

Kulturelle Souveränität: Politische Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates im 20. Jahrhundert

Feindt, Gregor (Ed.); Gißibl, Bernhard (Ed.); Paulmann, Johannes (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Feindt, G., Gißibl, B., & Paulmann, J. (Hrsg.). (2017). *Kulturelle Souveränität: Politische Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates im 20. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 112). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101502>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Gregor Feindt / Bernhard Gißibl / Johannes Paulmann (Hg.)

Kulturelle Souveränität

Politische Deutungs- und
Handlungsmacht jenseits
des Staates im 20. Jahrhundert



V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Universalgeschichte
Herausgegeben von Johannes Paulmann

Beiheft 112

Vandenhoeck & Ruprecht

Kulturelle Souveränität

Politische Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des
Staates im 20. Jahrhundert

Herausgegeben von
Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und Johannes Paulmann

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101502 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Nach dem Frontispiz von Thomas Hobbes,
»Leviathan«, Abraham Bosse, 1651.

© Mit freundlicher Genehmigung von Stefanie Mainz.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10150-2

Inhalt

Vorwort	7
Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und Johannes Paulmann Kulturelle Souveränität. Zur historischen Analyse von Deutungs- und Handelsmacht jenseits des Staates	9
SEKTION I: NATIONALE SELBSTENTWÜRFE	
Jorge Luengo Postimperiale Selbstbehauptung zwischen Nation und Region. Die Katalonienfrage in Spanien am Anfang des 20. Jahrhunderts	49
Sarah Panter Zwischen Nationalstaat und multiethnischem Empire. Die Aushandlung jüdischer Selbstverortungen im Ersten Weltkrieg	81
Gregor Feindt Eine »ideale Industriestadt« für »neue tschechische Menschen«. Baťas Zlín zwischen Planung und Alltag, 1925–1945	109
SEKTION II: RELIGION UND SELBSTBEHAUPTUNG	
Manfred Sing Pharaonische Hochkultur und islamischer Niedergang. Das Ringen um kulturelle Souveränität im Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts ...	135
John Carter Wood »A Fundamental Re-Orientatation of Outlook«. Religiöse Intellektuelle und das Ziel einer »christlichen Gesellschaft« in Großbritannien, 1937–1949	167
Urszula Pełkala Versöhnung für Europa. Souveränitätsansprüche des katholischen Episkopats Polens im deutsch-polnischen Versöhnungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg	197

SEKTION III: KULTUR ALS INTERNATIONALE RESSOURCE

Bernhard Gißibl

Deutsch-deutsche Nachrichtenwelten. Die Mediendiplomatie
von ADN und dpa im frühen Kalten Krieg 227

Andrea Rehling

Materielles Kultur- und Naturerbe als Objekt und Ressource
kultureller Souveränitätsansprüche 257

Autorinnen und Autoren 285

Vorwort

Der Band ist aus Diskussionen am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) entstanden. Im Rahmen unserer Forschungen zum »Umgang mit Differenz im Europa der Neuzeit« untersucht hier eine Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern das Rahmenthema in mehreren Einzelvorhaben aus der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts. In dieser Epoche lassen sich vor allem in der ersten Hälfte extreme Formen nationaler und sozialer Homogenisierungen bis hin zur Vernichtung abgeschlossener Gruppen beobachten. Im weiteren Verlauf kam es hingegen zu einer bemerkenswerten gesellschaftlichen Wertschätzung von Differenz und zu neuartigen Politiken der Differenzbehauptung. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde Differenz schließlich zu einem politischen und sozialen Wert, der in den verschiedensten Wissenschaften reflektiert wurde und auf die Handlungspraxis sozialer Gruppen und Akteure zurückwirkte. Die einzelnen Projekte der Mitglieder im Forschungsbereich fokussieren insbesondere auf solche historischen Phänomene und Konstellationen, in denen Gruppen und Institutionen miteinander um eine hegemoniale Stellung konkurrierten. Innerhalb der je unterschiedlichen Aushandlungskontexte waren dabei einerseits die konkreten Machtkonstellationen von Bedeutung, sowohl zwischen Staaten, innerhalb des Staates als auch im Verhältnis gesellschaftlicher Akteure zum Staat. Andererseits spielte es eine gewichtige Rolle, auf welche religiösen, kulturellen, ökonomischen und sozialen Ressourcen einzelne Gruppen und Organisationen zurückgreifen konnten, um ihre wie auch immer geartete Differenz zu begründen. Differenz erweist sich daher immer als kontextspezifisch und ist unter Einbeziehung der Interessen und Strategien konkreter sozialer Akteure zu analysieren.

Als heuristisches Instrument zur Analyse von Differenzbehauptungen entwickelten die Mitglieder des Forschungsbereiches das Konzept der »kulturellen Souveränität«. Die größeren Forschungsvorhaben der Beteiligten sind nicht auf dieses Konzept verpflichtet, bieten aber reichhaltiges Material und Anregungen, um seinen Erkenntniswert exemplarisch in Aufsätzen vorzustellen. Die Diskussion über das Konzept eröffnete allen einen »Denkraum«, der seinen intellektuellen Reiz aus der auf den ersten Blick paradoxen Koppelung von Kultur und Souveränität bezog. Das fluide, prozesshafte und hybride Verständnis von Kultur der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung wurde in Bezug gesetzt zum häufig monolithisch verstandenen und mit klaren Grenzziehungen verbundenen Begriff der Souveränität. In der gemeinsamen Arbeit am Konzept löste sich das Verständnis von Souveräni-

tät über die Verbindung mit Kultur somit aus dem vorherrschenden verengten Bezug auf politische Herrschaft und staatliche Institutionen.

Die acht in diesem Band versammelten exemplarischen Beiträge differenzieren Souveränität, indem sie beleuchten, wie Souveränitätsentwürfe verschiedenen Charakters und unterschiedlicher Akteure staatliche Handlungsmacht ergänzten, überformten oder unter Umständen auch herausforderten und ersetzten. Das kulturwissenschaftlich erweiterte Verständnis erfasst zugleich den Anspruch auf Souveränität als ein Instrument, das gesellschaftlichen Gruppen und ihren Organisationsformen zur Behauptung ihrer Eigenart und Andersartigkeit diene. Der Ansatz historisiert schließlich die vermeintlich zeitgenössische »Krise« der Souveränität durch Analysen, die den inhärent pluralen und konflikthaften Charakter politischer Deutungs- und Handlungsmacht untersuchen und seine gesellschaftliche Seite beleuchten. Souveränität ist in der Praxis selten eine absolute oder hermetische Machtkonstellation gewesen. Sie war vielmehr ein Feld konkurrierender und widersprechender, aufeinander bezogener Ansprüche und Praktiken.

Die Diskussion innerhalb des IEG war eingebettet in den Austausch mit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus unterschiedlichen historisch arbeitenden Disziplinen von der allgemeinen Geschichtswissenschaft über die Religions- und Theologiegeschichte und die Islamwissenschaft bis zur vergleichenden Literaturwissenschaft. Für einen ersten intensiven Austausch im Rahmen eines Workshops im Oktober 2013 gebührt unser Dank Immacolata Amodéo, Rebekka A. Klein, Ute Schneider und Margit Szöllösi-Janze. Sie haben uns mit ihren kritischen Anmerkungen zum Konzept und den Hinweisen zu den einzelnen Entwürfen ermuntert, weiter zu denken und unsere Ideen sowie ihre Umsetzung zu schärfen. Die Manuskripte für den Band haben wir zunächst intern besprochen und dann extern jeweils doppelt begutachten lassen. Für die Mühe, die sie sich damit gegeben haben, und die konstruktiven Anregungen bedanken wir uns bei Martin Baumeister, Paul Betts, Dominik Geppert, Anke Hilbrenner, Hans Günter Hockerts, Dietrich Jung, Rebekka A. Klein, Dieter Langewiesche, Hugh McLeod, Till van Rahden, Tatjana Tönsmeier und Roland Wenzlhuemer. Joachim Berger hat die Einleitung kritisch kommentiert. Corinna Schattauer hat den gesamten Band akribisch Korrektur gelesen, Stefanie Mainz und Kathrin Schieferstein haben den Entwurf für das Buchcover gestaltet und Joe Paul Kroll hat das Buch zusammen mit Vanessa Brabsche wie immer mit großer Sorgfalt und Gespür lektoriert. Ihnen allen danken wir, auch im Namen der Autorinnen und Autoren, ganz herzlich.

Mainz, im Juli 2016

Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und
Johannes Paulmann

Gregor Feindt, Bernhard Gißibl und Johannes Paulmann

Kulturelle Souveränität

Zur historischen Analyse von Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates

1. Krise der Souveränität? Gegenwartsdiagnose und historische Analyse

Seit gut einem Vierteljahrhundert konstatieren Beobachter des politischen Geschehens eine Krise des souveränen Nationalstaats und die Erosion staatlicher Souveränität. Verschiedene Entwicklungen haben die Entscheidungsgewalt europäischer Nationalstaaten in den letzten Jahrzehnten ausgehöhlt¹. Mit der Schaffung supranationaler Institutionen, wie dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag oder der stufenweise ausgebauten Europäischen Union, wurden Kernkompetenzen nationalstaatlicher Souveränität an diese Einrichtungen übertragen und die Entscheidungsfindung der beteiligten Staaten in wesentlichen Politikbereichen auf eine kooperative, beziehungsweise multilaterale Ebene verlagert². Die Entscheidungsgewalt des souveränen Territorialstaats wurde weiterhin unterlaufen durch die intensiviertere, grenzüberschreitende Mobilität von Kapital, Waren, Informationen und Menschen. Diese wurde seit den 1960er Jahren zunächst als globale Interdependenz, dann als Globalisierung reflektiert³. Der Aufstieg der Menschenrechte zur universellen Norm staatlichen Handelns nach dem Ende des Kalten Krieges resultierte zudem in einer Zunahme humanitärer Interventionen zur Wahrung von Menschenrechten in Krisengebieten und sogenannten *failed states*.

-
- 1 Aus einer umfangreichen Literatur: Saskia SASSEN, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York 1996; Manuel CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Chichester 2010; Richard JOYCE, *Competing Sovereignties*, Abingdon 2013; Dieter GRIMM, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin 2009; historisch problematisierend James SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty in European History*, in: *AHR* 111 (2006), S. 1–15.
 - 2 Für sich daraus eröffnende Spielräume zur Stärkung der Souveränität sogenannter »listiger Staaten« durch geschicktes Ausnutzen von sich überlappenden Souveränitäten siehe Shalini RANDEKIA, *Cunning States and Unaccountable International Institutions. Legal Plurality, Social Movements and Rights of Local Communities to Common Property Resources*, in: *European Journal of Sociology* 44 (2003), H. 1, S. 27–60; dies., *Rechtsppluralismus und überlappende Souveränitäten. Globalisierung und der »listige Staat« in Indien*, in: *Soziale Welt* 57 (2006), S. 229–258, sowie den Beitrag von Andrea REHLING, *Materielles Kultur- und Naturerbe als Objekt und Ressource kultureller Souveränitätsansprüche*, in diesem Band.
 - 3 Paul JAMES/Martin B. STEGER, *A Genealogy of »Globalization«*. The Career of a Concept, in: *Globalizations* 11 (2014), H. 4, S. 417–434; vgl. weiterhin das Tübinger Dissertationsprojekt von Martin DEUERLEIN über globales Interdependenzdenken während des Kalten Krieges.

Die mit diesen Interventionen verbundene Relativierung staatlicher Selbstbestimmung erfolgte dabei nicht nur durch staatliche Akteure, sondern auch durch zivilgesellschaftliche Nichtregierungsorganisationen, die unter Bezug auf Menschenrechte mit, gegen und neben staatlichen Ansprüchen auftraten. Die Anthropologin Mariella Pandolfi spricht von »unbeständiger Souveränität« (*souveraineté mouvante*), die den zivilen und militärischen humanitären Akteuren im Zusammenwirken dazu diene, vor Ort Formen transnationaler Herrschaft auszuüben⁴.

Daneben und jenseits des Staates sind es vor allem wirtschaftliche Machtzentren, die souveräne Handlungsmacht auszuüben suchten und staatliche Souveränität herausforderten. Das grenzüberschreitende Agieren multinationaler Konzerne wird seit den 1970er Jahren als zivilgesellschaftlicher »storm over the multinationals« kritisch begleitet und wissenschaftlich reflektiert⁵. Die Politikwissenschaftlerin Susan George spricht von global tätigen Unternehmen als »Schattensouveränen« (*shadow sovereigns*)⁶: Sie üben Kontrolle aus, indem sie im Verborgenen Lobbyarbeit bei nationalen, vor allem aber zunehmend in internationalen Gremien und Einrichtungen betreiben. Dort beeinflussen sie Arbeitsgesetzgebung, Gesundheitsfürsorge, Ernährung und Landwirtschaft, Verbraucherschutzregeln, Besteuerung sowie internationale Handels- und Investitionsbedingungen grenzüberschreitend im Sinne ihrer Gewinninteressen. Der Literaturwissenschaftler Joseph Vogl wiederum hat betont, dass sich im Verhältnis von Nationalstaaten und speziell der Finanzökonomie Grauzonen souveräner Macht etablieren und neuartige konkurrierende Souveränitätseffekte entfalten konnten⁷. Durch die Delegation staatlicher Handlungsmacht an finanzwirtschaftliche Institutionen, Kommissionen und Expertengremien werden Entscheidungen über die Finanzmärkte demokratischer Kontrolle entzogen. Von dieser Form

4 Mariella PANDOLFI, *L'industrie humanitaire. Une souveraineté mouvante et supracoloniale. Réflexion sur l'expérience des Balkans*, in: *Multitudes* 3 (2000), S. 97–105; siehe auch dies./Didier FASSIN (Hg.), *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, Cambridge, MA 2010; vgl. zur mobilen Souveränität Arjun APPADURAI, *Sovereignty Without Territoriality. Notes for a Postnational Geography*, in: Patricia YAEGER (Hg.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor, MI 1996, S. 40–58.

5 Aus einer breiten Debatte Raymond VERNON, *Storm Over the Multinationals. Problems and Prospects*, in: *ForAff* 55 (1977), H. 2, S. 243–262; ders., *The Multinational Enterprise. Power Versus Sovereignty*, in: *ForAff* 49 (1971), H. 4, S. 736–751; Joseph S. NYE, *Multinational Corporations in World Politics*, in: *ForAff* 53 (1974), H. 1, S. 153–175; Mira WILKINS, *The History of Multinational Enterprise*, in: Alan M. RUGMAN/Thomas L. BREWER (Hg.), *The Oxford Handbook of International Business*, Oxford 2001, S. 3–35; Thorsten BRENNER/Jan Martin WITTE, *Keine Macht den Multis? Die Rolle transnationaler Konzerne in Entwicklungsländern*, in: *Internationale Politik* 9 (2006), S. 39–45.

6 Susan GEORGE, *Shadow Sovereigns. How Global Corporations are Seizing Power*, Cambridge, MA 2015.

7 Joseph VOGL, *Der Souveränitätseffekt*, Zürich 2015.

strategischen Rückzugs profitieren sowohl Staat als auch die Finanzökonomie. Die eine Seite entzieht sich teilweise der politischen Verantwortung, während die andere finanzwirtschaftlich an eigenständigem Handlungsspielraum gewinnt. Erzielt wird so ein Effekt von Souveränität, ohne dass demokratische Mitsprache, politische Zuständigkeit und damit verbundene Risiken noch einem souveränen Akteur letztverantwortlich zuzuordnen wären⁸.

In neuester Zeit sind schließlich die Verfügungsgewalt über persönliche Daten und die Kontrolle des Internets als Souveränitätskonflikte zwischen Bürgern, Staaten und global agierenden Konzernen in den Blick geraten. Unter dem Schlagwort »Digitale Souveränität« hat der Medienjurist Rolf Schwartmann vorgeschlagen, auf europäischer Ebene ein rechtliches Instrument verbunden mit einem Bezahlmodell einzuführen. Dieses soll es Nutzern sozialer Netzwerke ermöglichen, frei zu entscheiden, ob sie Unternehmen wie Facebook oder Twitter das persönliche Datenprofil zur Verfügung stellen, das durch den Gebrauch der entsprechenden Anwendungen entsteht⁹. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass der Nationalstaat die Daten seiner Bürgerinnen und Bürger gegenüber transnational tätigen, marktmächtigen Unternehmen nicht effektiv schützen kann. Deutlich erkennbar ist, wie sehr die letztverantwortliche Handlungsmacht der Staaten auf diesem Feld eingeschränkt ist und welche neuen ökonomischen Kräfte unabhängig neben ihnen existieren. Staatliche Souveränität zeigt deutliche Risse, während andere Träger von Handlungs- und Deutungsmacht in den offenen Fugen selbstbestimmt agieren. Der Medienjurist spricht explizit neben den Staaten und den global agierenden Unternehmen auch den Bürger als Souverän an, der über das Bezahlmodell »eine wichtige Bastion der bürgerlichen Freiheit« zurückerobern solle, nämlich »echte informationelle Selbstbestimmung.« Individuen sollen als Bürger Souveränität reklamieren – bezeichnenderweise aber in der marktcompatiblen Form eines veräußerbaren Grundrechts.

8 Aus der Wirtschafts- und Finanzkrise seit 2008 entstand freilich auch eine deutliche Kritik dieser Praxis, als deren Folge sich im Zusammenspiel von Finanzwirtschaft und Staat wieder eine intensiviertere staatliche Kontrolle bis hin zur zwischenzeitlichen Übernahme einzelner Banken erkennen ließ; vgl. Jan Pieter KRAHNEN/Laura MORETTI, A Greenhouse For Market Discipline. Making Bail-In Work, in: *European Economy. Banks, Regulation, and the Real Sector 1* (2015), S. 59–74.

9 Rolf SCHWARTMANN, Digitale Souveränität. Wer unsere Daten anzapft, soll dafür zahlen, in: FAZ v. 24.10.2015, URL: <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/digitale-souveraeni-taet-wer-unsere-daten-anzapft-soll-dafuer-zahlen-13870819.html>> (27.10.2015); weiterhin Mike FRIEDRICHSEN/Peter-J. BISA (Hg.), *Digitale Souveränität. Vertrauen in der Netzwerkgesellschaft*, Wiesbaden 2016.

Es stellt sich allerdings nicht nur die Frage, wie souverän individuelle Bürgerinnen und Bürger eigentlich sind, denen keine Zwangsmittel zur Verfügung stehen, sondern die im Grunde nur ihr Recht auf informationelle Selbstbestimmung verkaufen können, um an Internet und digitalen Medien zu partizipieren. Tatsächlich geben die digitalen Kommunikationstechnologien der Gegenwart auch staatlichen Akteuren Instrumente an die Hand, um ihre Souveränitätsansprüche weitreichend durchzusetzen. Zu nennen wäre die als sogenannte »NSA-Affäre« bekannt gewordene, globale und verdachtsunabhängige Überwachung von Internet und Telekommunikation durch staatliche Geheimdienste. Weitere Beispiele sind die Vorratsdatenspeicherung, die als Mittel des Schutzes vor Verbrechen legitimiert wird, oder die Einschränkung freier Meinungsäußerung und unabhängiger Kommunikation im Internet, und dies nicht nur in China, Iran oder Ägypten, sondern auch in Europa¹⁰.

Diese aktuellen Beispiele veranschaulichen, dass sich Souveränität durch die digitale Kommunikationstechnik und diejenigen, die über sie verfügen, wandelt. Sie machen deutlich, dass neben dem Staat nicht nur andere Staaten, Firmen als Organisationsformen ökonomischer Macht, zivilgesellschaftliche Organisationen und soziale Netzwerke, sondern auch Individuen, meist verstanden als Angehörige eines sozialen Kollektivs, Handlungs- und Deutungsmacht ausüben oder beanspruchen. Unser Band setzt an dieser aktuell diagnostizierten Pluralisierung und Relativierung moderner Souveränitätszuschreibungen an und wendet diese Erkenntnis konstruktiv zum Verständnis historischer Prozesse. Oft begleitet diese Gegenwartsdiagnosen nämlich eine dramatische Rhetorik, die das Ende des souveränen Nationalstaats und dessen Handlungsfähigkeit postuliert¹¹. Doch wird man der gegenwärtigen Krise der Souveränität kaum gerecht, wenn man sie als eine Abweichung versteht, die im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert einsetzt. In dieser Krisenwahrnehmung wird eher ein sich wandelndes Verständnis von politischen und gesellschaftlichen Machtansprüchen und deren Umsetzung deutlich. In historischer Perspektive ist offensichtlich, dass die Pluralität von Akteuren, die um Souveränität ringen, in zugespitzter Form also die Krisenhaftigkeit, nicht erst eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist. Sie ist vielmehr der Ausdruck des prozesshaften und relationalen Charakters von Souveränitätsansprüchen im Verhältnis zum Staat und jenseits des Staates. Relationale, eingeschränkte und konditionelle Souveränität bildete den historischen Normalfall: Angefangen bei den Auseinandersetzungen zwischen Kirche

10 Die in Ungarn eingeführte Internetsteuer beispielsweise soll gezielt den breiten gesellschaftlichen Zugang zu regierungskritischen Blogs erschweren. Zum breiteren Kontext von Internet und Souveränität Shawn M. POWER/Michael JABLONSKI, *The Real Cyber War. The Political Economy of Internet Freedom*, Urbana, IL/Chicago/Springfield, IL 2015.

11 Siehe beispielsweise: Wolfgang STREECK, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin 2013.

und Staat seit dem europäischen Mittelalter und den Konstruktionen polyzentrischer Imperien der Frühen Neuzeit bis hin zu den Konflikten zwischen monarchischer und Volkssouveränität sowie den Kulturkämpfen im 19. Jahrhundert ist sie nie etwas anderes als umkämpft gewesen. Das ist an sich keine neue Erkenntnis. In der Einsicht in die Pluralität ist jedoch ein funktionales Verständnis von Souveränität als handlungsleitender, regulativer Idee angelegt. Dieser Gedanke lässt sich für eine historische Betrachtung erkenntnisfördernd aufgreifen, denn er lenkt den Blick auf *vielfältige* Artikulationen, Formen und Kontexte von Ansprüchen auf Souveränität.

Der vorliegende Sammelband entwirft das heuristische Konzept der »kulturellen Souveränität« und erprobt sein Erkenntnispotenzial an den Feldern von Nation, Religion und Kultur. Mit diesem Konzept sollen Auseinandersetzungen um Entscheidungsmacht und Versuche der Selbstbestimmung und Selbstbehauptung erfasst werden. Diese Herangehensweise besitzt eine doppelte Stoßrichtung: Zum einen geraten damit die Souveränitätskonflikte von Akteuren jenseits des Staates in den Fokus. Dazu zählen etwa religiöse oder ethnisch-kulturelle Gruppierungen. Die ursprünglich am Staat beobachteten Mechanismen der Souveränität – Durchsetzung von Ansprüchen nach außen und nach innen, beziehungsweise nach unten, sowie die regulative Idee unabhängiger Entscheidung – lassen sich auch in gesellschaftlichen Positions- und Machtkämpfen erkennen. Sie erscheinen dann als Auseinandersetzungen um Deutungs- und Handlungsmacht, die jenseits des Staates stattfinden. Häufig jedoch findet sich in der Neuzeit der Staat als Partei und Instanz, gegenüber dem Ansprüche artikuliert werden. Wir gewinnen also auch ein analytisches Verständnis dafür, wie staatliche Macht umkämpft und herausgefordert wurde, indem verschiedene Akteure ihre Ansprüche gegenüber dem Staat und seinen Organen artikulierten oder zu behaupten suchten.

Zum anderen gelangen wir zu einem vertieften Verständnis dafür, wie sowohl Staat als auch gesellschaftliche Akteure, wie etwa Unternehmen, soziale Bewegungen, Medien oder Wissenschaftler, mit »Kultur«, ihren Manifestationen und Ausdeutungen, Politik machten, um dadurch Macht zu entfalten. Kulturelle Souveränität erfasst staatliche Kulturpolitik ebenso wie die gesellschaftliche Politik mit Kultur. Kultur meint hier also nicht lediglich ein Feld und eine Quelle staatlicher Machtansprüche, sondern sie wurde auch von anderen Akteuren und Gruppen als politisches Instrument erkannt und reflexiv ausgestaltet. Das Konzept der kulturellen Souveränität bietet damit eine Heuristik für die historische Analyse von Souveränitätspraktiken jenseits des Staates.

Im Folgenden wird zunächst das Konzept der kulturellen Souveränität in Auseinandersetzung mit verschiedenen disziplinären Verständnissen von Souveränität, Selbstbestimmung, Kultur und Identität diskutiert und entwickelt (2). Daran anschließend wird dann sein heuristischer Mehrwert,

insbesondere zum Verständnis der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts (3) profiliert. Abschließend diskutieren wir den Aufbau und die Beiträge dieses Bandes und präsentieren konkrete Forschungsfelder sowie potentielle Anwendungsbereiche, für die uns das Konzept der kulturellen Souveränität besonders erkenntnisfördernd erscheint.

2. Souveränitätskonzepte und verwandte Begriffe in der Diskussion

In verschiedenen Zusammenhängen beschäftigen sich auch andere Disziplinen mit Fragen der Handlungs- und Deutungsmacht jenseits des Staates. Einige der dort diskutierten Konzepte sprechen Aspekte an, die wir unter kultureller Souveränität fassen und erweisen sich für unsere Fragestellung als anregend. Sie besitzen jedoch anders gelagerte Erkenntnisziele und spezifische theoretische Grundlagen, die sie als weniger geeignet erscheinen lassen, um die Pluralität und Relationalität von Souveränitätsentwürfen sowie die damit verbundenen Strategien der Selbstbehauptung historisch und differenziert zu analysieren. Im Sinne einer Herleitung unseres heuristischen Konzeptes sollen diese alternativen Konzepte kurz diskutiert werden, um den Mehrwert des erkenntnisleitenden Bezugs zwischen Souveränität und Kultur zu erläutern.

a) Problematisierung der Souveränität in politischer Philosophie, Politikwissenschaft und Geschichte

Die klassische Analyse von Politik postuliert ein theoretisches Verständnis von Souveränität, das jedoch nur unzureichend an ihre Praxis zurückgebunden scheint. Daraus ergibt sich die Annahme einer faktischen Realität von Souveränität, die als statisch, absolut und fixiert auf einen monolithischen Souverän, sei es den Monarchen, den Staat oder das Volk, aufgefasst wird. Aus der kritischen Reflexion dieser bis heute wirkmächtigen Theorien lässt sich ein flexibles Verständnis von Souveränität als praktisches Handeln ableiten.

Mit Jean Bodin wurde der enge Zusammenhang zwischen dem neuzeitlichen europäischen Staatsbegriff und der Souveränität hergestellt. Souveränität als »freye, höchste und unbeschränkte Gewalt, die vollkommenste Herrschaft und Regierung, welche keinen höhern, außer Gott, über sich erkennt« diente als theoretisches Fundament des Absolutismus¹². Entfaltete

12 Souveränität, in: Johann Heinrich ZEDLER, Großes vollständiges Universal-Lexikon, Bd. 38,

sich eine so verstandene Souveränität nach innen über die Figur des absoluten Herrschers, bildete in der frühneuzeitlichen Theoriebildung der Staat den Träger einer Souveränität nach außen, das heißt in der Beziehung zu anderen Herrschaftsträgern, die das Recht auf innere Selbstbestimmung, Unverletzbarkeit der Grenzen und das alleinige Recht auf legitime Kriegsführung beinhaltete. Häufig zitiert werden zur Rechtfertigung dieser auch als »Westfälische« Souveränität bezeichneten Außendimension frühneuzeitliche Völkerrechtstheoretiker wie Christian Wolff oder der Schweizer Emer de Vattel. Letzterer postulierte beispielsweise 1758, dass keine Nation oder Autorität »auch nur das mindeste Recht« habe, »sich in die inneren Angelegenheiten einer anderen einzumischen. Von allen einer Nation zustehenden Rechten ist die Souveränität ohne Zweifel das kostbarste und das von den anderen Nationen am gewissenhaftesten zu achtende Recht«¹³. Solche Souveränität nach innen und außen implizierte zudem die alleinige Letztzuständigkeit des zentralistischen Souveräns gegenüber allen anderen Machtinstanzen. Allerdings bestand zwischen Souveränitätstheorien und politisch-rechtlicher Praxis ein andauerndes Spannungsverhältnis. Bis zum Ausgang der Frühen Neuzeit kam es immer wieder »zu begrifflichen Anpassungen, Fiktionen und Inkonsequenzen oder überhaupt zur Vermeidung des Souveränitätsbegriffs«, weil etwa die Beziehungen zwischen Kaiser und Reichsständen oder diejenige zu anderen Korporationen mit einem einheitlichen Souveränitätsbegriff aus der Sicht der jeweiligen Akteure nicht übereinstimmend zu erfassen waren¹⁴.

Angesichts dieser Uneindeutigkeit erscheint die Begriffsgeschichte der folgenden Jahrhunderte im Zeichen von Volkssouveränität, Nationalstaat und liberaler Demokratie auch nur als eine weitere dieser Anpassungen und als Übertragung einer uneindeutigen Souveränitätsvorstellung auf andere Träger.

Leipzig/Halle 1743, Sp. 1040. Bodin legte diese Theorie des Absolutismus in seinen *Sechs Büchern über die Republik* dar. Ders., *Les six livres de la République*, Paris 1576.

13 Emer de Vattel, *Le Droit de Gens, ou Principes de la Loi Naturelle, appliqués à la Conduite aux Affaires des Nations et des Souverains*, Leiden 1758, Buch II, Kap. 4, § 54: »qu'aucune n'a le moindre droit de se mêler du gouvernement d'une autre. De tous les droits qui peuvent appartenir à une nation, la souveraineté est sans doute le plus précieux, et celui que les autres doivent respecter le plus scrupuleusement«. Siehe weiterhin Daniel Philpott, »Sovereignty«, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/sovereignty/>> (25.06.2016).

14 Diethelm Klippel, *Staat und Souveränität*, Abschnitte 6–8, in: Otto Brunner u.a. (Hg.), *GGB*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 1–154, hier S. 99. Vertiefend siehe auch Helmut Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986. Für die Infragestellung der Absolutismusbehauptung als Zeitdiagnose und des Westfälischen Modells siehe, Heinz Duchhardt, *Absolutismus. Abschied von einem Epochenbegriff?*, in: *HZ* 258 (1994), S. 113–122; ders., »Westphalian System«. Zur Problematik einer Denkfigur, in: *HZ* 269 (1999), S. 305–315.

Carl Schmitts klassisches Diktum von 1922 – »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«¹⁵ – ist so eine Zuspitzung und Verabsolutierung des Souveränitätsgedankens mit der Fiktion eines dezisionistischen Souveräns. Wer allein auf den Grenzfall und den Ausnahmezustand blickt, wird aber den alltäglichen und in der Praxis konkurrierenden Souveränitätsansprüchen kaum gerecht. Schmitts Intervention in die Verfassungsdebatten der frühen Weimarer Republik lässt sich daher selbst als ein Versuch begreifen, kulturelle Souveränität zu erlangen, nämlich mittels einer autoritativen und dezisionistischen Definition dessen, was Souveränität eigentlich zu bedeuten habe. Schmitts Definition der Souveränität ist gleichzeitig ein Beispiel für das zweite zentrale Postulat seiner »Politischen Theologie«: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatsrechtslehre«, so Schmitt, »sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, sondern auch in ihrer systematischen Struktur«¹⁶. Beim Ausnahmezustand handelt es sich gewissermaßen um eine säkularisierte Version des christlichen Wunders, beim Souverän um ein Äquivalent Gottes. Aus der Perspektive kultureller Souveränität erscheinen Schmitts Überlegungen somit als eine dezidiert christliche Intervention in die deutsche Verfassungsdiskussion der 1920er Jahre und die Debatten um den »natürlichen« Ort des deutschen Staates zwischen westlichem Liberalismus und Bolschewismus im Osten¹⁷.

Während Carl Schmitt Souveränität in einer religiösen »Metaphysik der Macht« (Rebekka A. Klein) zu verankern sucht, verortet die neuere, kulturwissenschaftlich orientierte politische Philosophie die Souveränität im Politisch-Imaginären. Im Sinne einer post-souveränen Umbesetzung und Ablösung sucht sie Souveränität an anderen Orten, schreibt sie neuen Subjekten zu und bemüht sich um die Imagination eines besseren, humaneren Modells der Macht¹⁸. Damit wird ein »realistisches« Verständnis von Souveränität ausgehebelt. An seine Stelle tritt, jenseits von konkreten politischen Institutionen und Regimen, Souveränität als Figuration, d.h. als eine Ordnung des Sichtbaren, die eine imaginäre, also fiktiv-eingebildete Dimension besitzt. Trotz der damit verbundenen Dekonstruktion kommen auch die Beiträge

15 Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, S. 9.

16 Ebd., S. 37.

17 Heinrich MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart/Weimar 2009.

18 Rebekka A. KLEIN, *Subversion der Souveränität. Ein unmögliches Unterfangen?*, in: Dies./Dominik FINKELDE (Hg.), *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Freiburg 2015, S. 277–296, hier S. 296.

eines jüngst zur Thematik erschienenen Bandes nicht umhin, die fortgesetzte Wirkungsmacht dieser medial und symbolisch vermittelten Figuration einzuräumen¹⁹.

Während also die kulturwissenschaftlich gewendete politische Philosophie Souveränität auf der Ebene des Symbolischen lokalisiert, betont die neuere Politikwissenschaft die Wirkmächtigkeit von Souveränität als regulativer Idee. Auf breiter empirischer Basis konstatierte der Bremer Sonderforschungsbereich »Staatlichkeit im Wandel« kein drastisches Schwinden von Souveränität, sondern eine Transformation von Kernelementen der Staatlichkeit: Nicht der Verlust oder die Aufgabe von Handlungsfähigkeit sei festzustellen, sondern ein Rückzug des Staates aus zentralen Handlungsfeldern wie beispielsweise der Ökonomie, insbesondere in Form von Industriepolitik oder keynesianischer Globalsteuerung. Diesem Rückzug gegenüber stehe allerdings die Behauptung oder strategische Anpassung staatlicher Steuerung in anderen Politikbereichen. So wurden beispielsweise im Bereich der Steuerpolitik als Reaktion auf die gesteigerte Mobilität des Kapitals die Besteuerung immobiler Güter intensiviert, um die fortgesetzte finanzielle Leistungsfähigkeit des Staates zu gewährleisten²⁰. Selbst im Rahmen von internationalen Organisationen und Vereinbarungen ist der vermeintliche Bedeutungsverlust des Nationalstaats differenziert zu bewerten. Über die erforderliche Einstimmigkeit bei Beschlussverfahren wurde in vielen Organisationen einzelstaatlichen Vorbehalten eine zentrale Rolle eingeräumt; zudem können Staaten über den Beitritt zu internationalen Vertragsregimen sowohl innen- als auch außenpolitisch durchaus an Handlungsoptionen hinzugewinnen, etwa in der Umweltpolitik. Auf der Basis dieser differenzierten Analyse nach Politikfeldern erscheint Souveränität nicht nur als begrenzte oder konditionelle Souveränität, der die ausgebaute, umfassende Staatsmacht gegenübersteht, sondern als eine weiterhin wirksame regulative Idee von Souveränität als dem Staat zugesprochene Autorität²¹.

Souveränität ist, wie der Historiker James Sheehan vermerkt, ein politisches Konzept, das anders als Demokratie oder Monarchie nicht die Macht an einer bestimmten Stelle verortet, anders als Parlament oder Bürokratie keine Institution beschreibt und anders als Gerechtigkeit oder Ordnung kein Ziel vorgibt: Sie hat vielmehr zu tun mit dem Verhältnis politischer Macht

19 KLEIN/FINKELDE (Hg.), *Souveränität und Subversion*.

20 Vgl. Stephan LEIBFRIED u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, Oxford 2015, insbesondere Jonah D. LEVY, *State Transformations in Comparative Perspective*, in: Ebd., S. 169–190.

21 Vgl. vor allem Michael ZÜRN/Nicole DEITELHOFF, *Internationalization and the State. Sovereignty as the External Side of Modern Statehood*, in: LEIBFRIED u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, S. 193–217.

zu anderen Formen von Autorität²². Das historische Problem rührt demnach weniger aus der Definition von Souveränität als hervorragender und autonomer politischer Autorität, die nach Innen allen anderen übergeordnet und nach Außen unabhängig ist, sondern aus dem Verhältnis von Doktrin und Praxis. Souveränität ist eine konkrete Vorstellung von Politik und zugleich eine Form politischen Handelns. Während sie als Doktrin einheitlich und unteilbar erscheint, ist sie als Praxis immer plural und teilbar gewesen. Sheehan plädiert für ein Verständnis von politischer Souveränität als einem »Korb von Ansprüchen« (basket of claims), die miteinander konkurrierten, sich als legitim bezeichneten und durch praktisches Handeln, auch mit Gewalt, bekräftigt wurden. Er skizziert so eine Problemgeschichte der Souveränität, die einen Zugang zur politischen Geschichte Europas eröffnet, der nicht eine lineare Entwicklung des Aufstiegs moderner Staaten annimmt, sondern sie als ungleichmäßigen und unvollständigen Prozess versteht. Ohne damit die anhaltende Bedeutung der Staaten zu vernachlässigen, ermöglicht die Auflösung der reifizierten Souveränitätsdoktrin und die Entflechtung der Souveränitätsansprüche von der Staatengeschichte eine historische Perspektive jenseits des westeuropäischen Modells der Nationalstaaten. Zugleich können gegenwärtige Vorgänge besser in längerfristige Problemhorizonte eingeordnet werden.

Außer der Frage nach der Beziehung politischer Macht im Verhältnis zu anderen Autoritäten im Staat ist das Selbstbestimmungsrecht der Völker ein zentrales Problem der Souveränität im 20. Jahrhundert. Selbstbestimmung war bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts eine zentrale Forderung verschiedenster Nationalbewegungen gewesen. Mit den Postulaten der Selbstbestimmung durch Vladimir I. Lenin und Woodrow Wilson und der Auflösung imperialer Ordnungen innerhalb Europas am Ende des Ersten Weltkriegs spitzte sich die Frage konzeptionell wie praktisch zu²³. Aus dem Schlagwort wurde vor allem im Kontext der Dekolonisation in mehreren Schritten eine völkerrechtliche Norm. 1945 fand das Selbstbestimmungsrecht der Völker in der Charta der Vereinten Nationen Erwähnung, weitere zwei Jahrzehnte später wurde es als Artikel 1 der beiden Internationalen Menschenrechtspakte 1966 endgültig zur verbindlichen völkerrechtlichen Norm erhoben²⁴.

22 SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty in European History*, S. 2; vgl. zur Spannung zwischen Theorie und Praxis bezogen auf die internationalen Beziehungen Stephen D. KRASNER, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, Princeton, NJ 1999.

23 Hélène CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Unité prolétarienne et diversité nationale. Lénine et la théorie de l'autodétermination*, in: *Revue française de science politique Année 21 (1971)*, H. 2, S. 221–255; Erez MANELA, *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford 2007.

24 Dazu Ramon LEEMANN, *Entwicklung als Selbstbestimmung. Die menschenrechtliche Formulierung von Selbstbestimmung und Entwicklung in der UNO, 1945–1986*, Göttingen 2013, S. 253–274.

