der wohlhabenderen Bauern zu tun. In beiden Fällen war das Verhältnis zwischen diesen Kriterien doch ein fließendes.

Das Kapitel über „Dörfliche Kultur zwischen Transformation und Tradition" ist eines der reichsten im Band. An den Beispielen des Vereinslebens, der Jugendkultur und des kirchlichen Le-

bens in Niederzimmern werden die Grenzen der Staatsmacht spürbar. In diesen Jahren konnte die SED ihre Begriffe und ihre Organisationen zwar ins Dorf einführen. Das hieß aber nicht, daß man die früheren Sportvereine, den Volkschor oder die sogenannte Kirmesburschenschaft leicht aufgab. Wie *Humm* es ausdrückt, „Die explizite Beharrung auf den eigenen Traditionsbeständen und damit auch auf eigenen Deutungsmustern und Werten ist dabei als Gegendiskurs zu den staatlichen Versuchen zu verstehen, die bestehenden Formen der dörflichen Kultur ideologisch in eine sozialistische Kulturpraxis umzudeuten. Die Landbevölkerung wies die gängige staatliche Praxis, eine neue sozialistische Kultur zu begründen, zunächst nachdrücklich zurück." (316)

Der ost-westdeutsche vergleichende Aspekt des Buches ist sehr zu begrüßen, da sonst die Gefahr besteht, die Entwicklung der DDR-Landwirtschaft nur im Zusammenhang mit der sowjetbeeinflußten Kollektivierung zu betrachten. Die allgemeine Modernisierung und Mechanisierung der Nachkriegslandwirtschaft Europas sollten im Blick gehalten werden. In dieser Hinsicht gibt es zwischen der Erfahrung eines ost- und westdeutschen Dorfes deutliche Ähnlichkeiten.

Die Verbesserungen der Verkehrsmöglichkeiten, die Einflüsse des städtischen Gesellschaftslebens, die Erweiterung der Medien sowie die neuen Erwartungen der ländlichen Jugend haben in beiden Teilen Deutschlands eine große Wirkung gehabt. Trotzdem müßte man bemerken, daß die politischen Zustände im DDR- und im BRD-Dorf so grundsätzlich verschieden waren, daß ein unmittelbarer Vergleich problematisch bleibt. Doch hilft die hiesige Perspektive aus dem Westen zu einem tieferen Verständnis der bestimmt dramatischen Veränderungen in der dörflichen Gesellschaft in der DDR. *Humms* Beitrag zu diesem Verständnis ist gut gelungen und für die weitere Forschung eine eindrucksvolle Leistung.

Jonathan Osmond

Thomas Ahbe/Michael Hofmann/ Volker Stiehler: Wir bleiben hier! Erinnerungen an den Leipziger Herbst '89, Kiepenheuer Verlag, Leipzig 1999, 234 S.

Mehr als ein Jahrzehnt nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten häufen sich immer mehr Beiträge mit dem impliziten oder expliziten Anliegen, an die Erwartungen, Forderungen und Zukunftsvorstellungen der Bürger der einstigen DDR in der Wende-Periode zu erinnern und Bilanz zu ziehen. In dieser Logik steht auch der von *Thomas Ahbe*, *Michael Hofmann* und *Volker Stiehler* veröffentlichte Band mit dem affirmativ-militanten Titel *Wir bleiben hier!* Ausgesprochenes Ziel des Bandes ist es, an die Aufbruchszeit in der DDR zu erinnern und den damaligen Problemsichten und Wertvorstellungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Der Band besteht zum Teil aus den sogenannten „Leipziger Gewandhausgesprächen", die wöchentlich vom 22. Oktober bis 17. November 1989 abgehalten wurden, und gilt in dieser Hinsicht als DDR-Diagnose „aus der Sicht der Bevölkerung" in der Wende-Periode. Thema der Gespräche waren die wirtschaftliche und politische Lage in der DDR, Stadtentwicklung und Ökologie (der Fall von Leipzig), das

Gesundheitswesen sowie Fragen der Kunst, Kultur und Bildung.

Auch wenn die Zukunftsvorstellungen und Erwartungen der Teilnehmer sowie ihre Vorschläge für die weitere Entwicklung in der DDR stark divergierten, läßt sich eine grundsätzliche Ablehnung der Staatsführung und der damals herrschenden Verhältnisse in den verschiedenen Lebensbereichen der DDR-Gesellschaft wahrnehmen. Angeprangert wurden der gigantische Apparat der Staatssicherheit, der Mißbrauch der „Arbeiterklasse" (Opposition SED/Volk), die allgemeine Bevormundung der Bevölkerung und die allgegenwärtige Intervention der staatlichen Macht. Die Kritiken wurden mit entsprechenden Forderungen bzw. Vorschlägen gekoppelt, die auf die Veränderung der bestehenden Gesellschaftsordnung abzielen sollten: freie Meinungsbildung und -äußerung, Liberalisierung des wirtschaftlichen, politischen (Forderung nach unabhängigen miteinander konkurrierenden Parteien) und kulturellen Sektors, besserer Einsatz staatlicher Subventionen und des Arbeitskräftepotentials. In diesen Gesprächen wurde nicht vordergründig die Wiedervereinigung gefordert, sondern die Reformierung gesellschaftlicher Strukturen – auch wenn die Transparenten eine andere Sprache sprechen.

Der andere Teil des Bandes besteht aus Interviews, die im Jahre 1999 mit den früheren Teilnehmern an den Gewandhausgesprächen gemacht wurden. Gefragt wurde nach ihren Erwartungen zur Zeit der Wende, ihren individuellen Bilanzen und ihrer allgemeinen Einstellung zur späteren gesamten gesellschaftlichen Entwicklung.

Auch wenn eine allgemeine Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen nicht geleugnet wird, bleiben die individuellen „nachrevolutionären" Bilanzen eher ambivalent: durch die Wiedervereinigung hätten die Befragten zwar vieles erreicht, was sie in der DDR nicht hätten erreichen können, aber die neu erlangte „Freiheit" entspreche nicht völlig ihren damaligen Erwartungen und Vorstellungen. Diese Befindlichkeit wollen die Autoren als symptomatisch für die Gefühlslage der „Ostdeutschen" – so problematisch der Begriff auch sein mag – zehn Jahre nach der Wende verstehen.

Wir haben es hier mit einem „reform-sozialistischen", mit zivilisationskritischen Elementen aufgeladenen Diskurs zu tun, nach dem die „Ostdeutschen" ihre eigenen Gesellschaftserfahrungen in der DDR gesammelt hätten, die im Herbst 1989 verdichtet worden wären. Sie hätten in der Wende-Periode weniger die Wiedervereinigung gewollt als politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Die damaligen Demonstrationen hätten sich vor allem gegen eine staatliche Macht gerichtet, die diesen Forderungen nicht (mehr) nachzukommen vermochte und mit der sich die Bevölkerung nicht identifizieren konnte. In dieser Hinsicht kommt die Parallele, die die Autoren mit der Französischen Revolution ziehen, nicht von ungefähr: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit habe man in Ostdeutschland vielmehr als eine Gleichstellung von politischen und sozialen Rechten verstanden. In der Tat meint auch ein Befragter, man habe nach dem „politischen Triumph" nicht gleich wieder dem anderen Dogma sich beugen wollen, nach dem „die krasse soziale Ungleichheit im Westen der unumgängliche Preis für politische Freiheit sein sollte" (S. 127).

Daher würden die „Ostdeutschen" die Wiedervereinigung als Kolonisation durch den Westen wahrnehmen. Die Äußerung einer Befragten ist in dieser Hinsicht aufschlußreich: „Meine Hoffnungen waren natürlich völlig andere als das, was sich dann durchgesetzt hat (...) Und leider Gottes hat es sich erwiesen, das uns hier der Kapitalismus pur ereilt hat und ich mich jetzt eigentlich in einer Kolonie des Westens wohnen sehe." (S. 112)

Interessant an diesem Band ist die Tatsache, daß er ermöglicht, Einsicht in die verschiedenen Erwartungen und Motivationen zu gewinnen, die breite Kreise der DDR-Bevölkerung zur Zeit der Wende mobilisierten. Er trägt so gesehen zum Verstehen bestimmter sozialer Auseinandersetzungen und Fragestellungen bei. Allerdings ruft er auch einige Bedenken hervor. Zunächst wird der Begriff „Ostdeutsche" von den Autoren im Nachwort unkritisch als analytische Kategorie übernommen. Darüber hinaus kann man sich die Frage stellen, inwiefern die Positionen und Erwartungen der befragten Akteure repräsentativ sind und der sozialen und politischen Differenziertheit der gesamten Bevölkerung der damaligen DDR Rechnung tragen.

Interessanter noch wäre der Band als Untersuchungsgegenstand. Es wirft nämlich das Problem des Umgangs mit der „Erinnerung" im Konstruktionsprozeß eines „Wir-Bewußtseins" auf. Erinnerung ist keine reine Rekonstruktion vergangener erlebter Geschehnisse bzw. Gefühle, sondern sie ist auch Teil einer auf die Gestaltung der Gegenwart und die Bestimmung der Zukunft abzielenden individuellen oder kollektiven „Sinngebung". Im vorliegenden Fall wird die Erinnerung an eine Art „Gründungsmythos" (die „friedliche Revolution von 1989") gekoppelt und erlangt daher eine kollektive Dimension. Erinnert wird hier an die „authentischen", „wahren", „ursprünglichen" Zielsetzungen und Hoffnungen der Beteiligten, die nicht vergessen werden sollten. In einer solchen homogenisierten Form soll die Erinnerung nicht nur eine „Korrektur" der institutionellen Geschichtswissenschaft darstellen, sondern sie dient auch zur Mobilisierung der Beteiligten und potentiellen Mitglieder der betreffenden Gemeinschaft für die Gestaltung der Zukunft den „ursprünglichen" Zielsetzungen entsprechend und ist somit Teil der Konstruktion eines „Wir-Bewußtseins".

Hyacinthe Ondoa

Thomas Kühne/Benjamin Ziemann (Hrsg.), Was ist Militärgeschichte? (= Krieg in der Geschichte 6), Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2000, 359 S.