Theoretisch liegt dem Selbstbestimmungsrecht, dem Historiker Jörg Fisch zufolge, die Identität von entscheidender und ausführender Instanz zugrunde: Derjenige, der bestimmt, ist »identisch mit demjenigen, über den bestimmt wird«²⁵. In der politischen Praxis stieß diese Norm auf grundsätzliche Spannungsverhältnisse. Das kollektive »Selbstbestimmungsrecht der Völker« rieb sich einerseits mit individuellen Menschenrechten. Unter Rekurs auf Selbstbestimmung reklamierten subnationale andererseits Kollektive Minderheitenrechte und begründeten Forderungen nach regionaler Autonomie oder Sezession. Auch aggressive Expansionspolitik von Hitler bis Putin stützte sich auf eine Rhetorik der Selbstbestimmung vermeintlich eigener nationaler Minderheiten jenseits der eigenen Landesgrenzen. Und selbst wenn ein nach Selbstbestimmung strebendes Kollektiv auf den ersten Blick klar umrissen zu sein scheint, lässt sich aus unserer Perspektive eine Vielzahl interner Differenzen, Inklusions- und Exklusionsmechanismen feststellen. Das beginnt bei der Frage, wer legitimerweise im Namen des Kollektivs sprechen darf und wessen Positionen marginalisiert werden; wer Zugang zu den Öffentlichkeiten des Kollektivs erhält beziehungsweise diese zu schaffen imstande ist und welche ökonomische Ressourcen mobilisiert werden können. Die völkerrechtliche Ausprägung des Selbstbestimmungsrechts kann als ein Versuch betrachtet werden, solche Spannungsverhältnisse zu domestizieren. Sie impliziert, dass »objektive Merkmale«²⁶ eines Volkes, das nach Selbstbestimmung strebt, in einem politisch-rechtlichen Verfahren identifiziert werden. Diese vermeintlich objektiven Kriterien – zum Beispiel Sprache, Religion, Abstammung, Hautfarbe, Stellung der Geschlechter oder Brauchtum – erscheinen aus kulturhistorischer Perspektive allerdings konstruiert und wandelbar. In der historischen Praxis generiert das Selbstbestimmungsrecht zahlreiche Phänomene und Probleme, die unter dem Blickwinkel kultureller Souveränität analytisch erfasst werden können. Die Forderung nach kollektiver Selbstbestimmung wirkt gleichsam wie eine Souveränitätsmaschine: die Artikulation verschiedener Formen essentialisierter Merkmale ruft Souveränitätseffekte hervor, um damit die Selbstbestimmung abzusichern oder sie unter Umständen vorwegzunehmen.

25 Jörg FISCH, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Die Domestizierung einer Illusion*, München 2010, S. 26.

26 Ebd., S. 43f.

b) Anthropologische Problematisierungen von Souveränität und Selbstbestimmung

Aus der Anthropologie lässt sich eine doppelte Problematisierung des Verhältnisses von Souveränität und Kultur gewinnen. Einerseits führten ethnisch-kulturelle Minderheiten »kulturelle Souveränität«, die in diesem Zusammenhang auch als zeitgenössische Sammlungsparole begrifflich auf-tauchte, zur Abwehr staatlicher Hegemonie- und Regulierungsansprüche ins Feld. Und andererseits bilden anthropologisch-ethnologische Analysen des Funktionierens von Staatlichkeit in nicht-westlichen Gesellschaften ein wichtiges Korrektiv gegenüber der Annahme, westliche Staats- und Souveränitätsvorstellungen hätten universelle Geltung. Kulturelle Souveränität schärft in diesem Kontext die Aufmerksamkeit für Prozesse kultureller Einpassung und Modifikation, beziehungsweise für die Existenz alternativer Vorstellungen von legitimer Herrschaft auch in Gesellschaften, die formal das westliche Staatsmodell übernommen haben.

Anthropologische Forschungen haben den im Kontext der Politikanalyse erwähnten strategischen Essentialismus des Selbstbestimmungsrechts unter anderem an den Rechten und Forderungen indigener Bevölkerungsgruppen in Nordamerika untersucht²⁷. Sprecher der »First Nations« setzten sich gegen die Zwangs- und Gewaltmaßnahmen des Staates zur Wehr. Sie lehnten die seitens des US-amerikanischen Staates zugesicherten territorialen und rechtlichen Zugeständnisse an indianische Eigenständigkeit als von außen verordnet ab. Stattdessen verorteten sie seit den 1970er Jahren eine als ursprünglicher proklamierte Souveränität innerhalb ihres eigenen Kollektivs. Zur Begründung verwendeten sie neben dem Begriff der »tribal sovereignty« explizit auch den Begriff »cultural sovereignty«²⁸. Unser heuristischer Terminus taucht hier also als Quellenbegriff auf. Ausgehend von einem angenommenen Wesen indianischer Identität, die als kulturell und in der Stammesidentität der Völker verwurzelt gilt, wird in der politischen Auseinandersetzung mit der Reklamation von »cultural sovereignty« ein Kampf um »Rückführung« (repatriation) ausgefochten, der unter anderem Landrechte, heilige Stätten, Erzähltraditionen, Weisheitslehren und Sprachen umfasst, die wiederum – so die Vorstellung – der Selbstfindung der indianischen Bevölkerung dienen.

27 Vgl. beispielsweise Amanda J. COBB, Understanding Tribal Sovereignty. Definitions, Conceptualizations, and Interpretations, in: *American Studies* 46 (2005), H. 3, S. 115–132 (Joint Issue mit dem *Journal of Indigenous Nations Studies*).

28 Zum Beispiel Wallace COFFEY/Rebecca A. TSOSIE, Rethinking the Tribal Sovereignty Doctrine. Cultural Sovereignty and the Collective Future of Indian Nations, in: *Stanford Law & Policy Review* 12 (2001), S. 191–221; Amanda J. COBB, The National Museum of the American Indian as Cultural Sovereignty, in: *AmQ* 57 (2005), H. 2, S. 485–506.

Auf europäische Verhältnisse angewandt erkennen wir ähnliche Strategien der Behauptung von kultureller Souveränität etwa im jüdischen Diaspora-Nationalismus und Zionismus oder bei den Sinti und Roma²⁹. Weitere Fälle auf die sich unsere Fragen anwenden ließen, sind die großen Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert, beispielsweise Zwangsmigranten: von Türken und Muslimen in Südosteuropa am Beginn des Jahrhunderts, über die Griechen aus Kleinasien nach dem Ersten Weltkrieg bis zu den Deutschen aus Ostmitteleuropa und den Flüchtlingen der Jugoslawienkriege der 1990er Jahre. Wie bei den nordamerikanischen indianischen Nationen erhellt das Konzept der kulturellen Souveränität in diesen Fällen zugleich die Inklusions- und Exklusionsmechanismen, die mit solchen Ansprüchen nach innen einhergehen. Handlungsmacht entsteht erst durch die aktive, zumindest aber affirmative Zugehörigkeit zum jeweiligen Kollektiv.

Kulturelle Souveränitätsbehauptungen von Minderheiten oder Diasporagemeinschaften finden üblicherweise in hochgradig asymmetrischen Machtkonstellationen statt. Dieser subalterne Status sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die vermeintlich homogene Kultur intern meist heftig umkämpft gewesen ist. Um noch einmal auf das Beispiel der nordamerikanischen First Nations zurückzukommen: Tatsächlich ist hier umstritten, inwieweit sich kulturelle Souveränität auch auf »Indians as individuals«³⁰ erstreckt, zumal dann, wenn diese die »traditionellen« Grenzen der indianischen Gemeinschaft auf verschiedenste Weise überschreiten. Zutage tritt, dass die kulturelle Souveränitätsbehauptung von Minderheiten ebenfalls auf die Suggestion der Homogenität ihrer (indianischen etc.) Kultur angewiesen ist. Die Problematik der inneren Homogenität lässt sich in verschiedene Dimensionen auffächern. Welche Mechanismen sorgen beispielsweise dafür, dass diese Fiktion über mehrere Generationen hinweg aufrechterhalten werden kann? Welche Folgen für den kulturellen Souveränitätsanspruch haben Konflikte zwischen den Generationen, wenn etwa die Enkel von Vertriebenen sich eher von der westdeutschen Jugendkultur angezogen fühlen als von sudetendeutschen Heimatabenden³¹? Die Handlungskompetenz und -macht

29 Vgl. Anke HILBRENNER, *Diaspora-Nationalismus. Zur Geschichtskonstruktion Simon Dubnows*, Göttingen 2007; David RECHTER, *A Nationalism of Small Things. Jewish Autonomy in Late Habsburg Austria*, in: Leo Baeck Institute Yearbook 52 (2007), S. 87–109; David BIALE, *The Melting Pot and Beyond. Jews and the Politics of American Identity*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, CA 1998, S. 17–33; Sławomir KAPRALSKI, *Identity Building and the Holocaust. Roma Political Nationalism*, in: *Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity* 25 (1997), H. 2, S. 269–283.

30 COFFEY/TsOSIE, *Cultural Sovereignty*, S. 199; Charles TAYLOR, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*. An Essay, Princeton, NJ 1992; BIALE, *Melting Pot*.

31 Elisabeth FENDL, *Deponien der Erinnerung – Orte der Selbstbestimmung. Zur Bedeutung und Funktion der Egerländer Heimatabenden*, in: Hartmut HELLER (Hg.), *Neue Heimat Deutschland. Aspekte der Zuwanderung, Akkulturation und emotionalen Bindung*, Erlangen 2002; Jutta

des Individuums stellt eine weitere Herausforderung für die Homogenität des Kollektivs dar. Welche Individuen sind in der Lage, die »Kultur« des Kollektivs zu definieren, beziehungsweise ihre individuelle Praxis als verbindliche kollektive Norm zu erklären? Gewinnen Einzelpersonen im Zuge moderner Individualisierung und der »Sakralisierung der Person« größeren Spielraum gegenüber den normierenden Vorgaben der Kollektive, denen sie qua Geburt oder Sozialisation angehören³²? Schließlich: Wie wirken sich gruppeninterne Hierarchien und Machtkonstellationen auf den Anspruch kultureller Souveränität nach außen aus, wenn beispielsweise die IRA und Sinn Féin beanspruchten für die Gesamtheit der nordirischen Katholiken zu sprechen oder Belgien als zweisprachiges Land bis zur großen Staatsreform von 1970 faktisch von einer frankophonen Elite regiert wurde?

Anthropologie, Ethnologie und die sich seit einiger Zeit reflexiv zur europäischen Ethnologie transformierende Volkskunde sind als Wissenschaften lange selbst aktiv an der Konstruktion homogener Kulturen beteiligt gewesen. Die Rezeption postkolonialer Theorien, die »writing culture«-Debatte und die Krise der ethnologischen Repräsentation der 1980er Jahre sowie die generelle Dynamisierung und Flexibilisierung des Verständnisses von »Kultur« haben allerdings dazu geführt, dass diese Disziplinen ihre Positionen in den letzten Jahrzehnten kritisch reflektiert haben³³. Im Zuge der postkolonialen »Provinzialisierung« (Dipesh Chakrabarty) zentraler wissenschaftlicher Begriffe und Beschreibungskategorien ist auch die »Souveränität« in den problematisierenden Blick der Anthropologie geraten. Die politische Theorie, aber auch die Praxis des internationalen Staatensystems, nimmt selbstverständlich an, dass legitime politische Herrschaft weltweit in den Händen des Staates ruht. Während daher soziologische und politikwissenschaftliche Makrotheorien, beispielsweise die »world polity«-Schule um John W. Meyer, von der weltweiten Diffusion des westlichen Nationalstaatsmodells und damit auch des Kulturmusters Souveränität ausgehen³⁴, haben ethnologische Forschungen am Beispiel nicht-westlicher Gesellschaften die kulturellen Grundlagen und die Variabilität von Souveränität problematisiert. Neu ist hieran das Interesse

FAEHNDRICH, Eine endliche Geschichte. Die Heimatbücher der deutschen Vertriebenen, Köln 2011; Cornelia EISLER, Verwaltete Erinnerung – symbolische Politik. Die Heimatsammlungen der deutschen Flüchtlinge, Vertriebenen und Aussiedler, München 2015.

32 Hans JOAS, »Die Sakralität der Person«. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

33 Zur »writing culture«-Debatte siehe James CLIFFORD/Harold E. MARCUS (Hg.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Los Angeles/London 1986; die kulturwissenschaftlichen Debatten breit erschließend Friedrich JAEGER u.a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, 3 Bd., Stuttgart 2004.

34 Als Überblick und Einführung John W. MEYER, Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt a.M. 2005.

an de facto existierenden und praktizierten Souveränitäten jenseits des Staates, etwa in Form der Legitimität erheischenden tatsächlichen Ausübung von Gewalt über Leben und Tod³⁵.

Andere ethnologische Studien zur kulturellen Bedingtheit und Pluralität von Souveränitätsvorstellungen im heutigen Südostasien schließen mit ihrem dynamisierten Verständnis von Ritualen und kosmologisch verankerten Vorstellungen politischer Ordnung durchaus an die Themen der »klassischen« politischen Anthropologie an³⁶. Diese hat sich immer schon für »traditionelle«, personale und ritualbasierte Strukturen von Staatlichkeit und Herrschaft interessiert und die Alterität legitimer Herrschaft in nicht-westlichen Kontexten betont. Für eine kulturelle Heuristik historischer Souveränitäten lassen sich aus anthropologischen Zugängen zum Gegenstand also mindestens zwei Erkenntnisse ableiten. Zum einen bedürfen Souveränitätsansprüche immer der kulturellen Vermittlung, beispielsweise durch rituelle Praktiken oder Symbole. Diese ursprünglich an den Funktionalitäten oraler Gesellschaften geschulte Einsicht wirkte sich in den letzten Jahrzehnten ungemein stimulierend auf die historische Ritualforschung, die Analyse von Zeremoniell und symbolischer Kommunikation wie auch von Praktiken transkultureller Diplomatie aus, in der europäischen Geschichte ebenso wie in den Außenbeziehungen europäischer Staaten³⁷. Zum anderen sind Vorstellungen legitimer Herrschaft kulturell bedingt und konstruiert. Diese Einsicht mag mittlerweile reichlich banal klingen; auch stehen die aus der Diskrepanz zwischen »westfälischem« Staatsmodell, tatsächlicher politischer Macht und normativer und legitimer Autorität resultierenden Schwierigkeiten und Konflikte nicht im Zentrum der folgenden Beiträge. Doch illustrieren die anthropologischen Befunde zur Rivalität und Pluralität von Souveränitätsansprüchen und -vorstellungen in außereuropäischen Gesellschaften den zentralen Befund Dipesh Chakrabartys, dass es unmöglich wäre, die politische Moderne irgendwo auf der Welt zu durchdenken ohne Rekurs auf Kategorien, die tief in den intellektuellen und theologischen Denkwelten Europas

35 Vgl. den Überblick von Thomas Blom HANSEN/Finn STEPUTAT, *Sovereignty Revisited*, in: *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), S. 295–315.

36 Siehe beispielsweise Stephan ENGELKAMP, *Kulturelle Dimensionen von Souveränität und die Grenzen des »westfälischen« Modells in Südostasien*, in: Friedrich ARNDT u.a. (Hg.), *Ordnungen im Wandel. Globale und lokale Wirklichkeiten im Spiegel transdisziplinärer Analysen*, Bielefeld 2008, S. 177–196; Jos D.M. PLATENKAMP, *Sovereignty in the North Moluccas. Historical Transformations*, in: *History and Anthropology* 24 (2013), H. 2, S. 206–232.

37 Johannes PAULMANN, *Pomp und Politik. Monarchenbegegnungen in Europa zwischen Ancien Régime und Erstem Weltkrieg*, Paderborn u.a. 2000; Barbara STOLBERG-RILLINGER, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008; dies., *Rituale*, Frankfurt a.M./New York 2013; Wolfram DREWS/Christian SCHOLL (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Berlin/Boston 2016; Peter BURSCHEL/Christine VOGEL (Hg.), *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2014.

verwurzelt sind³⁸. Sie geben einmal mehr Anlass, vermeintlich europäische Selbstverständlichkeiten auch von den Rändern her in Frage zu stellen und neu zu perspektivieren.

c) Die Zwickmühle der Kultur und Kultur als separates Handlungsfeld

Das Konzept der kulturellen Souveränität gewinnt an Komplexität und Erkenntnispotenzial durch das, was man in Abwandlung eines Begriffs des Ethnologen James Clifford als »Zwickmühle der Kultur«³⁹ bezeichnen könnte. Clifford entdeckte in seiner kritischen Selbstreflexion der ethnographischen Forschungspraxis eine solche Zwickmühle vor allem darin, dass die vermeintlich authentischen und reinen Kulturen Effekte ethnographischer Autorität waren, keineswegs aber die Vielfalt und Zerrissenheit, die Mobilitäten, Widersprüche und die häufig chaotische kulturelle Wirklichkeit der so beschriebenen Gesellschaften darstellten. Die Zwickmühle lässt sich konzeptionell verschiedentlich fassen: als Konflikt zwischen Agency und Repräsentation, aber auch als Wechselspiel von wissenschaftlich reflektierter Kulturtheorie und sozialer Praxis, oder als Dialektik von kultureller Mobilität und Verfestigung⁴⁰. Kultur wurde seit dem späten 19. Jahrhundert permanent wissenschaftlich-theoretisch reflektiert und zunehmend als kontingent, dynamisch und fluide beschrieben. Gleichzeitig wurde sie als Instrument und Gegenstand politischer und sozialer Praxis immer wieder auch essentialisiert und festgeschrieben. Diese beiden Prozesse verliefen nicht parallel, sondern wirkten permanent und wechselseitig dynamisierend aufeinander ein. Kulturverständnisse wurden dadurch im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht nur verflüssigt und flexibilisiert, sondern immer wieder auch reifiziert, als materielles Erbe gepflegt und kanonisiert. Kultur wurde zum Handlungsfeld von Identitätspolitik, und »Kultur« konnte gerade deshalb politische Sprengkraft entfalten, weil sie sich als deutungsoffene Leerformel verwenden ließ.

Dies lässt sich anschaulich an den verschiedenen Auseinandersetzungen über die Amerikanisierung der europäischen Kultur vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg und den vermeintlichen Geist der Unkultur aufzeigen. Diese Debatten erfassten über Deutschland, Frankreich und Großbritannien

38 Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ 2000.

39 James CLIFFORD, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Boston 1988.

40 Dazu grundlegend Stephen GREENBLATT u.a., *Cultural Mobility. A Manifesto*, Cambridge 2010.

hinaus seit den 1980er Jahren zunehmend auch das noch sozialistische, östliche Europa. Die historische Forschung hat solche zeitgenössischen Thesen einer drängenden und begierigen Aufnahme amerikanischer Lebensweise und kultureller Praktiken auf ihren empirischen Gehalt überprüft. Richtung und Intensität kultureller Austauschprozesse wurden differenziert analysiert, teilweise widerlegt, beziehungsweise in breitere Paradigmen der Amerikanisierung, des interkulturellen Transfers und der Westernisierung eingeordnet⁴¹. Die mit kulturellen Überfremdungsängsten einhergehenden Forderungen erscheinen vor diesem Hintergrund in erster Linie als diskursive Behauptung, beziehungsweise Einforderung von Souveränität. Die Rahmung kultureller Aneignungsprozesse als »Verdrängung«, häufiger aber noch als »Verunreinigung« einer ursprünglichen Kultur sind als diskursive Mechanismen zu begreifen. Diese Mechanismen versuchen selbst, durch die Behauptung der Eigenheit, der Reinheit und der Authentizität Deutungs- und konsequenterweise Handlungsmacht herzustellen⁴². Eine solche Verteidigung kultureller Letztentscheidung und des Rechts auf kulturelle Eigenheit lässt sich auch in anderen Beispielen erkennen, so im globalen Süden, konkreter in den Debatten über einen vermeintlichen westlichen Kulturimperialismus⁴³. In dieser Konstellation überschneiden sich kulturelle und wirtschaftliche Machtverhältnisse und bildeten das Selbstverständnis globaler Regionen oder loser Verbünde von Entwicklungs- und Schwellenländern heraus.

Handelt es sich in diesen beiden Fällen um die relationale Abgrenzung zweier staatlich gerahmter Souveränitätsansprüche, ist Kultur als Handlungsfeld im innergesellschaftlichen Feld gleichermaßen präsent wie umstritten. Die hybriden Räume der Habsburgermonarchie können mit dem österreichischen Historiker Moritz Csáky als System vielfältiger kultureller Codes gefasst werden, die Csáky anschaulich am kulturellen Gedächtnis von Großstädten oder auch anhand der typischen Speisenfolge in Wiener Gaststätten

41 Siehe aus einer breiten Literatur Robert W. RYDELL/Rob KROES, *Buffalo Bill in Bologna. The Americanization of the World, 1869–1922*, Chicago/London 2013; Victoria DE GRAZIA, *Irresistible Empire. America's Advance Through Twentieth Century Europe*, Cambridge, MA 2005; Daniel T. RODGERS, *Atlantic Crossings. Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, MA 1998; Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999; Konrad JARAUSCH/Hannes SIEGRIST (Hg.), *Amerikanisierung und Sowjetisierung in Deutschland 1945–1970*, Frankfurt a.M. 1997; Riccardo BAVAJ/Martina STEBER (Hg.), *Germany and »The West«*. The History of a Modern Concept, Oxford 2015; als frühe Diagnose siehe William Thomas STEAD, *The Americanization of the World or the Trend of the Twentieth Century*, New York/London 1901.

42 Martin SABROW/Achim SAUPE (Hg.), *Historische Authentizität*, Göttingen 2016; Steffi MARUNG/Katja NAUMANN, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Vergessene Vielfalt. Territorialität und Internationalisierung in Ostmitteleuropa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen/Bristol, CT 2014, S. 9–44.

43 Vgl. als Überblick John TOMLINSON, *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*, Baltimore, MD 1991.

analysierte⁴⁴. Hier zeigt sich in der abgrenzenden Selbstbehauptung, also der alleinigen Vereinnahmung kultureller Codes für die eigene soziale Gruppe, der relationale Charakter von Souveränität. Anspruch über Kultur in Praxis und Denken ist immer eine Selbstbehauptung gegenüber anderen.

Darüber hinaus bildete Kultur als institutionalisiertes Handlungsfeld ein klassisches Betätigungsfeld unterschiedlicher Nationalbewegungen, wie wiederum Ostmitteleuropa mit seinen vielfältigen nationalen Wiedergeburten während des 19. Jahrhunderts und des Strebens nach Souveränität über nationale Literatur, Musik oder Folklore illustriert. Als solches wurde Kultur als souverän bestimmtes Handlungsfeld sowohl von den Nationalbewegungen gesucht, als auch von liberalen staatlichen Akteuren, besonders in der habsburgischen Doppelmonarchie, zugestanden⁴⁵. Erschien Kultur als Handlungsfeld dort als lediglich sekundäres Feld der Politik, qualifizierten sich diejenigen Imperien, die auch die staatliche Hegemonie über Kultur sichern wollten wie das Deutsche Reich gegenüber seinen polnischen Gebieten oder das Russländische Reich im Allgemeinen⁴⁶, als deutlich repressiver. Die situative und perpetuierte Vereinnahmung und Abgrenzung kultureller Codes verdeutlicht so den relationalen Charakter von Souveränität, da Kultur hier als performatives Medium der Distinktion von Anderen, vor allem von anderen Nationen oder Staaten gilt.

Es wäre dabei jedoch vereinfachend die relationale Aushandlung von Souveränität im Feld der Kultur auf das Verhältnis zwischen Nation und Ethnien zu begrenzen. Vielmehr drückt Kultur bzw. das Beanspruchen einer Souveränität über Kultur auch innerhalb von Gesellschaften Differenz aus, ermöglicht und überwindet diese. So ist die Dichotomie von Eliten- oder Hochkultur und Populärkultur grundsätzlich von sozialer und auch generationeller Differenz gerahmt. Die privilegierte und exklusive Stellung elitärer Kultur im Gegensatz zur – oftmals als Unkultur ausgegrenzten – Populärkultur lässt sich als Konstellation gesellschaftlicher Hegemonie begreifen⁴⁷.

44 Moritz CSÁKY, *Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen. Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa*, Wien 2010. Csáky versteht dabei kulturelles Gedächtnis, anders als Jan Assmann, freilich als die Möglichkeitsspektren und hegemonialen Praktiken kultureller Codes. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

45 Philipp THER, *In der Mitte der Gesellschaft. Operntheater in Zentraleuropa 1815–1914*, München 2006.

46 Vgl. Malte ROLF, *Russifizierung, Depolonisierung oder innerer Staatsaufbau? Konzepte imperialer Herrschaft im Königreich Polen (1863–1915)*, in: Zaur GASIMOV (Hg.), *Kampf um Wort und Schrift. Russifizierung in Osteuropa im 19.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, S. 51–88; Kristin KOPP, *Reinventing Poland as German Colonial Territory in the Nineteenth Century. Gustav Freytag's *Soll und Haben* as Colonial Novel*, in: Robert L. NELSON (Hg.), *Germans, Poland, and Colonial Expansion to the East. 1850 Through the Present*, New York 2009, S. 11–37.

47 Vgl. u.a. Antonio GRAMSCI, *Gefängnishefte*, Bd. 5, H. 8, Hamburg/Berlin 1993, S. 1036.

Dagegen eröffnen die unterschiedlichen Konflikte über den Wert der Populärkultur im öffentlichen Raum eine breitere Perspektive sozialer Emanzipation. Als Beispiele genügen Fußball oder die soziale Zugänglichkeit von hochkulturellen Orten wie Theater, Oper oder Museen. Seit den 1950er Jahren spielte Jugendkultur eine ähnliche Rolle als emanzipativer Versuch der jüngeren Generation und wurde oftmals als Ausdruck einer Amerikanisierung von Kultur gebrandmarkt.

Sowohl in zwischenstaatlichen als auch in innergesellschaftlichen Konfliktkonstellationen ermöglicht das Konzept der kulturellen Souveränität, den relationalen und prozesshaften Charakter von Souveränitätsansprüchen herauszustellen. Zudem zeigt sich, analog zum Gramsci'schen Verständnis von Hegemonie⁴⁸, dass Ansprüche auf Unabhängigkeit, die wir hier als kulturelle Souveränität fassen, zwar latent sind, jedoch vor allem in Konflikt- und Krisenmomenten offen zu Tage treten und somit besonders anschaulich zu analysieren sind.

d) Historische Kritik am Identitätsbegriff und Hybridität in der postkolonialen Theorie

Ansprüche auf Souveränität sind zumeist eng gebunden an eine Identitätsbehauptung. Kollektive Identität wurde im Selbstbestimmungsrecht der Völker vorausgesetzt und war Teil der Selbstfindung von Minderheiten bei ihrem Bemühen um »Rückführung« oder politische Organisation. Auf Identität verwiesen diejenigen, die Kultur als politische und gesellschaftliche Ressource für sich reklamierten, oder all jene partikularen Gruppen, die insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Ansprüche auf Anerkennung, Toleranz und Rechte, beziehungsweise ihre Einsprüche gegen Exklusion und Mißachtung artikulierten⁴⁹. Die Genese des Begriffs reicht zurück bis in die Zwischenkriegszeit, auch wenn er nach dem Zweiten Weltkrieg erst richtig Karriere machte und als personale und kollektive Identität ein Element der Gesellschaftstheorie und zu einem Untersuchungsgegenstand verschiedener Disziplinen, unter anderem auch der Kultur- und Literaturwissenschaften und der Geschichte, wurde. Identität gehört daher mit Sicherheit

48 Ernesto LACLAU/Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York 2014, S. 37–78.

49 Aus einer breiten Literatur Gerald IZENBERG, *Identity. The Necessity of a Modern Idea*, Philadelphia 2016; Carolin EMCKE, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a.M./New York 2002; George Herbert MEAD, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M. 1968; Kwame Anthony APPIAH, *The Politics of Identity*, in: *Daed.* 135 (2006), H. 4, S. 15–22; Philip GLEASON, *Identifying Identity. A Semantic History*, in: *Journal of American History* 69 (1983), H. 4, S. 910–931.

zu den politisch-sozialen Grundbegriffen des 20. Jahrhunderts, doch ist es ein problematischer Analysebegriff. »Identitäten«, so die Sozialphilosophin und Journalistin Carolin Emcke, »sind nicht bloß die freudigen, selbstbestimmten Sinnhorizonte, nicht nur die gewollten traditional reproduzierten Überzeugungen, sondern eben auch die willkürlich erzwungenen Kollektive, die durch hegemoniale Praktiken und Institutionen entstanden sind«⁵⁰. Die Verwendung des Begriffes schwankt zwischen Essentialismus und Konstruktivismus, oft wird auch eine konstruktivistische Sprache mit essentialistischer Argumentation vermischt. In den letzten Jahren standen Studien zu den Konstruktionsprozessen von Identität im Mittelpunkt des Interesses⁵¹. Die Ansprüche nationaler, ethnischer oder geschlechtlicher Wesenseinheit standen im Kontrast zu den realen gesellschaftlichen Differenzen. Identitätspolitik erwies sich als ein ausgesprochen konfliktbelastetes Handlungsfeld. Die politische Instrumentalisierung von kollektiver Identität in Vergangenheit und Gegenwart und die damit verbundene überbordende Präsenz des Begriffes ging, folgt man dem Historiker Lutz Niethammer, einher mit einer inhaltlichen Leere des Schlagwortes⁵².

Sollte man das Konzept aufgrund seiner analytischen Unschärfe und praktischen Belastung daher besser nicht verwenden? Dann würde allerdings die Wirksamkeit kollektiver Identitätskonstruktionen allzu leicht abgewertet⁵³. Die Indienstnahme des Begriffes durch Minderheiten, die damit Ansprüche anmelden, lässt sich nicht ohne weiteres wissenschaftlich-neutral dekonstruieren. Übersehen wird damit auch, dass die Konjunktur von Identität sich einem »posttraditionellen und -religiösen Entstehungszusammenhang« (Uffa Jensen) verdankt: Identität gehört zu den historischen Schlüsselbegriffen, mit denen gesellschaftliche und politische Kollektive sich im 20. Jahrhundert imaginierten und ihre Beziehungen zueinander verhandelten. In diesem Sinne hat Frederick Cooper, ein Historiker der Kolonialherrschaft und der Dekolonisation in Afrika, zusammen mit dem Soziologen Rogers Brubaker vorgeschlagen, Identität als Praktik, nicht als analytische Kategorie zu verstehen⁵⁴. Als alternative analytische Begriffe verwenden sie erstens Identifikation und Kategorisierung, womit Prozesse bzw. ein Status beschrieben

50 EMCKE, Kollektive Identitäten, S. 341.

51 Siehe etwa Aleida ASSMANN/Heidrun FRIESE (Hg.), Identitäten, Frankfurt a.M. 1998.

52 LUTZ NIETHAMMER, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek b. Hamburg 2000.

53 Vgl. Uffa JENSEN, Keine Identität ohne Identitärer? Eine Sammelrezension, in: H-Soz-Kult, 19.11.2000, URL: <<http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-3959>> (25.06.2016).

54 ROGERS BRUBAKER/Frederick COOPER, Identity, in: Frederick COOPER, Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History, Berkeley, CA 2005, S. 59–90 (zuerst u.d.T.: Beyond »Identity«, in: Theory and Society 29 [2000], S. 1–47).

werden können; zweitens Selbstverständnis (self-understanding) und gesellschaftliche Verortung (social location), um die situative Subjektivität zu erfassen; schließlich drittens Gemeinsamkeit (commonality), Verbundenheit (connectedness) und Gruppenzugehörigkeit (groupness), mit denen Vergemeinschaftung und das subjektive Zusammengehörigkeitsgefühl erschlossen werden sollen. Diese Ausdifferenzierung von Identitätspraktiken ließe sich noch erweitern, beispielsweise um die jüngst im Rahmen soziologischer Mobilitäts- und Diversitätsforschung betonte Kategorie der Zugehörigkeit (belonging)⁵⁵. Bei der Analyse von Identitätspraktiken stehen somit die Akteure und die Prozesse im Mittelpunkt, Binnendifferenzierungen, unterschiedliche Ausdrucksformen und Ausprägungen von Identität werden von Anfang an mitgedacht. Identität kann so als etwas »Festes« und zugleich »Fluides« erkannt werden. Die damit verbundenen Praktiken sind so auch ein Element relationaler Ansprüche im Prozess der kulturellen Souveränitätspolitik.

Während Identität eine wenn auch konstruierte Homogenität impliziert, hat die postkoloniale Theorie ein dem entgegengesetztes Verständnis propagiert. Hier dient Hybridität als Leitbegriff zur Bezeichnung kultureller Misch- und Gemengelagen und als positiv besetzter Gegenbegriff zu Auffassungen von kultureller Reinheit, zur Rede von Leitkultur sowie zur Begrifflichkeit des Multikulturalismus, der mit seinen zentralen Kategorien der Integration, Akkulturation oder Assimilation und als Begriff tendenziell eine Vielheit separierbarer Kulturen nahelegt⁵⁶. Anders als Multikulturalität betont der Begriff der Hybridität nicht kulturelle Diversität und deren Möglichkeit, sondern kulturelle Differenz und deren Artikulationsbedingungen. Wenn man zuspitzende Vereinfachungen nicht scheut, lassen sich zwei Spielarten von Hybridität im kulturwissenschaftlich-politischen Diskurs unterscheiden: Ein kritisch-emanzipatorisches Verständnis von Hybridität als Strategie und Möglichkeit subalternen Differenzartikulation, subversiver Aneignung und Amalgamation sowie der kritischen Infragestellung von Asymmetrien und binären Oppositionen⁵⁷; und ein liberal-permissives Verständnis von Hybridität als die anerkennende Inwertsetzung von Marginalität und Vermischung, die »als wachstumsfördernder Konsumtiv- und Produktivfaktor« zunehmend

55 Dazu Monika SALZBRUNN, *Vielfalt/Diversität*, Bielefeld 2014, S. 16–21; Joanna PFAFF-CZARNEKA, *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*, Göttingen 2012.

56 Vergleiche aber Volker M. HEINS, *Der Skandal der Vielfalt. Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus*, Frankfurt a.M./New York 2013.

57 Die einflussreichste Konzeptionalisierung von Hybridität im kolonialen Kontext stammt zweifelsohne von Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York 1994. Zur kritischen Diskussion und vergleichenden Einordnung mit alternativen, teils älteren Hybriditätskonzepten vgl. u.a. Bart MOORE-GILBERT, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London 1998.

kapitalistisch und politisch verwertet wird⁵⁸. Die allerorten konstatierte Hybridisierung als Begleiterscheinung neoliberaler Globalisierung wie auch die Aufwertung der Differenz in den letzten Jahren hätten, manchen Kritikern zufolge, zur Entpolitisierung der Hybridität geführt. Verstärkt werde der Begriff als Neuaufgabe älterer Vorstellungen von Multikulturalität, als Paradigma kultureller Harmonie und dialogischer Interaktion verstanden und zu Konsumzwecken wie auch zur Identitätsstiftung der kosmopolitischen Nation verwendet. Infolgedessen gehe das kritische Potenzial des Konzepts verloren⁵⁹.

Kulturelle Souveränität wie auch Hybridität lenken die Aufmerksamkeit auf Grenzen. Phänomene der Grenzziehung und Situationen der Grenzüberschreitung werden bevorzugt zur Beobachtung kultureller Phänomene herangezogen. Benutzt man die kulturwissenschaftliche Verwendung der Hybridität als Kontrastfolie zur weiteren Profilierung der »kulturellen Souveränität«, so rückt letztere die Intentionen von Akteuren wie auch ein agonales Verständnis des Politischen wieder in den Mittelpunkt. Hybriditätsorientierte Analysen versuchen vor allem, über nicht festgelegte und festlegbare Kategorien des »Dazwischen« rigide Grenzziehungen, gesellschaftliche Asymmetrien und hegemoniale Konstellationen aufzudecken, zu hinterfragen und zu destabilisieren. Dabei besteht allerdings die Gefahr, dass wissenschaftliche Analysen dieser kulturellen Zwischenräume sich damit zufriedengeben, Hybridität lediglich festzustellen und damit gleichermaßen zu erledigen – »hybridity, so what«⁶⁰? Dahinter steckt die Problematik, dass Theoretiker kultureller Hybridität vom transformatorischen Potenzial hybrider Formationen überzeugt sind, gleichzeitig aber auch die Ubiquität des Hybriden konstatieren⁶¹. Wie aber soll emanzipatorisch wirken, was im Grunde schon überall vorhanden ist?

Nach kultureller Souveränität zu fragen ist in diesem Zusammenhang geeignet, das »Grenzgeschehen« neuerlich zu dynamisieren. Keinesfalls soll mit dem Konzept und dem im Begriff der Souveränität angelegten Dezisionismus einem essentialistischen Verständnis reiner und monolithischer Kulturen und Identitäten Vorschub geleistet werden. Im Gegenteil:

58 Kien Nghi HA, Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld 2005, S. 14.

59 Dazu im Kontext der deutschsprachigen Debatte ebd.; ders., Die Grenze überqueren? Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung [2006], URL: <<http://eipcp.net/transversal/1206/ha/de/print>> (25.06.2016).

60 Dazu ders., Hype, S. 14f.; Jan NEDERVEEN PIETERSE, Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition, in: Theory, Culture, Society 18 (2001), H. 2, S. 219–245.

61 Problematisierend dazu Pnina WERNER, Introduction. The Dialectics of Cultural Hybridity, in: Dies./Tariq MODOOD (Hg.), Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism, London 1997, S. 1–26.

Essentialismusbehauptungen beteiligter Akteure sind als Versuche der Herstellung kultureller Souveränität und als handlungsleitender Teil von Aushandlungsprozessen und Souveränitätsansprüchen zu begreifen und ernst zu nehmen. Konkrete historische Akteure glaubten sehr wohl zu wissen, worin das Eigene und das Fremde jeweils bestand, wer zu »uns« und wer zu »denen« gehörte. Die Aufmerksamkeit der kulturellen Souveränität gilt weniger Prozessen der Vermischung, denn den Artikulationen von Differenz als intentionalen Akten der Selbstbehauptung identifizierbarer Akteure. Das gilt nicht nur auf subalternen Seite, sondern unabhängig von der Stellung. Kulturelle Selbstbehauptungen werden prinzipiell als vorläufig, ambivalent, verhandelbar und damit niemals als abgeschlossen oder festgeschrieben verstanden. Kulturelle Souveränität und Hybridität sind somit keine Gegensätze, sondern unterschiedliche Arten der Problematisierung des Grenzdenkens und -handelns. Vor allem aber ist Hybridität im Rahmen der gesellschaftlichen Deutungskämpfe um »Kultur« selbst eine Artikulation kultureller Souveränität – nämlich als die Behauptung, Kultur sei hybrid, vermischt und nichts anderes. Dadurch werden zwar in vielen gesellschaftlichen Kontexten kulturelle Reinheitsvorstellungen hinterfragt und unterlaufen, aber auch aufs Neue mobilisiert.

3. »Kulturelle Souveränität« als heuristisches Konzept: neue Blicke auf das 20. Jahrhundert

Das heuristische Konzept der kulturellen Souveränität bezieht also sein Erkenntnispotential, und nicht unwesentlich auch seinen intellektuellen Reiz, aus der auf den ersten Blick paradoxen Koppelung von Kultur und Souveränität. Was passiert, wenn man das fluide, prozesshafte und hybride Verständnis von Kultur der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung in Bezug setzt zum häufig monolithisch verstandenen und mit klaren Grenzziehungen verbundenen Begriff der Souveränität? Damit zielen die hier vorgestellten Überlegungen gleichzeitig darauf ab, Souveränität konzeptionell aus dem engen Feld staatlicher Ansprüche zu lösen. Die acht in diesem Band versammelten Beiträge differenzieren Souveränität, indem sie beleuchten, wie Souveränitätsentwürfe verschiedenen Charakters und unterschiedlicher Akteure staatliche Handlungsmacht ergänzten, überformten oder unter Umständen auch herausforderten und ersetzten. Das kulturwissenschaftlich erweiterte Verständnis erfasst zugleich den Anspruch auf Souveränität als ein Instrument, das gesellschaftlichen Gruppen und ihren Organisationsformen zur Differenzbehauptung diene. So lässt sich auch herausarbeiten, wie selbst die Subversion von Letztverantwortlichkeit ebenfalls souveräne Deutungs- und Handlungsmacht bedingte und

produzierte⁶². Der Ansatz historisiert die vermeintlich zeitgenössische »Krise« der Souveränität durch Analysen, die den inhärent pluralen und konflikthaften Charakter politischer Deutungs- und Handlungsmacht untersuchen und seine gesellschaftliche Seite beleuchten. Dabei wird herausgestellt, dass Souveränität in der Praxis selten eine absolute oder hermetische Machtkonstellation gewesen ist, wie die klassische Staatsrechtslehre und politische Theorie (Thomas Hobbes; Carl Schmitt) annimmt⁶³. Sie war vielmehr ein Feld konkurrierender und widersprechender, aufeinander bezogener Ansprüche und Praktiken, das von der Auseinandersetzung um staatliche Befugnisse bis hin zur Forderung nach Selbstbestimmung und Entscheidungsmacht verschiedener sozialer Akteure reichen konnte.

Mit dem heuristischen Konzept der kulturellen Souveränität sollen Auseinandersetzungen um Entscheidungsmacht, Versuche der gesellschaftlichen Selbstbestimmung und Selbstbehauptung, aber auch institutionelle, staatliche Inanspruchnahme kultureller Ressourcen erfasst werden. Kultur meint dabei mehr als nur Feld und Quelle staatlicher Machtansprüche, sondern bietet eine Heuristik für die historische Analyse von Souveränitätspraktiken jenseits des Staates. Das Konzept setzt also folgende fünf Grundannahmen um. Erstens handelt es sich um einen kulturgeschichtlichen, interdisziplinär offenen Zugang. Zweitens stehen die Akteure, ihre Deutungen und Intentionen, im Fokus; sie sind der Ansatzpunkt der Untersuchung. Kulturelle Souveränität erfasst drittens eine Vielfalt von Strategien sozialer, religiöser, ethnischer, politischer oder ökonomischer Deutungs- und Handlungsmacht. Sie beschränkt sich also nicht auf staatliche Entscheidungsgewalt. Viertens behalten Fragen von Macht, Hegemonie und deren Abwehr zentrale Relevanz. Sie sind jedoch nicht ausschließlich an politisch-institutionelle Formen und Instrumente gebunden, sondern werden in vielfältigen Ausprägungen untersucht. Schließlich erfasst das Konzept, fünftens, nationalstaatliche oder imperiale, innergesellschaftliche und auf die Mitglieder einer Gruppe bezogene Entwürfe, und zwar in ihren Wirkungsrichtungen nach innen und unten ebenso wie in ihren Projektionen nach außen. Ein derart dynamisierter Souveränitätsbegriff erschließt gesellschaftliches und politisches Handeln in akteurszentrierter Perspektive und hebt sich dadurch von gegenwärtig verbreiteten kulturwissenschaftlichen Kategorien wie »Identität«, »Hybridität« und »Multikulturalismus« ab.

62 KLEIN, Subversion der Souveränität.

63 Vgl. klassisch: Thomas HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt a.M. 2011; und zuspitzenden mit seinem Diktum des Ausnahmezustands: SCHMITT, *Politische Theologie*, S. 9.

Das 20. Jahrhundert ist ein besonders geeigneter Zeitraum zur Untersuchung überlappender oder gar konfligierender Souveränitätsansprüche. Es brachte die weltweite Durchsetzung des Nationalstaatsmodells als verbindlicher Organisationsform politischer Gemeinwesen. Der Nationalstaat wurde dadurch zu einem wichtigen normierenden Rahmen für kulturelle Prozesse. Zugleich aber wurde der homogenisierende Ordnungsrahmen des Nationalstaats durch interne kulturelle Fragmentierungen wie auch durch die Dynamiken grenzüberschreitender Kommunikations- und Governance-Strukturen unterlaufen und infrage gestellt. Im 20. Jahrhundert setzten sich langfristig auch bestehende Konflikte zwischen staatlichen und religiösen Souveränitätsansprüchen innerhalb Europas fort. Dabei schufen die europäische Kolonialherrschaft in Übersee wie auch Migrationsbewegungen nach Europa neue Konfliktfelder zwischen staatlichen Ansprüchen und den religiösen Lebenswelten insbesondere nicht-christlicher Migranten. Beide Prozesse belegen die Persistenz des Religiösen im 20. Jahrhundert und widersprechen der mit dem Begriff »Säkularisierung« verbundenen pauschalisierenden Annahme eines sozialen Bedeutungsverlustes von Religion gegenüber der Politik. Schließlich wurde Kultur im 20. Jahrhundert in Form von aktiver Propaganda wie auch als informelle »soft power« in neuartiger Weise strategisch eingesetzt. Vor allem in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde Kultur zu einer zentralen Arena politischer Kontroversen und konfligierender Identitätspolitik. Sie wurde als politische Ressource genutzt, als Menschenrecht reklamiert und in zuvor ungekanntem Ausmaß wissenschaftlich reflektiert.

Mit der Betrachtung von vielfältigen, konkurrierenden und widersprüchlichen Konstellationen kultureller, sozialer und politischer Deutungs- und Handlungsmacht eröffnen wir hier in einem ersten Schritt neue Perspektiven auf zentrale Probleme: das Funktionieren von Souveränität zwischen Nation und Staat, zwischen Religion und Politik sowie zwischen Kultur und Politik während des 20. Jahrhunderts.

a) Souveränität zwischen Nation und Staat

Die unter der Rubrik *Souveränität zwischen Nation und Staat* versammelten exemplarischen Analysen zu verschiedenen europäischen Ländern untersuchen das spannungsreiche Verhältnis zwischen politischer und kultureller Souveränität im nationalen bzw. national-staatlichen oder imperialen Kontext. Sie analysieren die Konstruktion und Dekonstruktion des Nationalen in politischen Verfassungsdebatten, ethnischen Selbstverortungen und wirtschaftlichen Lebenswelten. *Jorge Luengo* analysiert in seinem Aufsatz widerstreitende Vorstellungen nationaler Souveränität in den

Auseinandersetzungen zwischen spanischen und katalanischen Nationalisten am Anfang des 20. Jahrhunderts als ein Phänomen in einer spezifisch post-imperialen Konstellation. Der Verlust des Kolonialbesitzes in Kuba, Puerto Rico und den Philippinen im Krieg von 1898 mit den Vereinigten Staaten von Amerika erschütterte das politische System Spaniens auf verschiedenen Ebenen. In der Zeit um die Jahrhundertwende entstand so erst, was häufig aus einer präsentistischen Perspektive als gegeben erscheint: die Vorstellung einer zentralisierten, ungeteilten Souveränität des spanischen Nationalstaats – und sie blieb strittig. In langfristiger Perspektive bedeutete dies das Ende der polyzentrischen Monarchie des spanischen Reichs mit zwischen den Reichsteilen geteilter Souveränität und seine Transformation in ein System konkurrierender Souveränitätsansprüche innerhalb der Staatlichkeit und über sie hinaus. Katalysator war dabei das Wechselspiel zwischen Katalanismus und einem dezidierten Anti-Katalanismus, der auf die Idee einer gesamtspanischen Nation ausgerichtet war und zugleich, vor allem in Kastilien, regionalistische Formen annehmen konnte, die sich nicht in Konkurrenz zum gesamtspanischen Souveränitätsanspruch stellten, sondern Kastilien mit Spanien verwoben.

Luengos Beitrag zeigt am Beispiel des *Caciquismo* die Vielschichtigkeit historischer Akteure, indem er herausarbeitet, dass dieses Patronagesystem in spanischen Regionen und Städten Wirtschaft und Politik eng miteinander verschränkte. Die Versuche von Weizenproduzenten und -händlern wirtschaftliche Handlungsmacht zu erlangen, erreichten daher unmittelbar die regionale und landesweite Politik. Das spanische Beispiel zeigt zudem in einer postkolonialen Perspektive, dass die in der politischen Theorie dominierende Annahme einer zentrierten staatlichen Souveränität keineswegs ein Charakteristikum moderner Staatlichkeit war, sondern für imperialen Staatsgebilde kaum zutraf und so nur eine mögliche Konstellation blieb. In der Verbindung dieser beiden Aspekte vermag die Untersuchung der kulturellen Souveränität zu zeigen, dass klassische Souveränität vielmehr nur ein spezifischer Versuch war, die Deutungsmacht über Konzept und Gestalt der politischen Gemeinschaft in wirtschaftliche und politische Handlungsmacht zu überführen. Luengo verdeutlicht so eine Neubestimmung der Souveränität und durch eine vielfältige Akteurskonstellation, die zwischen den Ebenen politischer, regionaler und wirtschaftlicher Ansprüche gelagert war und nur durch eine solche kulturwissenschaftlich informierte Betrachtung auch in seiner Komplexität erfasst werden kann. In einer weiteren Perspektive verdeutlicht der Beitrag, dass die regionalistischen und nationalistischen Auseinandersetzungen im Spanien des 20. Jahrhunderts und die ihnen zugrundeliegenden Identitätskonstruktionen das Ergebnis einer umfassenden postkolonialen Krise und konkreter Elitenkonflikte war.

Sarah Panter erprobt anhand jüdischer Debatten in unterschiedlichen politischen Kontexten während des Ersten Weltkriegs den empirischen Nutzen von kultureller Souveränität zur Analyse der Deutungskämpfe um ethnische Selbstverortung zwischen Nationalstaat und multiethnischen Imperien. Am Beispiel Deutschlands, Österreichs und Großbritanniens arbeitet der Beitrag konkurrierende und sich teils überlappende Mittel, Ziele und Zielprojektionen einer Auseinandersetzung um den Bedeutungsgehalt des Jüdischseins heraus, in denen die verflochtenen Bezugsrahmen religiöser, ethnischer und nationaler Selbstverortungen zusammengeführt werden können. Indem diese Debatten als Streben nach jüdischer Deutungs- und Handlungsmacht verstanden werden, wird es möglich den doppelten Bezug der jüdischen Diasporagemeinschaft zu den jeweiligen staatlichen Souveränitätsinstitutionen und zu Formen der eigenen jüdischen Vergemeinschaftungen zu zeigen. In unterschiedlichen Problemstellungen wie der »Kongressfrage«, der »Ostjudenfrage« oder der »Palästinafrage« überlappten sich diese beiden Dimensionen. Eine solche Relationalität jüdischer Selbstverortungen in zwei Richtungen führt zur Binnendifferenzierung der drei Vergleichsfälle und vermag ihre Vielschichtigkeit in einer Gesamtschau zu betrachten.

In dieser Perspektive beleuchtet das Konzept der kulturellen Souveränität den Mehrwert der stärkeren Berücksichtigung der Handlungsmacht jüdischer Akteure für die Analyse der Aushandlung jüdischer Selbstverortungen während des Ersten Weltkriegs. Statt eine starre Zuschreibung von Loyalitäten anzunehmen, entwickelt Panter mithilfe der kulturellen Souveränität ein prozessuales und offenes Verständnis von jüdischer Deutungs- und Handlungsmacht diesseits und jenseits des Staates. Der analytische Blick auf eine sich (entweder religiös oder ethnisch) zusammengehörig verstehende, aber über Imperien und Kriegsparteien verstreute Gruppe und die Untersuchung aus der Perspektive der Akteure wirft neues Licht auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Souveränität. Das jüdische Fallbeispiel und der dem Beitrag zugrunde liegende dynamische Begriff der kulturellen Souveränität zeigen hierbei das Dilemma mehrdimensionaler Souveränitätsansprüche: Die Vielfalt von Souveränitätsvorstellungen in unterschiedlichen Kontexten, wie hier sowohl zwischen Deutschland, Österreich und Großbritannien als auch zwischen Nationalstaat und Imperium herausgearbeitet, musste nicht notwendigerweise die kollektive Handlungsfähigkeit der jeweiligen Akteure stärken, sondern konnte sie auch einschränken.

Gregor Feindt schließlich untersucht am Beispiel des tschechoslowakischen Baťa-Konzerns und der Fabrikstadt Zlín in der Zwischenkriegszeit privatwirtschaftliche Souveränitätssprüche und deren Infragestellung von staatlichen Deutungs- und Herrschaftsansprüchen im sich gründenden Doppelnationalstaat Tschechoslowakei. Mittels der Übernahme kommunalpolitischer Ämter und der faktischen Durchdringung der städtischen Verwaltung

bis hin zur Polizei konnte der Konzern in der Praxis als Souverän der rasch wachsenden Industriestadt auftreten, diese auf die Bedürfnisse des Unternehmens ausrichten und nach »außen« gegen staatliche Ordnungsansprüche absichern. Auf diese Weise entstand ein sozialökologischer Industrialismus, der Lebens- und Arbeitswelten in Zlín ineinander übergehen ließ und auch öffentliche und private Räume vereinnahmte. Hintertrieb der Konzern auf diese Weise klassische Souveränität, entwarf er mit eigenen Versuchsschulen und einem praxisorientierten Ausbildungssystem für zukünftige »Baťa-Männer« auch konkret Wert- und Lebensvorstellungen in Abgrenzung zur bürgerlichen Gesellschaften, allen voran deren traditionale soziale Schichtung und die Differenzierung nationaler Gruppen.

In der Ausbildung junger Arbeiter, Angestellter und zukünftiger Manager manifestierte sich eine weitreichende Umsetzung von Ansprüchen auf Souveränität nach »innen«, die beispielhaft für das *social engineering* in Zlín und anderen Industriestädten steht. Baťa agierte hier in der Funktion klassischer sozialer Autoritäten und knüpfte an gutsherrschaftliche oder familiäre Strukturen an. Die Perspektive kultureller Souveränität ermöglicht es diese unterschiedlichen Ebene von Souveränitätsansprüchen und -handeln miteinander in Beziehung zu setzen und so herauszuarbeiten, wie ein privatwirtschaftliches Unternehmen durch innovative Stadtplanung, individuelle Aufstiegsmöglichkeiten und soziale Leistungsfähigkeit eine in der Zwischenkriegszeit vergleichsweise stabile Demokratie mit ausgebaute Verwaltung unterlaufen konnte.

In der Konfrontation mit der deutschen Besatzung und den spezifischen Bedingungen des Zweiten Weltkriegs zeigte der Konzern auch in Folge eine ambivalente Strategie zwischen Emigration und Kollaboration, aus der der situative und pragmatische Charakter seiner Ansprüche auf Deutungs- und Handlungsmacht erkennbar wird. Der ganzheitliche Versuch »neue Industriestädte« und »neue Menschen« zu beherrschen zielte so auf die Ermöglichung unternehmerischer Disposition und wirtschaftlicher Entfaltung. Hier verdeutlicht sich der relationale Charakter kultureller Souveränität, die in diesem Beispiel gegenüber konkreten staatlichen Akteuren artikuliert, aber abhängig von der jeweiligen politischen Herrschaftsausübung in ihrer Wirkmächtigkeit graduell abgestuft werden konnte.

b) Religion und Selbstbehauptung

Die im zweiten Abschnitt des Bandes unter dem Titel *Religion und Selbstbehauptung* versammelten Aufsätze beleuchten das Verhältnis religiöser Akteure zum Staat innerhalb Europas und thematisieren Intellektuellendebatten über die Bedeutung von Religion auch über die Grenzen Europas

hinweg. Der Beitrag von *Manfred Sing* erfasst mit dem Konzept der kulturellen Souveränität »Figuration[en] des Imaginären im gesellschaftlichen Raum«⁶⁴ und wendet es erkenntnisfördernd auf einen komplexen, transkulturellen Kommunikations- und Aushandlungsprozess an. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts rezipierten arabische und muslimische Intellektuelle die europäische Diagnose eines Verfalls oder Niedergangs (arabisch: *inhiṭāt*) der islamischen Zivilisation. Diese Diagnose verwendeten sie geschickt zur diskursiven Unterfütterung eigener Positionen und Ziele, indem sie sie umdeuteten, modifizierten oder sich einfach zu eigen machten. Sein Beitrag zeichnet nach, wie diese Intellektuelle die Narrative über Reformation und Renaissance als Faktoren der europäischen Überlegenheit gleichzeitig aufgriffen und subversiv verschoben, beispielsweise, indem sie den Protestantismus als eine Islamisierung des Christentums interpretierten.

Diesen transkulturellen Deutungskampf über das Wesen »des Islam«, beziehungsweise von Religion überhaupt, untersucht Sing als Ringen um kulturelle Souveränität. Deutlich wird damit zum einen, dass diese Intellektuellen ihre Positionen nicht nur nach außen in Form einer Selbstverteidigung entwarfen, sondern vor allem auch innergesellschaftliche und -islamische Debatten dadurch zu prägen versuchten. Es handelte sich also nicht lediglich um eine binär-dichotomische Auseinandersetzung zwischen »Europa« und »Islam«, sondern um eine Debatte mit mehreren Gegenübern und vielschichtigen Abstufungen. Zum anderen gelingt es Sing dadurch, den »kommunikativen Charakter« der verflochtenen Konzepte »Europa«, »Islam« und »Verfall/*inhiṭāt*« herauszuarbeiten. Diese erschöpften sich weder in getrennten, gleichsam monolithisch aufeinanderprallenden und im Said'schen Sinne »orientalistischen« Diskursen, noch in kulturimperialistischer Hegemonialisierung oder bloßer Mimikry von außereuropäischer Seite. Wenn europäische und arabische, aber auch türkische, persische oder indische Denker über den Verfall des Islam oder der Muslime schrieben und stritten, handelte es sich um von Subversion, Paradoxien, Widersprüchen und auch unproduktiven Missverständnissen geprägte Kommunikationsprozesse, in denen sich Selbst- und Fremdwahrnehmungen durchdrangen, die immer aber mit dem Anspruch auf Deutungshoheit geführt wurden.

John Carter Wood wiederum befasst sich mit einem christlichen Intellektuellennetzwerk im Großbritannien der Zwischenkriegszeit und des Zweiten Weltkriegs, das sich zum Ziel setzte, aktiv auf die Neugestaltung der britischen, europäischen und westlichen Gesellschaften einzuwirken und christlichen Prinzipien Einfluss und Geltung zu verschaffen. Die Gruppe um den schottischen Missionar J.H. Oldham begriff die autoritären Regime und »politischen Religionen« der 1930er Jahre als Zerfallserscheinungen

64 KLEIN/FINKELDE, Einleitung, S. 9.

christlicher Gesellschaften und formulierte dieser Bedrohung gegenüber eine dezidiert christliche Selbstbehauptung und Zielvorstellung. Als anglikanisch dominierte, aber ökumenische Gruppe, die auch Nicht-Gläubige umfasste und international vernetzt war, entwickelte der Kreis ein Ideal religiöser Governance das weniger auf eine gläubige Gesellschaft zielte, als auf die christliche Durchdringung innergesellschaftlicher Prozesse und Strukturen.

Die Deutungen des Oldham-Kreises – seine Ansprüche gingen zumeist nicht in konkrete Handlungen über – verhielten sich ambivalent zu den kritisierten institutionellen Trägern von Souveränität, Staat und Kirche. Trotz der personellen und strukturellen Nähe zu Kirchenführungen und einflussreichen Amtsträgern, postulierte der Kreis eine dezidiert laienchristliche Durchwirkung der Gesellschaft. Jenseits einer grundsätzlichen Anerkennung des demokratischen Staates, bemängelten die Akteure dessen Eingriffe in das Leben der Bürger und empfahlen, unter Rückgriff auf die biblische Metaphorik des »Sauerteigs«, den Staat, wie auch die Gesellschaft, christlich und durch aktive Christen zu durchsetzen. Solch indirekte Ansprüche auf Letztentscheidung können im Sinne des hier vorgebrachten Konzepts als »weiche« Souveränität verstanden werden, die weniger konkrete Entscheidungen zu beeinflussen suchte, als den allgemeineren Rahmen solcher Entscheidungsprozesse vorgeben wollte. Wood leuchtet damit aus, wie kulturelle Souveränität in und durch Religion reklamiert wurde und wie sich solche Ansprüche zu anderen Instanzen von souveränen Deutungen und Handlungen verhielten. Mit dem Beispiel eines indirekten und ambivalenten Souveränitätsentwurfes unterstreicht sein Beitrag den Erkenntnisgewinn eines dynamischen und offenen Konzepts. Mit der Untersuchung kultureller Souveränität lassen sich zumeist unverbundene oder kontrastierte gesellschaftliche, religiöse und politische Ebenen und Akteure zusammenführen und als Denk- und Handlungszusammenhang analysieren.

Die wechselnden Auseinandersetzungen zwischen staatlicher und kirchlicher Souveränität reichen weit in die europäische Geschichte zurück. Im 20. Jahrhundert erhielten sie vor dem Hintergrund von Säkularisierung – einschließlich der Herrschaft kirchenfeindlicher Regime –, dem Bemühen um Aussöhnung zwischen den Völkern nach extrem gewaltsamen Staaten- und Gesellschaftskonflikten sowie der Herausbildung säkularer überstaatlicher Institutionen in der Europäischen Union eine besondere Ausprägung. *Urszula Pełkala* untersucht in ihrem Aufsatz, wie Kirchenvertreter die Handlungs- und Deutungsmacht der Kirche gegenüber dem eigenen Staat, aber auch in den auswärtigen Beziehungen auf zwischenstaatlicher und supranationaler Ebene zu wahren suchten. Ihr Beispiel beschäftigt sich mit der Politik des polnischen Episkopats in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen. Zum einen schildert sie die Einmischung kirchlicher Amtsträger Mitte der

1960er Jahre in die polnisch-deutschen Beziehungen durch einen »Versöhnungsbrief« an ihre deutschen Amtsbrüder. Zum anderen erläutert sie die Stellungnahmen der katholischen Bischöfe zum europäischen Einigungsprozess seit den 1990er Jahren. Der relationale und weitgehende, wenngleich eingeschränkte Charakter von Souveränität, welche die Kirche bis heute beansprucht, wird in beiden Fällen deutlich. Der spezifische Anspruch des Episkopats auf eigenständige Handlungskompetenz rührt dabei keineswegs nur aus einer transzendenten, christlich formulierten Legitimation, sondern ist über die verschiedenen Regimewechsel hinweg dezidiert auch in einem polnischen Nationalismus, der Katholizismus und ethnische Homogenität explizit und implizit miteinander verflocht, begründet. Er rekurriert darüber hinaus wiederholt auf die Vorstellung eines christlichen Europas.

Als die polnischen Bischöfe 1965 einen Brief an die deutschen Amtsbrüder sandten, um sie zur Erinnerungsfeier der »Taufe Polens« vor tausend Jahren einzuladen, gaben sie darin einen historischen Überblick über die polnisch-deutschen Beziehungen bis zur unmittelbaren Vergangenheit des Zweiten Weltkriegs. Sie schlossen ihr Schreiben mit dem Ausdruck der Vergebung für die an Polen begangenen Verbrechen und verbanden damit ihre Bitte um Vergebung für das von Polen begangene Unrecht an Deutschen. Das war in Polen hoch umstritten, bedeutete es doch auch ein Schuldeingeständnis für eine Nation, die sich selbst nur als Opfer sah. Unter dem Blickwinkel der kulturellen Souveränität interessiert weniger der damit angestoßene, zähe Prozess politisch-gesellschaftlicher Aussöhnung und die unbestreitbare Versöhnungsleistung als vielmehr die Einmischung in die polnische Außenpolitik und die Positionsbestimmung der katholischen Kirche im kommunistischen Staat und der polnischen Nation. Mit dem Akt der Versöhnung und des Briefschreibens erklärten sich die Bischöfe zu Vertretern des polnischen Volkes und stellten die Legitimität der kommunistischen Regierung nach Außen wie nach Innen in Frage. Es verwundert nicht, dass die Verbreitung des Briefes und kirchliche Erläuterungen zu seinem Inhalt staatlicherseits unterdrückt wurden.

Sicher eröffneten die übernationalen Strukturen der katholischen Kirche einen besonderen Handlungsspielraum. Bei der Inanspruchnahme beriefen sich die Bischöfe nicht nur auf die von Gott verliehene Autorität und die religiösen Gebote, sondern auch schon in den sechziger Jahren auf die kulturelle Zugehörigkeit Polens zu Europa – eine deutliche Absage an den sowjetisch beherrschten Ostblock. Ab den neunziger Jahren erhielt die Reklamation dieser Zugehörigkeit eine andere Note und besaß eine veränderte Funktion. Die verschiedenen Erklärungen des polnischen Episkopats zu Europa wandten sich nun weniger gegen den polnischen Staat als gegen die Handlungs- und Deutungsmacht der Europäischen Gemeinschaft. Diese wurde, weil sie säkulare Entwicklungen zu fördern schien, als potentielle Bedrohung

wahrgenommen. In dieser Gemeinschaft beanspruchten die polnischen Bischöfe ein Mitspracherecht. Sie erkannten vor allem im Vorfeld des polnischen EU-Beitritts, dass Souveränität »eine andere Bedeutung« besitze⁶⁵. Über den Verweis auf den großen kulturellen Beitrag Polens zur historischen Entwicklung Europas – und gemeint war wiederum das nationale katholische Polen – beanspruchten die Bischöfe ein Recht auf Mitentscheidung in europäischen Angelegenheiten. Als negative Folie diente ihnen die Herrschaft des atheistischen Kommunismus mit den als verheerend beurteilten Folgen des Verlusts religiöser Werte. Die Integration Polens in die Europäische Union barg – so die Bischöfe – eine ähnliche Gefahr, sich von den christlichen Wurzeln des Landes und des Kontinents zu entfernen. Insgesamt kann mit dem Konzept der kulturellen Souveränität der eigenständige Handlungsspielraum und der damit verknüpfte Anspruch auf Deutungshoheit der Kirchen in seinen vielschichtigen Konkurrenzen im 20. Jahrhundert beleuchtet werden: in der nicht immer klar getrennten Sphäre zwischen dem Religiösen und dem Politischen, in der Bestimmung von nationaler und christlicher katholischer Identität und in den Bedrohungsszenarien säkularer Regime, sei es der deutschen Besatzung, der kommunistischen Regierung oder der europäischen Institutionen.

c) Kultur als internationale Ressource

Die beiden unter der Rubrik »Kultur als internationale Ressource« gefassten Beiträge von Bernhard Gißibl und Andrea Rehling untersuchen schließlich kulturelle Souveränität im internationalen Zusammenhang seit dem Zweiten Weltkrieg. Beiden Aufsätzen geht es weniger darum, zeitgenössische Auffassungen von Kultur mit Hilfe eines gegenwärtigen, dynamischen, inklusiven und hybriden Kulturverständnisses als überholt zu dekonstruieren. Vor allem soll gezeigt werden, wie mit zeitgenössischen Auffassungen von »Kultur« Politik gemacht wurde, und wie diese »Kultur« in der politischen Praxis selbst dynamisiert und fragmentiert wurde. Beide Fallstudien eint zudem, dass in den von ihnen verhandelten Themenfeldern – der internationalen Kommunikation und Auslandsberichterstattung einerseits, dem Weltnatur- und -kulturerbe andererseits – kulturelle Souveränität seit den 1960er Jahren als Quellenbegriff verwendet wurde.

65 Slovo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Warszawa dnia 18 marca 2004 r. Dokument auf der Webseite der Polnischen Bischofskonferenz, URL: <http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4512.1.Slowo_biskupow_polskich_z_okazji_przyjecia_Polski_do_Unii_Europejskiej.html> (03.04.2015), Pkt. 1.

Mit anderen Worten erscheint hier der in diesem Sammelband entworfene analytische Zugang, kulturelle Souveränität, bereits als semantisch und epistemisch ähnlich gestaltete Forderung historischer Akteure. Seine wirklichkeitserschließende und politisch mobilisierende Potenz bezogen der Begriff und seine Variationen zeitgenössisch aus einem umfassenden Verständnis der Dekolonisierung. Formale politische Unabhängigkeit war nicht ausreichend. Es bedurfte auch der wirtschaftlichen und kulturellen Dekolonisierung, und die Staaten der Südhalbkugel, die seit den 1960er Jahren in vielen internationalen Organisationen die Mehrheit übernahmen, strebten nach Mitteln und Reformen, um dies zu erreichen. Der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* vom Dezember 1966 machte ein umfassendes, die »Kultur« einschließendes Verständnis von Selbstbestimmung verbindlich. Dadurch sollte die politische Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien abgesichert und die Freiheit der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung zwischen den ideologischen Blöcken des Kalten Krieges garantiert werden. Dieses Recht bezog sich auch auf die dann seit 1972 als »Welterbe« kosmopolitisierten natürlichen und kulturellen Ressourcen. Offen blieb freilich, wer dieses vertraglich dem Kollektivsubjekt des »Volkes« zugestandene Recht legitimerweise reklamieren und ausüben konnte – individuelle Bürger, die Bevölkerung einer Region, zentralstaatliche Autoritäten oder auch die selbsternannten Advokaten der Menschheit? Unter dem Blickwinkel der kulturellen Souveränität wird deutlich, dass die vertraglich sanktionierte Selbstbestimmung inner- wie zwischenstaatlich einen Rechtspluralismus eröffnete, der Souveränitätsbehauptungen einer Vielzahl von Akteuren auf verschiedenen Ebenen zur Folge hatte.

Im Zuge der Selbstermächtigung der sogenannten »Dritten Welt« waren eine der heftig umstrittenen kulturellen Ressourcen die Medien und die von ihnen transportierten Informationen und Nachrichten sowie die von ihnen ermöglichten Repräsentationen. Das umfassende Streben nach Selbstbestimmung sorgte auf dem Feld von Medien und Kommunikation für internationale Auseinandersetzungen um die sogenannte Neue Weltinformations- und kommunikationsordnung (NWIKO), die im Kern gegen den »Medienimperialismus« westlicher Kulturindustrien und die strukturellen Nord-Süd-Asymmetrien des internationalen Kommunikations- und Nachrichtensystems gerichtet war. Wer in diesem Zusammenhang kulturelle Souveränität einforderte, meinte üblicherweise *staatliche* Hoheitsrechte über Kultur und Medien⁶⁶. In einschlägigen Resolutionen und Verlautbarungen

66 Herbert I. Schiller, ein US-amerikanischer Soziologe, Medienkritiker und einer der profiliertesten NWIKO-Befürworter, sprach beispielsweise von »nationaler kultureller Souveränität als Schutz gegen die Einbahnstraße westlicher Kommunikation«; ein 1976 erstelltes Communiqué zur »Emanzipation der Massenkommunikationsmedien der bündnisfreien Staaten« dekretierte, dass »jedes sich entwickelnde Land über das Recht zur Ausübung voller Souveränität über

internationaler Konferenzen zur Medienkommunikation findet sich »kulturelle Souveränität« zwar nicht immer als konkreter Terminus, häufig aber umschrieben in begrifflichen Konstellationen wie »nationale Souveränität und kulturelle Identität« oder »Souveränität und territoriale Integrität«⁶⁷.

Bernhard Gißibls Beitrag setzt an diesem zeitgenössischen Verständnis von kultureller Souveränität an und untersucht die deutsch-deutsche Vorgeschichte zu den im Rahmen der NWIKO-Debatten verhandelten Souveränitäten. Diesen Debatten vorausgegangen war nämlich die Reintegration beider deutscher Staaten in die internationale Nachrichtenordnung nach dem Zweiten Weltkrieg. Gißibl analysiert am Beispiel des Wettlaufs zwischen den west- und ostdeutschen Nachrichtenagenturen Deutsche Presseagentur (dpa) und Allgemeiner Deutscher Nachrichtendienst (ADN) die mediendiplomatische Konkurrenz zwischen Bundesrepublik und DDR in den Jahrzehnten des westdeutschen Alleinvertretungsanspruchs bis in die frühen 1970er Jahre. Sein Beitrag fragt weniger nach den je konkreten inhaltlichen »Füllungen« der debattierten »Kultur« in Form von Nachrichteninhalten und medialen Repräsentationen, sondern nach der aus Souveränitätsansprüchen resultierenden institutionellen Architektur deutsch-deutscher Mediendiplomatie. Er zeigt, dass das Ringen um kulturelle Souveränität und die legitime mediale Repräsentation von »Deutschland« in der Welt sich nicht nur aus konkurrierenden zwischenstaatlichen Ansprüchen speiste, sondern auch aus dem geschickten Manövrieren Dritter, von individuellen medienpolitischen Unternehmern bis hin zu Staaten des globalen Südens, die sich durch die Eröffnung eines Korrespondentenbüros europäischer Medien einen Reputationsgewinn und verstärkte internationale Öffentlichkeit erhofften. Anders als es das etablierte Narrativ einer von staatlicher Einflussnahme unabhängigen Nachrichtenagentur nahelegt, agierten auch im bundesrepublikanischen Fall dpa und staatliche Akteure weitgehend in einem symbiotischen Miteinander. Allein die staatlicherseits als notwendig erachtete mediale Flankierung des bundesdeutschen Souveränitätsanspruchs eröffnete der dpa die weltweite Ausdehnung ihres Korrespondentennetzes.

Angewendet auf die Außenseite des Verhältnisses von Staat und Medien, erlaubt das Konzept der kulturellen Souveränität, die Lesart einer

Informationen verfüge«, sowohl über diejenigen Informationen, die seine Bürger erreichten als auch über die Darstellung der eigenen nationalen Wirklichkeit im Ausland, siehe Herbert I. SCHILLER, *Decolonization of Information. Efforts Toward a New International Order*, in: *Latin American Perspectives* 5 (1978), H. 1, S. 35–48, hier S. 44; Report of Committee. *The Emancipation of Mass Communication Media in the Non-Aligned Countries*, Tunis 1976, in: Kaarle NORDENSTRENG u.a. (Hg.), *New International Information and Communication Order. Sourcebook*, Prag 1986, S. 281.

67 Dies ergab eine Durchsicht der Dokumentensammlung von NORDENSTRENG/MANET/KLEINWÄCHTER (Hg.), *New International Information and Communication Order*, beispielsweise S. 33, 52, 57, 224, 235, 281, 283 u. 303.

zunehmend kritischen Distanz von Journalismus und Staat in der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu hinterfragen. Dieses Verhältnis scheint im Rahmen auswärtiger Mediendiplomatie länger und stärker von einer geteilten bundesrepublikanischen Staatsräson geprägt gewesen zu sein als dies in der inländischen Konstellation der Fall war. Deutlich wird in der Analyse der auswärtigen Mediendiplomatie von Nachrichtenagenturen weiterhin, wie sehr die souveräne Repräsentation in der Praxis durch organisatorische Hierarchien und politisch-geographische Kontexte gekennzeichnet war. Nähe und Distanz von Medienvertretern und auswärtiger Diplomatie konnte nach Standorten variieren, die Mehrebenenstruktur des Nachrichtenflusses, vom Korrespondenten vor Ort bis zur heimischen Nachrichtenredaktion, Entscheidungsspielräume einengen, aber auch erweitern.

Konstellationen von multi-level-governance und die sich daraus eröffnenden Souveränitätspotenziale, -konflikte und -beschränkungen stehen auch im Zentrum von *Andrea Rehlings* Beitrag. Sie untersucht die Genese und Funktionsmechanismen des UNESCO-Welterbes und lenkt damit den Fokus auf Konflikte zwischen den Sphären von Politik und (Eigentums)Rechten. Kulturelle Souveränität wird hier verstanden als eine staatliche Souveränitätsansprüche ergänzende wie auch herausfordernde und relativierende Strategie und Praxis des Mitregierens. Ausgangspunkt von Rehlings Analyse sind Shalini Randerias Beobachtungen zum Rechtspluralismus und sich überlappenden Souveränitäten in der gegenwärtigen Architektur globaler Governance. Während Randeria sich vor allem für die Spielräume »listig« agierender Staaten und die Zwischenräume der Nicht-Zuständigkeit interessiert, die sich zwischen den überlappenden Souveränitäten eröffnen, erweitert Rehling den Fokus über den Staat hinaus⁶⁸. Nicht nur dessen Vertreter konnten sich in der Mehr-Ebenen-Architektur des Welterbes »listig« verhalten und Souveränitätspotenziale erschließen, sondern auch zivilgesellschaftliche Akteure.

Der Beitrag bettet die Genese des UNESCO-Welterbes in die langfristigen Kontinuitäten von *heritage*- und *conservation*-Debatten seit dem späten 19. Jahrhundert ein. Deutlich wird dadurch erstens, dass Rechtspluralismus und überlappende Souveränitäten von Anfang an Bestandteil nationaler und internationaler Debatten über den Schutz von Kultur- und Naturerbe waren. Häufig waren die fraglichen Stätten nicht im Besitz oder unter der Zuständigkeit von Nationalstaaten, so dass die Verrechtlichung unter der 1972 beschlossenen World Heritage Convention zunächst das Primat nationalstaatlicher Politik überhaupt festschrieb: Erst ein Vorschlag von Regierungsseite konnte den Prozess der Aufnahme in die Welterbeliste in Gang setzen. Wie wenig die UNESCO-Gremien gegen den Willen der Regierung

68 RANDERIA, *Cunning States*; dies., *Rechtspluralismus*.

von außen konkret auf die Schaffung der politischen und administrativen Voraussetzungen für eine funktionierende Erbestätte drängen konnten, illustrierte das Beispiel der Jahrzehnte währenden Diskussionen um die Buddhas von Bamyán in Afghanistan. Sie wurden erst 2003 nach ihrer Zerstörung durch die Taliban in die Welterbeliste eingetragen. Allerdings verfügt auch die Welterbekommission der UNESCO selbst über Souveränitätsrechte, beispielsweise, indem sie durch die Erklärung eines »Welterbes in Gefahr« gewissermaßen den Ausnahmezustand ausrufen und internationalen Reputationsverlust als Zwangsmittel einsetzen kann.

Zweitens illustriert der Beitrag die dem Welterbeprogramm strukturell inhärente Konkurrenz zwischen internationaler Diplomatie, nationaler Politik und wissenschaftlichen Experten. Andrea Rehling deutet die Genese des Welterbeprogramms unter dem Dach der UNESCO auch als eine Form der Zählung von ursprünglich sehr viel ambitionierteren Plänen der Vereinigten Staaten, über die Etablierung eines vermeintlich neutralen, lediglich auf wissenschaftlicher Expertise beruhenden *World Heritage Trusts*, internationale Umwelt- und Kulturdiplomatie jenseits der von der »Dritten Welt« als politisches Forum benutzten UNESCO etablieren zu können. Durch schlussendliche Einbindung dieses Trusts unter dem Dach der UNESCO wurden wissenschaftsbasierte internationale Organisationen für Denkmalpflege und Naturschutz über notwendige Gutachten in den Entscheidungsprozess über Erbestätten eingebunden. Deutungskonflikte wurden dadurch institutionell pluralisiert.