Was ist Militärgeschichte? Diese Frage beantwortet auch der vorliegende Sammelband nicht abschließend – glücklicherweise, denn anstelle einer einseitigen Definition bieten die 18 Beiträge ein breites Spektrum unterschiedlicher Forschungsansätze und Einstiegsmöglichkeiten zu einem Thema, dessen Relevanz für die Geschichtswissenschaft unstrittig ist. Dennoch hat die Militärgeschichtsschreibung in Deutschland lange unter der problematischen Tradition der „applikatorischen" Kriegswissenschaft des 19. und frühen 20. Jh.s gelitten und ein wissenschaftliches Schattendasein geführt. Darauf weisen fast alle Autorinnen und Autoren des Bandes hin.

Sie wurde von den Militärs in eigener Regie und zum Wohle zukünftiger Kriegführung betrieben. Herausragende Einzelansätze so unterschiedlicher Figuren wie Carl von Clauswitz, Hans Delbrück oder Eckart Kehr konnten daran nichts ändern, und selbst die Gründung des formal wissenschaftlich unabhängigen Militärgeschichtlichen Forschungsamtes in der Bundesrepublik Ende der fünfziger Jahre führte nicht unmittelbar zu einem Wandel. Erst in den letzten zehn bis zwanzig Jahren hat die Militärgeschichte den Anschluß an die allgemeine Geschichtswissenschaft gefunden und ist in einen produktiven Dialog mit der Sozial-, Kultur-, Alltags- oder Geschlechtergeschichte eingetreten.

Der vorliegende Band, dessen Beiträge im wesentlichen auf eine Tagung des „Arbeitskreises Militärgeschichte" im Herbst 1998 in Bochum zurückgehen, zieht eine Bilanz dieser Entwicklung, möchte zugleich aber auch die Forschung vorantreiben. In ihrem programmatischen Eröffnungsaufsatz vertreten die Herausgeber *Kühne* und *Ziemann* offensiv das Konzept einer „Militärgeschichte in der Erweiterung", die – theoretisch reflektiert und auf breiter Quellenbasis – die alten „Meistererzählungen", die über Jahrzehnte die Forschung dominiert haben, überwinden soll. Die Geschichte des preußisch-deutsche Militarismus in seiner Hochphase zwischen 1871 und 1945 oder der „Viktimisierungsdiskurs", nach dem Kriegsbeteiligte vor allem als Opfer und Leidende erscheinen, soll abgelöst werden durch eine in Anlehnung an Michael Geyer entwickelte Militärgeschichte als „historische Soziologie organisierter Gewaltverhältnisse". In der Fokussierung auf das komplexe Phänomen „Militär" in Friedens- wie Kriegszeiten sehen sie den entscheidenden Ansatz, die Militärgeschichte inhaltlich und methodisch an die allgemeine Geschichte anzubinden und ihr zugleich einen dezidierten eigenen Forschungsgegenstand zu erhalten. Die daran anschließenden persönlichen Rückblicke *Wolfram Wettes* auf die Probleme der Militärgeschichtsschreibung in der alten Bundesrepublik und *Jürgen Angelows* auf die entsprechenden Forschungen in der DDR verdeutlichen, wie wertvoll dieses Konzept sein kann. *Bernhard Kroener* belegt in seinem ausführlichen Forschungsüberblick über die Militärgeschichtsschreibung zur Frühen Neuzeit anhand vieler Einzelbeispiele, wie die Umsetzung in konkrete Forschung aussehen kann.

Unter den „Ansätzen und Themenfeldern" des zweiten Abschnitts ragen die Beiträge von *Bernd Wegner* und Dennis Showalter zur Operationsgeschichte heraus. Wegner macht deutlich, daß eine Militärgeschichte, die den Kern kriegerischer Handlungen, nämlich Schlachten bzw. militärische Operationen ausblendet, und sich auf den politischen Rahmen, individuelle Erfahrungsgeschichten oder die „Heimatfront" konzentriert, ebenso einseitig ist wie die sterile klassische Operationsgeschichte, die diese Aspekte ignorierte. Sein Plädoyer für die Entwicklung einer angemessenen Methodik und Fachsprache wird durch Showalters Ruf nach einer Symbiose von Militär- und Operationsgeschichte nachhaltig unterstützt. Dieser Versuch einer Wiederbelebung der Operationsgeschichte gehört trotz all ihrer methodischen Probleme zu den Herausforderungen des Bandes. Zudem ist Showalters Beitrag einer der wenigen Aufsätze, in dem eine nichtdeutsche

Perspektive dominiert. Schon diese wenigen Seiten über die völlig anders geartete militärische Tradition der USA und die Rolle der Streitkräfte in der Gesellschaft zeigen, wie fruchtbar ein komplementärer Band mit einer europäischen und außereuropäischen Perspektive sein könnte!

Es ist ein Verdienst der vorliegenden Sammlung, nicht ohne weiteres den Anschluß der Militärgeschichte an die derzeit modischen kulturgeschichtlichen Ansätze zu fordern, sondern die übrigen Aufsätze des zweiten Teils beleuchten ihre Beziehung zu ganz unterschiedlichen Subdisziplinen. *Jost Dülffer* und *Thomas Mergel* machen aus verschiedenen Blickwinkeln heraus deutlich, wie eine moderne Politikgeschichte, die sich als „Geschichte politischer Handlungen" versteht bzw. Politik als „kommunikativen Prozeß" auffaßt, auf militärgeschichtliche Fragestellungen bezogen werden kann, im Unterschied zu künstliche Trennungen der beiden Bereiche, wie sie z. B. das Alterswerk Gerhard Ritters noch kennzeichnen.

Marcus Funck zeigt ein breites Spektrum möglicher Forschungsfelder aus sozialgeschichtlicher Perspektive auf, *Stefanie van de Kerkhof* belegt anhand konkreter Fallbeispiele wie der Untersuchung der Rüstungsindustrie und der Kriegswirtschaft im Ersten und Zweiten Weltkrieg die Bedeutung ökonomischer Faktoren, und *Stefan Kaufmann* eröffnet Ausblicke auf eine Verbindung von Militär- und Technikgeschichte, ein Bereich, der in Deutschland bisher fast völlig brachliegt. *Anne Lipp* differenziert in ihrem Beitrag zwischen einer engeren, kulturgeschichtlich orientierten Militärgeschichte und einer umfassenden Kulturgeschichte des Krieges und führt für beides eine Palette möglicher Forschungsthemen vor. Ebenso wie bei *Christa Hämmerle* in ihrem Beitrag über Militär- und Geschlechtergeschichte lösen sich dabei die Konturen der Militärgeschichte als selbständiges Arbeitsgebiet allerdings allmählich auf. Jedoch leistet jeder einzelne der Aufsätze des zweiten Teils einen Beitrag zur Methodendebatte und dient aufgrund der umfassenden Belege zugleich als informativer Literaturbericht.

Unter den „Perspektiven" des dritten Teils sind die Überlegungen *Stig Försters* zur Fruchtbarmachung des Ansatzes Carl von Clausewitz' und seines Klassikers „Vom Kriege" besonders anregend. Förster benennt den Krieg als eigentlichen Gegenstand der Militärgeschichte und hebt mit Clausewitz die politische Dimension von Kriegen bzw. ihre gesellschaftliche Einbindung hervor. Ebenso wie Kühne und Ziemann geht es ihm darum, der Militärgeschichte jenseits aller Methodenvielfalt eine einheitliche Grundlage zu geben. Den Kontrapunkt dazu setzt in gewisser Weise *Roger Chickering*, denn in seinem Plädoyer für eine „Totalgeschichte des Krieges" geht dies weitgehend verloren.

Der Band schließt mit einem noch einmal historisch orientierten Rückblick *Wilhelm Deists* auf die deutsche Militärgeschichtsschreibung und einem eher zukunftsorientierten Einwurf von *Dieter Langewiesche*, der im „Kampf um Marktmacht" den Anschluß der Militärgeschichte an die jüngsten Theoriedebatten anmahnt. Eine Auswahlbibliographie der Herausgeber, die sich auf klassische Werke und neueste Veröffentlichungen konzentriert, rundet diesen sorgfältig zusammengestellten Band ab, der als Einführung in aktuelle und Grundlage für zukünftige

Diskussionen den Charakter eines Standardwerks zur deutschen Militärgeschichtsschreibung beanspruchen darf.

Christoph Strupp

Jürgen Osterhammel, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 384 S.

Allen Globalisierungsimperativen und Austauschprogrammen zum Trotz bewegt sich die Geschichtswissenschaft nach wie vor meist in einem nationalstaatlichen Rahmen. Die Macht der Gewohnheit dürfte dabei ebenso eine Rolle spielen wie Laufbahnerwägungen und fehlende Sprachkenntnisse. Gleichzeitig erschöpfen sich Versuche, das schlechthin „Andere" auf den Sockel und damit einer eurozentrischen Blickverengung diametral gegenüberzustellen, häufig in einem ermattenden Schlagabtausch abgedroschener Phrasen und inhaltsleerer Theoriebruchstücke. *Jürgen Osterhammel* hat in den letzten Jahren maßgeblich dazu beigetragen, die Kluft zwischen einer methodisch anspruchsvollen, thematisch indes festgefahrenen Nationalgeschichte und den mit dem Ruch des eklektischen Dilettantismus behafteten universalhistorischen Ansätzen innovativ zu überbrücken. In drei Schritten durchmißt er das Feld, auf dem die neue „akademische Wachstumsbranche" (S. 177) gedeiht. Neben methodisch-typologischen Überlegungen skizziert er die schillernde Vorgeschichte universalhistorischer Debatten, um dann selbst in den Ring zu steigen und Studien globalen Zuschnitts zu präsentieren. Mit der überseeischen Expansion Europas begann im 15. Jh. das Zeitalter des Kulturtransfers, dem der bloße Vergleich nicht mehr gerecht wird, da dieser zwangsläufig mit säuberlich herauspräparierten Analyseeinheiten hantiert, die die nunmehr komplexen Mischungsverhältnisse nur unzureichend abbilden. *Osterhammel* plädiert deshalb für eine beziehungsgeschichtliche Abrundung des transkulturellen Vergleichs, der den weitverzweigten Akkulturationsprozessen den ihnen gebührenden Platz einräumt. Im Übrigen ermöglicht ein solchermaßen offener Ansatz jenseits abstrakter Primate, die von der Historischen Sozialwissenschaft verpönte Machtfrage wieder zu stellen und geopolitische Konstellationen vorurteilsfrei zu profilieren.

Daß Ostasiaten erst Mitte des 19. Jh.s „gelb" (S. 194) wurden, verdeutlicht ein Blick auf den windungsreichen Weg der Universalhistorie. Unterzog Edward Gibbon Orient wie Okzident noch denselben Beurteilungskriterien, so verschob sich ab 1800 die europäische Perspektive dramatisch. Die normativ aufgeladene wissenschaftlich-technologische Überlegenheit der Alten Welt verlieh einer Wahrnehmungsweise Auftrieb, die den Orient zu einem zusehends geschichtslosen Stereotyp degradierte. Während aber Thomas Macaulay oder James Mill beispielsweise den Indern noch die Möglichkeit zum Anschluß an westliche Gepflogenheiten und damit zum Aufstieg ins Konzert der tonangebenden Zivilisationen zubilligten, mutierte dieser benevolente Paternalismus mit kulturalistischer Schlagseite nach 1850 immer mehr zu einem rassistischen Stagnationsverdikt, das jegli-

ches Entwicklungspotential der „Orientalen" kategorisch verneinte. Um beim britischen Empire zu bleiben: im Gefolge der „Mutiny" 1857 erfanden die Kolonialherren flugs die Tradition des zeitlosen Indertums, das nun nicht länger einer „mission civilisatrice" zugänglich sein sollte. Nach der Zivilisationskatastrophe des Ersten Weltkriegs verflüchtigte sich freilich die eurozentrische Selbstgefälligkeit und wich einem angloamerikanischen Modernisierungsmodell, das wieder an die zwischenzeitlich ad acta gelegte Vorstellung von der Universalität westlicher Entwicklungspfade anknüpfte und spätestens mit Beginn der Dekolonisation den Glauben an eine rassistisch gestaffelte Völkerskala dem politischen Narrensaum anheim gab. Nicht von ungefähr nahmen seither universalhistorische Betrachtungen einen merklichen Aufschwung, wobei allerdings Arbeiten, die aus der Mitte der Geschichtswissenschaft stammten, in der Minderzahl blieben. Neben den Exponenten einer philosophisch imprägnierten Historiographie wie Arnold Toynbee dominierten die Protagonisten der Historischen Makrosoziologie (Michael Mann) und des sozialen Evolutionismus (Stephen Sanderson) die einschlägigen Debatten, während „hauptamtliche" Historiker einen großen Bogen um eine durch das Ende des klassischen Imperialismus ja keineswegs Makulatur gewordene Maßstabsvergrößerung machten.

Osterhammel selbst kann dank souveräner Materialbeherrschung einige konkrete Hinweise darauf geben, wie ein beziehungsgeschichtlich angereicherter Zivilisationsvergleich aussehen müßte, um einerseits den Bannstrahl Edward Saids zu unterlaufen und andererseits den schmalen Grat zwischen exotischem Feuilleton und methodischer Entropie zu meistern. So läßt sich am Beispiel der Intervention, dem imperialistischen Konfliktphänomen par excellence, das Wechselspiel nicht nur zwischen den Eingreifenden und deren Opfern studieren, sondern auch die Gewichtung politischer und sozialökonomischer Motive des Aggressors umfassend ausleuchten. Übergeordnete wirtschaftliche Interessen des „Mutterlandes" können so elegant in Beziehung gesetzt werden zum Vorpreschen des „man on the spot" und zur Eigenlogik der Kollaboration. (Bezeichnenderweise hat die Holocaustforschung der letzten Jahre gerade auf diesem Weg neue Erklärungskonzepte erkundet.) Daß Weltgeschichte einer „kosmopolitischen Aufmerksamkeitsstruktur" (S. 343) bedarf und dabei auch die eine oder andere methodische Klippe forsch umschifft werden muß, zeigt *Osterhammel* anhand des welthistorischen Skandalons der Sklaverei. Der blutige Dreieckshandel zwischen den Kontinenten lenkt nämlich den Blick auf die vielfältigen Zusammenhänge eigentlich exakt lokalisierbarer Ereignisse. Der moralische Furor empörter Quäker im Verein mit der ebenso falschen wie folgenschweren ökonomischen Lehrmeinung von der mangelnden Rentabilität der Sklaverei verschafften dem Abolitionismus eine Schwungkraft, der innerhalb vergleichsweise kurzer Zeit eine erst um 1830 in voller Blüte stehende Idee zum Opfer fiel. Daß der amerikanische Bürgerkrieg somit zu einem „verkappten Weltbürgerkrieg" (S. 359) um die normativen Grundlagen des Westens avancierte, andererseits aber derselbe Westen fortan auch unter dem Panier der Sklavenbefreiung imperial zu intervenieren vermochte, wirft ein

grelles Schlaglicht auf das weite Geflecht weltgeschichtlicher Kontextverschränkungen.

Osterhammels stilistisch ausgefeilten Beiträge bestechen durch ihre scharf gefaßte Begrifflichkeit und die Tiefe der methodisch-theoretischen Reflexion. Mit ihrer Hilfe zirkelt er ein Terrain ab, auf dem man sich nicht unbedingt auf das herkömmliche historiographische Rüstzeug verlassen kann. Die Bereitschaft, sich die umfangreiche Literatur zu den verschiedensten Kulturkreisen anzueignen, und der Mut, bei diachronen Längsschnitten über so manchen detailverliebten Schatten zu springen, gehören demnach zu den unabdingbaren Voraussetzungen einer Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats.

Gerhard Altmann

Stefan Gandler, Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko, Argumentverlag, Hamburg/Berlin 1999, 459 S.

Der Verfasser dieser Frankfurter Dissertation hält Mexiko-Stadt für einen der interessantesten Orte undogmatischen linken Denkens im 20. Jh., vor allem weil es durch die Stabilität, die die Partei der permanenten Revolution sicherte, vielen Emigranten, die ein Exil etwa in der Sowjetunion für sich ausschlossen, ermöglichte, ihre theoretische Arbeit an einem zugleich peripheren und (schon durch seine Größe, aber auch durch seine intensiven Beziehungen zu „westlichen" Zentren des sozialkritischen Denkens in Frankreich und in den USA) zentralen Ort des modernen Weltsystems fortzusetzen. Gandler legt eine intellektuelle Doppelbiographie Adolfo Sánchez-Vásquez' und Bolívar Echeverrías vor, deren Innovativität er gegen einen selbstgefälligen Eurozentrismus in die hiesige Debatte einzuführen beabsichtigt, und dies in einer durchaus subversiven Strategie: „Sollte es tatsächlich gelingen, den Eurozentrismus in der linken Theoriebildung aufzuheben, würde dies eine zumindest jahrzehntelange Krise für die hiesigen kritischen Geister bedeuten" (S. 17). Damit diese „Hoffnungen" aufgehen, bedürfte es allerdings eines entsprechenden Krisenbewußtseins. Ob die behauptete provinzielle Borniertheit tatsächlich deutschlandweit herrscht oder nur den unmittelbaren Erfahrungshorizont des Autors dominiert, mag hier dahin gestellt bleiben, denn auch Gandler versucht sich nicht an einer genaueren Plausibilisierung der gewählten Negativfolie, sondern begnügt sich damit, sie zur Legitimierung seines eigenen Vorhabens aufzuspannen.

Im ersten Teil werden die äußeren Lebensläufe der beiden Intellektuellen rekonstruiert. Man wird allerdings zögern dürfen, sie angesichts ihrer Schicksale, die sich mit herausragenden Ereignissen der Auseinandersetzung des 20. Jh.s auf verschiedenen Kontinenten verknüpfen, umstandslos mexikanische Intellektuelle zu nennen. In den folgenden Teilen stellt der Verfasser die Schwerpunkte der theoretischen Entwicklung der beiden Sozialphilosophen vor und beurteilt sie vor dem Hintergrund der Ablösung von einer „dogmatischen Linken". Vásquez (Jahrgang 1915), dessen in Lateinamerika einflußreiches Hauptwerk „Filosofia de la praxis" Parallelen zu Georg Lukacs' „Geschichte und Klassenbewußtsein" aufweist, aber unabhängig von diesem entstand, ordnet Gandler einer Strömung dem Marxismus zu, die

anknüpfend an das Frühwerk von Marx die Eingriffsmöglichkeiten des Subjektes gegen eine um sich greifende deterministische Strukturgläubigkeit betont. Echeverría (Jahrgang 1941) rückt weniger die Vorstellung in den Vordergrund, daß radikale Subjektivität die Entfremdung überwinden und „die Verhältnisse zum Tanzen bringen" könnte, sondern plädiert für die Abkehr von homogenisierenden Gesellschafts- und Revolutionstheorien zugunsten der Berücksichtigung lokaler Bedingungen und kultureller Differenzen. So lassen sich im Generationsunterschied auch Erfahrungen mit gescheiterten politischen Strategien und neue Schwerpunkte im sozial-philosophischen Denken erkennen, die nicht allein der Linken gehören.

Matthias Middell

Etienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bände, C. H. Beck, München 2001, 725, 740, 784 S.