Drittens schließlich bietet das UNESCO-Welterbe eine Sonde, die Politisierung, Pluralisierung und Dynamisierung internationaler Kulturdebatten seit den 1970er Jahren nachzuzeichnen. Rehling konstatiert nicht nur einen Wandel von materiellen und territorialisierten Verständnissen des Erbes hin zu immateriellen Verständnissen von Kulturerbe. In Nationalparks, aber auch in geschützten Altstädten manifestierten sich die Widersprüche zwischen einem anthropologischen Verständnis von Kultur und Kultur als gelebter Praxis. Die Autorität westlich dominierter Wissenschaften wurde zunehmend herausgefordert durch die verstärkt anerkannte kulturelle »Expertise« beispielsweise indigener Gruppen – ein Prozess, der Ähnlichkeiten zur oben diskutierten Selbstermächtigung von First Nations im nordamerikanischen Kontext aufwies. Die Entwicklung, dass »Kultur« zum Bezugspunkt und Vehikel für politische Rechte verschiedenster gesellschaftlicher Gruppierungen wurde, forderte das Welterbeprogramm ebenso heraus wie die bewusste Zerstörung von Welterbestätten als symbolisch aufgeladener Vernichtung vermeintlich materialisierter westlicher Werte.

4. Souveränität als geteilter, agonaler Handlungszusammenhang

Die oftmals postulierte und vermeintlich neuartige Krise der Souveränität im 20. Jahrhundert ist eigentlich keine solche, und keineswegs löst sich Souveränität in ihrer Folge auf. Es handelt sich vielmehr um eine Transformation der Souveränität. Dieser Sammelband und die darin analysierten Beispiele unterstreichen den relationalen, eingeschränkten und konditionalen Charakter von Souveränität als regulativer Idee und verleihen dieser Diagnose historische Tiefenschärfe. Im Hinblick auf Nation löst das Konzept der kulturellen Souveränität die Vorstellung von geradlinig verlaufenden Nationsbildungsprozessen auf, die auf einem national definierten Anspruch eines Zentralstaats und der Anpassung von und der Erziehung zu einer neuen Identität beruhen. Mit seiner Aufmerksamkeit für Souveränitätsansprüche lenkt das Konzept den Blick auf verschiedene Interessen, komplexe Herrschaftskonstellationen und gegebenenfalls Widerstände. Es erlaubt damit zugleich, die imperialen oder postimperialen Dimensionen einer abgestuften Souveränität als gewichtige Faktoren zu erkennen. Für die Selbstverortung von Minderheiten oder bestimmten sozialen Gruppen werden die Konfliktlagen und Dilemmata deutlich, die mit dem Anspruch auf Bewahrung von Eigenheit verknüpft wurden. Historisch gestalteten sich solche Handlungsmöglichkeiten in Imperien und Nationalstaaten durchaus unterschiedlich. Auch die privatwirtschaftliche Unterwanderung staatlicher Souveränität ist keineswegs neu; vielmehr sind solche Schattensouveräne bis hin zur Durchherrschaft und Gestaltung städtischer Räume seit der Industrialisierung prägende Phänomene.

Die Analysen zum Handlungsfeld Religion haben gezeigt, dass die Religionsgeschichte Europas im 20. Jahrhundert sich nicht in linearen oder gar teleologischen Modernisierungs- und Säkularisierungsnarrativen erschöpft. Die Deutungs- und Handlungsansprüche religiöser und kirchlicher Akteure werden unter anderem von Religion auf die kulturelle und zivilgesellschaftliche Ebenen verlagert. Auch gewinnt Religion an gesellschaftlicher Bedeutung nicht erst durch Zuwanderung und politisierte Identitätsdebatten, die sich seit dem späten 20. Jahrhundert verstärkt mit der Rolle des Islam in europäischen Gesellschaften verbinden. Indem kulturelle Souveränität die agonale Bezugnahme als gemeinsamen Handlungszusammenhang herausarbeitet, erlaubt sie es auch, die Trennung von Sphären seitens interessierter politischer Akteure oder wissenschaftlicher Deutungen, etwa zwischen Kirche und Staat oder Europa und Islam, zu hinterfragen.

Ähnliches gilt auch für das Handlungsfeld Kultur. Auch hier löste sich die strikte Trennung von Sphären zwischen Staat und Kultur, Staat und Medien oder Staat und Heritage unter dem Blickwinkel kultureller Souveränität auf. Deutlich wurde, dass eine Vielzahl von Akteuren Ansprüche

auf Handlungs- und Deutungsmacht erhebt. Sie bewegten sich dabei auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene beziehungsweise in den Zwischenräumen und über diese Ebenen hinweg. Ein Pluralismus von Rechtsansprüchen, kulturellen Selbstbestimmungen und Legitimationsfiguren tritt zutage. Diese Beobachtungen sind keineswegs beschränkt auf das Feld der Kultur, sondern können auch auf andere Politikfelder, wie etwa den Naturschutz, die Entwicklungspolitik oder die Nutzung natürlicher Ressourcen, angewandt werden. Insofern ist kulturelle Souveränität besonders geeignet, konfligierende Ansprüche im internationalen Raum zu erfassen, ohne sich der Fiktion eines »westfälischen Modells« von Staatenbeziehungen zu verschreiben und allen nichtstaatlichen Akteuren jegliche Souveränität abzusprechen.

Diese zuletzt geäußerte Pluralisierung von Akteuren mit Souveränitätsanspruch und -potenzial führt also nicht zwangsläufig dazu, staatliche Souveränität zu unterlaufen. Die Subversion ist lediglich eine Möglichkeit von Akteuren, Souveränität zu transformieren. Die hier aus historischer Perspektive vorgeschlagene Pluralisierung und Relationierung von Souveränität lässt sich auch als eine Form der Ermächtigung anderer, nicht-staatlicher Akteure und Formen von Handlungs- und Deutungsmacht verstehen. Kulturelle Souveränität greift diese vielfältigen Akteure und Formen auf und bindet sie in ein erweitertes und dynamisiertes Verständnis von Souveränität ein. In selbsthistorisierender Perspektive sind unsere eigenen konzeptionellen Überlegungen durchaus ein Vorschlag für ein demokratisiertes und pluralistisches Verständnis von Souveränität zu Beginn des 21. Jahrhunderts: charakterisiert nicht durch einen wie auch immer gearteten »Volkssouverän«, sondern durch plurale Akteure in einem geteilten, agonalen Handlungszusammenhang.

SEKTION I:
NATIONALE SELBSTENTWÜRFE

Jorge Luengo

Postimperiale Selbstbehauptung zwischen Nation und Region

Die Katalonienfrage in Spanien am Anfang des 20. Jahrhunderts¹

Der schrittweise Niedergang des spanischen Weltreiches im 19. Jahrhundert hatte einen maßgeblichen Einfluss auf die Herausbildung moderner nationaler Identitäten in Spanien. Eines der bedeutsamsten Ereignisse in diesem Prozess war der Verlust der letzten überseeischen Kolonien im Jahr 1898. Die Niederlage im Krieg gegen die Vereinigten Staaten von Amerika (April–August 1898) und der folgende Verlust von Kuba, Puerto Rico und den Philippinen lösten intensive Diskussionen über die Bedeutung der spanischen Nation und ihrer Staatsform aus². Unter verschiedenen regionalen Bewegungen war es insbesondere Katalonien, das die Grundlagen des spanischen Nationsverständnisses infrage stellte und regionale Autonomie und die Anerkennung von kulturellen Unterschieden innerhalb Spaniens einforderte. Die katalanischen Forderungen führten nicht nur zu tiefer gehenden Diskussionen darüber, wie der Staat administrativ aufgebaut und das politische System umgestaltet werden sollte³. Sie riefen vor allem heftige Reaktionen seitens spanischer Nationalisten hervor. Diese Auseinandersetzungen um die Nation prägten die politische Tagesordnung Spaniens über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg bis in die Gegenwart.

Im Spannungsfeld von erzwungener Dekolonisation und regionaler Mobilisierung wurde Souveränität zum zentralen Problem spanischer Politik. Sowohl Politiker als auch Intellektuelle betrachteten diese als das Schlüsselement der Staatsstruktur. Zugleich analysierten Wissenschaftler verschiedener Disziplinen die strukturellen Transformationen des Staates bevorzugt mit dem Konzept der Souveränität. Generell lässt sich feststellen, dass Souveränität im universitären wie außeruniversitären Bereich bis heute mit Bezug auf Staatsgrenzen und den Rahmen des Nationalstaates verhandelt

1 Ich danke Manuel Herrero Sánchez für seine kenntnisreichen Anmerkungen. Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde mit einem Stipendium des Instituts d'Estudis Autònomicos gefördert.

2 Sebastian BALFOUR, *The End of the Spanish Empire, 1898–1923*, Oxford/New York 1997; Juan PAN-MONTOJO (Hg.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid 2006.

3 Borja DE RIQUER I PERMANYER, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Madrid 2001.

wird. Zudem wird Souveränität seit jeher in den Rechts- und Politikwissenschaften mit der Idee des modernen Staates in Verbindung gebracht⁴. In den letzten Jahrzehnten haben die Auswirkungen der Globalisierung und die Entstehung supranationaler Institutionen das Konzept der Souveränität erweitert und einen Blickpunkt entwickelt, der über die nationale Ebene hinausgeht⁵. In ähnlicher Weise kann allerdings bereits der Niedergang des überseeischen Kolonialreichs, der schon im frühen 18. Jahrhundert einsetzte, als konkrete Herausforderung der nationalen Souveränität Spaniens betrachtet werden. Tatsächlich war das Jahr 1898 ein Meilenstein für das spanische Verständnis von Souveränität.

Der Verlust von Gebieten in Übersee und das Erstarken regionaler Interessen führten dazu, dass das, was man allgemein unter Souveränität verstand, von Grund auf neu definiert wurde. Das wiederum hatte entscheidenden Einfluss auf die Transformation des spanischen Nationalismus in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts⁶. Als Alternative zu einem zentralistischen, ungeteilten Konzept nationaler Souveränität entwickelte sich die Vorstellung einer geteilten Souveränität, wobei der Begriff »geteilte Souveränität« sich hier auf die Entstehung verschiedener Regierungs- und Verwaltungsebenen im Staat bezieht, d.h. die Aufteilung von Kompetenzen zwischen Zentrum und Regionen⁷. Dieser Prozess resultierte einerseits in einer engen Auslegung von Souveränität, wie sie für das Verständnis der spanischen Nation bis heute von zentraler Bedeutung ist; andererseits trat Souveränität in Konkurrenz mit anderen Vorstellungen staatlicher Organisation. Der Prozess der Staatsbildung und die Herausbildung nationaler Souveränität waren im 19. Jahrhundert entscheidend von kolonialem beziehungsweise nach dem Verlust der Kolonien postkolonialem Denken beeinflusst⁸. Seit dem Verlust

4 Evelyne HUBER u.a., Introduction. Transformations of the State, in: Dies. (Hg.), *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, Oxford 2015, S. 1–32; Robert JACKSON, *Sovereignty. The Evolution of an Idea*, Cambridge 2013; Ulrich HALTERN, Was bedeutet Souveränität?, Tübingen 2007; Bernard YACK, *Popular Sovereignty and Nationalism*, in: *Political Theory* 29 (2001), H. 4, S. 517–536.

5 Saskia SASSEN, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York 1996; Neil MACCORMICK, *Questioning Sovereignty. Law, State, and Nation in the European Commonwealth*, Oxford 1999; Anne Marie SLAUGHTER, *A New World Order*, Princeton, NJ 2004.

6 Xosé-Manoel NÚÑEZ, *Nation-Building and Regional Integration. The Case of the Spanish Empire, 1700–1914*, in: Stefan BERGER/Alexei MILLER (Hg.), *Nationalizing Empires*, Budapest/New York 2015, S. 195–245, bes. S. 237f.

7 Jaime LLUCH, *Visions of Sovereignty. Nationalism and Accommodation in Multinational Democracies*, Philadelphia 2014, S. 199–212; William MALEY, *Trust, Legitimacy, and the Sharing of Sovereignty*, in: Trudy JACOBSEN u.a. (Hg.), *Re-Envisioning Sovereignty. The End of Westphalia?*, Aldershot 2008, S. 287–300; Jacques ZILLER, *Sovereignty in France. Getting Rid of the Mal de Bodin*, in: Neill WALKER (Hg.), *Sovereignty in Transition*, Oxford/Portland 2003, S. 261–278.

8 Josep M. FRADERA, *La Nación imperial. Derechos, representación y ciudadanía en los imperios de Gran Bretaña, Francia, España y Estados Unidos*, Barcelona 2015, Bd. 2; Aleida ASSMANN,

des Weltreiches im Jahr 1898 stellten Territorien innerhalb des spanischen Staates mit regionalen oder gar nationalen Ambitionen die Struktur des Staates und die Idee der nationalen Souveränität radikal infrage⁹. Im Folgenden soll dieses Konzept der geteilten Souveränität Anwendung finden, wenn es darum geht, pluralistische Verständnisformen der nationalen Souveränität darzustellen.

Der Fall Kataloniens ist in diesem Zusammenhang von ganz besonderer Bedeutung. Die katalanistische Bewegung hat sich im gesamten 20. Jahrhundert, ja bis heute, immer wieder vehement den Strukturen des spanischen Staates widersetzt. Stärker noch als das Baskenland beeinflusste Katalonien Debatten und Entscheidungen bezüglich der administrativen und politischen Dezentralisierung in Spanien: So beispielsweise 1918, als die katalanische Provinzadministrationen sich erstmalig für ein Autonomiestatut einsetzte; ebenso 1931, am Anfang der Zweiten Spanischen Republik (1931–1936/1939), und 1978, während der Rückkehr zur Demokratie nach dem Tod von General Francisco Franco. Die Katalanen beanspruchten hierbei verschiedene Formen politischer und kultureller Autonomie innerhalb des spanischen Staates; Formen, die von regionaler Autonomie bis zur Anerkennung Kataloniens als Nation – sowohl in- als auch außerhalb Spaniens – reichten. Parallel zu den Entwicklungen in Katalonien forderten andere Gebiete in Spanien, wie beispielsweise Kastilien, politische Autonomie, indem sie sich für den spanischen Nationalismus einsetzten und katalanische Forderungen ablehnten. Die zunehmende Bedeutung der Intellektuellen im Spanien des *fin-de-siècle* hatte hierbei einen deutlichen Einfluss auf die konkurrierenden und immer wieder wechselnden Vorstellungen der politischen Gestalt Spaniens in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts¹⁰.

Ziel dieses Beitrags ist es, den Konflikt über nationale Identitäten in Spanien zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht, wie üblich, im Rahmen einer politischen Geschichte, sondern anhand des Konzepts der kulturellen Souveränität zu untersuchen. Von einer anthropologischen Perspektive ausgehend kann kulturelle Souveränität hier als Ausdruck, Anspruch und Ziel von Autonomiebestrebungen verstanden werden, die sich in regionalen und sprachlichen Autonomieforderungen ausdrückten¹¹. Dieses Konzept legt ein besonderes Augenmerk auf die Formen und Strategien der Selbstbehauptung, die

Memories of Post-Imperial Nations, in: Dietmar ROTHERMUND (Hg.), *Memories of Post-Imperial Nations. The Aftermath of Decolonization, 1945–2013*, Cambridge 2015, S. 171–180.

9 Joost AUGUSTEIJN/Eric STORM, Introduction. Region and State, in: Dies. (Hg.), *Region and State in Nineteenth-Century Europe. Nation-Building, Regional Identities, and Separatism*, Basingstoke 2012, S. 1–9.

10 Santos JULIÁ, *Historia de las Dos Españas*, Madrid 2010, S. 9–20.

11 Eva MACKEY, *House of Difference. Cultural Politics and National Identity in Canada*, London 1999; Kristin L. LOWELL, *Sovereign Screens. Aboriginal Media on the Canadian West Coast*, Lincoln, NE 2013.

Individuen und Gruppierungen anwenden, um Unterschiede zu konstruieren und zu konsolidieren¹². Vor diesem theoretischen Hintergrund argumentiert dieser Beitrag, dass Debatten über die Bedeutung von politischer Souveränität untrennbar mit der Entwicklung kultureller Praktiken und Diskursen hinsichtlich der nationalen Selbstbehauptung verbunden sind. Souveränität kann ohne die Formen und Strategien, mit denen Besonderheiten gestaltet, erhalten und verhandelt werden, nicht verstanden werden. Genauso stellte James Sheehan fest, dass Souveränität immer einen Aushandlungsprozess beinhaltet, der mit der politischen Praxis verbunden ist¹³. Das Hauptargument des hier vorliegenden Beitrags ist, dass sowohl die Katalanisten als auch ihre Gegner ihr Selbstverständnis stärkten, indem sie die Bedeutung von Souveränität und Nation entlang kultureller Linien verhandelten. Im Gegensatz zu dem meist einseitigen Fokus auf die katalanistischen Forderungen nach Autonomie, stellt dieser Beitrag den von den spanischen Nationalisten geleiteten Widerstand gegen den Katalanismus und sein Autonomiestreben in den Mittelpunkt. Insbesondere werden die kulturellen Mechanismen dieser postimperialen Selbstbehauptung in beiden Gruppierungen zwischen 1898 – dem Verlust Spaniens überseeischer Kolonien – und 1918/1919 – dem ersten Versuch ein Autonomiestatut für Katalonien durchzusetzen – näher untersucht. Dieser Ansatz verbindet Katalanismus, kastilischen Regionalismus und spanischen Nationalismus, um die Ursprünge des Konflikts um nationale Identitäten zwischen Spanien und Katalonien im frühen 20. Jahrhundert zu erklären. Nach dem Ende des spanischen Weltreiches traten diese drei Ebenen in einen Wettstreit, um zu definieren, was Souveränität bedeutet und wie staatliche Strukturen organisiert sein sollten, wobei auf das 19. Jahrhundert und sogar die Frühe Neuzeit Bezug genommen wurde.

Dieser Beitrag konzentriert sich auf die Debatten über die *questión catalana* (katalanische Frage) in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit machte sich erstmals ein heftiger Widerstand gegen die katalanistischen Ansprüche bemerkbar. Dieser zeigte sich insbesondere dann, wenn die Verteidigung der nationalen Souveränität und die Einheit Spaniens infrage gestellt wurden, jedoch auch wenn andere Teile Spaniens, wie beispielsweise Kastilien, in Reaktion auf die katalanistischen Forderungen mehr administrative Autonomie verlangten. Die Gegner der katalanistischen

12 Siehe den Beitrag von Gregor FEINDT, Bernhard GISSIBL und Johannes PAULMANN, Kulturelle Souveränität. Zur historischen Analyse von Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates, in diesem Band. Auf ähnliche Weise hat May Joseph kulturelle Souveränität als »die Fähigkeit einer Gruppe« beschrieben, »ihre kulturellen Praktiken und Bedeutungen als repräsentative Ausdrucksweisen der Gruppe zu definieren«, May JOSEPH, *Alliances Across Margins*, in: *African American Review* 31 (1997), H. 4, S. 595–599, hier S. 595.

13 James SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty in the European History*, in: *AHR* 111 (2006), H. 1, S. 1–15.

Bestrebungen werden hier, um sie von anderen Gruppierungen, wie beispielsweise den Sozialisten und linken Liberalen, abzugrenzen, als Antikatalanisten bezeichnet¹⁴. In den Debatten beinhaltete all das, was als Grund für Souveränität angeführt wurde, auch immer eine kulturelle Dimension, die wiederum eng verbunden war mit den Selbstbehauptungsstrategien der einzelnen Gruppierungen auf regionaler und nationaler Ebene. Diese Strategien umfassten in der Regel Diskurse und Praktiken, die darauf zielten, den Begriff der Souveränität weiter zu schärfen. In dieser Hinsicht erfasst das Konzept der kulturellen Souveränität eine umfangreiche Neugestaltung von Selbstbehauptungsprozessen, in der Katalanisten und spanische Nationalisten an der Wende des Jahrhunderts in Praktiken und Diskursen konkurrierende Modelle nationaler Identität formulierten. Im Folgenden werden Sitzungsberichte des Parlaments und Tageszeitungen, die spanisch-nationalistische (z.B. *El Imparcial*) oder kastilisch-regionalistische (z.B. *El Norte de Castilla*) Positionen vertraten, als Hauptquellen genutzt. Zunächst geht der Beitrag auf das Auftreten des Katalanismus am Ende des 19. beziehungsweise Anfang des 20. Jahrhunderts ein. Danach untersucht er die Bedeutung der Ereignisse von 1898 im Definitionsprozess des Katalanismus und dessen Einfluss auf die Neubeurteilung Spaniens als Nation. Zuletzt erörtert der Beitrag die antikatalanistischen Reaktionen auf die katalanistischen Forderungen in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

1. Das Vermächtnis des Weltreiches: Geteilte Souveränität

Die spanische Politik stand um 1900 vor der Notwendigkeit der postimperialen Konsolidierung des spanischen Staates. Die politische Krise des Verlustes der letzten überseeischen Kolonien im Jahr 1898 löste eine tiefe intellektuelle Krise aus, die die verschiedenen Auffassungen, was unter der spanischen Nation zu verstehen sei, in den Vordergrund der politischen Debatte rückte. Welche Rolle Spanien nunmehr unter den europäischen Mächten einnehmen sollte und wie die Gesellschaft mit der Erniedrigung umgehen konnte, als die der verlorene Krieg gegen die Vereinigten Staaten von Amerika allenthalben empfunden wurde, entwickelten sich zu zentralen Fragen dieser Zeit. Diese Situation verschärfte die Kritik am politischen System der *restauración* – die

14 Es ist schwierig diese »Gruppierungen« zu definieren, da sie hinsichtlich der katalanischen Herausforderung weder ideologisch, politisch noch sozial eine übereinstimmende Position einnahmen. Mehrere Politiker – hierunter Francisco Silvela und Camilo García de Polavieja um 1900, Antonio Maura 1906 und Álvaro de Figueroa, Graf von Romanones 1919 – versuchten einige der katalanistischen Forderungen zu unterstützen, indem sie sie als alternative Ausdrucksformen der territorialen Struktur des spanischen Staates verstanden.

spanische Wiederherstellung der Monarchie –, wie es von Antonio Cánovas del Castillo im Jahr 1875 nach einer Zeit revolutionärer Umbrüche, die von der Revolution im Jahr 1868 bis zum Fall der Ersten Spanischen Republik (1873–1874) dauerte, eingeführt wurde. Das politische System stützte sich damals auf die zwei wichtigsten Parteien, die Liberalen und die Konservativen, die sich in der Regierung ablösten, und auf den König als Vermittler. Um den Wechsel der zwei Parteien zu gewährleisten, wurden Wahlen systematisch manipuliert. Dies bedeutete, dass die lokale Ebene unter Kontrolle von lokalen Honoratioren zum Fundament des politischen Systems wurde. Diese Honoratioren kontrollierten nicht nur das politische, wirtschaftliche und soziale Leben in den Städten und Dörfern, sondern konnten in einem bereits von Zeitgenossen als *caciquismo* bezeichneten Klientelsystem auch nach Belieben Wahlergebnisse verfälschen. Im Jahr 1898 wurde die politische Krise jedoch von verschiedenen Interessenvertretern zum Anlass genommen, Vorschläge für eine Reform des politischen Systems zu formulieren¹⁵.

Der erste Vorschlag stand im Kontext eines intellektuell-kulturellen *Regeneracionismo*. Die Forderungen der pädagogischen Bewegung *Institución Libre de Enseñanza* und der literarischen Bewegung *Generación del 98*, den zwei wichtigsten kulturellen Bewegungen dieser Strömung der damaligen Zeit, zeigen, welche weit reichende Veränderungen in der spanischen Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts zur Diskussion standen¹⁶. Die *Generación del 98* brachte immer wieder zum Ausdruck, wie erniedrigend es sei, einen Krieg gegen die noch jungen Vereinigten Staaten von Amerika verloren zu haben und bestand auf der Notwendigkeit, den früheren Großmachtstatus der spanischen Nation wiederherzustellen. Die Bewegung wurde zudem auch zu einer Herausforderung für die liberale Politik. Intellektuelle erhoben in den verschiedenen Debatten ihre Stimme immer deutlicher und trugen dazu bei, dass Spanien in immer größeren Dimensionen definiert wurde und dass der Anspruch, die Vorrangstellung Spaniens wiederherzustellen, fest im öffentlichen Raum verankert wurde. In der Vorstellung der Dichter, Schriftsteller und Journalisten wurde Kastilien zu einer Art Arkadien, einem mythischen Raum, von dem aus man sich Spanien vorzustellen hätte; die spätere Gleichsetzung von Kastilien mit Spanien ist auf diese literarische Erfindung zurückzuführen¹⁷. In diesen Kontext ist auch der berühmte Satz

15 Zu diesem Aspekt gibt es umfangreiche Literatur. Ein Überblick gibt Javier MORENO LUZÓN, *Modernising the Nation. Spain During the Reign of Alfonso XIII, 1902–1931*, Eastbourne 2012.

16 Den besten Überblick gibt JULIÁ, *Historia de las dos Españas*.

17 I.A.A. THOMPSON, *Castilla, España y la Monarquía. La comunidad política, de la Patria natural a la Patria nacional*, in: Richard KAGAN/Geoffrey PARKER (Hg.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid 2001, S. 177–216; Xavier GIL PUJOL, *Un rey,*

des Philosophen José Ortega y Gasset, »Kastilien hat Spanien gemacht, und Kastilien vernichtet es«, einzuordnen¹⁸.

Die größte Herausforderung für das politische System der *restauración* waren aber die regionalen Bewegungen, insbesondere die baskische und die katalanische. Gleich nach dem Verlust der überseeischen Kolonien veränderte sich das politische Kräfteverhältnis innerhalb Spaniens. Dieser Prozess ließ sich besonders gut an Barcelona erkennen. Hier beendete die 1901 gegründete Partei *La Lliga Regionalista* zum ersten Mal den vereinbarten Wechsel von liberaler und konservativer Partei bei den Parlamentswahlen¹⁹. Von nun an spielte katalanische Politik eine Rolle in Spanien. Katalanistische Forderungen nach Autonomie wurden in Madrid laut und heftig diskutiert. Im Parlament und in der Presse wurde von der *katalanischen Frage* gesprochen. Katalanistische Intellektuelle, hierunter insbesondere der Politiker und Schriftsteller Enric Prat de la Riba, argumentierten, dass Katalonien eine Nation sei. In seinem 1906 verfassten Manifest *La nacionalitat catalana* (*Die katalanische Nationalität*) verteidigte Prat de la Riba die Idee, dass eine katalanische Nation integriert in einem weiter gefassten spanischen Staat existieren könne²⁰. Diese Forderung war weit von der Forderung nach einem unabhängigen katalanischen Nationalstaat entfernt und verlangte lediglich nach weiterer politischer und kultureller Autonomie innerhalb des spanischen Staates. Das Modell der geteilten Souveränität, das bis in das späte 19. Jahrhundert funktioniert hatte, stand jetzt einem neuen und viel starrerem Verständnis von nationaler Souveränität gegenüber. In der Tat kam es erst mit dem Verlust des atlantischen Weltreiches dazu, dass nationale Souveränität enger verstanden und definiert wurde, dass zugleich aber auch konkurrierende Versionen des Konzepts in einen harten Wettstreit traten.

una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI–XVII, in: Bernardo José GARCÍA GARCÍA/Antonio ÁLVAREZ-OSSORIA ALVARIÑO (Hg.), *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*, Madrid 2004, S. 39–76.

- 18 José Carlos MAINER, *La Edad de Plata (1902–1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Barcelona 1987; Carlos MORENO HERNÁNDEZ, *En torno a Castilla. Ensayos de historia literaria*, Las Palmas 2001; Christopher Britt ARREDONDO, *Quixotism. The Imaginative Denial of Spain's Loss of Empire*, Albany, NY 2005.
- 19 DE RIQUER I PERMANYER, *Escolta*, Espanya; Jesús PABÓN, *Cambó, 1876–1918*, Barcelona 1969, Bd. 2. Was den *Regenerationismo* angeht, siehe Pedro José CHACÓN DELGADO, *Historia y nación. Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Cantabria 2013. Für eine Perspektive des Katalanismus im 20. Jahrhundert, Hans-Jürgen PUHLE, *Trajectories and Functions of Catalan Nationalism Since the 19th Century*, in: *Studies on National Movements 2* (2014), URL: <<http://snm.nise.eu/index.php/studies/article/view/0203a>> (02.06.2016).
- 20 Josep R. LLOBERA, *Foundations of National Identity. From Catalonia to Europe*, New York 2004, S. 78–80. Einen allgemeinen Überblick zur Politik und Identität im 20. Jahrhundert mit Berücksichtigung der Gegebenheiten im 19. Jahrhundert gibt Josep M. FRADERA, *Regionalism and Nationalism. Catalonia Within Modern Spain*, in: Philipp THER/Holm SUNDHAUSSEN (Hg.), *Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Marburg 2003, S. 3–18.

Warum am Ende des 19. Jahrhunderts diese konkurrierenden Versionen hervortraten, wird bis heute von Historikern untersucht. Mitte der 1990er Jahre argumentierte Borja de Riquer, dass es den spanischen Nationalisten im 19. Jahrhundert nicht gelang, ihr einendes Projekt durchzusetzen, und dass die Konsolidierung des Nationalstaates in Spanien im 19. und frühen 20. Jahrhundert folglich unzureichend verlief²¹. In gleicher Weise hat José Álvarez Junco in den letzten Jahren wiederholt dargelegt, dass die Projekte der nationalen Einigung des spanischen Staates im 19. Jahrhundert nur eingeschränkt und nicht ausreichend waren²². Diese Interpretationen spiegeln die Einschätzungen zeitgenössischer Intellektueller wider, die damals ebenfalls der Auffassung waren, dass die spanische Regierung die Schaffung eines effizienten, integrierten Staates nicht ausreichend vorantrieb. Tatsächlich wurde im Europa der Jahrhundertwende Spanien oftmals als eine problematische, ja dekadente Nation angesehen²³. Dass die Konsolidierung des Nationalstaates in Spanien nicht gerade von Erfolg geprägt war, lässt sich auch aus den Worten Cánovas del Castillos heraushören, der behauptete, dass Spanier all diejenigen Menschen seien, die nichts anderes sein konnten.

Andere Forscher haben, gerade am deutschen Beispiel, diese Einschätzungen infrage gestellt und die Bedeutung der Städte und Provinzen als alternative, die Nation vereinende Räume unterstrichen²⁴. Dieser Blick lässt effektive Mechanismen der nationalen Einigung in Spanien am Ende des 19. beziehungsweise Anfang des 20. Jahrhunderts erkennen. Zudem zeigt dieser breitere Ansatz, dass die Konsolidierung des Nationalstaates in Spanien sich nicht grundsätzlich von der in anderen europäischen Ländern unterschied²⁵. Auch setzt er der Theorie der *schwachen Nationalisierung*

21 In der Nationalismustheorie wurde Spanien daher als Fall einer *schwachen Nationalisierung* klassifiziert, siehe BORJA DE RIQUER I PERMANYER, La débil nacionalización española del siglo XIX, in: *Historia Social* 20 (1994), S. 97–114.

22 José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid 2002, S. 596. Siehe auch ders., *Spanish Identity in the Age of Nations*, Manchester 2011.

23 Mónica BURGUERA/Christopher SCHMIDT-NOWARA, Backwardness and its Discontents, in: *Social History* 29 (2004), H. 3, S. 279–283.

24 Celia APPLGATE, *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat*, Berkeley, CA 1990; Alon CONFINO, *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871–1918*, Chapel Hill, NC 1997.

25 Stephen JACOBSON, *Identidad nacional en España, el Imperio y Cataluña. Una perspectiva comparativa*, in: Javier MORENO LUZÓN/Fernando DEL REY (Hg.), *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid 2013, S. 263–282; siehe auch das Dossier Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS (Hg.), *La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX)*, in: *Ayer* 64 (2006). Diese Anschauung wird auch diskutiert in Salvador CALATAYUD u.a., *El Estado en la configuración de la España contemporánea. Una revisión de los problemas historiográficos*, in: Dies. (Hg.), *Estado y periferias en la España del siglo XIX. Nuevos enfoques*, Valencia 2009, S. 9–130; Ferrán ARCHILES, »Hacer región es hacer patria«. La región en el imaginario de la nación española de la Restauración, in: *Ayer* 64 (2006), S. 121–147.

deutliche Grenzen: Wenn diese der Beurteilung der Rolle des Staates dienen mag, dann nicht automatisch auch der der Städte und Provinzen. Dies wird deutlich, wenn man beispielsweise den Einfluss des Staates auf lokale Strukturen näher untersucht. In seiner Studie über die Vorstellung von Spanien im 19. Jahrhundert argumentierte Álvarez Junco, dass es dem Staat nicht gelang, die Eliten, die wirtschaftliche Entwicklung und die politische Entscheidungsbildung sinnvoll zusammenzufassen, woraufhin er den Schluss zog, dass der Staat nur eingeschränkt in lokalen Strukturen vertreten war. Klientelbeziehungen und Wahlmanipulationen bildeten den Kern dieses Systems²⁶.

Dieser Beitrag hingegen vertritt die Auffassung, dass dieses System gerade deshalb funktionierte, weil der Staat nicht tiefer in lokalen Strukturen vertreten war, und es den lokalen Eliten erlaubt war, mit den zentralen Institutionen zu verhandeln²⁷. Dieses System war ein Vermächtnis der polyzentrischen Struktur des frühen spanischen Weltreiches, das später, im 18. Jahrhundert, sogar die Reformen der Bourbonen erfolgreich überstand²⁸. Von daher existierte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die spanische Praxis in einem polyzentrischen Modell der geteilten Souveränität. Im Rahmen dieses Modells konnte sowohl die spanische Monarchie ihre Macht zum Ausdruck bringen, als auch die Bedeutung der lokalen Kräfte berücksichtigt werden. Auf der Basis eines dezentralen Ansatzes brachte dieses Modell die Rolle des Königs wie auch des liberalen Parlaments in der Metropole und in den Kolonien klar zum Ausdruck²⁹. Tatsächlich wurden dem gemeinsamen Ziel das Weltreich zu erhalten, wie Sebastian Balfour argumentierte, jegliche Anzeichen separat bestehender regionaler Identitäten untergeordnet³⁰. Sobald das Weltreich

26 ÁLVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa*, S. 596; José VARELA ORTEGA, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875–1900)*, Madrid 2001.

27 Josep M. PONS I ALTES, *Estado y poderes políticos locales en la España de mediados del siglo XIX. La construcción del centralismo bajo los moderados*, in: Pedro CARASA SOTO (Hg.), *Ayuntamiento, Estado y sociedad. Los poderes municipales en la España contemporánea*, Valladolid 2000, S. 29–42.

28 Manuel HERRERO SÁNCHEZ, *La Monarquía Hispánica y las repúblicas europeas. El modelo republicano en una monarquía de ciudades*, in: Ders. (Hg.), *Repúblicas y republicanismo en la Edad Moderna (siglos XVI–XVIII)*, Madrid 2016, S. 204–247. In gleicher Weise BALFOUR, *End of the Spanish Empire*, S. 133.

29 Manuel HERRERO SÁNCHEZ, *Líneas de análisis y debates conceptuales en torno al estudio de las repúblicas y el republicanismo en la Europa moderna*, in: Ders. (Hg.), *Repúblicas y republicanismo en la Edad Moderna*, S. 17–89; Regina FRAGE, *Polycentric States. The Spanish Reigns and the »Failures« of Mercantilism*, in: Philip J. STERN/Carl WENNERLIND (Hg.), *Mercantilism Reimagined. Political Economy in Early Modern Britain and Its Empire*, Oxford 2013, S. 241–262; Pedro CARDIM u.a., *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Polycentric Monarchies. How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne 2014, S. 3–8. Was das 19. Jahrhundert angeht, siehe CALATAYUD u.a., *El Estado*.

30 BALFOUR, *End of the Spanish Empire*, S. 133.

aber zusammenbrach und mit dem Verlust der überseeischen Kolonien im Jahr 1898 zu einem jähen Ende kam, trat umgehend die Diskussion über die Bedeutung nationaler Souveränität hervor.

Konflikte zwischen Zentralismus und Autonomie kennzeichneten die politische Tagesordnung im zweiten Drittel des 19. Jahrhundert, wobei Diskussionen über kommunale Selbstverwaltung und Debatten über die Grenzen der Verfassung bereits seit 1810 zur Schaffung eines liberalen Staates in Spanien beigetragen hatten. Verhandlungen über ein föderatives System erfolgten zuerst zwischen den Jahren 1868 und 1873; im folgenden Jahr, 1874, während der Ersten Spanischen Republik, wurde der Föderalismus als Staatsform etabliert. Der Intellektuelle und Politiker Francisco Pi i Margall entwickelte theoretisch wie praktisch die Basis für ein dezentralisiertes und pluralistisches politisches System, in dem die nationale Souveränität als ein von allen geteiltes Konzept fungierte³¹. In Spanien standen sich im 19. Jahrhundert also Forderungen nach kommunaler Selbstverwaltung und einem föderativen Staat einerseits und nach zentralen Strukturen andererseits gegenüber, in denen die Frage Kubas als autonome Region auch eine Rolle spielte.

Debatten über die Struktur des Staates gewannen am Anfang des 20. Jahrhunderts an Dringlichkeit, da politische wie wirtschaftliche Macht noch immer zerstreut waren. Dies wiederum führte wiederholt zu Konflikten unter den Eliten. Mit dem Verlust der Kolonien erlaubte die wenig fortgeschrittene Einigung des spanischen Staates die Entwicklung von alternativen Projekten und eine vielfältige Auslegung der Nation und ihrer Souveränität³². In der Tat entwickelte sich Barcelona unter dem Einfluss ehrgeiziger Kaufleute und Unternehmer zu einem erfolgreichen Finanz- und Handelsstandort, während in Madrid weiterhin die bürokratischen Eliten über dem wirtschaftlichen Sektor thronen. Die katalanische Stadt wurde auch zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die kulturelle Avantgarde, wie beispielsweise dem Modernismus³³. Die Bourgeoisie Barcelonas war folglich wirtschaftlich sehr stark, politisch aber ohne großen Einfluss in Madrid. Diese Asymmetrie half – sobald die wirtschaftliche Blüte und der kulturelle Erfolg zum Mechanismus der Selbstbehauptung der Barcelonier wurde und sich in einem

31 Florencia PEYROU, *Federalism as an Imagined Community*, in: Juan PAN-MONTOJO/Frederik PEDERSEN (Hg.), *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts*, Pisa 2007, S. 85–108; Javier PANIAGUA, *Republicans, Socialists, and Anarchists. What Revolution Was That?*, in: José A. PIQUERAS/Vicent SANZ ROZALÉN (Hg.), *A Social History of Spanish Labour. New Perspectives on Class, Politics, and Gender*, New York 2007, S. 244.