Auf die 3 Bände des Sammelwerkes verteilen sich etwa 120 Einzelstudien, die in modifizierter Anlehnung an Pierre Noras siebenbändige *Lieux de memoire* verschiedene Orte, Figuren, Ereignisse oder Begriffe vorstellen wollen, die sich im kollektiven Geschichtsbewußtsein der Deutschen einmal festgesetzt hätten und evtl. auch dort verblieben seien. Bewußt hat man auch ausländische Autoren hinzugezogen, um nicht nur in einer Selbstbespiegelung zu verharren (z.B. Adam Krzemiński zu Brandts Kniefall in I, 638 oder Claire Gantet zum Westfälischen Frieden in I, 86) In der Tat präsentieren sich die Bände als eine opulente Fundgrube für alle diejenigen, die einen rezeptionsgeschichtlichen oder auch nur einen unkonventionellen Zugriff auf Einzelthemen bzw. Längsschnitthemen deutscher Geschichte suchen. Oberthemen wie „Reich", „Dichter und Denker", „Volk", „Schuld", „Freiheit", „Disziplin", „die Moderne", „Bildung", „Gemüt", „Romantik" oder „Identitäten" bündeln locker verschiedene Essays, die man im Einzelfall auch anders hätte zuordnen können. So taucht beispielsweise Hartmut Zwahrs „Wir sind das Volk" (II, 253ff) unter „Freiheit" neben „Bauernkrieg", „Wartburg", „Völkerschlacht", „Frisch, fromm, fröhlich, frei", „Der 20. Juli" und „Die Freiheitsglocke" auf, während im Oberkapitel „Volk" die politisch-demokratische Konnotation des Volksbegriffes neben den vom ethnischen Volksbegriff geprägten Essays über „Grimms Märchen" (I, 275ff), „Der Bamberger Reiter und Uta von Naumburg" (I, 322ff), „Flucht und Vertreibung" (I, 335ff) oder „Auslandsdeutsche" (I, 370ff) nicht zum Tragen kommt. Solche editorischen Entscheidungen mögen begründet sein, deuten aber auf ein grundsätzliches Problem der Sammlung: Nicht immer findet man relevante Teilaspekte dort, wo man sie zunächst vermuten würde. Ein gemeinsames Schlagwortregister für alle Bände hätte es den Lesern ermöglicht, ähnlich wie mit einer Suchmaschine Querverbindungen zwischen den einzelnen Essays herzustellen und so zu einer – durch das Sammelwerk lediglich vorbereiteten – Kartographie deutscher Erinnerungslandschaften zu gelangen. Diese Probleme fordern eine Ausgabe auf CD-Rom mit entsprechenden Suchkategorien geradezu heraus.

Seinen Wert als Fundgrube gewinnt das Sammelwerk dadurch, daß es ausdrücklich das – begrifflich erst einmal nicht weiter präzisierte – „kollektive Gedächtnis" ernst nimmt, statt es alt-rankeanisch gegenüber der Rekonstruktionsarbeit des Historikers als verfälschend zu denunzieren. Damit stellt sich das Werk explizit in die Tradition der historischen Gedächtnisforschung in der Nachfolge von Maurice Halbwachs (I, 15). In der Regel präsentieren die Autoren ihre Themen als diachrone, rezeptions- oder deutungsgeschichtliche Längsschnitte, entsprechend der Natur der Sache oft mit Bildern angereichert. Es entsteht so eine erste Basis für eine gegenstandsbezogene Theorie des kulturellen Gedächtnisses in Deutschland - mit typischen Stärken und Schwächen eines Pionierunternehmens.

Im Rahmen einer solchen Rezension kann es nicht darum gehen, die heterogenen Einzelbeiträge auf Fehler im Detail zu durchsuchen bzw. mit dem Forschungsstand des jeweiligen Teilgebietes abzugleichen. Hier will ich eher skizzieren, wo sich in der momentanen memoriologischen Situation gewisse Dilemmata des Werkes andeuten, und auf dieser Grundlage eine Charakterisierung des Werkes versuchen.

Zum ersten stellt sich das Auswahlproblem als nicht ganz so arbiträr dar, wie es die Herausgeber – durchaus eingedenk ihrer bildungsbürgerlich-westlich-berlinischen Perspektive (I, 18-23, bes. 22) – darstellen. Vielmehr ergeben sich gewisse Probleme daraus, daß die konkreten Beispiele für Erinnerungsorte häufig mehr der geschichtswissenschaftlichen Insiderkultur zu entstammen scheinen als der öffentlichen oder auch in der Publizistik veröffentlichten Erinnerung. Schlüsselbegriffe familiärer oder halbprivater Geschichtsdiskurse werden anderswo untergebracht und sind somit auf den ersten Blick gar nicht wahrnehmbar. So gibt es keinen Artikel zu „Hitler", wahrscheinlich eine der Chiffren, mittels derer Eltern ihre Kinder mit historischen Themen konfrontieren; das Thema erscheint in Joachim Fests Aufsatz über den „Führerbunker" (I, 122ff), Peter Reichels „Auschwitz" (I, 600ff) oder Sabine Behrenbecks „Heil" (III, 310ff). Ebenso verteilt sich die Chiffre „DDR" auf verschiedene Teilaspekte. Ebenso sucht man die gängigen Erinnerungsorte „Bonn" für die alte Bundesrepublik (mit Rekurs auf Fritz René Allemanns „Bonn ist nicht Weimar"), den schon ohne Jahreszahl eindeutig besetzten 17. Juni oder den mehrfach zu deutenden 9. November vergeblich. Auch die im heimatgeschichtlichen (fiktionalen wie nicht fiktionalen) Popularschrifttum vorkommenden stehenden Topoi wie „Kaisers Zeiten", „Berlin der zwanziger Jahre", „Platz an der Sonne", „Wirtschaftswunder", „Napoleon", „Franzosenzeit", in Norddeutschland auch „Schwedenzeit" kommen nicht – oder anderswo versteckt – vor. Trotz der Vielzahl der ausgewählten Erinnerungsorte (und auch den Auswahlzwang prinzipiell anerkennend) bleibt die Kritik, daß der Auswahl die im Habermas'schen Sinne Anschlußfähigkeit an die lebensweltlich verorten Erinnerungsorte mangelt. Vermutlich geht dies darauf zurück, daß man die „Erinnerungsorte" so weit wie möglich verdinglichen wollte statt sich mit einer klassischen, mehr sprachorientierten Topologie zufriedenzugeben.

Ein weiterer Mangel in der Auswahl scheint mir ebenfalls systematisch

begründet: Die Unterrepräsentation Süddeutschlands (wobei die Herausgeber durchaus auch Österreich mit in den Blick nehmen). Süddeutschland erscheint in Ortsnamen wie Nürnberg (vom Mittelalterklischee und seiner Vermarktung über die NSDAP-Parteitage bis hin zu den Nürnberger Prozessen, I, 68ff), Wyhl (II, 652ff unter „Die Moderne"), Karlsruhe (II, 535ff unter „Recht") oder Neuschwanstein (III, 422ff unter „Heimat") und Heidelberg (III, 473ff unter „Romantik). In einem witzigen Artikel wird noch der „Weißwurstäquator" (I, 471ff) aufs Korn genommen, aber die auch in norddeutschen Schulbüchern vermittelte Topik von den frühliberalen Freiheitstraditionen in Südwest-Deutschland tritt nicht zutage, obwohl konkrete Orte wie Offenburg, Heppenheim, Hambach oder auch Rastatt bundesweit eindeutig damit besetzt sind. Hier scheint der ja durchaus eingestandene berlinische Blickwinkel auch darauf zurückzugehen, daß man zwar den real existierenden Föderalismus in Deutschland zur Kenntnis genommen hat, aber daraus nicht die Folgerung gezogen hat, daß sich dieses in besonderen, über regionale Identitäten hinausgehenden Erinnerungslandschaften widerspiegeln könnte. Hier bedürfte es einer Reflexion einer regional differenzierten Erinnerungslandschaft und ihrer Schnittmengen. Die Kartographie eines „mentalen Föderalismus" scheint mir hier nicht ausgereizt. Aufsätze zu Einzelthemen beschränken sich meist auf die Unterscheidung zwischen BRD und DDR in der zweiten Nachkriegszeit.

Ebenfalls unterrepräsentiert scheint mir die DDR, die als Topos ohnehin nicht vorkommt und sich aufsplittert auf Stasi (II, 349ff), Jugendweihe (im Rahmen einer bis ins 19. Jh. zurückgehenden Bedeutungsgeschichte, III, 347ff) und Palast der Republik (II, 667ff). Nach Wolfgang Englers Reflexionen über das besondere Erleben und Deuten historischer Ereignisse durch die Ostdeutschen (W. Engler: Die Ostdeutschen, Berlin 1999) scheint das Fehlen von Themen wie „Realer Sozialismus", „DSF" oder „Mangelwirtschaft" einfach unverständlich. Diese Unterbelichtung der ostdeutschen Erfahrung führe ich darauf zurück, daß man insgesamt nach der sozialen Verortung der Erinnerungsorte kaum gefragt hat. Zu einem guten Teil sind es – was die das Mittelalter und die Frühe Neuzeit bis ins 19. Jh. betreffenden Erinnerungsorte angeht – die Topoi, die das teils aufsteigende, teils durch Industrialisierung verunsicherte Bildungsbürgertum (vor allem im preußischen Einflußbereich) bewegten. Daher entpuppt es sich eigentlich als wenig überraschend, wenn viele Artikel abschließend das Verschwinden oder Verschwundenseins ihres Gegenstandes konstatieren.

Zum zweiten verschärfen sich einige schon aus der Auswahlproblematik ersichtliche Schwierigkeiten auf konzeptioneller Ebene. Ausdrücklich nehmen die Herausgeber die Idee von Pierre Nora auf, durch eine recht offene und nicht von vornherein durch zu scharfe Definitionen verengte Auffassung von Erinnerungsorten eine Art Kartographie kulturellen Gedächtnisses zu erstellen. Doch sind sie sich der strukturellen Unterschiede der deutschen Geschichte und folglich auch der Fragmentierungen in deutschen Erinnerungen bewußt und intendieren eher eine Bestandsaufnahme denn eine kulturbewahrende Mission (die bei Nora durchaus mitschwingt). Sie heben

stärker das 19. und 20. Jh. aufgrund der gegenseitigen Bedingtheit von *nation-building* und *memory-building* in Deutschland heraus, akzentuieren die Verschränkung von deutscher und europäischer Geschichte (faßbar in Artikeln über mit anderen gemeinsame Erinnerungsorte wie Straßburger Münster, III, 408ff, Tannenberg/Grunwald, I, 438ff, oder Stalingrad, II, 332ff, und über die Außenrezeption wie bei Tacitus, III, 569ff, oder Mme de Stael, I, 225ff) und das Nebeneinander von „bedeutenden" und „trivialen" Themen (z.B. im Nebeneinander von Karneval und Dresden, III, 436ff bzw. 451ff). Hier setzen *François* und *Schulze* Wegmarken in eine zukunftsträchtige Richtung.