32 Melchor FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Catalanismo y república española*, Madrid 1932, S. 24–30.

33 C. Christopher SOUFAS, Jr., *Spain*, in: Pericles LEWIS (Hg.), *The Cambridge Companion to European Modernism*, Cambridge 2011, S. 151–169.

regionalen Partikularismus sowie ausgeprägtem Europäertum ausdrückte – den Katalanismus als politische Bewegung zu formen.

Es dauerte nicht lange, bis den katalanischen Eliten ab den 1890er Jahren bewusst wurde, dass sie ihre wirtschaftlichen und kulturellen Interessen am besten durchsetzen konnten, wenn sie sich in politischen Parteien organisierten. Immer deutlicher war geworden, dass ein auf persönlichen Gefälligkeiten beruhendes System, das für die Spannungen zwischen Madrid und den Provinzen verantwortlich war, den Interessen der katalanischen Bourgeoisie in keiner Weise nutzte. Wenn der regelmäßige Wechsel der Regierungsparteien schon auf der nationalen Ebene seit den 1890er Jahren als Niedergang liberaler Politik wahrgenommen worden war, dann führte diese Situation zu regelrechten Konflikten im Barcelona der Jahrhundertwende. Mehr noch als an anderen Orten Spaniens kamen hier verschiedene Faktoren zusammen: die Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer 1890, eine steigende Politisierung der Bevölkerung und zunehmende Spannungen zwischen den landwirtschaftlichen und industriellen Wirtschaftszweigen. Alle diese Faktoren führten zur Herausbildung von neuen politischen Kräften in der Stadt. Gerade die Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer ließ einen viel größeren und sozial deutlich differenzierteren Teil der Bevölkerung am politischen Prozess teilhaben und bedingte neue Formen politischer Kultur und nationaler Selbstbehauptung. Intellektuelle und Politiker konnten regionale und nationale Interessen für das Gemeinwohl einfordern und dabei ganze Menschenmassen unter der regionalen oder nationalen Flagge vereinen.

Katalonien reagierte also anders auf die Krise von 1898. Hier hatten die Eliten aus Barcelona und seinem Umkreis so viel wirtschaftliche, kulturelle und soziale Macht erlangen können, dass sie eine Umbildung des Staates einforderten³⁴. Daraus resultierte ein stärkeres regionales Bewusstsein in ganz Spanien und folglich das Entstehen von verschiedenen Auffassungen dessen, was nationale Souveränität bedeutete. In diesem Zusammenhang entwickelte sich auch ein Diskurs, demzufolge katalanistische Forderungen nach Autonomie eine existentielle Gefahr für die spanische Nation darstellten. Konzepte wie »Separatismus« gewannen an Popularität und die Risiken, die diese für die Einheit Spaniens bargen, nahmen einen immer größeren Raum in Debatten über die Nation ein. In diesem Kontext wurde Anfang des 20. Jahrhunderts – nachdem die Krise von 1898 auf der Basis der polyzentrischen Staatsstruktur zu konkurrierenden Ansprüchen auf die Souveränität in den spanischen Regionen geführt hatte – der Kampf um nationale Identität in Spanien ausgetragen.

34 Vicente CACHO VITU, *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, Barcelona 1998.

2. Das Ende des Weltreiches: Wirtschaftliche Interessen, kulturelle Anerkennung und geteilte Souveränität

Die spanische Krise des späten 19. Jahrhunderts stellte einen Wendepunkt in der Auseinandersetzung um nationale Selbstbehauptung dar. Die Ereignisse von 1898 hatten zwei Hauptfolgen: Zum einen löste die Frage, was Spanien als Nation bedeuten sollte, eine tiefgreifende intellektuelle Krise aus. Im europäischen Wettstreit der Nationen am Ende des 19. Jahrhunderts begriffen viele spanische Intellektuelle die Niederlage gegen die Vereinigten Staaten als ein Zeichen nationaler Dekadenz. Zum anderen bedeutete der Verlust Kubas, dass wirtschaftliche Eliten den Zugang zu einem Markt verloren, in dem sie über viele Jahre ihre Produkte zu überhöhten Preisen absetzen konnten³⁵. Beide Aspekte trugen kurzfristig zum Verlust sicher geglaubter Vorstellungen bei und führten mittelfristig zur Bildung neuer nationaler Identitäten in Spanien, da sowohl die internationale Rolle Spaniens als auch der nationale Markt in Spanien neu definiert werden mussten.

In diesem Zusammenhang nahmen kulturelle Ausdrucksformen des Regionalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer mehr eine politische und wirtschaftliche Bedeutung an. Wenngleich kulturelle Bewegungen, wie die *Renaixença* (katalanisch für *Renaissance*) oder die *Jocs Florals* (Blumenspiele), schon seit den 1850er Jahren durch literarische Veranstaltungen und die Förderung der katalanischen Sprache in der gebildeten Schicht auf gewisse Weise kulturelle Identität gestiftet hatten³⁶, sollte es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts dauern, bis sich eine wirkmächtige regionale Identität herausbildete³⁷. In diesem Zusammenhang sollte noch einmal auf den Unterschied zwischen der Projektion von kulturellen Werten und Praktiken nach innen beziehungsweise nach außen hingewiesen werden. Kulturelle Souveränität als heuristisches Konzept beinhaltet eine nach außen gerichtete Projektion des Selbsts, welche im Fall des Katalanismus durch Reaktionen gegen die Organisation des spanischen Staates, im Fall des spanischen Nationalismus durch Reaktionen auf Autonomieforderungen und gegen die Anerkennung kultureller Besonderheiten Kataloniens zum Ausdruck gebracht wurde. Der Verlust der überseeischen Kolonien bedeutete, dass sowohl das nationale Bewusstsein als auch die wirtschaftlichen

35 Mariano ESTEBAN DE VEGA, *Decadencia, Desastre y Regeneración en la España de fin de siglo*, in: Ders./Antonio MORALES MOYA (Hg.), *Los fines de siglo en España y Portugal. II Encuentro de Historia Comparada*, Jaén 1999, S. 59–74; Jesús PABÓN, *El 98, acontecimiento internacional*, in: Ders. (Hg.), *Días de ayer*, Barcelona 1963, S. 139–195; José Luis GARCÍA DELGADO/Juan Carlos JIMÉNEZ, *Un siglo de España. La economía*, Madrid 2003, S. 33–41.

36 Jaume VICENS VIVES, *Cataluña en el siglo XIX*, Madrid 1961. Eine Abhandlung über die katalanische Kultur ist in Josep M. FRADERA, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838–1868*, Madrid 2003 zu finden.

37 Angel SMITH, *The Origins of Catalan Nationalism*, New York 2014.

Interessen neu ausgehandelt werden mussten. Gerade für die katalanische Bourgeoisie eröffnete die Krise neue Räume und Möglichkeiten. Seit den 1890er Jahren waren die kulturellen Initiativen der *Renaixença*-Bewegung mit politischen Forderungen nach einem dynamischen politischen System und einer besseren Infrastruktur für Handel und Industrie einhergegangen³⁸. Tatsächlich gingen diese Reformforderungen bereits auf die 1880er Jahre zurück. Erstens taten sich damals zwei Vereinigungen, die *Unió Catalana* und die *Lliga de Catalunya*, zusammen und veröffentlichten im Jahr 1892 die sogenannten *Bases de Manresa* beziehungsweise *Grundlagen von Manresa*, den ersten politischen Text zum Katalanismus³⁹. Zweitens wurde durch die Einführung des ersten Bürgerlichen Gesetzbuches in Spanien im Jahr 1889 das katalanische Zivilrecht außer Kraft gesetzt, welches zur Folge hatte, dass bestimmte Geschäftspraktiken, die bei der Industrialisierung im 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt hatten, nicht mehr angewandt werden durften⁴⁰. Dies sorgte für Empörung und führte dazu, dass sich die katalanische Gesellschaft engagiert für die Verteidigung des katalanischen Zivilrechts und insbesondere des privaten Vertragsrechts einsetzte. Dieses Beispiel zeigt, welche Art von Konflikten entstand, als der Staat versuchte eine zentralisierte Struktur durchzusetzen.

Die spanische Wirtschaft hatte sich ebenfalls dem polyzentrischen Modell des 19. Jahrhunderts angepasst. Dies wird besonders deutlich in der Sicherung wirtschaftlicher Interessen durch Städte und lokale Eliten, die schon vor der Krise von 1898 begann. Wie in der Politik, in der das Echo der geteilten Souveränität noch immer zu hören war, sollten Verhandlungen zwischen verschiedenen Regionen hierbei eine zentrale Rolle spielen. Wenige Jahre vor dem Verlust von Kuba forderten einige wohlhabende Kaufleute und Unternehmer aus Barcelona beispielsweise die Regierung zu einer protektionistischen Wirtschaftspolitik auf⁴¹. Diese Forderung brachte die katalanische Bourgeoisie mit gleichgesinnten Gruppierungen anderer Regionen in Berührung, wie kastilischen Getreideerzeugern, die sich ebenfalls für einen Schutz spanischer Produkte aussprachen. Eine entscheidende Rolle spielte hierbei die Ukraine, deren günstigen Weizen die kastilischen Erzeuger besonders fürchteten. Während des Krimkrieges (1853–1856) hatte dies zunächst dazu geführt, dass die Nachfrage nach kastilischem Getreide in Europa gestiegen war (daher der bekannte Ausspruch »Agua y sol, y guerra en Sebastopol«, dt. Wasser und Sonne, und Krieg in Sewastopol, der die Hoffnung

38 R.J. HARRISON, *Catalan Business and the Loss of Cuba, 1898–1914*, in: *EcHR* 27 (1974), H. 2, S. 431–441.

39 Albert BALLCELLS, *Cataluña contemporánea*, Madrid 1977, Bd. 1, S. 228.

40 Josep FONTANA, *La formació d'una identitat. Una història de Catalunya*, Vic 2014, S. 312f.

41 Ramón CASTERÁS, *Actitudes de los sectores catalanes en la coyuntura de los años 1880*, Barcelona 1985.

der kastilischen Getreideerzeuger ausdrückte, den kastilischen Markt noch weiter auszudehnen). Jedoch stellten katalanische Großhändler später fest, dass es günstiger war, ukrainisches statt kastilisches Getreide zu kaufen. Da die protektionistische Handelspolitik der Regierung es aber unmöglich machte, ausländisches Getreide zu erwerben, nahm der Schmuggel zu. Dies reduzierte den Profit des kastilischen Großhandels und provozierte den Vorwurf des Verstoßes gegen nationale Interessen kastilischer Getreideerzeuger gegenüber katalanischen Großhändlern. Diese Episode zeigt einerseits, dass die katalanische Bourgeoisie sich als Opfer der Madrilenischen Wirtschaftspolitik sah, sich gegen diese stellte und dadurch ihre Selbstdefinition weiter schärfte; andererseits zeigt sie, dass kastilische Getreideerzeuger es für nötig hielten, gegen den Schmuggel einiger katalanischer Großhändler vorzugehen⁴². Die Tageszeitung *El Norte de Castilla* aus Valladolid, die die Interessen der Getreideerzeuger verteidigte, veröffentlichte mehrere Artikel, in denen sie das katalanische Handeln scharf verurteilte und die kastilischen und katalanischen Getreideerzeuger und Großhändler dazu aufrief, wieder in bekannter Übereinstimmung der Interessen zu handeln⁴³. Obwohl gemeinsame Interessen in Kuba in den 1890er Jahren kastilische und katalanische Unternehmer noch einmal zusammenbrachten, untergrub der Getreideschmuggel das Vertrauen der Kastilier in die Katalanen. So reagierten die kastilischen Getreideerzeuger zunächst positiv auf einen Brief der *Asociación de Fabricantes de Harinas de Barcelona* (*Verband der Mühlenunternehmer Barcelonas*), der vorschlug sich gemeinsam für vorteilhafte Ausfuhrzölle für den Export von Getreide nach Kuba einzusetzen, wiesen dann aber darauf hin, dass diese nur für die Ausfuhr von spanischem Getreide gelten sollten, »da viele katalanische Mühlen das Mehl aus importiertem Getreide mahlten«⁴⁴. Derartige Auseinandersetzungen erlaubten den Eliten in Barcelona und in den Städten in der Douro-Ebene – wie beispielsweise Burgos, Palencia und Valladolid – ihre Stellung auszubauen.

Dass die wirtschaftlichen Konflikte eine politische Dimension bekamen, dauerte allerdings noch bis zum Jahr 1898. Während und nach dem Spanisch-Amerikanischen Krieg kam es wiederholt zu antispanischen Demonstrationen in Barcelona. Als beispielsweise die französische Marine im Juli 1899 Barcelona einen Besuch abstattete, protestierte eine breite Masse, unterstützt von der katalanischen Tageszeitung *La Veu de Catalunya*, gegen die spanische Regierung und forderte, zu Frankreich zurückzukehren. Katalonien hatte in der Mitte des 17. Jahrhunderts zum französischen Königreich gehört;

42 Esther CALZADA DEL AMO, German Gamazo. Poder político y redes sociales en la Restauración (1840–1901), Madrid 2011, S. 231.

43 Ricardo ROBLEDO HERNÁNDEZ, L'actitud castellana enfront del catalanisme, in: *Recerques. Història, economia i cultura* 5 (1975), S. 217–273.

44 *El Norte de Castilla*, El mercado antillano. Castilla y Cataluña, 01.01.1895, S. 2.

zur Zeit der Demonstration, am Ende des 19. Jahrhunderts, stand Frankreich für demokratische Freiheit und eine republikanische Regierungsform. Immer wieder erklangen die französischen und katalanischen Hymnen während die spanische verspottet wurde. Ein Jahr später, im Jahr 1900, führte der Besuch des Innen- und Justizministers Eduardo Dato zu ähnlichen Ausschreitungen. Die Regierung verhängte für 17 Monate den Ausnahmezustand in Barcelona, was die Proteste jedoch nur noch weiter anstachelte⁴⁵. Gleichzeitig versuchten die lokalen Eliten, mit Madrid einen Freihafen und eine Freihandelszone in Barcelona auszuhandeln, um Industrie und Handel zu stärken. Der Versuch war vergeblich, da Madrid Barcelona keine Souveränität hinsichtlich Steuern und Zöllen gestatten wollte. Ein derartiges Zugeständnis hätte in anderen Teilen Spaniens zudem den Eindruck erweckt, dass Barcelona eine Vorzugsbehandlung erführe. Entsprechend heftige Proteste wären die Folge gewesen⁴⁶.

Der Verlust von Kuba und des kubanischen Marktes wiederum führte zwischen den Jahren 1898 und 1901 zu einer tief greifenden Umstrukturierung der spanischen Wirtschaft. Der Verlust bedeutete ferner, dass die Metropole neu definiert werden musste. So überrascht es kaum, dass spanische Intellektuelle sich intensiv der Neudefinition Spaniens als Nation widmeten. Von katalanistischer Seite hingegen wurde vielmehr der spanische Staat infrage gestellt und auf die kulturellen Besonderheiten Kataloniens und die Möglichkeiten einer geteilten Form der nationalen Souveränität gedrungen. In der Tat dauerte es nicht lange, bis der Verlust des kubanischen Marktes und die Krise des politischen Systems die Verteidigung von wirtschaftlichen Interessen zu politischen Forderungen werden ließen. Zunächst wurden die katalanischen Interessen nach außen klarer abgegrenzt. Das wiederum erlaubte, die katalanische Identität präziser zu definieren. Kritik an der Politik Madrids und an dem spanischen Staat konnte so besser mit der katalanistischen Bewegung in Verbindung gebracht werden und diese weiter stärken. Es ist kein Zufall, dass die katalanistischen Parteien in diesen Jahren gegründet wurden. Im Jahr 1899 traten die von lokalen Eliten in Barcelona unterstützten politischen Vereinigungen *Centre Nacional Català* und *Unió Regionalista* in Erscheinung, die im Jahr 1901 in der *Lliga Regionalista* fusionierten. Dieser gelang es sogleich, vier Sitze im Parlament in Madrid zu gewinnen⁴⁷. Die Präsenz

45 DE RIQUER I PERMANYER, Escolta, Espanya, S. 195.

46 Gloria SANZ LAFUENTE, En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón, 1880–1930, Saragossa 2005, S. 80; Jesús M. PALOMARES IBÁÑEZ, Valladolid, 1900–1931, Valladolid 1981, S. 94. Die wirtschaftlichen Eliten von Hafenstädten wie Cadix standen diesen Diskussionen sehr positiv gegenüber; siehe José MARCHENA DOMÍNGUEZ, Burgueses y caciques en el Cádiz de la Restauración, Cadix 1996, S. 76f.

47 Joseph HARRISON, Big Business and the Failure of Right-Wing Catalan Nationalism, 1901–1923, in: HistJ 19 (1976), H. 4, S. 901–918.

auf dem nationalen Parkett bedeutete auch, dass katalanistische Forderungen schon bald und für die folgenden Jahrzehnte ein zentrales Thema der politischen Tagesordnung wurden. Zwischen den Jahren 1898 und 1901 konsolidierte der Katalanismus des Weiteren seine symbolische Sprache und brachte damit die Selbstbehauptung der Bewegung verstärkt zum Ausdruck⁴⁸. An erster Stelle stand die katalanische Hymne *Els Segadors (Die Schnitter)*, die im Jahr 1899 aus älteren Volksliedern mit einem Text des Dichters Emili Guanyavents zusammengefügt wurde. Wichtig war auch das Gedenken an die Kapitulation Barcelonas am 11. September 1714 nach der Belagerung der Stadt durch bourbonische, d.h. königlich spanische Truppen; der katalanische Nationalfeiertag wurde das erste Mal im Jahr 1886 gefeiert, dann regelmäßiger ab der Jahrhundertwende⁴⁹. Auch der Gebrauch der rot-gold gestreiften katalanischen Flagge nahm in diesen Jahren deutlich zu. Der kubanische fünfzackige Stern wurde der katalanischen Flagge allerdings erst im Jahr 1908 hinzugefügt. Schon bald sollte er zum Hoffnungsträger für ein unabhängiges Katalonien werden, für das die Unabhängigkeit Kubas wichtige Impulse gegeben hatte.

Verschiedene Gruppierungen unter den spanischen Nationalisten lehnten diesen Prozess der katalanischen Selbstbehauptung vollständig ab. Nichtsdestotrotz spielte der Katalanismus eine wichtige Rolle bei der Umgestaltung des spanischen Nationalismus nach der Krise von 1898, wenn auch oft durch Negation. Obwohl viele Intellektuelle durchaus erkannten, welche Bedeutung Katalonien für die Neuordnung des spanischen Staates hatte und katalanistische Politiker wie Francesc Cambó selbst bei ihren politischen Gegnern Respekt und Ansehen genossen, so entstand schon bald ein antikatalanistischer Diskurs, mit dem auf alle katalanistischen Herausforderungen reagiert wurde. Dieser antikatalanistische Diskurs trug zum Entstehen eines reaktionären spanischen Nationalismus bei, der auf einer nicht verhandelbaren, absolut unteilbaren nationalen Souveränität beruhte.

48 Giovanni C. CATTINI, Myths and Symbols in the Political Culture of Catalan Nationalism (1880–1914), in: *Nations and Nationalism* 21 (2015), H. 3, S. 445–460.

49 Pere ANGUERA, *L'Onze de setembre. Història de la Diada, 1886–1938*, Barcelona 2008.

3. Kulturpolitik – Staatspolitik: Antikatalanismus als kulturelle Souveränität

Der Aufstieg katalanistischer Parteien am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts veränderte die liberale Politik Spaniens von Grund auf. Die katalanistischen Herausforderungen öffneten neuen Diskursen über die Nation die Tür und ließen einheitliche, jedoch nicht unbedingt weit geteilte Konzepte von Souveränität entstehen⁵⁰. Diesen Forderungen nach Autonomie zu widersprechen war damals einer von vielen Ansätzen, neue Identitäten in Spanien zu verhandeln⁵¹. Von Beginn an wurde der Katalanismus aber als ein Gegenpol betrachtet. Als solcher trug er entscheidend dazu bei, Diskurse und Praktiken von Nation und Staat zu prägen. Gerade aus diesem Grund eignet sich das Konzept der kulturellen Souveränität auch, um zu untersuchen, wie sich die Personen und Gruppierungen definierten, die sich vehement gegen katalanistischen Forderungen nach Autonomie stellten. Diese entwickelten eine ganz spezifische Auslegung der kulturellen Souveränität, die sich schon bald in einer starren Interpretation von nationaler Souveränität widerspiegeln sollte. Besonders deutlich kam dies in den Tageszeitungen zum Ausdruck, die den katalanistischen Forderungen gegenüber oftmals äußerst negativ eingestellt waren. So schrieben beispielsweise Journalisten im Jahr 1919 in der in Madrid verlegten Tageszeitung *El Imparcial*, dass »die Diskussionen über katalanische Souveränität nicht zu verstehen sind«⁵² und dass »man nicht von mehr als einer Souveränität und mehr als einer Nation sprechen kann«⁵³. In diesen Debatten standen zwei Aspekte im Vordergrund: Erstens, die Furcht, dass ein Bestehen auf die Einheit Spaniens zu Separatismus führen könnte; und zweitens, dass regionale Bewegungen, wie die kastilische, die den Katalanismus vehement ablehnte, zu einer Dezentralisierung des Staates führen könnten.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts standen sich in Spanien also, was die Neuordnung von Nation und Staat anging, verschiedene Konzepte von Souveränität gegenüber. Die intellektuelle Krise, wie sie das Jahr 1898 ausgelöst hatte, dezentrierte grundlegend das Zentrum Spaniens neu. Zu diesem Zeitpunkt nahm die lange Transformation von Weltreich zu Nationalstaat eine entscheidende Wende. Wenngleich die Vertreter, die sich für eine monolithische Auslegung der Souveränität einsetzten, weiter an Boden

50 Javier MORENO LUZÓN, Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX, in: Carlos FORCADELL/Ismael SAZ/Pilar SALOMÓN (Hg.), Discursos de España en el siglo XX, València 2009, S. 123–146.

51 José ÁLVAREZ JUNCO, La nación en duda, in: PAN-MONTOJO (Hg.), Más se perdió en Cuba, S. 405–477.

52 *El Imparcial*, 29.01.1919, S. 1.

53 *El Imparcial*, 09.02.1919, S. 1.

gewannen, entwickelten sich doch auch konkurrierende Interpretationen. So drängten sowohl die katalanische als auch die kastilische Bewegung auf Dezentralisierung. Der kastilische Regionalismus setzte sich für eine Dezentralisierung innerhalb der spanischen Nation ein, während der Katalanismus einen Weg der Selbstbehauptung einschlug, der mit den Grundlagen des spanischen Nationalismus kollidierte. Imperium, Nation und Region konvergierten also in den Definitionen von Souveränität in Spanien am Anfang des 20. Jahrhunderts. Was unter der Nation und der Verwaltungsstruktur des Staates zu verstehen sei, wurde im Rahmen dieses Definitionsprozesses zu einem zentralen Thema.

3.1 Ungeteilte Souveränität

Die antikatalanistischen Antworten auf die Herausforderung des Katalanismus nahmen zwischen den Jahren 1898 und 1901 Gestalt an. Die Verteidigung der Einheit der spanischen Nation war fortan ein wesentliches Element des spanischen Nationalismus. Die Presse und das Parlament wurden zu den zwei wichtigsten Orten an denen diese Reaktionen zum Ausdruck gebracht wurden. An beiden Orten, besonders aber im Parlament zeigte sich, wie der Bezug auf die spanische Nation ideologische Positionen sowie Debatten zwischen Parteien und innerhalb der Parteien beeinflusste. Tatsächlich zeigen Parlamentsdokumente, dass Politiker der konservativen Partei hinsichtlich der katalanistischen Herausforderung immer wieder gegensätzliche Positionen vertraten. Aus diesem Grund versuchte Ricardo Romero Robledo, ein prominenter Politiker aus Malaga, der in den 1880er und 1890er Jahren mehrmals als Minister diente, auch nach der Ermordung Antonio Cánovas del Castillos, dem Neugründer der konservativen Partei, die Führung der Partei zu übernehmen. Um Gegenkandidaten wie beispielsweise Francisco Silvela auszubremsen, instrumentalisierte Romero die Proteste dieser Jahre in Barcelona, in denen verschiedene Gruppierungen gegen den spanischen Staat demonstrierten. Er reagierte auch auf regionale Kundgebungen, die von barcelonischen Politikern und Geistlichen in dieser Zeit initiiert wurden⁵⁴. In einer Parlamentsdebatte griff Romero Silvela an, indem er dessen Parteifreund Camilo García de Polavieja, einen anerkannten Militär und Politiker und Befürworter politischer Reformen und zu einem gewissen Grad der administrativen Dezentralisierung, scharf kritisierte. Aus diesem

54 Jorge LUENGO, *Preaching in Catalan. Religion, Language, and Nationalism in Early Twentieth-Century Spain*, in: John Carter WOOD (Hg.), *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe*, Göttingen 2016, S. 35–51.

Grund bezeichnete Romero Polavieja auch als den Apostel und Anführer der regionalen katalanistischen Bewegung⁵⁵. Andere Politiker der konservativen Partei, wie zum Beispiel Tomás Castellano, warfen Silvela und Polavieja ebenfalls vor, die katalanistische Herausforderung provoziert zu haben⁵⁶.

Der Aufstieg des Katalanismus brachte auch starke Reaktionen unter den Republikanern hervor. Nach dem Fall der kurzlebigen Ersten Republik 1874 gelang es republikanischen Parteien am Ende des Jahrhunderts aufgrund der Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer und dem Ende der garantierten Vorherrschaft der zwei wichtigsten Parteien wieder an Gewicht zu gewinnen. Gerade in Barcelona ließ sich damals eine Neuordnung der politischen Landschaft erkennen. Dem republikanischen Führer Alejandro Lerroux gelang es im Jahr 1901 mit Wahlkampf gegen das Militär, die Kirche und die Katalanisten die Arbeiterschaft Barcelonas für sich zu gewinnen und einen Sitz im Parlament zu erlangen⁵⁷. Republikaner in anderen spanischen Städten, wie beispielsweise Castellón, stellten sich ebenfalls gegen die katalanistische Bewegung und ihre Forderungen⁵⁸. Trotzdem sollte die Reaktion der linken Parteien gegen den Katalanismus keine zentrale Rolle im republikanischen Diskurs einnehmen. Vielmehr teilten liberale Vertreter mit den Katalanisten die Vorstellung einer andersartigen territorialen Gliederung des spanischen Staates. Selbst die Republikaner schlugen eine föderative Struktur zur Integration der verschiedenen Nationalitäten im spanischen Staat vor, ein Modell, das in der geteilten Souveränität wurzelte und von einem pluralistischen Konzept der Nation ausging.

Nichtsdestotrotz spielte die *katalanische Frage* bei Diskussionen über den Nutzen des Katalanismus zur Stärkung ideologischer, parteipolitischer und fraktionspolitischer Positionen eine wichtige Rolle, insbesondere wenn es darum ging, den spanischen Nationalismus und die nationale Souveränität zu verstehen. In der Tat vertraten die, die ihre ideologischen und politischen Positionen auf der Vorstellung einer ungeteilten spanischen Nation aufbauten, einen antikatalanistischen Diskurs in der Öffentlichkeit. Im Kern stellten ihre Argumente immer wieder heraus, welche Risiken mit dem Separatismus einhergingen. Vor dem Hintergrund des Verlusts der überseeischen Kolonien gewann die Furcht vor einem Zerfall des spanischen Territoriums immer mehr an Bedeutung, insbesondere als der Katalanismus zu einer politischen Massenbewegung in Barcelona wurde. Vorfälle wie der *¡Cu-Cut!*-Vorfall

55 Diario de Sesiones de Cortes, 26.02.1899, S. 2007.

56 Diario de Sesiones de Cortes, 20.11.1901, S. 1681.

57 José ÁLVAREZ JUNCO, *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid 1990.

58 Ferrán ARCHILES, *Una nacionalización no tan débil. Patriotismo local y republicanismo en Castellón (1891–1910)*, in: Ayer 48 (2002), S. 283–314.

trugen entscheidend zu der Debatte über Katalonien bei. Im Jahr 1905, nachdem *La Lliga Regionalista* die Kommunalwahlen in Barcelona gewonnen hatte, veröffentlichte die auf Katalanisch erscheinende Satirezeitschrift *¡Cut-Cut!* eine Karikatur, die die spanische Armee verspottete. Einige Tage später drang das spanische Militär in das Büro des Verlegers ein und zerstörte einen großen Teil der Einrichtung⁵⁹. Dieser Vorfall bedeutete nicht nur die Wiedereinmischung des Militärs in zivile Angelegenheiten, wie Cánovas sie bei seiner Reform des politischen Systems 1875 versucht hatte zu verhindern, sondern auch eine starke Gegenreaktion der barcelonischen Bürger, die bei den nächsten Wahlen massiv für katalanistische Parteien stimmten.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts genossen die katalanistischen Parteien massive Unterstützung in Barcelona. In den Wahlen von 1907 zum Beispiel gewann die *Solitaritat Catalana*, ein Wahlbündnis unterschiedlicher katalanistischer Kräfte, 41 von 44 Sitzen der Provinz Barcelona im spanischen Parlament⁶⁰. Der Katalanismus wurde zu einer Massenbewegung und war schon bald in nationalen Institutionen vertreten. Dies ermöglichte es katalanistischen Abgeordneten, die Frage nach katalanischer Autonomie auf nationaler Ebene zur Sprache zu bringen. Tatsächlich legte Premierminister Antonio Maura bereits im Jahr 1907 dem Parlament einen Gesetzesentwurf zur Dezentralisierung vor. Genauso ließen spätere Premierminister katalanistische Vorschläge diskutieren. Im Jahr 1912 zum Beispiel arbeiteten José Canalejas und Enric Prat de la Riba gemeinsam daran, den sogenannten *Mancomunidad*-Gesetzesentwurf und damit die Schaffung einer katalanischen Region im Parlament zu diskutieren. Wenige Jahre später, im Jahr 1918, willigte Álvaro de Figueroa, der erste Graf von Romanones, ein, den Vorschlag eines Autonomiestatuts für Katalonien im Parlament zu diskutieren. Vor dem Hintergrund extremer politischer Gewalt, bei der es um soziale Fragen ging und die in der sogenannten Tragischen Woche von 1909 und dem Generalstreik von 1917 gipfelte, rückte die *katalanische Frage* immer mehr in den Fokus öffentlicher Diskussionen. Zugleich wurde die Einheit des spanischen Territoriums, obwohl schon vor Beginn des Konflikts wiederholt Thema, zur Schlüsselfrage. So hatte Romero bereits im Jahr 1899 behauptet, dass »die Katalanisten den kriminellen Traum haben unser Vaterland zu zerstören«. Er hatte dabei die Existenz einer katalanischen Region »einem entschlossenen Angriff auf die Einigkeit des Vaterlands« gleichgesetzt⁶¹. Romeros Worte glichen den Worten, die der galizische Parlamentsabgeordnete

59 Joaquín ROMERO MAURA, *La Romana del diablo. Ensayos sobre la violencia política en España (1900–1950)*, Madrid 2000, S. 113.

60 DE RIQUER I PERMANYER, *Escolta, Espanya*, S. 198f.

61 *Diario de Sesiones de Cortes*, 24.07.1899, S. 1249.

Manuel Portela einige Jahre später wählen sollte, als er das *Mancomunidad*-Projekt ebenfalls als »einen entschlossenen Angriff auf die Einigkeit des Vaterlands« beschrieb⁶².

In den antikatalanistischen Diskursen wurde die katalanistische Bewegung das ganze erste Drittel des 20. Jahrhunderts hindurch mit Unabhängigkeitsbestrebungen in Verbindung gebracht. Zwar stand der Katalanismus tatsächlich bis zu einem gewissen Grad immer für die Unabhängigkeit Kataloniens, doch forderte der politische Teil dieser Bewegung lediglich eine Reform der Staatsstrukturen und eine Anerkennung der katalanischen Besonderheiten ein. Im Kern war der Katalanismus eine konservative Bewegung aus der Bourgeoisie. Die Antikatalanisten aber reagierten vehement auf jede Forderung nach regionaler Autonomie und unterschieden in keiner Weise zwischen den verschiedenen Ausdrucksformen des Katalanismus. Politiker wie Romero und Antonio Royo Villanova vertraten die aggressivsten Positionen in dieser Frage. Royo Villanova war Professor für Verwaltungsrecht an der Universität von Valladolid, Journalist, für eine gewisse Zeit auch Herausgeber der Valladolidener Tageszeitung *El Norte de Castilla* und Politiker. Er setzte sich insbesondere für die Interessen der kastilischen Landwirte und Bauern ein. Gleich zu Beginn seiner publizistischen Laufbahn wettete er derart gegen den Katalanismus, dass er schon bald zu einem seiner Hauptgegner zählte. In seinen Augen kam der Katalanismus »einer Herabwürdigung der [spanischen] Nation« gleich, denn dieser sei »sippenartig, regressiv, nationalistisch und antispanisch, und damit Spanien hassend«⁶³. Auf ihrem Höhepunkt brachten solche Positionen zehntausende Menschen im ganzen Land auf die Straße.

Die Bedeutung dieser Debatten nahm insbesondere zwischen den Jahren 1898 und 1919 zu, als die Katalanisten ihre Forderungen in Madrid vortrugen und zugleich auch die breite Masse vermehrt für nationale Interessen mobilisiert wurde. Die Idee, dass der Katalanismus eine Gefahr für die neu geschaffene Einheit Spaniens sei, die mit einer ungeteilten und zentralen Souveränität gleichgesetzt wurde, fand breite Zustimmung. Der Katalanismus wurde also sogleich mit einem ideologischen Wettbewerb um die Definition Spaniens und die staatlichen Verwaltungsstrukturen gleichgesetzt. Die Debatten über die *katalanische Frage* trugen in diesem Zusammenhang entscheidend zu der Wandlung des Diskurses über die spanische Nation bei. Dabei hatten sich die zentralen politischen Auseinandersetzungen seit dem 19. Jahrhundert massiv verändert, gerade was die Bedeutung der spanischen

62 Diario de Sesiones de Cortes, 24.01.1908, S. 4155.

63 *El Imparcial*, 26.12.1908, S. 1 und 01.02.1909, S. 1.

Nation zu Beginn des 20. Jahrhundert anging⁶⁴. Seit 1898 waren derartige Debatten von territorialen Streitigkeiten geprägt. Radikale Vertreter des spanischen Nationalismus verwahrten sich gegen die Anerkennung kultureller und politischer Besonderheiten innerhalb Spaniens durch die spanischen Behörden in Madrid. Sobald derartige Vorschläge auftauchten, wurden die Katalanisten als »Feinde der nationalen Einheit« bezeichnet⁶⁵. Während des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts entwickelte sich der Katalanismus, in direkter Folge des Endes des atlantischen Weltreiches, zur Hauptgefahr für die Einheit Spaniens, zumindest in der Vorstellung eines Großteils der spanischen Bevölkerung.

Kulturelle Besonderheiten anzuerkennen und eine regionale politische Teilung des Landes zu erlauben, waren mit einer engen Auslegung von Souveränität nicht zu vereinbaren. So war die den antikatalanistischen Diskurs prägende Definition von Spanien mit den Forderungen der Katalanisten nicht zu vereinen. Selbstverständlich waren Aspekte wie Sprache, Religion und die herausragende Geschichte der Nation keineswegs neu. Vielmehr hatten sie bereits im Nationalisierungsprozess im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle gespielt. Die *katalanische Frage* aber führte dazu, dass viele den spanischen Nationalismus definierende Aspekte aus einer geänderten Perspektive diskutiert wurden: So wurde Sprache beispielweise erst ab etwa 1900 ein zentraler Diskussionspunkt⁶⁶. Die *Bases de Manresa* (1892) und andere katalanistische Manifeste forderten beispielsweise Katalanisch als Hauptsprache im katalanischen Bildungs- und Verwaltungswesen. Zudem sollten Befugnisse, die traditionell bei der Zentralverwaltung in Madrid verortet waren, nach Barcelona transferiert werden. Diese Herausforderungen widersetzten sich der Idee eines zentralisierten Staates, auf dessen Basis sich am Ende des 19. Jahrhunderts der spanische Nationalismus neu formiert hatte und zugleich auch der Idee der spanischen Nation. In der Tat definierte der Katalanismus sich ab 1906 als nationale Bewegung. Das im gleichen Jahr von dem katalanischen Politiker und Intellektuellen Enric Prat de la Riba verfasste Manifest *La nacionalitat catalana (Die katalanische Nationalität)* verlieh der katalanischen Identität eine nationale Dimension. Ähnlich verstanden auch die spanischen Nationalisten den Katalanismus nicht mehr als eine Form des Regionalismus, sondern eine Form des Nationalismus. Besonders deutlich brachte Royo Villanova diesen terminologischen Wandel zum

64 Ismael SAZ CAMPO, Regeneracionismo y nuevos nacionalismos. El caso español en una perspectiva europea, in: Ders./Ferrán ARCHILES CARDONA (Hg.), Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea, Saragossa 2011, S. 55–78.

65 Siehe zum Beispiel *El Imparcial*, 01.02.1909, S. 1 und *El Norte de Castilla*, 02.12.1918, S. 1.

66 Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS, La(s) lengua(s) de la nación, in: Javier MORENO LUZÓN/ders. (Hg.), Ser españoles. Imaginarios nacionalistas en el siglo XX, Barcelona 2013, S. 246–286.

Ausdruck. Seine Definition des Katalanismus unterschied sich merklich in Begrifflichkeit und Konzeption in seinen Büchern *La descentralización y el regionalismo* (Dezentralisierung und Regionalismus, 1900) und *Las bases doctrinales del nacionalismo* (Doktrinelles Grundlagen des Nationalismus, 1917)⁶⁷. In *El problema catalán* (Die katalanische Frage, 1908) offenbarte er selbst gewisse Widersprüche, wenn er schrieb: »Es geht mir nicht in den Kopf, dass Katalonien eine Nation ist«, während er zugleich die Katalanisten als *Nationalisten* beschrieb⁶⁸. Die Frage, was unter geteilter Souveränität zu verstehen sei, wurde so zum zentralen Konfliktpunkt im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

Wenn bei der Verwendung des Nationalismus-Konzepts unter den Intellektuellen in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts noch eine gewisse Unübersichtlichkeit bestand, dann war die Frage der Souveränität bereits seit Anfang des Konflikts eindeutig und unverhandelbar. So konstatierte Royo Villanova zum Beispiel, die katalanistischen Bestrebungen nach Autonomie führten dazu, »dass man darauf bestünde, dass Spanien seine Souveränität aufkündigt, seine Geschichte aufgibt, sich selbst in so kleine Stücke zerlegt, wie sich das Kalifat in kleine Taifa-Königreiche zerlegte, das heißt in so voreiliger Dummheit handeln würde, dass es die nationale Unabhängigkeit riskieren würde«⁶⁹. Im gleichen Jahr – 1901 – behauptete Romero im Parlament, dass »ich nie auch nur die kleinste Einschränkung der Souveränität des spanischen Staates akzeptieren werde, selbst wenn diese ganz schlau unter dem populären Mantel der administrativen Dezentralisierung versteckt wird«⁷⁰. Mehr oder weniger offensichtliche Anspielungen auf die Union der Königreiche Kastilien und Aragon, wie sie von den katholischen Königen im späten 15. Jahrhundert durchgesetzt worden war und die einen der positiven Referenzpunkte der spanischen Geschichte darstellt, dienten dazu, Forderungen nach geteilter Souveränität zurückzuweisen. Immer öfter wurde die nationale Geschichte zum Feld konkurrierender Interpretationen. Grundlegend verschiedene Auffassungen der nationalen Geschichte wurden offensichtlich.