Dennoch bleiben auch auf systematischer Ebene einige Wünsche offen: Die Beziehung zwischen Fremdwahrnehmung und deren Rückspiegelung auf die deutschen Selbstwahrnehmung, gerade in dem so wirkungsmächtigen Kontrastpaar „Kultur vs. Zivilisation", müßte bei den entsprechenden Themen weiter ausgeleuchtet werden. Darüber hinaus verursacht die prinzipielle Offenheit in der Definition „Erinnerungsorte" Unklarheiten, die gelegentlich bis zur Verfehlung des Themas führen. Es fehlt die Abgrenzung gegenüber dem Klischee, das seiner erinnerungswürdigen historischen Dimension völlig verlustig gegangen ist. Die historische erinnerte Dimension der Themen „Feierabend" (III, 169ff), „Weihnachten" (III, 154ff), aber letztlich auch bei dem jeglicher Vergangenheitsträchtigkeit entkleideten „Neuschwanstein" (III, 422) und „Heidelberg" (III, 473ff). Die Transformationen zwischen historischer Erinnerung und Klischees sowie die dazwischenliegenden Schattierungen bedürften genauerer begrifflicher Fassung, um in eine Theorie kollektiver Erinnerung eingehen und somit Auswahlkriterien begründen zu können.

Ebenso fehlt eine Abgrenzung gegenüber dem Begriff „Rezeption". Eine Reihe von Artikeln behandelt gar keine Erinnerungsorte, sondern bietet eine Rezeptionsgeschichte, die Forschungstraditionen, Umnutzung von Gebäuden oder Begriffswandlungen darstellt, ohne den Wert oder mögliche Effekte für kollektive Erinnerung zu taxieren (faßbar z. B. in „De l'Allemagne", I, 225ff, wo eigentlich nur eine Rezeptionsgeschichte geboten wird, „Grimms Märchen", I, 275ff oder „Weißwurstäquator", I, 471ff).

Im Zeitalter der Postmoderne verlangen Themen wie Goethe (II, 187ff), Bach (III, 239ff) oder Schrebergarten (III, 362ff) auch nach einer Thematisierung von Ironie in der Erinnerung. Mit der fortschreitenden Kommerzialisierung sog. hochkultureller Themen und der Entstehung neuer, aber nicht selbstverständlich bildungsbürgerlich aufgewachsener Rezipientenkreise wird der ironische Umgang mit bestimmten Erinnerungen zunehmende Praxis. Hier würde auch der Aspekt hineinspielen, daß Erinnerung an DDR-Alltag und Lebenswelt oft in ironischer Distanzierung (mit und ohne Verniedlichung) stattfindet, was mit analogen Phänomen der NS-Zeit mit Grund nicht geschieht. Methodisch gesprochen, sollten neben das in der Diskussion über Erinnerungskulturen durchaus präsente Begriffspaar Erinnern/Vergessen auch die verschiedenen Schattierungen von Aneignung und Distanzierung treten. Die bislang zwar bunte, aber flächige Kartographie erhielte so mehr Höhenlinien (oder Tiefenschärfe).

Das Sammelwerk gibt dem „öffentlichen Gebrauch von Historie" (Formulierung von Jürgen Habermas) ohne Zweifel wesentliche Impulse. Daran ändern auch die kritisierten systematischen Defizite nichts. Diese sind für ein Pionierwerk eher typisch. Ebenso trägt dieses auch seine Entstehungszeit in sich – was dazu veranlaßt, sein Erscheinungsbild nicht lediglich als Ruf in den momentanen öffentlichen Diskurs hinein zu sehen, sondern auch als Reflex zeitgenössischer Tendenzen. Der von vielen Autoren geäußerte Befund, ihr Gegenstand sei eigentlich kein Erinnerungsort mehr, spiegelt vielleicht tatsächlich eine Qualitätsveränderung in der öffentlichen Erinnerungskultur wider. Die Bände scheinen so ein Spiegel der Erinnerungskultur zu sein, diese aber nicht wirklich einzuholen.

Dazu geraten manche Veränderungen zu wenig in den Blick der Herausgeber. Erstens – wie schon angedeutet – so etwas wie eine systematische Rezeptionspragmatik im literatur- bzw. kunstwissenschaftlichen Wortsinne. Zweitens der Stellenwert der sog. „Globalisierung", insofern die Bedeutsamkeit nationaler Erinnerungsorte gegenüber der international geteilten für die Erinnernden relativ zurückzugehen scheint – was generationelle Erfahrungen in der Arbeitswelt, Freizeit- und Musikkultur über Ländergrenzen hinweg und das vermehrte Auftreten von Themen, die international als des kulturellen Gedächtnis würdig scheinen (vgl. die Hinweise im Artikel „Beethovens Neunte", III, 665ff), illustrieren. Insofern sind Elvis Presley und Tschernobyl heute eher „deutsche Erinnerungsorte" als etwa der Bauernkrieg (II, 137ff), Königin Luise (II, 286ff), Arminius (III, 587) oder der Bamberger Reiter (I, 322ff). Drittens wird der wachsende Tourismus nicht thematisiert: Einerseits verzeichnen mehr oder weniger auf „alt", häufig auf „vorindustriell" getrimmte Orte sowie große historische Ausstellungen einen wachsenden Zulauf, andererseits scheinen diese einer zunehmend ästhetizistisch selektiven statt sprachlich-begrifflichen Wahrnehmung zu unterliegen und dementsprechende Inszenierungskonzepte von Kommunen und Ausstellungsdesignern zu fördern. Die Funktion von „Erinnerungsorten" scheint damit – aus der Sicht der meist der Mittelschicht entstammenden Subjekte – einem Strukturwandel zu unterliegen. Diese zugegebenermaßen impressionistischen Beobachtungen scheinen mir relevant für alle, die an außerfachwissenschaftlichen Diskursen über Erinnerung und Geschichte in kleineren und größeren Öffentlichkeiten beteiligt sind.

Zu einem Zeitpunkt, an dem die nationalen Komponenten kollektiver Erinnerung einer Form- und Bedeutungsveränderung zu unterliegen scheinen, wirkt das Pionierwerk in gewisser Weise auch als das Produkt einer Spätzeit – in welcher Historie noch den meinungsbildenden Schichten im wesentlichen vermittels Sprache nationalkulturelle Erinnerungsorte plausibel anbieten konnte.

Friedemann Scriba

Resümees

Christopher Clark
Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf

Die Kulturkämpfe des späten 19. Jahrhunderts wären unverständlich ohne die Veränderungen im europäischen Katholizismus der nachnapoleonischen Ära. Die Kirche verstand es ihre Basis zu mobilisieren und eine wirksame Kampagne gegen ihre Gegner zu starten. Der Aufsatz untersucht die Entwicklungen des neuen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts und deutet die Kämpfe,. die er ausfocht. In erstaunlicher Weise bestimmt eine implizite Antinomie zwischen „Modernität" und „Tradition" die Art und Weise, in der wir diesen Konflikt zu denken gewohnt sind. Dagegen argumentiert dieser Artikel, daß es nötig ist, die binären Gegenüberstellungen der Zeit des Kulturkampfes zu überwinden und ein dialektischeres Verständnis der Beziehungen zwischen dem neuen Katholizismus und seinen verschiedenen säkularen Gegenspielern zu entwickeln.

Wolfram Kaiser
Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa

Der Konflikt um die Rolle von Religion und Kirche in der modernen Politik war ein veritablen Kampf der Kulturen innerhalb der europäischen Gesellschaft. Im Kulturkampf ging es nicht nur um strittige Fragen der nationalen Integration. Für die Antiklerikalen hatte der Kampf gegen den Ultramontanismus immer auch einen paneuropäischen Charakter. Das sich verdichtende Kommunikationsnetz einer teilweise europäisierten Öffentlichkeit erlaubte intensiven Austausch und die Aneignung „ausländischer" Modelle und – seltener – konzertierte transnationale politische Aktionen. Der Kulturkampf war auch ein Konflikt der beiden Europas.

Manuel Borutta
„Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens": Moabiter Klostersturm und deutscher Kulturkampf

1869 kam es in Berlin-Moabit zu Angriffen auf ein von Dominikanern geführtes Waisenhaus. Unter dem Eindruck dieses Ereignisses und seines parlamentarischen Nachspiels konstituierte sich 1870 die katholische Zentrumspartei, deren Wahlerfolge maßgeblich zur Genese des Kulturkampfes beitrugen. Der Moabiter Klostersturm gilt damit zurecht als Auftakt zum Kulturkampf in Preußen, dem

Brennpunkt des Kulturkampfes im Kaiserreich. Wesentliche seiner Elemente wurden hier vorweggenommen: ultramontanes und liberales Sendungsbewußtsein, essentialistische, multimedial vermittelte Feindbilder, eine ambivalente – mal überkonfessionelle, mal antikatholische – Haltung des Staates, die Zurückdrängung spezifischer Formen katholischer Religiosität aus dem öffentlichen Raum, die politische Mobilisierung und kulturelle Kolonialisierung der Katholiken. Nukleusartig zeigt er, daß im Kulturkampf nicht nur politische, soziale und dogmatisch-ideologische Fragen auf dem Spiel standen, sondern auch solche der Moral und Lebensführung.

Peter Jan Margry und Henk te Velde
Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden in den 1870er Jahren

Der holländische „Kulturkampf" verlief auf der nationalen Ebene vergleichsweise gemäßigt. Auf dem lokalen Niveau kam es dagegen zu einem heftigeren Konflikt. Dieser betraf nicht die „nationale" Frage einer konfessionellen Bildung, sondern die religiösen Prozessionen, die den einfachen Katholiken außerordentlich wichtig waren, vor allem in der besonders homogen katholischen südlichen Provinz Limburg. Das liberale protestantische nationale Establishment strebte eine neutrale öffentliche Sphäre an, in der Religion nicht sichtbar sein sollte. Indessen organisierte der immer selbstbewußter auftretende niedere katholische Klerus religiöse Umzüge – in Limburgs Hauptstadt Maastricht und anderswo. Als die folgende Eskalation zu Rechtskonflikten und sogar Krawallen führte, wurde ein Kompromiß erreicht. Die Katholiken akzeptierten Einschränkungen der (lokalen) religiösen Prozessionen, dafür erlaubte ihnen ihre vorsichtige Verhaltensweise auch auf nationaler Ebene eine zentrale Position zu behalten.

Laurence Cole
Das letzte Aufgebot der Gegenreformation: Zum Kulturkampf in Österreich am Beispiel Tirols

Der österreichische Kulturkampf ergab sich aus den strukturellen Spannungen zwischen der Modernisierung des Staates und der Erbschaft des gegenreformatorischen Systems in Zentraleuropa unter Habsburgischer Herrschaft. Diese Spannungen wurden besonders akut nach den Revolutionen von 1848/49, als der konterrevolutionäre Staat 1855 ein Konkordat mit Rom abschloß. Die Auseinandersetzungen um die Frage, ob die 1855 getroffene Übereinkunft überwunden oder verteidigt werden solle, verfestigte die hauptsächlichen sozialen und ideologischen Spaltungen der 1860er und 1870er Jahre. Die religiösen und politischen Konflikte werden vorgeführt anhand des Tiroler Kronlands, wo katholisch Konservative den Herz-Jesu-Kult als ein Instrument politischer Mobilisierung nutzten. Der Artikel zeigt, wie der politische Katholizismus sich erfolg-

reicher als der Liberalismus an die Anforderungen der Massenpolitik anpassen konnte, um dann einige der Langzeitfolgen dieses Erfolges zu diskutieren.

Robert Nemes
Die Komorner Kriegserklärung: Der Kulturkampf in Ungarn

Der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und dem liberalen Staat dominierte die ungarische Politik der 1890er Jahre. Während es eine breite Literatur über diese Auseinandersetzungen gibt, haben sich Forscher selten dem ungarischen Kulturkampf auf dem lokalen Niveau und aus der Perspektive der Sozial- und Kulturgeschichte zugewandt. Indem sie sich der Stadt Komárom zuwendet, versucht die vorliegende Studie diese Zugänge zu integrieren. In Komárom politisierte der Kulturkampf existierende soziale und konfessionelle Antagonismen schnell, erregte fromme Katholiken aus den Unterschichten gegen gebildete und wohlhabende Liberale. Beide Seiten nutzen in breites Spektrum von Medien, Institutionen und rhetorischen Strategien um Unterstützung zu mobilisieren, und eine genaue Betrachtung der Schlüsselereignisse zeigt breite Partizipation, vielfältige Einflüsse und eine große Vitalität beider Bewegungen.

Ulrike Schröder
Kommunikative Erzeugung von Lebenswirklichkeit – Eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten

Das Phänomen *Liebe* nicht – wie im Alltagsgebrauch – als substantielle Entität, sondern als kommunikativ erzeugte Lebenswirklichkeit zu begreifen, ist Ziel der Untersuchung gewesen. Zu diesem Zweck wurde eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept brasilianischer und deutscher Studenten durchgeführt. Theoretische Grundlage der Untersuchung bildete ein im weitesten Sinne konstruktivistisches Verständnis von Kommunikation als wirklichkeitserzeugendem Verhaltensbereich.
In einer theoretischen Engführung wurde der Wirklichkeitsbereich *Liebe* unter Einbeziehung des jeweiligen historisch-kulturellen Hintergrundes fokussiert. Die methodische Vorgehensweise bei der Durchführung der Studie war schließlich überwiegend qualitativ angelegt, um das für den Einzelnen tatsächlich relevante Begriffsinventar ermitteln zu können. In der Auswertung sind dann die Unterschiede im Hinblick auf die Internalisierung eines Liebesideals, die Strukturen der Beziehungswirklichkeit, ihre sprachliche Handhabung, die Verhaltenskoordination, die Funktion von Beziehungen sowie die Folgen für die Kommunikationspraxis herausgestellt worden. Es zeigte sich, daß Liebesbeziehungen unter deutschen Studenten stark vom romantischen Liebesideal geprägt sind, unter brasilianischen Studenten dagegen am ehesten dem passionierten Liebesideal entsprechen.

Abstracts

The new Catholicism and the European Culture Wars
By Christopher Clark

The culture wars of the later nineteenth century would have been inconceivable without the transformations that occurred within European Catholicism in the post-Napoleonic era. The church acquired the means to mobilise its support base and to mount effective campaigns against its adversaries. This chapter focuses on the developments that shaped the new Catholicism of nineteenth century Europe and defined the character of the battles it fought. To a striking degree, an implicit antinomy between "modernity" and "tradition" still informs the way we think about this conflict. This chapter argues that we need to move beyond the binary oppositions of the culture war era towards a more dialectical understanding of the relationship between the new Catholicism and its various secular antagonists.

Fighting Ultramontanism: Anticlericalism in the Culture War of the Two Europes
By Wolfram Kaiser

The conflict over the role of religion and church in a modern polity was a veritable clash of civilisations within European society. The culture war was not only concerned with contested questions of national integration. For the anticlericals, their fight against ultramontanism always also had a pan-European character. The thickening web of communication within a partially Europeanised public sphere permitted the intensive exchange and adaptation of "foreign" models and, less often, concerted transnational political action. The culture war was also a conflict of the two Europes.

"Hotbeds of Superstition, Idiocy and Crime": The Storm on the Moabit Cloister and German Kulturkampf
By Manuel Borutta

An orphanage administrated by the Dominicans was under attack in 1869 in Berlin-Moabit. Under the impact of this event and its parliamentary aftermath the catholic Zentrum party was founded in 1870. Its success in the subsequent elections stimulated the culture war. The attack against the Moabit monastery is seen by many scholars as the beginning of the culture war in Prussia, where the German culture war was focused. Its essential features can be found in that local event: the ultramontanists' and the liberals' essentialist images of the enemy, disseminated by a wide range of media; an ambivalent – trans-confessional or clearly anti-catholic – attitude of the state; a displacement of specific forms of

catholic religious rituals from the public sphere; political mobilization and a cultural colonization of the catholic portion of the population. Like in a nutshell the Moabit events showed that in the culture war not only political, social and dogmatic-ideological issues were on the agenda, but also questions of moral and individual behaviour.

Religious Processions in Limburg: The Battle over Religion and Public Space in the Netherlands in the 1870s
By Peter Jan Margry and Henk te Velde

The Dutch "Kulturkampf" was comparatively mild at the national level. At the local level, however, a fiercer conflict raged. This did not concern the "national" question of denominational education, but religious processions, which were very important to ordinary Catholics, especially in the almost homogeneously Catholic southern province of Limburg. The liberal Protestant national establishment desired a neutral public space in which religion would not be visible. However, the increasingly self-confident lower Catholic clergy boldly organised religious processions – in Limburg's capital Maastricht and elsewhere. When the ensuing escalation resulted in legal conflicts and even brawls, a compromise was reached. Catholics accepted restrictions on (local) religious processions, but their cautious attitude also allowed them to secure a central position in national politics.

The Counter-Reformation's Last Stand: The Austrian Culture War in the Province of Tirol
By Laurence Cole

The Austrian Kulturkampf derived from structural tensions between state modernisation and the legacy of the "Counter-Reformation system" in Habsburg-ruled Central Europe. These tensions became particularly acute after the 1848-49 revolutions, as the counter-revolutionary state sealed a Concordat with Rome in 1855. The struggles either to overturn or to defend the 1855 settlement consolidated major social and ideological cleavages during the 1860s and 1870s. The religious and political conflicts are illustrated by focusing on the crownland of Tirol, where Catholic-Conservatives used the cult of the Sacred Heart of Jesus as an instrument for political mobilisation. The article shows how political Catholicism adapted more successfully than Liberalism to the challenges of mass politics, before discussing some of the long-term consequences of that success.

The Komárom Declaration of War: The Culture War in Hungary
By Robert Nemes

Conflict between the Catholic church and the liberal state dominated Hungarian politics in the 1890s. While there is a wide literature on this struggle, scholars have rarely studied the Hungarian culture war either on the local level or from the perspective of social and cultural history. By examining the Hungarian town

of Komárom, the present study attempts to incorporate such approaches. In Komárom, the culture war rapidly politicized existing social and confessional antagonisms, galvanizing pious, lower-class Catholics against educated and propertied liberals. Both sides used a wide range of media, institutions and rhetorical strategies to rally their supporters, and a close examination of key events suggests broad participation, multiple influences and a basic vitality in both movements.

Communicative Creation of Life-Reality – a Comparative Study of Case about the Concept of Love of German and Brazilian Students
By Ulrike Schröder

Not to grasp the phenomenon *love* – as we do in everyday life – as a substantial entity, but as a fact of life created in a communicative way, was the aim of the investigation. For this purpose, a comparative case study about the concept of love of Brazilian and German students has been made. The theoretical basis for the study formed a – in the broadest sense constructivistical – understanding of communication as a sphere of behaviour creating reality. In a theoretical funnel, the sphere of reality *love* was focussed in respect of the historical-cultural background of the particular culture. Finally, the methodilogical proceeding concerning the realization of the study was mainly structured in a qualitative way in order to discover the actually used stock of notions of each individual. In the interpretation, the differences concerning the internalization of an ideal of love, the structures of the reality of the love affair, its linguistic handling, the coordination of behaviour, the function of affairs as well as the consequences for the practice of communication were emphasized. It turned out that love affairs among German students were strongly determined by the romantical ideal of love, whereas these among Brazilian students correspond more to the passionate ideal of love.