Die Konzepte der »Nation« und der »nationalen Souveränität« entpuppten sich als die Hauptpunkte im antikatalanistischen Diskurs. Genau in diesen Punkten trafen kulturelle und politische Äußerungen von Souveränität zusammen. Immer wieder wurde über den Gebrauch der Flagge und der

67 Antonio ROYA VILLANOVA, *La descentralización y el regionalismo*. Apuntes de actualidad, Saragossa 1900; ders., *El problema catalán*. Impresiones de un viaje a Barcelona, Madrid 1908; ders., *Las bases doctrinales del nacionalismo*, Madrid 1917.

68 ROYA VILLANOVA, *El problema catalán*, S. 169.

69 *El Norte de Castilla*, 21.07.1901, S. 1.

70 *Diario de Sesiones de Cortes*, 29.11.1901, S. 1980.

Hymne bei offiziellen Feierlichkeiten diskutiert. Katalanische Symbole wurden als ein Affront gegenüber der spanischen Kultur und deren Einheit wahrgenommen. So beschrieb Romero im Jahr 1900 zum Beispiel die katalanische Hymne *Els Segadors* als »eine Hymne des Hasses, des Grolls und der Ausrottung der spanischen Rasse«⁷¹. Da die katalanische Flagge besonders bei offiziellen Anlässen in Katalonien genutzt wurde, wurde diese natürlich zu einem exponierten Streitpunkt. Im Jahr 1918 veröffentlichte die in Madrid erscheinende Tageszeitung *El Imparcial* den Artikel »Ein Ideal, eine Flagge, ein Vaterland: die Souveränität kann nicht in einzelne Teile zerfallen«⁷². Dies zeigt besonders deutlich, wie kulturelle Interessen und Symbole in der Debatte über die Souveränität die Richtung vorgeben.

Es existierte ein breites Repertoire an Argumenten, um den Katalanismus zu untergraben; letztlich liefen diese aber sämtlich darauf hinaus, den Katalanismus als antispanisch zu präsentieren; als eine Bewegung, deren Ziel es war, im Rahmen eines unnatürlichen und ahistorischen Projektes eine katalanische Nation zu schaffen und dabei die nationale Einheit zu zerbrechen. Durch ihren Angriff auf die Katalanisten gaben die Antikatalanisten dem spanischen Nationalismus, indem sie diesen mit der Idee einer zentralistischen Souveränität in Verbindung brachten, eine neue Dimension. Der Katalanismus wurde auf diese Weise zu einem Gegenpol, der zur nationalen Selbstbehauptung Spaniens entscheidend beitrug. Eine solche Darstellung des Katalanismus als Gefahr für die Grundlagen des spanischen Nationalismus ermöglichte es, die breite Masse zu mobilisieren und deren Identifikation mit der Nation und insbesondere einer eng ausgelegten nationalen Souveränität voranzutreiben. Die massiven Demonstrationen gegen die katalanistische Herausforderung im Jahr 1918 belegen, welches gewaltige Mobilisierungspotential dieses Thema in der spanischen Gesellschaft hatte. Der Katalanismus wurde so zu einem zentralen Element der spanischen Selbstbehauptung im frühen 20. Jahrhundert; die polyzentrische Struktur des Staates wiederum wurde nach dem Verlust der überseeischen Kolonien zu einer Herausforderung für das zentralisierte Staatsmodell.

71 Diario de Sesiones de Cortes, 20.02.1900, S. 4644. Das gleiche Argument nutzte Royo Villanova im Jahr 1932, als er argumentierte, dass »*Els Segadors* für Spanien und Kastilien eine Hymne des Hasses ist«; siehe *El Norte de Castilla*, 02.10.1932, S. 1.

72 *El Imparcial*, 21.11.1918, S. 1.

3.2 Das Entstehen des kastilischen Regionalismus

Das Aufkommen weiterer Regionalbewegungen machte das Wiederentstehen einer nationalen Identität im frühen 20. Jahrhundert in Spanien noch komplizierter. Die Herausforderung durch Katalonien beeinflusste die Entstehung anderer regionaler Bewegungen, wie der kastilischen, einem der interessantesten Fälle regionaler Gebietskonstrukte in der damaligen Zeit. Das Zusammenwirken verschiedener Strömungen im Konzept von Kastilien, wie etwa des mittelalterlichen Staates, des Bezuges auf die Nation, des Traums von Liberalität und der Entstehung eines regionalen Projektes, waren nur einige der Besonderheiten der »nicht-nationalistischen« spanischen Regionalbewegungen. »Regenerationisten«, Dichter, Schriftsteller und Intellektuelle beobachteten die Vorgänge in Kastilien in ihrer Bedeutung auf Spanien und die nationale Frage.

In der Tat lehnten sich kastilische Produzenten und Intellektuelle gegen die Regierung in Madrid auf, da nach ihrem Verständnis der Zentralismus den gemeinsamen Interessen der Weizenerzeuger im Wege stand. Indem sich die kastilischen Produzenten gegen die Vorschläge aus Katalonien wandten, trugen sie gleichzeitig zur Formierung eines kastilischen Regionalbewusstseins bei⁷³. Der Hauptunterschied zum Katalanismus lag darin, dass der kastilische Regionalismus ursprüngliche Inhalte des spanischen Nationalismus akzeptierte. Daher kann der kastilische Regionalismus als eine andere Form der Reaktion auf die katalanische Herausforderung und die Restaurationskrise verstanden werden. Einerseits verteidigte er die Dezentralisierung: »Souveränität und Verwaltung« seien, wie es ein kastilischer Politiker ausdrückte, »zwei verschiedene Konzepte«⁷⁴. Andererseits enthielt die Verteidigung der spanischen Souveränität eine regionale Komponente. Federico Santander, ein Lokalpolitiker aus Valladolid, betonte, dass »das wirkliche Ziel des katalanischen Nationalismus nicht die Dezentralisierung oder Verwaltungsautonomie [...] sondern die Regierung, die Souveränität« sei⁷⁵. Ein anderer Autor argumentierte, dass »es unmöglich ist, Teile der Souveränität abzutreten, ohne die nationale Einheit zu schwächen«⁷⁶. Die unterschiedliche Auslegung von Souveränität in den Autonomiebestrebungen Kastiliens und Kataloniens war richtungweisend für die antikatalanistische Reaktion in Kastilien. In der Folge wurde die Identifikation Kastiliens mit einem ganzheitlichen, nicht-verhandelbaren Spanien zum zentralen Argument des

73 Einen allgemeinen Überblick gibt Enrique ORDUÑA, *El regionalismo en Castilla y León*, Valladolid 1986.

74 *El Norte de Castilla*, 02.12.1918, S. 1.

75 *El Norte de Castilla*, 01.12.1918, S. 3.

76 *El Norte de Castilla*, 02.12.1918, S. 1.

Regionalismus⁷⁷. Kastilien wurde als »die Wiege der [spanischen] Nationalität« angesehen, ebenso als »der Boden für die ersten Freiheitskämpfe des Volkes«⁷⁸. Die Suche nach Autonomie drückte man in der kastilischen Elite beispielsweise so aus: »Durch Festhalten an der Einheit des Vaterlandes und dem Erhalten seiner vollständigen und unantastbaren Souveränität fordern wir, dass der Staat eine weitgehende Dezentralisierung der Verwaltung in den Städten und Provinzen akzeptiert, um größeren Wohlstand und wirtschaftliche Entwicklung zu erreichen und gleichzeitig das einzige und heilige Vaterland zu stärken«⁷⁹. Auf der einen Seite beschrieben Intellektuelle und Künstler Kastilien als Opfer, ein verkümmertes Land, wie man es beispielsweise in dem 1900 veröffentlichten Roman *Tierra de Campos (Land der Felder)* von Ricardo Macías Picavea wiederfindet. Andere Beispiele zeigen die Verbindung von lokalen, regionalen und nationalen Elementen in der Darstellung Kastiliens. So gab beispielsweise der Stadtrat von Valladolid 1900 den Bau eines Pantheons berühmter Männer auf dem örtlichen Friedhof in Auftrag, bei dem Kastilien in der Form einer allegorischen Statue dargestellt werden sollte⁸⁰. Kulturelle Beiträge in Literatur und Kunst trugen also eindeutig zum Entstehen des Regionalismus bei. Des Weiteren hat Carlos Serrano darauf hingewiesen, dass im Valladolid des späten 19. Jahrhunderts die politische Kritik und der *Regeneracionismo* mit der Verteidigung agrarpolitischer Interessen zusammentrafen⁸¹.

Die katalanistische Herausforderung bedingte das Entstehen des kastilischen Regionalismus. Der Katalanismus prägte den kastilischen Regionalismus auf zweierlei Weise, als Reaktion und als Muster. Was die *katalanische Frage* betrifft, nahmen die kastilischen Eliten eine zwiespältige Position ein. In den Debatten über die Schaffung einer katalanischen Region traten die schärfsten Gegenargumente gegen die katalanistischen Vorschläge in den Ausführungen über Kastilien und Spanien auf. Kastilien nahm in dem Diskurs die Opferrolle ein, was insbesondere durch die Tageszeitung *El Norte de Castilla* aus Valladolid, einem Sprachrohr der Interessen der Getreideerzeuger, deutlich zum Ausdruck gebracht wurde. Die Getreideerzeuger sahen in den katalanistischen Vorschlägen ein ernsthaftes Risiko, aber da

77 Antonio MORALES MOYA, La interpretación castellanista de la historia de España, in: Ders./Mariano ESTEBAN DE VEGA (Hg.), *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español*, Madrid 2005, S. 21–55.

78 *El Norte de Castilla*, 11.12.1918, S. 2.

79 Ebd.

80 Carlos MORENO HERNÁNDEZ, En torno a Castilla. Ensayos de historia literaria, Las Palmas de Gran Canaria 2001, S. 203; José Carlos BRASAS EGIDO/ Jesús URREA FERNÁNDEZ, *Pintura y escultura en Valladolid en el siglo XX (1900–1936)*, Valladolid 1988, S. 128.

81 Carlos SERRANO, Roman de Castille et régénération nationale. De La Tierra de Campos à El Problema Nacional de Ricardo Macías Picavea, in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 19 (1983), H. 1, S. 293–315.

sie sich der Verhandlungsstärke der Katalanen bewusst waren, wollten sie gleichsam von einigen katalanistischen Forderungen profitieren. Der Einfluss der *katalanischen Frage* auf den kastilischen Regionalismus lässt sich im Zeitraum 1900–1920 am Beispiel wiederkehrender Konferenzen und ihrer Postulate nachverfolgen. So ließen sich erste gleichgesinnte Hinweise einer Art kastilischer Allein-Identität bereits zur Jahrhundertwende feststellen, wie etwa die 1901 gegründete *Federación Agrícola de Castilla La Vieja* (*Altkastilische Agrarföderation*) oder die 1903 gegründete *Sociedad Castellana de Excursiones* (*Kastilische Gesellschaft für Forschungsreisen*). Eine eindeutige Identitätsformung trat aber erst einige Jahre später zutage. Im Jahr 1908 initiierte Santiago Alba, prominenter Führer der liberalen Partei in Valladolid, die *Mitin de Segovia*, eine politische Veranstaltung in Segovia. In seiner Rede betonte er die Notwendigkeit *Kastilien zu schaffen*, also die Provinzen der nordspanischen Ebene zu vereinen, zumal sie gemeinsame Interessen in der Weizenerzeugung und -vermarktung hatten. Bei diesem Vorgang spielte Katalonien eine zentrale Rolle. Alba forderte eine stärkere Stimme für die gemeinsamen kastilischen Agrarinteressen und für die Selbstständigkeit der kastilischen Erzeuger. Am Ende seiner Rede forderte er: »[W]ir können nicht still bleiben, während diejenigen, die das Statut ablehnen, die Kontrolle über die Zollabgaben haben«⁸². Die unterschiedlichen Interessen in der Wirtschaftspolitik lagen bei den Zollabgaben; der Unterschied versteht sich als »wir« (Kastilier) und »die« (Katalanen). In diesem Punkt unterstützten die kastilischen Eliten den Regionalismus, indem sie sich ausschließlich auf eine Politik bezogen, die von der Zentralregierung und im Gegensatz zu anderen wirtschaftlichen Gruppierungen hauptsächlich von der katalanischen Bourgeoisie entschieden wurde. Bei vielen Gelegenheiten wurde Kastilien als eine Kolonie der Katalanen dargestellt, als eine Region, in der die Katalanen ihre Fertigprodukte vermarkten konnten, ohne dafür spanisches Getreide zu kaufen. Die kastilischen Erzeuger und Politiker beschuldigten die Katalanisten, einfach den kubanischen durch den kastilischen Markt zu ersetzen⁸³.

Als die katalanische Elite im Jahr 1914 den Vorschlag zur Schaffung einer Region Katalonien durch die Zusammenfassung vier katalanischer Provinzen machte, genannt *Mancomunitat*, warnte die kastilische Elite einerseits vor den Gefahren eines derartigen Vorgehens. Andererseits unterbreitete sie einen ähnlichen Vorschlag für Kastilien, dessen Grenzen – obwohl unter Kastilien im Allgemeinen die elf Provinzen der spanischen Nordebene ver-

82 *El Norte de Castilla*, 30.06.1908, S. 1f.

83 Siehe zum Beispiel *El Imparcial*, 09.05.1901, S. 1 und 19.11.1901, S. 1. Dieses Argument sollte in den 1930er Jahren wieder aufgenommen werden; in den 1910er Jahren fand es keine Verwendung.

standen wurden – allerdings erst noch definiert werden mussten. Auch bei dieser Suche nach einer kastilischen Selbstdefinition stand letztlich wieder Katalonien im Mittelpunkt der Debatte. Zum Beispiel wies der Lokalpolitiker Emilio Gómez Díez auf die Notwendigkeit hin, »eine Institution zu schaffen, die [Kastilien] vor der Habgier anderer Regionen bei ihrem Aufbau und Streben nach Wohlstand schützt«⁸⁴. Im Jahr 1918 wurden die Stellungnahmen gegen den Katalanismus angesichts der Eingabe eines Autonomiestatuts für Katalonien bei der Regierung noch radikaler. Kastilische Führer reagierten ihrerseits mit der Unterzeichnung der *Mensaje de Castilla* (Kastilische Botschaft). Die zwei Hauptpunkte dieses Dokuments brachten die Zwiespältigkeit der Positionen der kastilischen Elite zu der *katalanischen Frage* zum Ausdruck. Erstens opponierten sie gegen dieses Vorhaben, bekräftigten zweitens allerdings die Notwendigkeit, die Regionalisierung Kastiliens voranzutreiben⁸⁵.

In diesem Zusammenhang tauchte das Konzept eines »gesunden Regionalismus« auf. Indem kastilische Vertreter so argumentierten, stellten sie die kastilischen Unabhängigkeitsbestrebungen als positiv dar, während unausgesprochen die katalanischen Vorschläge negativ erschienen. Dieser Punkt stach sehr deutlich in der *Mensaje de Castilla* hervor, die konstatierte, dass Kastilien sich strikt gegen die Autonomie jeglicher spanischen Provinz oder Region stelle. Dies schwäche die alleinige und souveräne Macht der spanischen Nation. In diesem Zusammenhang bewerte Kastilien einen verdeckten Separatismus als eine nationale Schande und würde deshalb, bevor es den verdeckten Abfall auch nur eines Teils des spanischen Territoriums zuließe, zur Verteidigung der nationalen Unantastbarkeit des spanischen Staates aufrufen und dazu, jede Maßnahme zu ergreifen, die die Umstände erforderten⁸⁶.

Andere Dokumente, wie die *Bases de Segovia* beziehungsweise *Grundlagen von Segovia* aus dem Jahr 1919, brachten ähnliche Gedanken zum Ausdruck. Der Katalanismus ist seitdem der Schlüssel zum Verständnis des Entstehens des kastilischen Regionalismus während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. In Katalonien spiegelte sich die Festigung der regionalen und nationalen Identität wider und kastilische Eliten trieben den Prozess der Selbstfindung im Zusammenhang mit der *katalanischen Frage* voran. Die Debatten über Katalonien festigten zum einen den Gedanken der nationalen Zugehörigkeit zu einem unteilbaren Spanien unter der Führung kastilischer Eliten; zum anderen ermöglichten sie die Schaffung eines gegen Katalonien gerichteten Regionalismus, der es ermöglichte, die gemeinsamen Agrarinteressen zu verteidigen. Mit anderen Worten: die kastilischen Eliten setzten

84 *El Norte de Castilla*, 04.04.1914, S. 1f.

85 ORDUÑA, Regionalismo en Castilla y León, S. 137f.

86 Punkt 3 in den Schlussfolgerungen der *Mensaje de Castilla*.

sich für eine andere Art der nationalen Souveränität ein. Aus ihrer Perspektive konnte der Staat durch stärkere Zentralisierung mehr Handlungsmacht gewinnen. Sie gründeten ihre Autonomieansprüche auf einer doppelten Identität, mit dem spanischen Nationalismus im Zentrum. Auf dieser Grundlage entfaltete sich der Konflikt mit der katalanistischen Bewegung vor dem Hintergrund nationaler Souveränität.

4. Schlussbetrachtung

Der Verlust der überseeischen Kolonien im Jahr 1898 erwies sich als Auslöser des komplexen Vorganges der Schaffung einer modernen nationalen Identität in Spanien. Die Bedeutung des Verlusts des kubanischen Marktes für die spanische Wirtschaft zusammen mit der Wahrnehmung eines Verfalls nach der Niederlage im Spanisch-Amerikanischen Krieg führten zu einer Neuaushandlung der spanischen Nation. Die nationale Souveränität stand im Mittelpunkt der Debatte, wobei der Verlust des atlantischen Einflusses verschiedene Formen von Souveränität zueinander in Konkurrenz treten ließ. Zum einen stellten die spanischen Intellektuellen des *fin-de-siècle* Spanien in das Zentrum ihrer Debatten. Dies war eine nationalistische Antwort auf die periphere Rolle Spaniens im Kreis der europäischen Nationen beziehungsweise der Versuch die Bedeutungslosigkeit des Landes auf internationaler Ebene zu erklären und es neu zu positionieren. In diesem Zusammenhang versuchten Intellektuelle und Politiker auch die innere Struktur Spaniens zu verändern. Aus dieser Stimmungslage heraus schlossen die Intellektuellen, dass sowohl ein ineffizienter Staatsapparat als auch ein stagnierendes politisches System für diese Verfallssituation verantwortlich seien⁸⁷. Als Lösung drängte sich ihnen auf, das politische System umzugestalten und die Rolle Spaniens als Staat neu zu definieren. Es ist kein Zufall, dass diese Bewegung als *Regeneracionismo* bezeichnet wurde. Antworten auf die stagnierende Politik kamen auch aus anderen Richtungen, wobei die katalanistische Herausforderung wohl den bedeutendsten Gegenentwurf darstellte. Die *Renaixença*, also die Mitte des 19. Jahrhunderts entstandene kulturelle Bewegung, die sich auf katalanische kulturelle Eigenheiten gründete, nahm zwischen den Jahren 1880 und 1900 politische Formen an. Mit der Krise von 1898 erhielten kulturelle katalanische Eigenheiten eine politische Dimension, die den politischen Unmut katalanischer Eliten gegenüber der Regierung in Madrid motivierte. Ohne den kubanischen Markt versuchten die Eliten Barcelonas neue Regeln für die Struktur des Staates auszuhandeln. Da diese Eliten an einer

87 José María JOVER ZAMORA, *Historia y civilización*, Valencia 1997, S. 63–92; Rafael NÚÑEZ FLORENCIO, *El peso del pesimismo. Del 98 al desencanto*, Madrid 2010.

Reorganisation des Staates und des nationalen Marktes interessiert waren, engagierten sie sich für eine Regionalisierung und beanspruchten für sich die Anerkennung ihrer kulturellen Eigenständigkeit. Diese Überschneidung von wirtschaftlichen und politischen Forderungen nach Handlungsmacht verdeutlichen, dass es in der Folge der Krise um die Etablierung alternativer Formen von Souveränität ging.

Die Folge war, dass die Krise von 1898 sowohl in Spanien allgemein als auch in Katalonien einen Prozess postimperialer Selbstbehauptung einleitete. Sich widersprechende Ansichten über das National- und Staatsverständnis zwischen Katalanisten und ihren Widersachern, hier als Antikatalanisten bezeichnet, waren der grundlegende Streit in der spanischen Politik während des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts⁸⁸. Seit 1898 standen Territorialfragen im Vordergrund. Während das Konzept der Nation und die nationale Souveränität für die Antikatalanisten unverhandelbar wurden, forderten die Katalanisten eine autonome Region ein. Indem jeder den *anderen* bekämpfte, gelang es beiden Gruppen, kulturelle Forderungen zu entwickeln, die zu einem neuen Verständnis ihrer jeweiligen nationalen Identifikationen beitrugen. Die Abgrenzung zum Gegner bei der Formulierung nationaler Belange stellte sich als grundlegend für die nationale Selbstfindung heraus. Die Diskussion der *katalanischen Frage* drehte sich um die Feinheiten in den Positionen beider Seiten, aber im Mittelpunkt stand ein radikaler Widerstand gegen die katalanistischen Vorschläge.

Betrachtet man diesen Vorgang konkret, gewinnt das Konzept der »kulturellen Souveränität« Bedeutung. Es erlaubt über die üblichen politischen Ansätze hinauszugehen, vermag die regionalen, nationalen und imperialen Ebenen interpretativ zu verbinden und betrachtet gleichfalls die verschiedenen Konzepte beim Entstehen der Identitätsbildung. Am Ende des 19. beziehungsweise am Anfang des 20. Jahrhunderts waren verschiedene Konzepte der Souveränität aufgetaucht und konkurrierten miteinander. Zuerst prägte ein zentralistisches Verständnis von Souveränität die Entwicklung exkludierender Formen des spanischen Nationalismus. Andererseits befürworteten die katalanischen Eliten eine geteilte Souveränität durch Anerkennung der kulturellen Besonderheiten und politische Autonomie. Dazwischen lagen regionale Bewegungen, wie die entstandene kastilische, die Dezentralisierung forderte und gleichzeitig das monolithische Konzept der spanischen Nation unterstützte. Dieses hatte eine fundamental ablehnende Einstellung der kastilischen Eliten gegenüber dem Katalanismus zur Folge.

All diese Gruppierungen begründeten nationale Identität mit äußeren Einflussfaktoren. Im Falle des Katalanismus und der *Renaixença*, waren es

88 Ismael SAZ CAMPOS, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid 2003, S. 59–99.

der Verlust Kubas und die Kritik an der spanischen Regierung, welche die Formulierung und die Organisation politischer Forderungen ermöglichten. Seit dem Verlust des kubanischen Marktes versuchten die Eliten Barcelonas einen alternativen Absatz ihrer Produkte zu sichern. Diskussionen über die Wirtschaftspolitik ließen Industrie- und Agrarinteressen aufeinander stoßen und die mächtigen Eliten aus Barcelona und anderen Industriestädten in der Nähe erachteten es als selbstverständlich, dass der bessere Weg zur Verteidigung ihrer Interessen darin lag, die Autonomie und die Kontrolle einiger Zuständigkeiten zu gewinnen. Kulturelle Eigenheiten unterstützten diese Forderungen. Die *Renaixença* skizzierte einige dieser Praktiken, die auf der Grundlage kultureller Einflüsse die politischen Forderungen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf den Weg brachten. Das Recht die eigene Sprache bei offiziellen Anlässen zu benutzen, katalanische Symbole bei öffentlichen Feierlichkeiten zu zeigen und mehr Selbstverwaltung zu übernehmen waren nur einige Bereiche, die in Madrid debattiert wurden, nachdem katalanistische Abgeordnete in das spanische Parlament hatten entsendet werden können.

Aus der Sicht des spanischen Nationalismus hingegen standen derartige Anliegen in völligem Widerspruch zur nationalen Souveränität. Indem Schlüsselkonzepte wie die Nation und zentralisierte, nationale Souveränität in den Mittelpunkt der *katalanischen Frage* gestellt wurden, gewannen die nationalen Belange eine ausschließliche Bedeutung. Die Konzepte der Nation, der nationalen Zugehörigkeit und der Souveränität wurden in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts seitens der spanischen Nationalisten immer weiter eingeeengt. Die Forderungen der Katalanisten trugen dazu bei, neue Formen des spanischen Nationalismus zu formulieren, der sogar Regionalbewegungen wie die kastilische prägte. Dies zeigt, wie verschiedene Konzepte der Souveränität in einheitlichen Rahmenbedingungen im Wettstreit standen.

Katalanisten, spanische Nationalisten und kastilische Regionalisten machten ihre kulturelle Souveränität geltend, indem sie die Verwaltungshoheiten forderten, die sie als definierende Elemente ihres kollektiven Selbstverständnisses betrachteten. Ein starres Verständnis der Konzepte »Nation« und »nationale Souveränität«, wie es die Antikatalanisten aufbrachten, entzog der Debatte jegliche Gemeinsamkeiten und führte diese in eine Sackgasse. Als die Katalanisten in die Lage kamen ihre Vorschläge in Madrid vorzutragen, entstand ein reaktionärer Diskurs, der die Idee einer zentralisierten, einer ungeteilten Souveränität statt einer geteilten Souveränität stärkte. Eine derartige Auseinandersetzung rückte die Grundlagen des spanischen Nationalismus in den Vordergrund. Im Vergleich zum 19. Jahrhundert lag der Hauptunterschied im Konzept der Nation, das hauptsächlich als eine feste Kategorie, basierend auf einem Modell unteilbarer Souveränität, verstanden

wurde. Der Widerstand gegenüber katalanistischen Vorstellungen ließ erstmalig im modernen Spanien Auseinandersetzungen über territoriale Fragen aufkommen. Die vielfältigen Strategien der Selbstverwirklichung all dieser Gruppierungen definierten die Räume der kulturellen Souveränität, in denen sich die nationale Identität entfaltete.

Übersetzung: Uta Protz

Sarah Panter

Zwischen Nationalstaat und multiethnischem Empire

Die Aushandlung jüdischer Selbstverortungen im Ersten Weltkrieg

Allein, schon die Forderung, das *Hebräische zur Umgangssprache der Juden* zu machen, hieße, sich von dem Deutschen als Muttersprache lossagen und sich als *fremdnationale Minderheit* innerhalb der deutschen Nation zu etablieren. Die harmlose »kulturelle Autonomie« entpuppt sich als *nationalpolitischer Separatismus*. Es wird uns zugemutet, uns im Namen angeblich kultureller Bestrebungen als *politischer Fremdkörper* im Staat und im Reich zu organisieren¹.

Mit diesen Worten kritisierte eine 1919 erschienene Publikation des *Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV)*, der größten jüdischen Organisation Deutschlands², die Bestrebungen der erstarkten zionistischen Minderheit, ihre Vorstellungen jüdischer Vergemeinschaftung³ als alternatives Deutungsangebot zu etablieren. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung über die praktischen Konsequenzen der Umsetzung von Forderungen nach »kultureller Autonomie« prallten unterschiedliche jüdische Identitätsentwürfe deutlich aufeinander.

Die in dem Zitat zum Ausdruck kommende Empörung erscheint nach den enttäuschten Erwartungen vieler deutscher Juden, durch ihren patriotischen Kriegseinsatz die jüdische Integration in Deutschland zu vertiefen, jedoch gleichermaßen nachvollziehbar – drohten die Forderungen nach »kultureller

1 Ludwig HOLLÄNDER, *Zeitfragen. Eine Broschürensammlung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Bd. I: Die Kongreßpolitik der Zionisten und ihre Gefahren*, Berlin 1919, S. 10. Hervorhebungen im Original.

2 Der CV wurde 1893 gegründet, um den deutschen Juden in ihrem Streben nach vollständiger bürgerlicher Gleichberechtigung (u.a. im Kampf gegen den Antisemitismus) eine kollektive Grundlage zu verleihen. Im Jahr 1919 war die Zahl der Mitglieder, die 1921 in 632 Ortsgruppen organisiert waren, auf 45.000 angestiegen. Der CV veröffentlichte zwischen 1895 und 1922 außerdem im Selbstverlag die monatlich erscheinende Zeitschrift »Im deutschen Reich«, die vor allem die Kompatibilität von »Deutschtum« und »Judentum« propagierte. Avraham BARKAI, »Wehr Dich!« *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.), 1893–1938*, München 2002, S. 120.

3 Der Begriff Vergemeinschaftung geht auf Max Weber zurück, der diesen 1922 folgendermaßen definierte: »›Vergemeinschaftung‹ soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionalem) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht.« Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Erster Teil: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Tübingen 1922, S. 21. Hervorhebungen im Original.

Autonomie«, die in den westlichen Provinzen des Russischen Reiches und Kongresspolen sowie im habsburgischen Galizien bereits um 1900 aufgekommen waren⁴, doch den Kern des Souveränitätsverständnisses der deutschen Staatsbürger *jüdischen Glaubens* nachhaltig infrage zu stellen. Zugleich verweist diese transnationale Problemkonstellation auf vielfältige und oft konfliktreiche Vorstellungen darüber, welche Reichweite Forderungen nach kultureller Selbstbehauptung *als Juden* besitzen sollten und ob es ein Recht auf jüdische »Differenz« gebe. Formen individueller und kollektiver Selbstbehauptung blieben dabei zwar stets aufeinander verwiesen, aber eine gewisse Deutungshoheit kollektiver Selbstbehauptungsansprüche kann innerhalb des hier betrachteten Diskurszusammenhanges vorausgesetzt werden.

Die Aushandlung jüdischer Selbstverortungen im Spannungsfeld von Religion, Ethnizität und Nation war also während des Ersten Weltkriegs kein neues Phänomen⁵. Jedoch dynamisierte der Erste Weltkrieg die Auseinandersetzung über den Bedeutungsgehalt des Jüdischseins in entscheidender Weise und lieferte damit zugleich die Grundlage für eine intensiviertere Auseinandersetzung mit Fragen jüdischer Minderheitenrechte in Osteuropa in der Zwischenkriegszeit. Damit besaß der Krieg gerade auch aus jüdischer Perspektive eine »Scharnierfunktion zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert«⁶. Forderungen nach Herstellung, Bewahrung und Ermöglichung von Andersartigkeit und Unterschiedlichkeit ethnischer, religiöser oder politischer Minderheiten wurden nach Kriegsausbruch zunächst zugunsten eines staatsbürgerlichen Loyalitätsideals, das Gleichheit suggerierte, in den Hintergrund gestellt. Je länger der Krieg dauerte, desto brüchiger wurde jedoch dieser im Sommer 1914 in fast allen Kriegsgesellschaften propagierte Mythos nationaler Einheit.

Insbesondere der Zusammenbruch multiethnischer *Empires*⁷ (Russisches Reich, Österreich-Ungarn und Osmanisches Reich), der seit 1917 radikal oder

4 Ein guter Überblick über jüdische Autonomiekonzepte findet sich bei David RECHTER, *A Nationalism of Small Things. Jewish Autonomy in Late Habsburg Austria*, in: *LBIYB* 52 (2007), S. 87–109.

5 Vgl. ausführlicher hierzu und als Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen Sarah PANTER, *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 2014.

6 Jörn LEONHARD, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*, München 2014, S. 27.

7 Vgl. hierzu Aviel ROSHWALD, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires. Central Europe, Russia, and the Middle East, 1914–1923*, London 2005; Karen BARKEY/Mark VON HAGEN (Hg.), *After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Boulder, CO 1997. Die jüngere *Empire*-Forschung betont überzeugend, dass es erst durch das Zusammenspiel von strukturellen Voraussetzungen, situativen Faktoren und politischen Entwicklungen während des Krieges zu einem sich intensivierenden Desintegrationsprozess kam. Vgl. etwa Mark CORNWALL, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Die letzten Jahre der Donaumonarchie. Der erste Vielvölkerstaat im Europa des frühen 20. Jahrhunderts*, Essen 2004, S. 13–23; Martin ZÜCKERT, *Imperial War in the Age of*

schleichend einsetzte, führte zu veränderten Konfliktlagen und neuen Selbstbehauptungsansprüchen ethnischer Minderheiten, die sich auf das »Recht auf nationale Selbstbestimmung« beriefen⁸. Eine allzu enge Interpretation dieser vieldeutigen Formel entlang staats- und völkerrechtlicher Kriterien, wie sie trotz aller Verdienste auch bei Jörg Fisches Studie zum Selbstbestimmungsrecht der Völker zum Vorschein kommt, kann aus historischer Perspektive jedoch nicht vollumfänglich überzeugen: Zum einen vernachlässigt sie die Erfahrungsebene der miteinander um die Deutungshoheit ringenden historischen Akteure. Zum anderen ignoriert sie Forderungen nach Selbstbehauptung von solchen Akteuren, die anhand objektiver Kriterien von Staats- und Nationsbestimmung (wie einheitliche Sprache oder Territorium) nicht notwendigerweise als Mitglieder einer Gruppe mit *staatlich-politischen* Souveränitätsansprüchen zu fassen sind⁹. Dies gilt umso mehr, als das Streben nach jüdischer Selbstbehauptung eng mit den Logiken der unterschiedlichen politischen Gemeinwesen verknüpft war, denen Juden etwa als deutsche, österreichische oder britische Staatsbürger angehörten; demzufolge war der Deutungskampf jüdischer Akteure um eine adäquate Definition des Jüdischseins zugleich mit der Herausforderung verknüpft, Strategien zu entwickeln, die eigenen Ziele mit bzw. innerhalb und nicht gegen bzw. außerhalb der jeweiligen staatlichen Ordnungssysteme (Nationalstaat, multiethnisch-kontinentales oder überseeisch-koloniales Großreich¹⁰) durchzusetzen.

Dieser Aufsatz analysiert damit den Aushandlungsprozess jüdischer Selbstverortungen während des Ersten Weltkrieges in Deutschland, Österreich und Großbritannien. »Kulturelle Souveränität« wird dabei als Sonde für konkurrierende, teils aber auch überlappende Mittel, Ziele und Ziel-

Nationalism. The Habsburg Monarchy and the First World War, in: Jörn LEONHARD/Ulrike VON HIRSCHHAUSEN (Hg.), *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*, Göttingen 2011, S. 500–517, hier S. 517.

- 8 Vgl. LEONHARD, *Büchse der Pandora*, S. 659–660. Zu dem von Lenin konnotierten Bedeutungsgehalt des Rechts auf nationale Selbstbestimmung und dessen selektiver Aneignung und Umdeutung durch Woodrow Wilson 1917/18, siehe Jörg FISCH, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Die Domestizierung einer Illusion*, München 2010, S. 148–157. Obwohl das Selbstbestimmungsrecht in seinem Entstehungskontext der Aufklärung zunächst auf individuelle Rechte abgezielt hatte, erlangte es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zunehmend eine kollektive Wirkkraft. Siehe zu diesem Bedeutungswandel Eric D. WEITZ, *Self-Determination. How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right*, in: *AHR* 120 (2015), S. 462–496, hier S. 463.
- 9 Diese Problematik spiegelt sich gerade auch in Fisches narrativer Dichotomie »Sieger« und »Verlierer« bzw. »Stärkere« und »Schwächere« wider. Vgl. FISCH, *Selbstbestimmungsrecht*, S. 144–182.
- 10 Dies bedeutet allerdings nicht, dass es im Hinblick auf den Umgang mit ethnischer Differenz nicht immer wieder zur Überlagerung nationalstaatlicher und imperialer Logiken gekommen wäre. Vgl. hierzu etwa Benno GAMMELT, *Staatsbürger, Untertanen und Andere. Der Umgang mit ethnischer Heterogenität im Britischen Weltreich und im Habsburgerreich 1867–1918*, Göttingen 2010, S. 9–29, 327–334.

projektionen während des Deutungskampfes um eine adäquate Definition des Jüdischseins verstanden. Besonders paradigmatisch erscheint das gewählte Fallbeispiel, neben der Tatsache, dass es sich hierbei um eine Diasporagemeinschaft handelte, außerdem, weil die analysierten Artikulationen, Formen und Kontexte jüdischer Differenz stets auf zwei relationalen Ebenen verhandelt wurden: So kann die Aushandlung jüdischer Selbstverortungen während des Krieges erstens als Selbstbehauptungsstrategie gegenüber der *außerjüdischen Sphäre* verstanden werden. Die Analyse von kulturellen Souveränitätsaspekten auf dieser Ebene ist dann vor allem durch die Frage geleitet, inwiefern verschiedene jüdische Gemeinschaften in Zeiten, in denen eine starke national(staatlich)e Identifikation von Juden als Staatsbürger gefordert wurde, ihr Jüdischsein in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext zu behaupten versuchten. Ein etwas anders gelagerter, aber damit verknüpfter Deutungskampf fand zweitens in der *innerjüdischen Sphäre* statt. Hier verhandelten also die zeitgenössischen Akteure, die ihr Jüdischsein über die konkurrierenden Kategorien von Religion, Ethnizität und Nation konstruierten, darüber, ihre jeweils *eigene* Differenzvorstellung nach innen zu legitimieren und nach außen als handlungsleitend festzuschreiben. Im Gegensatz zum Ansatz von Wallace Coffey und Rebecca Tsosie, »cultural sovereignty« für gegenwärtige Fragen indianischer Selbstbestimmung in den USA als eine Art gegenhegemoniales Souveränitätsstreben »from *within* our tribal communities« zu begreifen¹¹, werden beide Spielarten von Souveränität (kulturell vs. politisch/innere vs. äußere) innerhalb dieses Beitrags stärker als relationale Bezugsgrößen verstanden.

Angesichts seiner Verortung in der jüdischen *und* der allgemeinen Geschichte geht der hier verfolgte Zugriff außerdem darüber hinaus, die multiplen Erscheinungsformen und die Konstruktionsmechanismen von jüdischen Identitätsentwürfen während des Ersten Weltkriegs lediglich aufzuzeigen. Vielmehr sollen jüdische Selbstverortungen¹² – und damit die aus jüdischen Identitätsentwürfen resultierenden Praktiken – auf einer konzeptionellen Ebene mit Fragen nach den Machtasymmetrien¹³, den Strategien und den Appellationsinstanzen jüdischer Selbstbehauptung zusammengebracht

11 Wallace COFFEY/Rebecca TSOSIE, Rethinking the Tribal Sovereignty Doctrine. Cultural Sovereignty and the Collective Future of Indian Nations, in: Stanford Law & Policy Review 12 (2001), S. 191–221, hier S. 191f.

12 Die Vorteile des begrifflichen Analyseinstrumentariums von Identitätsentwürfen und Selbstverortungen, um der jüdischen Handlungsmacht stärker Rechnung zu tragen, habe ich ausführlicher bereits an anderer Stelle diskutiert. Vgl. PANTER, Jüdische Erfahrungen, S. 26–30. Dieser Beitrag ist damit zugleich ein Experimentierfeld dafür, meine konzeptionellen Ausgangsüberlegungen zu jüdischen Erfahrungen und Loyalitätskonflikten im Ersten Weltkrieg aus der Perspektive der »kulturellen Souveränität« weiterzudenken.

13 Bereits 1985 plädierte T.J. Jackson Lears in einem anregenden Beitrag dafür, Antonio Gramscis Hegemoniekonzept für kulturgeschichtliche Analysen zu öffnen, indem man es

werden. Durch die Sonde der »kulturellen Souveränität« rückt damit die jüdische Akteursperspektive unter Berücksichtigung unterschiedlicher historischer Souveränitätskontexte und -konstruktionen in das Zentrum der Analyse. Dadurch werden Aspekte und Erscheinungsformen der Deutungs- und Handlungsmacht von Juden diesseits und jenseits des Staates sichtbar, die bei einer ausschließlichen Fokussierung auf innerjüdische Identitätsdiskurse im Verborgenen blieben.

Die konkrete Analyse wird sich dabei auf punktuelle Fallbeispiele aus Deutschland, Österreich und Großbritannien fokussieren. Dieser multiperspektivische Zugriff erlaubt es zudem, sowohl regionale, national(staatlich)e als auch transnationale (bzw. imperiale) Dynamiken und Konstellationen des Deutungskampfes um kulturelle Selbstbehauptung miteinander in Beziehung zu setzen. Dadurch wiederum können die Diskurse sowie die Strategien und Ressourcen jüdischer Akteure, auf die sie zurückgriffen, um ihre Selbstbehauptungen durchzusetzen, in einen allgemeineren historischen Kontext hinsichtlich von Fragen des Umgangs mit Differenz während des Krieges eingeschrieben werden.

1. »Osteuropa« als Projektionsfläche für deutsch-jüdische Selbstbehauptungsstrategien

Für die deutsch-jüdische Gemeinschaft lassen sich Aspekte kultureller Souveränität insbesondere anhand der Debatte um die sogenannte »Ostjudenfrage« – und damit der Reflexion über jüdische Selbstverortungen zwischen »Ost« und »West« – diskutieren¹⁴. »Osteuropa« lässt sich dabei in Anlehnung an Frithjof Benjamin Schenk als eine *mental map* begreifen, in der sich imaginäre und wahrgenommene Differenzen beider als Gegensätze konstruierten Lebenswelten besonders manifestierten¹⁵. Folglich fungierte dieser kulturell-ideologisch aufgeladene Raum für die verschiedenen Akteure innerhalb der

in ein prozesshaftes Narrativ einbettet, um dadurch den Blick auf »counterhegemonic alternatives« und »unintended consequences« zu lenken. T.J. Jackson LEARS, *The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities*, in: AHR 90 (1985), S. 567–593, hier S. 574, 586.

14 Vgl. zu den historischen Hintergründen dieser Debatte Steven E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison, WI 1982; Sander L. GILMAN, *Die Wiederentdeckung der Ostjuden. Deutsche Juden im Osten, 1890–1918*, in: Michael BRÖCKE (Hg.), *Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen*, Frankfurt a.M. 1983, S. 11–32; Ulrich SIEG, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001, S. 195–216.

15 Vgl. Frithjof Benjamin SCHENK, *Mental Maps. Die kognitive Kartierung des Kontinents als Forschungsgegenstand der europäischen Geschichte*, in: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (Hg.), *Europäische Geschichte Online (EGO)*, URL: <<http://www.ieg-ego.eu/schenkf-2013-de>> (16.03.2015), S. 2.

deutsch-jüdischen Gemeinschaft als ambivalente Projektionsfläche: Viele liberale Juden, die sich ausschließlich über einen religiös-konfessionellen Identitätsentwurf – und damit als »deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens« – definierten, assoziierten mit der osteuropäisch-jüdischen Lebenswelt vor allem Rückständigkeit, Armut und Zerfall. Viele deutsche Zionisten – aber auch Anhänger der jüdischen Orthodoxie – erklärten (und idealisierten) die osteuropäisch-jüdische Kultur hingegen zur letzten Bastion einer vermeintlich jüdischen Authentizität in Europa: die einen, weil sie dort nationaljüdisches Leben (Zionisten) verwirklicht sahen, die anderen, weil sie dort eine ebenfalls im Zuge des Emanzipationsprozesses in Westeuropa verloren geglaubte jüdische Religiosität und Gesetzestreue (Orthodoxie) vermuteten. Beide Gruppen versprachen sich von der Aktualisierung der »Ostjudenfrage« nach Kriegsausbruch folglich positive Rückwirkungen auf ihren eigenen Status innerhalb der deutsch-jüdischen Gemeinschaft¹⁶. Diese unterschiedlichen Positionierungen zwischen Religion, Ethnizität und Nation waren damit auch Ausdruck der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie eine deutsch-jüdische Selbstbehauptung überhaupt aussehen und mit welchen Forderungen sie im Kontext unterschiedlicher Souveränitätsansprüche einhergehen sollte.

Hintergrund für die Aktualisierung der »Ostjudenfrage« waren zunächst militärische Entwicklungen, denn seit der Mitte des Jahres 1915 waren deutsche Truppen immer tiefer in östliche Gebiete vorgedrungen, was unter anderem die Besetzung der Städte Warschau, Wilna und Kowno einschloss, die jeweils einen hohen jüdischen Bevölkerungsanteil besaßen. So lebten in Warschau im Jahr 1914 etwa 337.000 Juden, was einem Bevölkerungsanteil von 38 % entsprach¹⁷. Damit gab es, wie ein zeitgenössischer Kommentar aus dem Jahr 1916 kritisch über deutsche Forschungsreisende in das Okkupationsgebiet¹⁸ bemerkte, in polnischen Städten nicht nur »mehr Juden als in halb Deutschland«. Vielmehr war deren Alltag oft von einem »Massenelend« bestimmt – ein Phänomen, das deutschen Juden in dieser Form nicht bekannt

16 Vgl. hierzu bereits früher Sarah PANTER, Zwischen Selbstreflexion und Projektion. Die Bilder von Ostjuden in zionistischen und orthodoxen deutsch-jüdischen Periodika während des Ersten Weltkriegs, in: *ZfO* 59 (2010), S. 65–92.

17 Vgl. Monica RÜTHERS/Desanka SCHWARA, Regionen im Porträt, in: Heiko HAUMANN (Hg.), *Luftmensen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert*, Köln 2003, S. 11–70, hier S. 28. Zu den Erfahrungen und Folgen der deutschen Okkupation siehe etwa Alfred EISFELD u.a. (Hg.), *Besetzt, interniert, deportiert. Der Erste Weltkrieg und die Zivilbevölkerung im östlichen Europa unter besonderer Berücksichtigung der Deutschen, Juden und Polen*, Essen 2013.

18 Bereits Anfang 1915 hatte das Posener Abkommen das östliche Okkupationsgebiet in eine nördliche (deutsche) und eine südliche (österreichisch-ungarische) Interessensphäre unterteilt. Vgl. Björn SIEGEL, *Österreichisches Judentum zwischen Ost und West. Die Israelitische Allianz zu Wien 1873–1938*, Frankfurt a.M. 2010, S. 239. Das deutsche Okkupationsgebiet war dabei in das Generalgouvernement Warschau (Zivilverwaltung) und Ober-Ost (Militärverwaltung) aufgeteilt.

war¹⁹. Der Krieg traf allerdings nicht nur die Juden in Warschau, verlief die Ostfront doch durch ein Gebiet, in dem in etwa sechs Millionen Juden lebten, und das wesentliche Teile des historischen jüdischen Ansiedlungsrayons im Russischen Reich umfasste. Seit der Mitte des Jahres 1915 trafen damit deutsch-jüdische Soldaten, die an der Ostfront im Einsatz waren, auf eine ihnen vor dem Krieg kaum aus eigener Anschauung bekannte osteuropäisch-jüdische Lebenswelt²⁰.

Fand in diesem Zusammenhang innerhalb der deutsch-jüdischen Gemeinschaft seit den Jahren 1915/16 eine intensive Auseinandersetzung über die Situation der osteuropäischen Juden statt, war den unterschiedlichen Strömungen auf den ersten Blick eines gemeinsam: Sie alle wollten die deutsche Politik in Osteuropa zugunsten einer freundlichen Haltung gegenüber der *dortigen* »Ostjudenfrage« beeinflussen. Die Intentionen, die hinter dieser Absicht standen, verwiesen allerdings deutlich auf unterschiedliche Selbstverortungen. Sie unterschieden sich insbesondere in der Frage, inwiefern es eine transnationale jüdische Solidarität und damit eine intrinsische Verknüpfung von deutschen Juden mit Juden jenseits nationaler Grenzen überhaupt geben könne. Damit besaß diese Debatte, in der das von Reinhart Koselleck beschriebene dialektische Verhältnis von Erfahrung (gegenwärtige Vergangenheit) und Erwartung (gegenwärtige Zukunft)²¹ greifbar wird, stets einen doppelten zeitlichen Bezug. Dabei überkreuzten sich insofern transnationale, nationale und lokale Problemstellungen, als im Mittelpunkt gleichzeitig innerjüdische Ängste vor einer verstärkten Einwanderung von osteuropäischen Juden nach Deutschland standen²². Die »Ostjudenfrage« bezog sich damit sowohl auf die Situation der Juden in Osteuropa (*äußere* »Ostjudenfrage«) als auch auf die Debatte über die Furcht vor einer zunehmenden osteuropäisch-jüdischen Einwanderung nach Deutschland (*innere* »Ostjudenfrage«).

Zionistische Akteure, die immer wieder auf die von ihnen erwünschte, in der Praxis aber negativ konnotierte Verknüpfung von »Ost- und Westjudenfrage« hinwiesen, stießen sich dabei deutlich an der mehrheitlich religiös-konfessionellen Selbstverortung der deutschen Juden. Denn diese, so das

19 Die Ostjudenfrage II, in: Ost und West 4–5 (1916), Sp. 145–174, hier Sp. 156.

20 ASCHHEIM, Brothers and Strangers, S. 139.

21 Reinhart KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«. Zwei historische Kategorien, in: Ders. (Hg.), Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1989, S. 349–375, hier S. 352–355.

22 Vgl. zu der Problematik aus einer *longue-durée*-Perspektive Dieter GOSEWINKEL, »Unerwünschte Elemente«. Einwanderung und Einbürgerung der Juden in Deutschland 1848–1933, in: Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte 27 (1998), S. 71–106; Jochen OLTMER, »Verbotswidrige Einwanderung nach Deutschland«. Osteuropäische Juden im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Aschkenas 17 (2007), S. 97–121.

zionistische Narrativ, verleugneten aus Angst vor antisemitischen Reaktionen an der »Heimatfront« »[t]ausendjährige Blutsbande« mit Juden jenseits deutscher Grenzen »und dies alles nur, um die sinnlos erregten Nerven« von »verängstigten jüdischen Assimilanten [...] zu beruhigen«²³. Die so attackierten liberalen Juden wiederum wollten die zionistischen Vorstellungen grenzüberschreitender jüdischer Zusammengehörigkeit und deren Implikationen nicht akzeptieren, stellten diese den vertrauten Handlungsrahmen – und damit auch den staatsbürgerlichen Universalismus der »deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens« – innerhalb eines nach ethnischer Homogenität strebenden politischen Gemeinwesens doch vehement infrage. Sehr deutlich sticht diese Auffassung in einem am 26. November 1915 veröffentlichten Artikel des 1888 in eine Breslauer Kaufmannsfamilie geborenen Willy Cohn in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* hervor. Darin wandte er sich unter Verweis darauf, dass »[d]ie Grenzen unseres deutschen Vaterlandes [...] auch innerliche«²⁴ seien, zum einen gegen eine vermeintliche Verantwortung der deutschen Juden, sich intensiver als nichtjüdische Deutsche mit dem Schicksal der osteuropäischen Juden zu befassen. Zum anderen erklärte er seinen liberal-jüdischen Identitätswurf zur ausschlaggebenden Legitimationsgrundlage dafür, warum er eine verstärkte osteuropäisch-jüdische Einwanderung ablehnte:

Die ungeheuren Menschenreservoirs des Ostens gießen, falls sie nicht daran gehindert werden, Jahr für Jahr ihre Massen nach dem Westen aus. Wir wollen unsere jüdischen Glaubensgenossen des Ostens, die vielleicht durch diesen Krieg zu Deutschland in engere Beziehungen treten, in jeder Weise zu heben suchen [...], aber wir wollen und müssen auch zwischen ihnen und uns eine Scheidelinie errichten [...]. Sie in die Gemeinschaft des deutschen Judentums aufnehmen, hieße das Judentum zu einem undeutschen machen, und auf dem »deutsch« liegt der Schwerpunkt und soll er liegen²⁵.

Die Eigendynamik des Ersten Weltkriegs in Osteuropa und ihre Rückwirkung auf die Debatten und unterschiedlichen Interessenlagen an der »Heimatfront« war damit voll entfacht. Gleichzeitig hatten sich Vertreter beider Strömungen bereits seit dem Sommer 1914 darum bemüht, die deutsche Politik gegenüber den in Osteuropa lebenden Juden zu beeinflussen, deren Heterogenität und eigenen Selbstbehauptungsansprüche sie dabei aber kaum berücksichtigten. Hier überschritten sich also Selbstbehauptungsansprüche

23 Jüdischer Antisemitismus, in: JüdRd 10 (10.03.1916), S. 81f., hier S. 82.

24 Zukunftsfragen des deutschen Judentums, in: AZJ 48 (26.11.1915), S. 565f., hier S. 566.

25 Ebd.

im Innern mit der Selbstpositionierung nach außen. Zudem war es nicht ausgeschlossen, dass aus strategischen Aspekten nun öffentlich Positionen eingenommen wurden, die auf den ersten Blick wesentlichen Aspekten der eigenen jüdischen Selbstverortung widersprachen. Dies kann insbesondere anhand der situativen (positiven) Umdeutung des symbolischen Bedeutungsinhalts der jiddischen Sprache – *dem* zentralen Kommunikationsmedium und inneren wie äußeren Differenzmarker osteuropäischer Juden²⁶ – veranschaulicht werden.

Bereits kurz nach Ausbruch des Krieges hatten sich die Militärführungen der Mittelmächte mit einem in jiddischer Sprache verfassten Aufruf an die Juden in Russisch-Polen gewandt²⁷. Darin versprachen sie den dortigen Juden die Emanzipation nach westeuropäischem Vorbild – ein Zugeständnis, das jedoch vor allem darauf abzielte, die Sympathien der jüdischen Zivilbevölkerung in Osteuropa zu gewinnen und damit zugleich Bestandteil der Propagandamaßnahmen der Mittelmächte war. Den Aufruf druckten aufgrund dessen politischer Implikationen und Symbolkraft nun aber selbst liberale (jüdische) Zeitschriften im jiddischen Wortlaut ab – auch wenn er für die deutschen Leser in lateinische Schrift transkribiert worden war. Dies war insofern erstaunlich, als dem sogenannten »Jargon« in den Augen vieler deutscher Juden seit der Aufklärung ein negativer Symbolgehalt anhaftete, denn er rief Exklusionserfahrungen aus der eigenen Vergangenheit wach²⁸. Nach Kriegsausbruch wurden solche Bedenken also selbst bei vielen liberalen Juden in der öffentlichen Sphäre situativ hintangestellt und die jiddische Sprache geradezu instrumentalisiert, um dadurch die Kompatibilität von staatsbürgerlicher Loyalität und jüdischer Solidarität zu betonen. Dieser Prozess der strategischen Vereinnahmung des Jiddischen für die eigenen Ziele fand seine Konkretisierung wiederum in einem übergeordneten kulturellen Deutungsmuster: Die polnischen und russischen Juden seien als freundliche

26 Viele osteuropäische Juden kommunizierten außerhalb der jüdischen Sphäre allerdings auch in polnischer oder russischer Sprache – was auf deren innere Heterogenität als Gruppe hinweist. Vgl. hierzu auch Carole FINK, *Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878–1938*, Cambridge/New York 2004, S. 77. Außerdem gab es einen innerjüdischen Sprachenstreit zwischen den sogenannten Diasporanationalisten bzw. Autonomisten (die das Jiddische befürworteten) und den nach Palästina orientierten Zionisten, die das Hebräische als ausschließliche Sprache der Juden etablieren wollten. Vgl. Anke HILBRENNER, *Jüdische Geschichte*, in: *Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas* (online seit 2007), S. 5, URL: <<http://www.vifaost.de/geschichte/handbuch>> (11.08.2015).

27 Vgl. Ein Aufruf an die Juden in Russisch-Polen, in: *IdR* 10–12 (1914), S. 408–410, hier S. 409f.

28 Vgl. hierzu vor allem Trude MAURER, *Die Wahrnehmung der Ostjuden in Deutschland 1910–1933*, in: *LBI Information* 7 (1997), S. 67–85, hier S. 68; Zosa SZAJKOWSKI, *The Struggle For Yiddish During World War I. The Attitude of German Jewry*, in: *LBIYB* 9 (1964), S. 131–158, hier S. 131.

Minderheiten aufzufassen, da sie bei einem genauen Blick hinter die Fassade ihres »fremd« anmutenden Habitus »Pioniere des Deutschtums im Osten«²⁹ seien.

Solche strategischen Beeinflussungsversuche der deutschen Politik in und gegenüber Osteuropa waren hingegen kein Alleinstellungsmerkmal liberaler Juden. Auch die deutschen Zionisten setzten – wenngleich ihre Ausgangsposition und ihre Intentionen anders gelagert waren – die jiddische Sprache gezielt als kulturellen Marker ein. Dies wird insbesondere bei einem Blick auf die Anstrengungen des sogenannten *Komitee für den Osten (KfdO)* deutlich. So betonte etwa ein Generalbericht des *KfdO* im Januar 1915, dass das Jiddische (hier interpretiert als »deutsche[r] Volksdialekt«) wegen seiner großen Verbreitung und Alltagsrelevanz für die lokal ansässigen Juden eine Brücke zwischen »deutschen und jüdischen Interessen« in Osteuropa herstellen könne³⁰. Das *KfdO*, das von moderaten Zionisten angeführt wurde, besaß eine transnationale Reichweite, beschränkte seine Lobbyarbeit aber nicht auf Osteuropa. Vielmehr war es insofern auch transatlantisch aktiv, als es kurz nach Kriegsausbruch einen Gesandten, Isaak Straus, nach New York geschickt hatte, um die Sympathien der osteuropäisch-jüdischen Einwanderer in den neutralen USA für das Deutsche Kaiserreich zu gewinnen. Durch dieses staatsbürgerliche Loyalitätsbekenntnis mit transnationaler Reichweite erhofften sich führende Mitglieder des *KfdO* in Deutschland wiederum eine Stärkung der eigenen Machtposition bei der deutschen Regierung – sodass sich Innen- und Außenperspektiven bezogen auf zionistische Selbstbehauptungsstrategien hier mehrfach überlappten.

Im weiteren Verlauf des Krieges erfuhr jedoch nicht nur die politische Situation im östlichen Okkupationsgebiet, sondern auch der entsprechende Diskurs über die Lage der Juden in Osteuropa an der »Heimatfront« eine Ausdifferenzierung. In diesem Zusammenhang verlor zum einen das zu Kriegsbeginn gerade bei Zionisten und orthodoxen Juden vorherrschende Bild über eine vermeintlich (nur noch) in Osteuropa anzutreffende jüdische Authentizität seine idealisierenden Züge. Zum anderen schwächten sich auch auf liberaler Seite die polarisierenden Betrachtungen über die osteuropäisch-jüdische Lebenswelt ab. Insgesamt rückten also selbstreflexivere Betrachtungen jüdischer Differenz in sowie zwischen »Ost« und »West« auch in der öffentlichen Sphäre stärker in den Vordergrund³¹. Während der Auseinandersetzung mit dieser Neuorientierung der deutsch-jüdischen Gemeinschaft

29 Die russischen Juden als Pioniere des Deutschtums im Osten, in: IdR 10–12 (1914), S. 381f., hier S. 382. Vgl. hierzu auch Jüdischdeutsch und Deutsch, in: AZJ 45 (05.11.1915), S. 534f., hier S. 535; Polnisch, Jiddisch oder Deutsch?, in: AZJ 49 (03.12.1915), S. 580–582.

30 Jüdisches Museum Berlin [JMB], Bestände des Leo Baeck Instituts [LBIJMB], MF 13-1, Generalbericht für die Mitglieder des *KfdO*, Januar 1915, S. 6. Hervorhebung im Original.

31 Vgl. ausführlicher hierzu PANTER, Jüdische Erfahrungen, S. 269–280.

kam es in den letzten beiden Kriegsjahren zudem auf der organisatorischen Ebene zu Annäherungsversuchen. So erfolgte etwa im Jahr 1918 – unter anderem als Vorbereitung auf einen möglichen Friedenskongress – die Gründung der *Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands zur Wahrung der Rechte der Juden des Ostens (VJOD)*³².

Die Gründung der *VJOD* war dabei, noch stärker als das seit Herbst 1914 aktive *KfdO*, das Ergebnis eines Minimalkonsenses zwischen liberalen Vertretern und gemäßigten Zionisten. Im Gegensatz zu vergleichbaren Bestrebungen andernorts, wie der jüdischen Kongressbewegung in den USA, stand letztlich aber nicht eine organisatorische Neuerung und Demokratisierung der eigenen Gemeinschaftsstrukturen – und damit die eigenen *Formen* jüdischer Vergemeinschaftung – im Mittelpunkt. Vielmehr manifestierte sich in den Zielen der *VJOD* insbesondere eine nach außen gerichtete kollektive Selbstbehauptungsstrategie in osteuropäisch-jüdischen Fragen, die auf den nationalstaatlichen Rahmen, in dem sie agierte, zugeschnitten war. Die Appellationsinstanz war aus dieser Perspektive also nicht die innerjüdische Öffentlichkeit (jenseits und diesseits nationalstaatlicher Grenzen), sondern – wie bereits zu Beginn des Krieges – Akteure staatlicher Souveränität. Dabei hatte sich das Verhältnis zwischen jüdischen Repräsentanten und staatlichen Behörden jedoch im Gegensatz zu den Kriegsjahren 1914/15 auf mehreren Ebenen deutlich verschlechtert: So war es im April 1918, neben der vom preußischen Kriegsministerium im Oktober 1916 angeordneten Zählung aller Juden im Militär (»Judenanzählung«), zu einer wiederum vom preußischen Innenministerium angeordneten Grenzschießung (»Grenzsperre«) gegen osteuropäische Juden gekommen.

Der in mancher Hinsicht nun eingeschränkte Handlungsspielraum ergab sich also aus einem komplexen Gemisch nationaler und transnationaler Dynamiken, Interessen und Konstellationen. Hierzu zählten auch die verschärften antisemitischen Exklusionsbestrebungen und xenophoben Ängste vor der verstärkten Einwanderung osteuropäischer Juden nach dem Krieg, die stets mit der Infragestellung der jüdischen Integration in Deutschland verknüpft waren³³. Hinzu kam, dass bereits seit der zweiten Kriegshälfte während der Debatte über die zukünftige staatliche Gestalt Polens die Frage der kulturellen und nationalen Selbstbehauptung der dort lebenden Juden neu verhandelt worden war. Entgegen nationaljüdischer Forderungen war die polnisch-jüdische Gemeinschaft von offizieller Seite nach der Proklamation des Königreichs Polen vom 5. November 1916 im sogenannten Generalgouvernement Warschau jedoch nur als Religionsgemeinschaft definiert

32 Vgl. Trude MAURER, Medizinalpolizei und Antisemitismus. Die deutsche Politik der Grenzsperre gegen Ostjuden im Ersten Weltkrieg, in: JGO 33 (1985), S. 205–230, hier S. 207.

33 Vgl. etwa Die Ostjudenfrage I, in: Ost und West 2–3 (1916), Sp. 73–112, hier Sp. 79.

worden³⁴. Wie flexibel diese den Juden in Osteuropa von außen oktroyierten jüdischen Selbstverortungen in einem lokalen Kontext teilweise waren, zeigt sich besonders deutlich daran, dass die deutsche Verwaltung in Ober Ost die dort lebenden Juden hingegen als Nationalität anerkannte³⁵. Damit standen in Polen und Litauen vor allem Fragen nach der Ermöglichung und Umsetzung einer »kulturellen Autonomie« als eine spezifische Form der nationalen Selbstbestimmung (die u.a. das Recht auf die gleichberechtigte Anerkennung der jiddischen Sprache als nationale Sprache, die Selbstverwaltung des jüdischen Schulwesens, aber auch die proportionale Repräsentation von Juden als nationale Minderheit in allen Vertretungskörperschaften beinhaltete) im Vordergrund³⁶.

In beiden Fällen handelte es sich damit also nicht um eine Form der souverän erfolgten Selbstbestimmung, sondern um einen Akt der Fremdbestimmung durch die deutsche Besatzungsmacht. Da sich auch die Juden in Deutschland und Osteuropa nicht über einen gemeinsamen jüdischen Identitätsentwurf und dessen politische Implikationen in einem zukünftigen unabhängigen Polen einig waren, bargen dieser Entscheidungsprozess und seine Folgen großes Konfliktpotenzial. Zugleich blieb letztlich unklar, welche Appellationsinstanzen denn überhaupt dazu fähig seien, die nationaljüdischen Forderungen anzuerkennen und auf unterschiedlichen Ebenen durchzusetzen – insbesondere, da sich seit 1917 im Zuge der Russischen Revolution und des Kriegseintritts der USA die Deutungshoheit über Minderheitenrechte in Osteuropa deutlich verschoben hatte. Dies wiederum veränderte nicht nur die Dynamik der Debatte um nationale Selbstbestimmung, sondern brachte gleichermaßen anders gelagerte Unsicherheiten mit sich³⁷.

Diese Ambiguität sollte auch mit der Eigenstaatlichkeit Polens nicht wirklich beseitigt sein – zumal die »neuen« Grenzziehungen dazu führten, dass der polnische Staat einen hohen Anteil (nicht-polnischer) ethnischer Minderheiten aufwies. Und auch auf internationaler Ebene war die Situation nicht einfacher: Zwar wurde während der Friedenskonferenz in Versailles 1919 auf

34 Vgl. Bundesarchiv-Militärarchiv Freiburg [BArch-MA], PH 30/II/38, Verordnung über die Organisation der jüdischen Religionsgesellschaft im Generalgouvernement Warschau betreffend (01.11.1916), S. 3.

35 Vgl. zur Anerkennung des Nationalitätsstatus der Juden in Ober-Ost JMB, LBIJMB, MF 13-2, Adolf Friedemann an Max Bodenheimer, 18.05.1917, S. 1; Nationale Gleichstellung der Juden in Ober-Ost, in: FIFB 24 (29.06.1917), S. 1f.; Central Zionist Archives Jerusalem [CZA], Z3/133, Unterstaatssekretär von dem Bussche an die VJOD, 03.07.1918.

36 Zum Umfang solcher Forderungen siehe etwa Max ROSENFELD, Nationales Selbstbestimmungsrecht der Juden in Polen, Wien/Berlin 1918, S. 59–62. Vgl. zur Idee der (national-)kulturellen Autonomie in Osteuropa Gertrud PICKHAN, »Gegen den Strom«. Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund »Bund« in Polen 1918–1939, München 2001, S. 34–69.

37 Vgl. FINK, *Defending the Rights of Others*, S. 69; dies., *The Minorities Question at the Paris Peace Conference. The Polish Minority Treaty, June 28, 1919*, in: Manfred F. BOEMEKE u.a. (Hg.), *The Treaty of Versailles. A Reassessment After 75 Years*, Cambridge 1998, S. 249–274.

Betreiben britischer und amerikanischer Juden, wie Lucien Wolf und Louis Marshall, die im sogenannten *Comittee on New States* eine zentrale Rolle spielten³⁸, die Frage nach jüdischen Minderheitenrechten verhandelt. Letztlich sollte aber – obwohl andere Optionen durchaus diskutiert wurden – nur der Schutz individueller Freiheitsrechte nach dem westlichem Vorbild liberaler Staaten gewährt werden, deren Umsetzung zudem lokalen und nationalen Entscheidungsträgern unterlag. Damit wurde nicht nur der Heterogenität und Komplexität der Situation der osteuropäischen Juden keine Rechnung getragen, sondern es ermangelte auch einer internationalen Kontrollinstanz zur Durchsetzung eines jüdischen Minderheitenschutzes. Diese Problematik setzte sich insofern auch in der Folgezeit fort, als »Minderheiten« oder anders definierte »ethnische« Gruppen im Gegensatz zu Staaten keinen direkten Zugang zum Völkerbund erhielten³⁹. Die Mobilisierung von Staaten für jüdische Souveränitätsansprüche war also ungleich schwieriger – gerade auch im Vergleich zu anderen Minderheiten, wie etwa den ethnischen Deutschen in Polen, die sich an den deutschen Nationalstaat wenden konnten, um ihren Forderungen Gehör zu verleihen.

2. »Eine neue Nation in Österreich«⁴⁰:

Jüdische Selbstbehauptungsstrategien in der Habsburgermonarchie

Die Deutungskämpfe um kulturelle Souveränität wiesen während des Krieges, trotz vieler transnationaler Bezugspunkte, bei einer tiefer gehenden Analyse also viele kontextspezifische Besonderheiten auf. Dementsprechend war auch die Situation der Juden in Österreich von einer spezifischen Ausgangskonstellation charakterisiert. Hierbei handelte es sich um die staatsbürgerliche Zugehörigkeit von galizischen Juden (und damit von Juden, die sich einer osteuropäisch-jüdischen Lebenswelt zugehörig fühlten) zur supranationalen Habsburgermonarchie. Die österreichisch-jüdische Gemeinschaft, deren Repräsentanten in Wien und Prag hingegen mehrheitlich einem integrationistischen Identitätswurf anhängen, war damit weder eindeutig Teil der westeuropäisch-jüdischen noch der osteuropäisch-jüdischen Sphäre, sondern zwischen »Ost« und »West« positioniert⁴¹. Die Komplexität des

38 Vgl. hierzu Liliana RIGA/James KENNEDY, *Tolerant Majorities, Loyal Minorities and »Ethnic Reversals«*. *Constructing Minority Rights at Versailles 1919*, in: *Nations and Nationalism* 15 (2009), S. 461–482; Mark LEVENE, *War, Jews, and the New Europe. The Diplomacy of Lucien Wolf, 1914–1919*, Oxford 1992; Matthew SILVER, *Louis Marshall and the Rise of Jewish Ethnicity in America. A Biography*, Syracuse, NY 2013, S. 249–380.

39 Vgl. FINK, *Minorities Question*, S. 272.

40 Eine neue Nation in Österreich. Die Israeliten, in: *JZ* 32 (10.08.1917), S. 3.

41 Vgl. hierzu weiterführend insbesondere PANTER, *Jüdische Erfahrungen*, S. 120–130.

multiethnischen Gefüges der Habsburgermonarchie spiegelte sich damit auch auf der kulturellen Ebene und innerhalb des ideologischen Spektrums der österreichisch-jüdischen Gemeinschaft wider.

In den ersten beiden Kriegsjahren hatte zunächst vor allem der Umgang mit jüdischen Flüchtlingen aus den östlichen Kronländern (Galizien und der Bukowina) im Zentrum der innerjüdischen Auseinandersetzungen gestanden. Seit Ende des Jahres 1916 spitzte sich der Deutungskampf um eine kollektive österreichisch-jüdische Selbstbehauptungsstrategie – und damit das Streben um eine Neudefinition jüdischer Deutungs- und Handlungsmacht innerhalb der Habsburgermonarchie – weiter zu. Inspiriert von der im November 1914 als Reaktion auf den Krieg in Europa ins Leben gerufenen und von zwei engen Vertrauten Woodrow Wilsons, Louis Brandeis und Steven Wise, angeführten amerikanisch-jüdischen Kongressbewegung⁴², mündete dies in der Folgezeit in die Idee einer österreichisch-jüdischen Kongressbewegung. Noch stärker als in den USA, wo die entsprechenden Impulse der Kongressbewegung hauptsächlich aus osteuropäisch-jüdischen Einwandererkreisen kamen, war sie in Österreich von einer national-jüdischen bzw. zionistischen Agenda geprägt. Dementsprechend kreisten die Debatten über die mögliche Einberufung eines österreichisch-jüdischen Kongresses um das spezifische Ziel einer offiziellen Anerkennung der jüdischen Nationalität in der Habsburgermonarchie (und damit eines jüdischen Souveränitätsanspruchs innerhalb und gegenüber der Habsburgermonarchie). Die Auseinandersetzungen um die Kongressfrage waren damit nicht von allgemeineren Fragen nach der Zukunft der *multiethnischen* Habsburgermonarchie zu trennen, deren staatsrechtliche Auflösung zu diesem Zeitpunkt noch nicht absehbar war.

Die Hauptakteure, die die österreichisch-jüdische Kongressbewegung zunächst vorantrieben, später dann aber auch aufgrund innerer Differenzen zum Scheitern brachten, standen auf zionistischer bzw. nationaljüdischer Seite⁴³. Repräsentanten liberaler und orthodoxer Juden hingegen unterstützten die von zionistischer bzw. nationaljüdischer Seite vereinnahmte Kongressbewegung kaum aktiv, obwohl sie in ihren Reihen Forderungen nach einer österreichisch-jüdischen Gesamtorganisation – und damit die Stärkung der kollektiven Formen jüdischer Vergemeinschaftung – durchaus diskutierten. Die Frontstellungen zwischen zionistischen, liberalen und orthodoxen Juden ergaben sich jedoch nicht nur aufgrund divergierender *Ziele* und den ihnen jeweils zugrunde liegenden Selbstverortungen. Vielmehr unterschieden sich auch die *Methoden*, mit denen sie beabsichtigten, sich als *jüdische* Akteure

42 Vgl. ebd., S. 150–170.

43 Vgl. zu den innerzionistischen Differenzen auch David RECHTER, *The Jews of Vienna and the First World War*, London/Portland 2001, S. 159.

innerhalb der Habsburgermonarchie (neu) zu positionieren⁴⁴. Sowohl liberale als auch orthodoxe Juden setzten vor diesem Hintergrund weiterhin auf die »klassische« Methode der Geheimdiplomatie bzw. des Shtadlanut⁴⁵ – und damit auf die nicht-öffentliche Fürsprache einer aristokratischen jüdischen Führungselite bei nichtjüdischen Regierungsinstitutionen.

Die konkrete Initiative für die Einberufung eines österreichisch-jüdischen Kongresses, um den Shtadlanut-Kreislauf zu durchbrechen, ergriff zunächst der Redakteur der zionistischen Prager Zeitung *Selbstwehr*, Siegmund Kaznelson. Dabei betonte er insbesondere den integrativen Charakter eines Kongresses, um die jüdische Handlungsfähigkeit in Österreich zu stärken:

Welchen Eindruck auf die breiteste Öffentlichkeit würde nun [wie im amerikanischen Kontext, S.P.] auch ein *Kongreß der österreichischen Juden* machen! [...] Welche Machtfülle würde ein solcher Kongreß repräsentieren! [...] Selbstverständlich müßte die programmatische Basis [...] eine möglichst weite sein, wenn ein solcher Kongreß wirklich das gesamte österreichische Judentum repräsentieren soll. [...] Der einfachste Weg wäre, daß man diese ganze im Grunde doch nur terminologische Streitfrage [Nation oder Konfession, S.P.] ruhen ließe⁴⁶.

Zwar zeigten sich die Initiatoren der Kongressbewegung nach anfänglichen Startschwierigkeiten auch Mitte und Ende des Jahres 1917 weiterhin optimistisch über die Chancen ihrer Realisierung. Doch trotz aller Mobilisierung, die die Kongressbewegung innerhalb der österreichisch-jüdischen Gemeinschaft während des Krieges gerade bei einer jüngeren Generation bewirkte, gelang es letztlich nicht, ihre Ideen in institutionalisierte Handlungsmacht umzusetzen und sich als souveräner innerjüdischer Machtfaktor zu etablieren. Zentraler Grund hierfür war, dass sich die Zionisten selbst über das inhaltliche Ausmaß des Kongressprogramms und die damit zusammenhängende Terminologie und politischen Implikationen nicht einig werden konnten.

Im Wesentlichen ging es darum, ob die Forderung nach einer Anerkennung der jüdischen *Nation* (d.h. nach politischer Teilsouveränität innerhalb

44 Vgl. zur liberalen Position etwa Schaffen wir eine jüdische Organisation, in: ÖW 22 (08.06.1917), S. 357f.; Das Verbrechen der Wehrlosigkeit. Tragödien und Komödien des Krieges, in: ÖW 23 (15.06.1917), S. 373f.; Rühren wir uns!, in: ÖW 40 (19.10.1917), S. 653f.; Ein jüdischer Kongreß in Oesterreich, in: WH 17 (24.08.1917), S. 4f., hier S. 5; Zur jüdischen Kongreßfrage in Oesterreich, in: WH 18 (06.09.1917), S. 3.

45 Vgl. zum Bedeutungsgehalt von Shtadlanut Jonathan FRANKEL, The Paradoxical Politics of Marginality. Thoughts on the Jewish Situation During the Years 1914–21, in: Studies in Contemporary Jewry IV (1988). The Jews and the European Crisis 1914–21, S. 3–21, hier S. 7; Ezra MENDELSON, On Modern Jewish Politics, New York 1993, S. 22; Mirjam THULIN, Eintrag »Shtadlanut«, in: Dan DINER (Hg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 5: Pr–Sy, Stuttgart/Weimar 2014, S. 472–477.

46 Die Entscheidung, in: SW 46 (15.12.1916), S. 1. Hervorhebung im Original. Unterstreichung von Sarah Panter.

Österreichs) in einem möglichen Kongressprogramm nicht in die Forderung nach einer Anerkennung eines ethnisch-kulturell konnotierten jüdischen *Volkes* abgeschwächt werden sollte⁴⁷. Damit bildete sich, trotz aller weltanschaulichen Überzeugung, keine einheitliche Position der Zionisten darüber heraus, ob ein ethnisch-nationaler oder ein ethnisch-kultureller Identitätsentwurf die Grundlage für eine gestärkte jüdische Selbstbehauptung in Österreich sein sollte. An dieser Frage schieden sich auch in der Folgezeit die Geister, sodass die Kongressbewegung zunehmend ins Stocken geriet und immer stärker zu einer innerjüdischen Existenzfrage stilisiert wurde. Dieses Dilemma brachte schon im Herbst 1917 ein Kommentar in der Brünner *Jüdischen Volksstimme* mit der resignativen Formulierung auf den Punkt: »[E]s ist als ob Oesterreichs Judenheit so ganz und gar nicht lebensfähig wäre, als ob sie sich gar nicht emporraffen könnte zu einer allgemeinen Beratung über unseres Volkes nächster Zukunft«⁴⁸.