Inhaltsverzeichnis des 12. Jahrgangs 2002

Themen der Hefte:

Heft 1: *Von der Volksgeschichte zur Strukturgeschichte: Die Anfänge der westdeutschen Sozialgeschichte 1945–1968.* Hrsg. von Lutz Raphael
Heft 2: *Die Erfahrungen des Imperiums kehren zurück : Inszenierungen des Fremden in der deutschen Literatur.* Hrsg. von David Simo
Heft 3: *Weltgeschichtsschreibung im 20. Jahrhundert.* Hrsg. von Matthias Middell
Heft 4: *Liberalismus in Spanien und Lateinamerika.* Hrsg. von Michael Zeuske
Heft 5/6: *Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert.* Hrsg. von Christopher Clark und Wolfram Kaiser

Aufsätze

Jerry H. Bentley, Von der Nationalgeschichte zur Weltgeschichte H. 3, S. 57
Hartmut Bergenthum, Weltgeschichten im wilhelminischen Deutschland: Innovative Ansätze in der populären Geschichtsschreibung H. 3, S. 16
Ulrike Bock, Liberaler Diskurs und Praktiken der Macht: Neu-Granada Mitte des 19. Jahrhunderts H. 4, S. 116
Manuel Borutta, „Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens" – *Moabiter Klostersturm* und deutscher *Kulturkampf* H. 5/6, S. 63
Christian Büschges, Nationalismus ohne Nation? Spanien und das spanische Amerika im Zeitalter der Französischen Revolution H. 4, S. 67
Christopher Clark/Wolfram Kaiser, Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert H. 5/6, S. 7
Christopher Clark, Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf H. 5/6, S. 14
Christopher Clark/Laurence Cole, Das letzte Aufgebot der Gegenreformation: Zum österreichischen Kulturkampf in Tirol H. 5/6, S. 97

Esaïe Djomo, Der Europäer in kolonialer Situation: Selbstwahrnehmung und Selbstinszenierung H. 2, S. 56
Patrice Djoufack, Die Suche nach einem Ausweg. Die Erfahrung der Fremde in Kafkas Roman „Der Verschollene" H. 2, S. 45
Gabriela Ann Eakin-Thimme, Die emigrierten Historiker als Vermittler sozialgeschichtlicher Ansätze? H. 1, S. 63
Thomas Etzemüller, Sozialgeschichte als politische Geschichte. Die Etablierung der Sozialgeschichte in der westdeutschen Geschichtswissenschaft H. 1, S. 12
Alberto Gil Novales, Betrachtungen über den spanischen Liberalismus H. 4, S. 14
Wolfram Kaiser, Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa H. 5/6, S. 38
Carsten Klingemann, Symbiotische Verschmelzung: Volksgeschichte – Soziologie – Sozialgeschichte und ihre empirische Wende zum Sozialen unter nationalsozialistischen Vorzeichen H. 1, S. 34
Peter Jan Margry/Henk te Velde, Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden H. 5/6, S. 81
Jesús Millán, Liberale Revolution und sozialer Wandel im Spanien des 19. Jahrhunderts. Ein Literaturüberblick H. 4, S. 38
Matthias Middell, Global History als kritische Perspektive H. 3, S. 7
Wolfgang Natter, Über Identität, Global-Regionalismus und Globalisierung von unten: Kentucky – eine Fallstudie H. 3, S. 93
Robert Nemes, Die Komorner Kriegserklärung: Der Kulturkampf in Ungarn H. 5/6, S. 116
Alain Patrice Nganang, Drei und eine Möglichkeiten, den *métisse* zu töten: Cheikh Hamidou Kane Kane, Mariama Bâ, Monique Ilboudo H. 2, S. 87
Patrick Karl O'Brien, Langfristiges ökonomisches Wachstum in der Weltgeschichte: ein Literaturüberblick H. 3, S. 71
Lutz Raphael, Einleitung: Von der Volksgeschichte zur Strukturgeschichte: Die Anfänge der westdeutschen Sozialgeschichte 1945–1968 H. 1, S. 7
Ulrike Schmieder, Der mexikanische Liberalismus des 19. Jahrhunderts und die Geschlechterverhältnisse H. 4, S. 91
David Simo, Liebe, Rasse und Macht. Interkulturelle Diskurse in Claire Golls „Der Neger Jupiter raubt Europa" H. 2, S. 26
David Simo, Literarische Methoden der Interkulturalität bei Uwe Timm am Beispiel von „Morenga" und „Der Schlangenbaum" H. 2, S. 69

David Simo, Modelle der Fremderfahrung in Goethes „Iphigenie auf Tauris“ H. 2, S. 12
Michael Zeuske, Einleitung: Liberale aller Länder, vereinigt Euch! H. 4, S. 7

Forum

Carlos Antonio Aguirre Rojas, Lateinamerika heute: eine Darstellung aus der Sicht der „langen Dauer“ H. 5/6, S. 167
Hartmut Keil/Michael Riekenberg, Violence, violencia. Ein Vergleich der Gewalt in den USA und Lateinamerika im 19. Jahrhundert H. 2, S. 100
Ulrike Schröder, Kommunikative Erzeugung von Lebenswirklichkeit – Eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten H. 5/6, S. 134
Krijn Thijs, Der Untergang des historischen Herrschaftsdiskurses. Ost-Berliner Parteihistoriker zwischen Erosion und Kontinuität in der späten DDR H. 1, S. 86
Stefan Troebst, Makedonische historische Meistererzählungen H. 3, S. 130
Georg Vobruba, Nationale Wohlfahrtsstaaten im Globalisierungsdilemma H. 3, S. 145

Tagungsberichte

Den Wandel gestalten – Strategien der Transformation. Symposium zur Verleihung des Carl Bertelsmann-Preises 2001 (*Sabine Donner, Armando García-Schmidt, Bernd Kuzmits*) H. 1, S. 114
Die europäische Zivilisation – Idee und Praxis. Eine Sommerschule des Zentrums für Vergleichende Geschichte Europas Berlin, 1.-8. September 2002 (*Stefan Schwarzkopf*) H. 3, S. 159
Harmlose Begegnungen. Die (Neu-)Entdeckung Michel Foucaults in der deutschen Geschichtswissenschaft (*Falk Bretschneider*) H. 1, S. 118

Buchbesprechungen

Thomas Ahbe/Michael Hofmann/Volker Stiehler: Wir bleiben hier! Erinnerungen an den Leipziger Herbst '89, Leipzig 1999 (*Hyacinthe Ondoa*) H. 5/6, S. 226

Ludwig Ammann, Die Geburt des Islam. Historische Innovation und Offenbarung, Göttingen 2001 (*Johannes Twardella*) H. 4, S. 142
Werner Baer/Joseph L. Love (Hrsg.), Liberalization and its Consequences. A Comparative Perspective on Latin America and Eastern Europe, Cheltenham/Northampton 2000 (*Michael Riekenberg*) H. 4, S. 158
Jenö Bango, Auf dem Weg zur postglobalen Gesellschaft. Verlorenes Zentrum, abgebaute Peripherie, 'erfundene' Region, Berlin 1998 (*Sebastian Olma*) H. 2, S. 149
Christian Berringer, Sozialpolitik in der Weltwirtschaftskrise: Die Arbeitslosenversicherungspolitik in Deutschland und Großbritannien im Vergleich 1928–1934, Berlin 1999 (*Tobias Brinkmann*) H. 1, S. 133
Yves Bizeul (Hrsg.), Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen, Berlin 2000 (*Matthias Middell*) H. 4, S. 157
Jan Hermann Brinks, Paradigmes of political change. Luther, Frederick II. and Bismarck. The GDR on its way to German unity, Milwaukee/Wisconsin 2001 (*Matthias Middell*) H. 4, S. 156
Colección Clásico Tavera, Textos Clásicos de la Historia de Cuba, García Álvarez y García Mora, Luis Miguel (comps.), Serie I, Vol. 9: Iberoamérica en la Historia, Madrid 1999 (*Michael Zeuske*) H. 5/6, S. 188
Colección Clásicos Tavera, Afroamérica: Textos Históricos, Enriqueta Vila Vilar (comp.), Serie II, Vol. 7: Temáticas para la historia de Iberoamérica, Madrid 1999 (*Michael Zeuske*)H. 5/6, S. 188
Otfried Dankelmann (Hrsg.), Entdeckung und Selbstentdeckung. Die Begegnung europäischer Reisender mit dem England und Irland der Neuzeit, Frankfurt am Main 1999 (*Uwe Pfullmann*)H. 2, S. 137
Christof Dipper (Hrsg.), Rechtskultur, Rechtswissenschaft, Rechtsberufe im 19. Jahrhundert. Professionalisierung und Verrechtlichung in Deutschland und Italien, Berlin 2000 (*Willibald Steinmetz*) H. 1, S. 127
Rebecca Earle (Hrsg.), Rumours of Wars: Civil Conflict in Nineteenth-Century Latin America, London 2000 (*Michael Riekenberg*) H. 5/6, S. 212
Hans-Wilhelm Eckert, Konservative Revolution in Frankreich? Die Nonkonformisten der *Jeune Droite* und des *Ordre Nouveau* in der Krise der dreißiger Jahre, München 2000 (*Thomas Höpel*) H. 1, S. 134

Ottmar Ette/Martin Fontius/Gerda Haßler/Peter Jehle (Hrsg.), Werner Krauss. Wege – Werke – Wirkungen, Berlin 1999 (*Matthias Middell*) H. 1, S. 144
Etienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bände, München 2001 (*Friedemann Scriba*) H. 5/6, S. 234
Robert von Friedeburg, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669, Berlin 1999 (*Matthias Middell*) H. 5/6, S. 191
Stefan Gandler, Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko, Hamburg/Berlin 1999 (*Matthias Middell*) H. 5/6, S. 233
Hermann Glaser, Hinterm Zaun das Paradies. Wandlungen des Gartenbildes, Cadolzburg 1999 (*Günther Katsch*) H. 1, S. 130
Jan Tomasz Gross, Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne. Mit einem Vorwort von Adam Michnik, München 2001 (Andreas Hofmann) H. 1, S. 139
Heinrich Härke (Hrsg.), Archaeology, Ideology and Society. The German Experience, Frankfurt a. M. u. a. 2000 (*Alexander Gramsch*) H. 3, S. 170
Winfrid Halder, „Modell für Deutschland". Wirtschaftspolitik in Sachsen 1945–1948, Paderborn u.a. 2001 (*Oliver Werner*) H. 5/6, S. 221
Handbook of Latin American Studies CD-ROM: HLAS/CD (v. 2.0), Vols. 1-55 (1936–1996). Retrospective version by Fundación Histórica TAVERA. Edited by the Hispanic Division of the Library of Congress, 1999 (*Michael Zeuske*) H. 5/6, S. 188
Handbook on the globalisation of the world economy, ed. by Ammon Levy-Livermore, Cheltenham/Northhampton 1998 (*Matthias Middell*) H. 3, S. 168
Gerhard Hauck, Gesellschaft und Staat in Afrika, Frankfurt a. M. 2001 (Ulf Engel) H. 5/6, S. 220
Thomas Heinrichs, Zeit der Uneigentlichkeit. Heidegger als Philosoph des Fordismus, Münster 1999 (*Rainer Totzke*) H. 2, S. 146
Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000 (*Thomas Höpel*) H. 5/6, S. 205
Ulrich van der Heyden, Rote Adler an Afrikas Küste. Die brandenburgisch-preußische Kolonie Großfriedrichsburg in Westafrika, Berlin 2001 (*Uwe Pfullmann*) H. 2, S. 139
Rüdiger Hillmer, Die napoleonische Theaterpolitik. Geschäftstheater in Paris 1799–1815, Köln 1999 (*Thomas Höpel*) H. 5/6, S. 198

Historical foundations of globalisation, ed. by James Foreman-Peck (= The globalisation of the world economy, Band 5), Cheltenham/Northhampton 1999 (*Matthias Middell*) H. 3, S. 167
Antonia Maria Humm, Auf dem Weg zum sozialistischen Dorf? Zum Wandel der dörflichen Lebenswelt in der DDR und der Bundesrepublik Deutschland 1952–1969, Göttingen 1999 (*Jonathan Osmond*) H. 5/6, S. 224
Jahrbuch für Europäische Geschichte. Hrsg. am Institut für Europäische Geschichte von Heinz Duchhardt, in Verbindung mit Włodzimiez Borodziej, Peter Burke, Ferenc Glatz, Georg Kreis, Pierangelo Schiera, Winfried Schulze, Bd. 2 (2001), Bd. 3 (2002), München 2001 und 2002 (*Matthias Middell*) H. 4, S. 161
Kampf um die Inkastadt Cuzco. Aufzeichnungen eines anonymen Zeitzeugen 1535–1539, übersetzt, bearbeitet und eingeleitet von Mario Koch, Berlin 2001 (*Uwe Pfullmann*) H. 4, S. 144
Stephen Kalberg, Einführung in die historisch-vergleichende Soziologie Max Webers, Opladen 2001 (*Julia Brandt*) H. 1, S. 145
Thomas Kühne/Benjamin Ziemann (Hrsg.), Was ist Militärgeschichte?, Paderborn u.a. 2000 (*Christoph Strupp*) H. 5/6, S. 228
Michelle Lamarche Marrese, A Woman's Kingdom. Noblewomen and the Control of Property in Russia, 1700–1861, Ithaca/London 2002 (*Martina Winkler*) H. 5/6, S. 201
Kasimir Lawrynowicz, Albertina. Zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, Berlin 1999 (*Christian Tilitzki*) H. 5/6, S. 209
Gustav Menzel, „Widerstand und Gottesfurcht". Hendrik Witbooi – eine Biographie in zeitgenössischen Quellen, Köln 2000 (*Joachim Zeller*) 3/163
Le monde des lumières, sous la direction de Vincenzo Ferrone/Daniel Roche, Paris 1999 (*Matthias Middell*) H. 5/6, S. 196
Jörg Nagler, Nationale Minoritäten im Krieg: „Feindliche Ausländer" und die amerikanische Heimatfront während des Ersten Weltkrieges, Hamburg 2000 (*Tobias Brinkmann*) H. 2, S. 142
Jürgen Osterhammel, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen 2001 (*Gerhard Altmann*) H. 5/6, S. 231
Stefan Plaggenborg (Hrsg.), Stalinismus. Neue Forschungen und Konzepte, Berlin 1998 (*Andreas Umland*) H. 4, S. 159
Günther Reeh, Hendrik Witbooi. Ein Leben für die Freiheit – Zwischen Glaube und Zweifel, Köln 2000 (*Joachim Zeller*) 3/163

Elfie Rembold, Die festliche Nation. Geschichtsinszenierungen und regionaler Nationalismus in Großbritannien vor dem Ersten Weltkrieg, Berlin/Wien 2000 (*Manuel Schramm*) H. 4, S. 145
Michael Riekenberg/Stefan Rinke/Peer Schmidt (Hrsg.), Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart (*Ulrike Schmieder*) H. 5/6, S. 214
Susana Rotker (Hrsg.), Citizens of Fear. Urban Violence in Latin America, New Brunswick 2002 (*Michael Riekenberg*) H. 5/6, S. 212
Peer Schmidt, Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet". Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2001 (*Bernd Schröter*) H. 5/6, S. 192
Armando García Schmidt, Die Politik der Gabe. Handlungsmuster und Legitimationsstrategien der politischen Elite der frühen spanischen Restaurationszeit (1876–1902), Saarbrücken 2000 (*Árpád von Klimó*) H. 1, S. 138
Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus, hrsg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Berlin 2000 (*Matthias Middell*) H. 5/6, S. 218
Walter Steiner/Uta Kühn-Stillmark, Friedrich Justin Bertuch. Ein Leben im klassischen Weimar zwischen Kultur und Kommerz, Köln/Weimar/Wien 2001 (*Katharina Middell*) H. 1, S. 124
Voix conservatrices et réactionnaires dans les périodiques allemands. De la Révolution Française à la Restauration. Etudes réunies par Pierre-André Boire, Raymond Heitz et Roland Krebs (Convergences, 13), Bern u. a. 1999 (*Matthias Middell*) H. 5/6, S. 204
Robert K. von Weizsäcker (Hrsg.), Schul- und Hochschulorganisation, Berlin 2000 (*Matthias Middell*) H. 2, S. 145
Peter Wende (Hrsg.), Große Revolutionen der Geschichte. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, München 2000 (*Michael Zeuske*) H. 4, S. 147
World History. Ideologies, Structures, and Identities, ed. by Philip Pomper, Richard H. Elphick, Richard T. Vann, Malden (Mass.)/ Oxford 1998 (*Matthias Middell*) H. 3, S. 164
Frithjof Zerger, Klassen, Milieus und Individualisierung. Eine empirische Untersuchung zum Umbruch der Sozialstruktur, Frankfurt a. M. 2000 (*Jörg Rössel*) H. 4, S. 163

Autorinnen und Autoren

Carlos Antonio Aguirre Rojas, Prof. Dr., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales; Gastprofessor an der Escuela de Historia der Universidad Michoacana (aguirre@servidor.unam.mk)

Gerhard Altmann, Langenargen (altmanng@yahoo.de)

Manuel Borutta, M.A., Doktorand und Stipendiat, Zentrum für Vergleichende Geschichte Europas, Freie Universität Berlin (boruttam@geschichte.hu-berlin.de)

Christopher Clark, Dr., University Lecturer in Modern European History und Fellow, St Catharine's College, University of Cambridge (cmc11@cus.cam.ac.uk)

Laurence Cole, Dr., Lecturer in Modern European History, University of East Anglia, Norwich (laurence.cole@univie.ac.at)

Wolfram Kaiser, Prof. Dr., Professor of European Studies, School of Social, Historical and Literary Studies, University of Portsmouth (wolfram-kaiser@t-online.de)

Peter Jan Margry, Dr., Direktor Abteilung für Ethnologie, Meertens Institut, Amsterdam (peter.jan.margry@meertens.knaw.nl)

Matthias Middell, Dr. phil., Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien (middell@rz.uni-leipzig.de)

Robert Nemes, Prof. Dr., Colgate University (rnemes@mail.colgate.edu)

Hyacinthe Ondoa, Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien, PHD-Studiengang „Regionalisierung und Transnationalisierung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart" (ondoa@rz.uni-leipzig.de)

Jonathan Osmond, Prof. Dr., Cardiff University, School of History and Archaeology, Wales, Großbritannien (osmond@cardiff.ac.uk)

Michael Riekenberg, Prof. Dr., Universität Leipzig, Historisches Seminar (riekenbe@rz.uni-leipzig.de)

Ulrike Schmieder, Dr. habil., Universität zu Köln, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung (u.schmieder@gmx.de)

Ulrike Schröder, M. A., Universität Gesamthochschule Essen (schroederulrike@hotmail.com)

Bernd Schröter, PD Dr. habil., Universität zu Köln, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung (bernd.schroeter@uni-koeln.de)

Friedemann Scriba, Dr. phil., Berlin (pacificus@foni.net)

Christoph Strupp, Dr. phil., German Historical Institute, Washington, USA (strupp@ghi-dc.org)

Henk te Velde, Prof. Dr., Universität Groningen, Institut für Geschichte (h.te.velde@let.rug.nl)

Christian Tilitzki, Dr. phil., Berlin

Oliver Werner, Dr. phil., Universität Leipzig, Historisches Seminar (owerner@rz.uni-leipzig.de)

Martina Winkler, Dr. phil., Universität Leipzig, Historisches Seminar (winkler@rz.uni-leipzig.de)

Michael Zeuske, Prof. Dr., Universität zu Köln, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung (michael.zeuske@uni-koeln.de)

Aus dem Inhalt

Aufsätze

Christopher Clark/ Wolfram Kaiser	Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert
Christopher Clark	Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf
Wolfram Kaiser	Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa
Manuel Borutta	„Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens" – *Moabiter Klostersturm* und deutscher *Kulturkampf*
Peter Jan Margry/ Henk te Velde	Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden
Laurence Cole	Das letzte Aufgebot der Gegenreformation: Zum österreichischen Kulturkampf in Tirol
Robert Nemes	Die Komorner Kriegserklärung: Der Kulturkampf in Ungarn

Forum

Ulrike Schröder	Kommunikative Erzeugung von Lebens-wirklichkeit – Eine vergleichende Fallstudie zum Liebeskonzept deutscher und brasilianischer Studenten
Carlos Antonio Aguirre Rojas	Lateinamerika heute: Eine Darstellung aus der Sicht der „langen Dauer"

ISSN 0940-3566
ISBN 3-936522-57-X