Das »Scheitern« der Kongressbewegung wurde zugleich durch regionale Binnendifferenzierungen – und den damit verknüpften konkurrierenden zionistischen Selbstbehauptungsansprüchen – begünstigt. Strukturell verwies dieser innerzionistische Deutungskampf also auf unterschiedlich wahrgenommene Möglichkeiten zur Aufstellung von Forderungen und deren Umsetzung innerhalb jüdischer Zentren der Habsburgermonarchie (wie Lemberg, Wien oder Prag). Der zentrale »Streitpunkt« lag dabei, wie ein Schreiben von Siegmund Kaznelson aus Prag an Arthur Hantke in Berlin vom 14. Mai 1918 nachträglich zusammenfasste, in der Frage, welche »Konsequenzen [die] Anerkennung der jüdischen Nationalität für den Osten« habe⁴⁹. Denn ein jüdischer Nationsstatus hätte sich in der Habsburgermonarchie nicht nur auf die Sprachenfrage ausgewirkt, sondern gerade auch das lokale Konfliktpotenzial zwischen Juden und den offiziell anerkannten Nationalitäten der Habsburgermonarchie, wie Tschechen, Polen oder Deutsche, (weiter) verstärkt. Kaznelson selbst hatte in einem früheren Schreiben an Hantke mit Verweis auf die Problematik des böhmischen und mährischen Falles nochmals ausführlich begründet, warum die *dortigen* Zionisten die »Anerkennung der jüdischen Nationalität« bislang nicht zu einem offiziellen Bestandteil ihrer Programmatik gemacht hatten: »Ich selbst bin selbstverständlich durchaus für die gesetzliche Anerkennung der jüdischen Nationalität, muss jedoch zugeben, dass für Böhmen und Mähren dies praktisch einen unabsehbaren Schaden für die Juden bedeuten würde«⁵⁰.

47 Vgl. hierzu RECHTER, *Jews of Vienna*, S. 141f.

48 Zur jüdischen Konferenz, in: JV 14 (10.09.1917), S. 1f., hier S. 1.

49 CZA, Z3/215, Siegmund Kaznelson an Arthur Hantke, 14.05.1918, S. 3. Vgl. hierzu auch Was nun? Von einem Großösterreicher, in: JV 11–12 (15.05.1918), S. 2.

50 CZA, Z3/215, Siegmund Kaznelson an Arthur Hantke, 15.11.1917, S. 2.

Wie groß die Sensibilität der Zeitgenossen jenseits der oft polarisierenden Rhetorik in der öffentlichen Sphäre für solche kontextspezifische Unterschiede also war, zeigt sich auch in einer Korrespondenz derselben Protagonisten im Februar 1918. Dort erklärte Hantke unter Verweis darauf, wie sich die bereits erwähnte *VJOD* von den Zielen der österreichisch-jüdischen Kongressbewegung unterschied, »dass wir in Deutschland unmöglich für das nationale Leben eine in der Verfassung des Deutschen Reiches gesicherte Anerkennung fordern und durchsetzen können – Deutschland ist eben kein Nationalitätenstaat«⁵¹.

Und schon vor dem Krieg hatten die skizzierten Meinungsverschiedenheiten auch in Bezug auf die Anwendung des Autonomiegedankens als eine spezifische Form nationaler Selbstbestimmung auf die gesamte Habsburgermonarchie existiert. Gegenüber der außerjüdischen Sphäre waren die nationaljüdischen Anstrengungen in dieser Frage zwar durchaus geschlossener, aber letztlich aufgrund ihres inneren Dilemmas nicht erfolgreicher⁵². Die Ambiguität jüdischer Selbstbehauptungsstrategien, die auch der Forderung nach »jüdische[r] Autonomie« innewohnte, hatte sich auf zionistischer Seite seit Beginn einer intensiveren Auseinandersetzung über die Frage einer österreichischen Verfassungsrevision gezeigt⁵³. Gleichzeitig wurde sie durch weitere innenpolitische Entwicklungen verstärkt.

Dazu gehörte auch, dass Kaiser Karl, der Thronfolger des Ende 1916 verstorbenen Kaisers Franz Joseph, im Mai 1917 den seit März 1914 nicht mehr tagenden Reichsrat – und damit ein geeignetes Forum für die Austragung von Nationalitätenkonflikten – in der cisleithanischen Reichshälfte wieder einberufen hatte⁵⁴.

Vor diesem Hintergrund also hob ein Artikel in der Wiener *Jüdischen Zeitung* vom 27. Juli 1917 in Abgrenzung zur liberal-integrationistischen Selbstverortung nicht nur hervor, dass vor allem die sich zum »Deutschtum« bekennenden Juden nicht »über das Schicksal der großen Mehrheit« der österreichischen Juden entscheiden dürften⁵⁵. Vielmehr forderte er selbstbewusst, dass die österreichischen Juden »im Zeichen des Selbstbestimmungsrechtes der Völker« einen Anspruch auf eine »jüdische Autonomie« hätten – selbst wenn sie »im Sinne der österreichischen Verfassung nicht als Volksstamm anerkannt« seien⁵⁶. Dabei offenbarte sich am Ende des Beitrages außerdem die Auffassung die jüdische Nationalität müsste innerhalb

51 Ebd., Arthur Hantke an Siegmund Kaznelson, 20.02.1918, S. 2f.

52 Zu einer neuen Hochphase des Diasporanationalismus im Rahmen dieser Phase innerhalb des österreichischen Zionismus siehe RECHTER, A Nationalism of Small Things, S. 91–94.

53 Zur Verfassungsrevision. Eine jüdische Autonomie, in: JZ 30 (27.07.1917), S. 1f.

54 Vgl. PANTER, Jüdische Erfahrungen, S. 120–130.

55 Zur Verfassungsrevision, S. 1.

56 Ebd.

eines reformierten Habsburgerreiches als eine Form *sui generis* aufgefasst werden, da diese nicht mit den in der Vergangenheit angelegten Kriterien zur Nationalitätsbestimmung – insbesondere dem Kriterium einer »einheitlichen Sprache« – zu erfassen sei⁵⁷.

Die damit assoziierte Sonderform einer möglichen nationalen Autonomie der Juden in Österreich (und damit einer Teilsouveränität in kulturellen Fragen) ergab sich nicht nur aus der fehlenden gemeinsamen Sprache, sondern auch aus dem Fehlen eines eigenen Territoriums (innerhalb der Habsburgermonarchie). Dieses Fallbeispiel zeigt damit auch, dass die staatlich-territoriale Souveränität in Imperien im Gegensatz zu Nationalstaaten wesentlich anders gelagert und deren Umsetzung von multiplen, und sich teilweise widersprechenden Logiken beeinflusst war. Folglich wurde das nationale »Autonomieprogramm« in Anlehnung an die theoretischen Anschauungen Karl Renners nicht auf ein Territorium, sondern auf einen »Personenverband« bezogen⁵⁸. Dieser »Personenverband«, so führte Robert Weltsch in einem resignativen Rückblick kurz nach Kriegsende in der von Martin Buber 1916 gegründeten Zeitschrift *Der Jude* aus, sei mit den »jüdischen Kultusgemeinden« eigentlich schon vorhanden gewesen und hätte »nur zur Reichsorganisation« vereinigt werden müssen⁵⁹ – eine Hoffnung, die sich allerdings auch mit und nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie nicht erfüllen sollte.

3. Die »Palästinafrage« und die zionistische Deutungshoheit in Großbritannien

Haben sich die bislang analysierten Fallbeispiele auf jüdische Selbstbehauptungsstrategien und -ansprüche innerhalb des deutschen und des zukünftigen polnischen Nationalstaates sowie des multiethnischen Habsburgerreiches fokussiert, soll abschließend noch ein Blick auf die »Palästinafrage« im Kontext der überseeisch-kolonialen Konstellation des Britischen Empires geworfen werden. Ähnlich wie in den innerjüdischen Deutungskämpfen über die »Ostjudenfrage« (Deutschland) und die »Kongressfrage« (Österreich) drehte sich der anglo-jüdische Diskurs über die »Palästinafrage« um zwei miteinander verknüpfte Problemstellungen: Erstens ging es darum, ob sich

57 Ebd. Zu der spezifischen Komposition und Ideologie der österreichisch-jüdischen Autonomiebewegung, die Prämissen einer österreichischen (Karl Renner, Adolf Fischhof) und osteuropäischen Denkschule (Simon Dubnow) kombinierte, siehe wiederum RECHTER, A Nationalism of Small Things, S. 107. Zur Aneignung und Umdeutung der Idee der nationalen Selbstbestimmung in der Habsburgermonarchie, insbesondere innerhalb des Austro-Marxismus, siehe hingegen WEITZ, Self-Determination, S. 483–485.

58 Österreichische Revolutionschronik, in: *Der Jude* 8–9 (1918–1919), S. 350–358, hier S. 352.

59 Ebd.

die britischen Juden als religiöse, ethnische oder nationale Gemeinschaft definieren sollten und zweitens, welches Ausmaß an jüdischer Differenz sie einfordern und langfristig zu ermöglichen beabsichtigten. Dabei traten Konfliktlinien nicht nur zwischen Zionisten, Nicht-Zionisten und Anti-Zionisten, sondern auch zwischen einheimischen und ausländischen Juden offen zutage. Beide Dynamiken waren nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Zahl der osteuropäisch-jüdischen Einwanderer in Großbritannien zwischen 1881 und 1914 stark angewachsen war und deren Präsenz in der unmittelbaren Vorkriegszeit die anglo-jüdischen Machthierarchien immer mehr infrage gestellt hatte⁶⁰.

Im Gegensatz zur Situation von Juden der Mittelmächte waren die anglo-jüdischen Handlungsspielräume, offene Kritik an der Situation der Juden in Osteuropa zu üben, aufgrund der russisch-britischen Allianz jedoch begrenzt. Wenngleich auch die britischen Juden durch Informanten in Stockholm und Russland gut über die Lage im Kriegsgebiet informiert waren, führte die Kriegskonstellation also dazu, dass die äußere »Ostjudenfrage« in der anglo-jüdischen Öffentlichkeit kaum offen debattiert wurde⁶¹. Ausschlaggebend dafür, dass die »Palästinafrage« seit 1915/16 immer stärker ins Zentrum der innerjüdischen Deutungskämpfe rückte, war zugleich die katalytische Wirkung des Krieges auf die imperialen Interessen Großbritanniens im Nahen Osten. Diese Dynamik mit all ihren Rückwirkungen auf die britische Politik begünstigte wiederum einen schleichenden Machtverlust der einheimischen anglo-jüdischen Elite, die jahrelang die außenpolitischen Geschicke der britischen Juden bestimmt hatte. Auch diese hatte zunächst infolge des Kriegseintritts des Osmanischen Reichs an der Seite der Mittelmächte im November 1914 die Bedeutung der »Palästinafrage« betont. Strategisch stand hinter deren Versuch, in der »Palästinafrage« eine Kompatibilität britischer (imperialer) und jüdischer Interessen⁶² herzustellen, jedoch nicht nur die aufgrund der britisch-russischen Allianz erzwungene Passivität in anderen jüdischen Fragen mit internationaler Bedeutung. Vielmehr ist als Erklärungsfaktor gleichermaßen die zugespitzte Situation der Juden an der britischen »Heimatfront« zu berücksichtigen: der Illoyalitätsverdacht gegenüber ausländischen Bevölkerungsgruppen in Großbritannien, der während des Krieges zunächst zu einer pauschalen Gleichsetzung von »Juden« und »Deutschen«

60 Todd Endelman schätzt die Zahl osteuropäisch-jüdischer Einwanderer nach Großbritannien im Zeitraum von 1881–1914 auf zwischen 120.000 bis 150.000. Vgl. Todd M. ENDELMAN, *The Jews of Britain. 1656 to 2000*, Berkeley, CA 2000, S. 127. In Großbritannien lebten um 1915 ca. 257.000 Juden. Vgl. *Statistics of Jews. A Jewish Population of the World*, in: AJY (1917–1918), S. 409–413, hier S. 409f.

61 Vgl. hierzu Sam JOHNSON, *Pogroms, Peasants, Jews. Britain and Eastern Europe's »Jewish Question«, 1867–1925*, Basingstoke 2011, S. 1–15.

62 Vgl. Shira SCHNITZER, *Imperial Longings and Promised Lands. Anglo-Jewry, Palestine and the Empire, 1899–1948*, Diss. Phil. Oxford University 2007, S. 148–189.

und später von »russischen Juden« und »Ausländern« geführt hatte⁶³. In der »Palästinafrage« überlagerten sich also mehrere Handlungs- und Konfliktfelder, sodass im anglo-jüdischen Streben nach Selbstbehauptung – und den damit verknüpften unterschiedlichen Positionierungen – ebenfalls außerjüdische Dynamiken sichtbar werden.

Die Ansichten nicht-zionistischer (und teilweise selbst anti-zionistischer) Repräsentanten⁶⁴ innerhalb der anglo-jüdischen Gemeinschaft stimmten im Prinzip mit zionistischen Plänen darin überein, dass es zu einer verstärkten jüdischen Siedlungstätigkeit in Palästina unter dem Schutz Großbritanniens (oder einer anderen alliierten Macht, wie Frankreich) kommen sollte. Sie unterschieden sich jedoch in der Frage, welche Implikationen und Selbstbehauptungsansprüche sie daraus ableiteten, das heißt, ob für Juden in Palästina ein exklusiver, mit Sonderrechten gegenüber den dort lebenden Bevölkerungsgruppen verbundener politischer Nationsstatus gefordert werden sollte. Forderungen mit solcher Reichweite, die weit über Formen kultureller Selbstbehauptung hinausgingen, da sie letztlich auf jüdische Eigenstaatlichkeit – und damit auf national(staatlich)e Souveränität – abzielten, lehnten insbesondere Vertreter einer anti-zionistischen Selbstverortung ab. Sie wünschten sich – wie Lucien Wolf in seiner Rolle als anglo-jüdischer Selseldiplomat noch im März 1916 an das *Foreign Office* übermittelt hatte – für Juden keine staatliche Souveränität in Palästina (weder gegenwärtig noch in der Zukunft), sondern lediglich eine Sicherstellung der »civil and religious liberty« sowie »equal political rights with the rest of the population«⁶⁵.

Wie verhärtet die innerjüdischen Frontstellungen im Deutungskampf um kulturelle Selbstbehauptung in der »Palästinafrage« spätestens seit Mitte des Jahres 1916 waren, zeigte sich in der Auseinandersetzung über einen Sammelband zum Thema »Zionism and the Jewish Future«. Herausgegeben von dem Manchester Zionisten Harry Sacher brachte dieser die gegensätzlichen Selbstverortungen zionistischer und anti-zionistischer Strömungen nochmals plakativ auf den Punkt. Hierauf erfolgte eine direkte Erwiderung von

63 Vgl. hierzu ausführlicher PANTER, *Jüdische Erfahrungen*, S. 71–76, 213–226.

64 Während die Bezeichnung »anti-Zionist« auf ein aktives Engagement gegen die zionistische Bewegung und/oder Organisation aufgrund ideologischer Differenzen verweist, umschreibt »non-Zionist« eine Haltung, die in manchen Aspekten, wie der Unterstützung jüdischer Siedlungsanstrengungen in Palästina als Zufluchtsort oder als kulturell-spiritueller Zentrum für Juden, durchaus kooperative Formen annehmen konnte. Vgl. Naomi W. COHEN, *The Americanization of Zionism, 1897–1948*, Hanover 2003, S. 5; Gideon SHIMONI, *From Anti-Zionism to Non-Zionism in Anglo-Jewry, 1917–1937*, in: *JJSoc* 28 (1986), S. 19–48, hier S. 26.

65 Minute, Nr. 42608, covering letter from Lucien Wolf, London, to L. Oliphant, Foreign Office, 03.03.1916, enclosing draft letter to M. Leygues and text of suggested Palestine formula on the Jewish question, in: Beitullah DESTANI (Hg.), *The Zionist Movement and the Foundation of Israel, 1839–1972*, Bd. I: 1839–1916, Cambridge 2004, S. 592. Zu Wolfs Rolle siehe hingegen LEVENE, *War, Jews, and the New Europe*.

anti-zionistischer Seite – und zwar in Form eines von Claude G. Montefiore unter dem Pseudonym »An Englishman of the Jewish Faith« publizierten Artikels in der Novemberausgabe des *Fortnightly Review*⁶⁶. Die Argumente, die die Akteure im Rahmen dieses publizistischen Schlagabtauschs vorbrachten, trugen zwar keinen neuartigen, aber doch einen aktualisierten Charakter. Denn die Eigendynamik des Krieges hatte alternative Handlungsoptionen realisierbar und insbesondere zionistische Selbstbehauptungsstrategien zu einem nationalen und internationalen Einflussfaktor⁶⁷ gemacht. Zugleich war es weder ein Zufall noch ein Präzedenzfall, dass die Reaktion Montefiores über den Weg eines nicht spezifisch jüdischen Mediums erfolgte, da das zentrale anglo-jüdische Sprachrohr – der *Jewish Chronicle* – zionistischen Positionen deutlich freundlicher gesinnt war als anti-zionistischen⁶⁸.

In seinem einleitenden Artikel zu »Zionism and the Jewish Future« hatte Chaim Weizmann nochmals das Dilemma der Juden aus zionistischer Perspektive formuliert: Die Emanzipation der Juden in Westeuropa habe deren Solidaritätsgefühl als Gruppe erschüttert, da der in seiner Eigenschaft als Individuum emanzipierte Jude nach vollständiger gesellschaftlicher Integration und Partizipation strebe. Da allerdings die Situation der Juden Osteuropas, trotz deren größeren Solidaritätsgefühls, aufgrund ihrer Entrechtung ebenfalls eine problematische sei, könne diese negative Gemeinsamkeit – »the lack of a stable home« – nur dadurch überwunden werden, dass man (wieder) eine feste Heimat für Juden nicht nur als Individuen, sondern auch als Kollektiv in Palästina finde. Dabei, so führte Weizmann weiter aus, sei es gar nicht beabsichtigt, dass alle Juden nach Palästina auswanderten. Es sollten aber alle Juden als Mitglieder dieser ethnisch-national aufgefassten Gemeinschaft dadurch in ihrem Jüdischsein gestärkt werden⁶⁹. Damit strebten die Zionisten also nach doppelter Selbstbehauptung, die von Großbritannien oder einer anderen internationalen Macht sanktioniert werden sollte: gegenüber anderen Juden in der Diaspora sowie gegenüber anderen religiösen oder ethnischen Minderheiten in Palästina, die, wie auf arabischer Seite, jedoch wiederum eigene Souveränitätsvorstellungen besaßen. Insofern zeigt dieses Fallbeispiel zugleich auf, wie sich, je nach Analyseebene, Aspekte von kultureller und politischer Souveränität überlagerten.

66 Harry SACHER (Hg.), *Zionism and the Jewish Future*, London 1916; *An Englishman of the Jewish Faith*, *Zionism*, in: *Fortnightly Review* 100 (1916), S. 819–826.

67 Dass auf Seiten der britischen Regierung dahinter oft eine Pauschalisierung transnationaler Solidaritätsbindungen und eine Überschätzung des Ausmaßes der Einflussnahme britischer Juden auf die Sympathien der zu diesem Zeitpunkt noch neutralen amerikanischen Juden stand, thematisiert insbesondere James RENTON, *The Zionist Masquerade. The Birth of the Anglo-Zionist Alliance, 1914–1918*, Basingstoke 2007.

68 Vgl. zu dessen Bedeutung David CESARANI, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry, 1841–1991*, Cambridge 1994.

69 Chaim WEIZMANN, Introduction, in: SACHER, *Zionism and the Jewish Future*, S. 6–8.

Nochmals stärker auf die Spezifika zionistischer und anti-zionistischer Nationskonzepte und den damit verknüpften Souveränitätsvorstellungen ging hingegen der Beitrag Montefiores ein. Er stellte der zionistischen Version die »klassischen« Emanzipationsvorstellungen des 19. Jahrhunderts positiv entgegen, um so aufzuzeigen, dass der jüdische Nationalismus in letzter Konsequenz dem als authentisch (und damit unantastbar) wahrgenommenen Bedeutungsgehalt der Emanzipation widerspreche:

When the Jews in England were granted full political rights, what were the arguments used to justify this gift? The main argument of the Jews was that it was only certain religious doctrines and practices which separated them from their Christian fellow-citizens. A Jew, resident in England, was an Englishman of the Jewish faith [...]. It is true that he was probably (though by no means certainly) of Semitic origin, but his race was a matter of antiquarian genealogy: it did not affect his loyalty to his fatherland⁷⁰.

Diese Grundlage des Emanzipationsvertrags sei nun, so Montefiores Kernargument, durch das Aufkommen des Zionismus, dem er offen subversive Intentionen vorwarf, vehement infrage gestellt: »To the Jews who fought and won the battle of emancipation their ›people‹ was the English people. To the new Jewish nationalists their ›people‹ are the Jews.«⁷¹ Die Debatte zwischen Zionisten und Anti-Zionisten legte damit deutlich die innere Meinungsvielfalt über die Reichweite von jüdischen Selbstbehauptungsansprüchen – und damit auch über eine Pluralisierung oder Homogenisierung von kultureller und politischer Souveränität – offen und lief zugleich auf *eine* zentrale Frage hinaus:

If the Jews are a separate people, with a national culture and with national aspirations of their own, how can they claim full citizenship in any country *outside* their own? Why *should* it be granted them? Why should they even retain it where, under totally false presuppositions, it has been granted them already? How can a man belong to two nations at once⁷²?

70 An Englishman of the Jewish Faith, S. 819.

71 Ebd., S. 820f.

72 Ebd., S. 823. Hervorhebungen im Original.

Der anglo-jüdische Deutungskampf war damit nicht nur zu einer »Glaubensfrage« stilisiert worden; vielmehr hatte er sich bereits vor der Balfour-Deklaration im November 1917 weit von der praktischen »Palästinafrage« und den in dieser Hinsicht durchaus vorhandenen Berührungspunkten entfernt.

Seit Mitte des Jahres 1917 war die in der Vorkriegszeit bestimmende anti-zionistisch geneigte anglo-jüdische Führungsriege in ihrem Handlungspotenzial durch die Herausbildung einer Allianz zwischen britischen Zionisten und britischer Regierung weiter geschwächt worden. Nichtsdestotrotz stellt sich hier abschließend die Frage, welchen weiterführenden Einfluss die zionistischen Akteure jenseits deren späteren Vereinnahmung überhaupt auf die Balfour-Deklaration hatten. Durch diese Perspektive wird offensichtlich, dass Juden als Akteursgruppe nicht bloß Rezipienten waren, sondern eine aktive Rolle bei konkreten Entscheidungsprozessen spielten. Scheiterten die Zionisten zwar in ihren Bemühungen, den Zeitpunkt der Veröffentlichung der Balfour-Deklaration (zum jüdischen Neujahrsfest im September 1917) zu beeinflussen⁷³, lag die Zurückweisung dieses symbolträchtigen Vorschlags durch die britische Regierung in strategischen Erwägungen begründet, die letztlich auch für die zionistische Seite nachvollziehbar waren: die Einholung der informellen Zustimmung des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson. Dessen Handlungsspielraum, die zionistischen Selbstbehauptungsbestrebungen in Palästina aktiv zu fördern, war jedoch insofern beschränkt, da sich die USA nicht im Kriegszustand mit dem Osmanischen Reich befanden⁷⁴. Doch konnten britische Zionisten später (und vielleicht von größerer Bedeutung) wiederum ihre Vorstellungen bei der Frage des genauen Wortlauts der Erklärung einbringen. In Kooperation mit Nahum Sokolow und unter Einfluss der Vorschläge des Anführers der amerikanischen Zionisten Louis Brandeis war es nämlich gerade Chaim Weizmann, der sich gegen die ursprüngliche Teilformulierung »a national home for the Jewish race« aussprach und die aus seiner Sicht unproblematischere Formel »a national home for the Jewish people« bevorzugte⁷⁵. Sokolow begründete diese Präferenz

73 Vgl. Dr. C. Weizmann, Leader of the British Zionist Jews, to Sir George Clerk, 09.09.1917, regarding the publication of the Balfour Declaration of the British Government, in: DESTANI, *The Zionist Movement*, Bd. II, S. 373.

74 Vgl. zur zunächst zurückhaltenden Haltung von Woodrow Wilson Telegram Nr. 12 from Colonel House, New York, to Sir E. Drummond, 11.09.1917, concerning President Wilson's Opinion on Statement, in: Ebd., S. 375. Zu letzterem Aspekten siehe Christopher M. STERBA, *Good Americans. Italian and Jewish Immigrants during the First World War*, Oxford 2003, S. 172.

75 Vgl. zum späteren Wortlaut der Balfour-Deklaration CZA, Z4/40116, Foreign Office an Lord Rothschild, 02.11.1917. Unterstreichungen von Sarah Panter. Zur Einflussnahme von Louis Brandeis auf diese terminologische Veränderung siehe Leonard STEIN, *The Balfour Declaration*, London 1961, S. 530f.

gegenüber Lord Rothschild insbesondere damit, dass die Bezeichnung »race« nicht nur »rather vague«, sondern darüber hinaus »a question of scientific controversy«⁷⁶ sei. Die Debatte entfaltete sich konkret also an Fragen der Formen *und* Semantiken einer zukünftigen jüdischen Vergemeinschaftung in Palästina und war damit politischen Souveränitätsansprüchen zunächst vorgelagert.

Auf Anregung des britischen Chief Rabbi Joseph Hertz, dem religiösen Oberhaupt der anglo-jüdischen Gemeinschaft, wurde außerdem eine weitere Formulierung entschärft, die bis dato gelautet hatte, »or the rights and political status enjoyed in any other country by such Jews who are fully contented with their existing nationality«. Die am 9. November 1917 in der *Times* (und anderen Zeitungen) veröffentlichte Balfour-Deklaration lautete schließlich:

His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country⁷⁷.

Stellt man der Balfour-Deklaration abschließend die sogenannte Palästina-Formel entgegen, die Lucien Wolf als anti-zionistischer Repräsentant im März 1916 an das *Foreign Office* übermittelt hatte, wird deutlich, wie sehr sich im Schlüsseljahr 1917 innerhalb der Regierung von Lloyd George die zionistische (und damit die auf politische Teilsouveränität in Palästina abzielende) Terminologie jüdischer Selbstbehauptung durchgesetzt hatte:

In the event of Palestine coming within the spheres of influence of Great Britain and France at the close of the War, the Governments of those Powers will not fail to take account of the historic interest that country possesses for the Jewish community. The Jewish population will be secured in the enjoyment of civil and religious liberty, equal political rights with the rest of the population, reasonable facilities for immigration and colonisation, and such municipal privileges in the towns and colonies inhabited by them as may be shown to be necessary⁷⁸.

76 CZA, Z4/40116, Nahum Sokolow an Lord Rothschild, 12.10.1917.

77 Foreign Office an Lord Rothschild, 02.11.1917. Die von der Verfasserin hier vorgenommenen Unterstreichungen spiegeln die veränderten Passagen wider.

78 Minute, Nr. 42608, 03.03.1916, in: DESTANI, *The Zionist Movement*, S. 592. Unterstreichungen von Sarah Panter. Lloyd George war Ende 1916, nach dem Rücktritt des liberalen Premierministers Herbert Henry Asquith, zu dessen Nachfolger gewählt worden. Vgl. zur Bedeutung des Regierungswechsels für die Durchsetzung pro-zionistischer Tendenzen William M. MATHEW, *War-Time Contingency and the Balfour Declaration of 1917. An Improbable Regression*, in: *JPsT* 40 (2011), H. 2, S. 26–42, hier S. 30f.

Die Debatten über den konkreten Bedeutungsgehalt einer Palästinaerklärung wurden auch nach der Veröffentlichung der Balfour-Deklaration im November 1917 fortgeführt. Ein zentraler Grund hierfür war nicht zuletzt, dass der Inhalt des Schreibens des britischen Außenministers Arthur Balfour an Lord Rothschild einen großen Interpretationsspielraum zuließ: eine *Anerkennung* eines *jüdischen* Selbstbestimmungsrechts, eine *Negierung* eines *arabischen* Selbstbestimmungsrechts als auch eine *Patt-Situation* zwischen jüdischen und arabischen Souveränitätsansprüchen.

Folglich hinterließ die Balfour-Deklaration, die der spätere erste Präsident des Staates Israel, Chaim Weizmann, gegenüber Lord Rothschild angesichts seiner Verwurzelung im britischen Kontext als »Magna Charta [sic!] of Jewish liberties«⁷⁹ und nicht – wie die Terminologie des nationalen Selbstbestimmungsrechts es durchaus nahegelegt hätte – »of Jewish rights« bezeichnete, ein janusköpfiges Erbe: Zum einen bot sie der britischen Regierung eine Chance, flexibel auf internationale und lokale Entwicklungen im Nahen Osten und innerhalb ihres Empires zu reagieren, zum anderen war dadurch wiederum der zionistische Handlungsspielraum zur Umsetzung der eigenen Ziele in und gegenüber Palästina von multiplen und in sich selbst fluiden Faktoren abhängig.

Gleichzeitig lässt sich anhand dieser Kriegsdynamik aber auch aufzeigen, wie sich durch die Intervention von außen eine neue innerjüdische Machtdynamik entfalten konnte, die den Zionismus zu einer attraktiven und ernstzunehmenden (Gegen-)Alternative werden ließ. Zeitgenössisch strebte allerdings auch nach dem Ersten Weltkrieg die Mehrheit der Juden in der Diaspora weder danach, sich in Palästina niederzulassen, noch verstand sie sich, mit Ausnahme der in Situation Osteuropa, wo dieses Selbstverständnis im Gegensatz zur Vorkriegszeit nun allerdings in einem post-imperialen Rahmen weiterentwickelt wurde, als Teil einer ethnisch-nationalen (jüdischen) Gemeinschaft⁸⁰.

4. Resümee:

»Kulturelle Souveränität« als aktivistische Wende?

Ziel der vorangegangenen Ausführungen war es, die Forschungsperspektive »kulturelle Souveränität« für die Analyse der Aushandlung jüdischer Selbstverortungen während des Ersten Weltkriegs operationalisierbar zu machen. Deutlich wurde dabei nicht nur die Relationalität jüdischer Selbst-

79 CZA, Z4/40116, Schreiben an Lord Rothschild, 02.11.1917, S. 2. Hervorhebung von Sarah Panter.

80 Vgl. hierzu auch PICKHAN, »Gegen den Strom«, S. 70–78.

behauptungsstrategien zu dem jeweiligen nationalstaatlichen oder imperialen Handlungsrahmen, sondern auch, dass ein multiperspektivischer Zugriff hierauf gleichzeitig Rückschlüsse über allgemeinere Problemstellungen bezüglich des Umgangs mit jüdischer Differenz in Europa ermöglicht: Während die deutschen Juden dabei die nationalstaatlichen Logiken ihres eigenen politischen Gemeinwesens als auch eines zukünftigen polnischen Staates bei ihrer Auseinandersetzung mit grenzüberschreitenden Aspekten des Jüdischseins reflektierten (»Ostjudenfrage«), waren die Dynamiken und Akteurskonstellationen im supranationalen Habsburgerreich (»Kongressfrage«) und im überseeisch-kolonialen Kontext des britischen Empire (»Palästinafrage«) wesentlich anders gelagert. Dies zeigte sich nicht zuletzt auch in der größeren Reichweite jüdischer Souveränitätsansprüche in Österreich (Anerkennung der jüdischen Nationalität) und Großbritannien (Anerkennung eines jüdischen Nationsstatus in Palästina).

Das Streben nach kultureller Selbstbehauptung im Spannungsfeld von Religion, Ethnizität und Nation war also ein multirelativierender Prozess, charakterisiert von einem grenzüberschreitenden Bedeutungszusammenhang des Jüdischseins einerseits, und den kontextspezifischen Rahmenbedingungen, in denen die Juden innerhalb der drei politischen Gemeinwesen agierten, andererseits. Was jüdische Selbstbehauptung aus der Perspektive der analysierten Akteure bedeutete, war also zugleich eng mit der Suche nach einer Antwort auf die Frage verknüpft, welches Ausmaß an jüdischer Differenz diese innerhalb der eigenen Gesellschaft als auch über deren Grenzen hinaus für die jüdische(n) Gemeinschaft(en) für adäquat hielten. Die unterschiedlichen Standpunkte hierüber spiegelten damit außerdem die Vielfalt jüdischer Identitätsentwürfe zu Beginn des 20. Jahrhunderts wider. Zwar besaß eine solche Mehrdeutigkeit jüdischer Selbstverortungen gerade in Krisenzeiten auch Schattenseiten, weil sie es erschwerte, Juden entlang eindeutiger Loyalitätsbindungen zuzuordnen. Nichtsdestotrotz diente diese Ambiguität den verschiedenen Strömungen gleichermaßen als zentrale Legitimationsgrundlage für die Formulierung innerjüdischer Selbstbehauptungsansprüche.

Nur auf den ersten Blick scheint die vorangegangene Analyse also nahe-zulegen, dass mit der Forschungsperspektive »kulturelle Souveränität« vor allem ein tendenziell aus einer defensiven Position heraus konstruiertes Minderheitsnarrativ – und damit eine Betonung des Partikularen gegenüber dem Universalen – einhergeht. Dies ist zwar insofern zu bejahen, als es während des Ersten Weltkriegs vor allem zionistische bzw. nationaljüdische Akteure waren, die danach strebten, eine ethnisch-nationale Selbstverortung in konkrete Handlungsmacht umzusetzen. Andererseits öffnet eine multiperspektivische Analyse jüdischer Selbstbehauptungsstrategien, wie sie sich durch diesen Aufsatz zieht, viel eher den Blick dafür, inwiefern der Krieg innerjüdische Machthierarchien und -strukturen dynamisierte und damit

ein Katalysator für Problemstellungen war, die sowohl in die Vergangenheit zurückreichten als auch in die Zukunft verwiesen – wo diese in der Zwischenkriegszeit nochmals eine verdichtete Dynamik entfalteten. Nicht nur die Ergebnisse, sondern auch der Prozess des Deutungskampfes um kulturelle Selbstbehauptung entzieht sich somit vereinfachten Erklärungsmustern, wodurch dessen Ambivalenzen aus der Perspektive der »kulturellen Souveränität« erst vollumfänglich sichtbar gemacht werden konnten: Zum einen erfolgte also eine stärkere (Rück-)Orientierung auf Formen jüdischer Vergemeinschaftung, zum anderen multiplizierten sich dadurch aber wiederum anders gelagerte Hegemonialansprüche, die selbst neue Grenzmarkierungen hervorbrachten.

Zwar verknüpften sich mit dem Streben nach Stärkung jüdischer Selbstbehauptung im Spannungsfeld von *Region – Nation – Imperium* einerseits und *Religion – Ethnizität – Nation* auch politische Forderungen (etwa nach Autonomie in Galizien, nach einem kollektiven Minderheitenschutz für Juden in einem souveränen polnischen Staat sowie nach nationaler Selbstbestimmung in Palästina). Nichtsdestotrotz waren diese politisch aufgeladenen Selbstbehauptungsansprüche insofern stets kulturell vereinnahmt, als es darum ging, partikularistische jüdische Identitätsentwürfe und Selbstverortungen in konkrete Handlungsmacht umzusetzen, um *eine* spezifisch jüdische Differenzvorstellung zu behaupten. Differenzüberwindung und -ermöglichung waren also keine starren, sondern dynamische Bezugsgrößen, die jeweils kontextspezifische Ausprägungen besaßen. Aus einer jüdischen Perspektive hätte es sich, trotz aller Integrationsabsichten, zudem nicht als sinnvoll erwiesen, die Forderung aufzustellen, jüdische Differenz vollständig zu überwinden oder zu negieren. Denn dies wäre einer Selbstauflösung von Juden als (wie auch immer definierte) eigenständige Gemeinschaft gleichgekommen – und hätte damit einer wichtigen Voraussetzung dafür, um überhaupt kulturelle Souveränität *als Juden* anzustreben, die Grundlage entzogen.

»Kulturelle Souveränität«, so ein wesentlicher Aspekt ihres Mehrwerts für die Analyse der Aushandlung jüdischer Selbstverortungen während des Ersten Weltkriegs, enthält damit bereits auf semantischer Ebene etwas Aktives und Forderndes, das auf Gleichstellung, in diesem Fall von Juden, mit anderen Gruppen (wie auch immer diese definiert sein mögen) abzielt. Während politische Souveränität eng gefasst ist, da letztlich nur die staatlichen Instanzen einen Monopolanspruch auf sie erheben können, zeichnet sich »kulturelle Souveränität« hingegen durch eine Pluralität und Offenheit aus, in deren Zentrum die prozesshafte Dynamik dieses Aushandlungsprozesses steht. Im jüdischen Fallbeispiel zeigt sich hierbei besonders anschaulich das Dilemma mehrdimensionaler Souveränitätsansprüche: Denn die Vielfalt jüdischer Souveränitätsvorstellungen musste nicht notwendigerweise die kollektive Handlungsfähigkeit der jüdischen Akteure in Deutschland,

Österreich und Großbritannien stärken. Bis zu einem gewissen Grad, wie insbesondere das britische Fallbeispiel aufzeigt, war es also auch hier erforderlich, dass eine Gruppe ihre Vorstellungen des Jüdischeins zunächst im Innern monopolisierte, um dann nach außen ihre Entscheidungsmacht als Fürsprecher jüdischer Forderungen diesseits und jenseits des eigenen politischen Gemeinwesens zu beanspruchen und auszuüben. In diesem Sinne überlagerten sich immer wieder »kulturelle« und »staatliche« Souveränitätslogiken – selbst wenn letztere Spielart der Souveränität im jüdischen Fall nicht vorhanden, sondern auf die Zukunft gerichtet war und keineswegs von *allen* Juden als Ziel angestrebt wurde.

Im Gegensatz zu bisherigen Zugängen zu jüdischen Zugehörigkeiten im Spannungsfeld staatsbürgerlicher und grenzüberschreitender Loyalitätsvorstellungen und -verbindungen fordert »kulturelle Souveränität« damit nicht nur eine explizitere Berücksichtigung der jüdischen Akteursperspektive, sondern auch der Frage nach den Möglichkeiten, Formen und Grenzen jüdischer Differenz ein. Durch diese Ausweitung der Analyseperspektive können außerdem die konkreten Strategien und Intentionen der jüdischen Akteure, um ihre Handlungs- und Deutungsmacht in verschiedenen Konstellationen selbst zu definieren und durchzusetzen, in den Fokus des Erkenntnisinteresses gerückt werden. Folglich lässt sich durch die Sonde »kulturelle Souveränität« anhand konkreter Fallbeispiele aufzeigen, dass sich die Handlungsmacht jüdischer Akteure während des Ersten Weltkriegs erstens nicht auf ihre *Re-aktion* auf allgemeine Kriegsdynamiken (wie etwa die Radikalisierung des Nationalismus in den europäischen Gesellschaften) beschränken lässt und zweitens, wie instruktiv der Blick auf innerjüdische Konstellationen und Herausforderungen auch als Spiegel für allgemeinere historische Phänomene und Problemstellungen hinsichtlich des europäischen Umgangs mit Differenz im 20. Jahrhundert ist. Schließlich hat eine solche Perspektivverschiebung auch zur Folge, dass die Betonung weniger auf »Erfolg« oder »Scheitern«, sondern auf dem prozesshaften und offenen Charakter jüdischer Selbstbehauptungen liegt. Dies lenkt wiederum den Blick darauf, dass der »Krieg« aus jüdischer Perspektive sowohl Aspekte der Desillusionierung beinhaltete, als auch neue Formen der (Selbst-)Ermächtigung ermöglichte.

Gregor Feindt

Eine »ideale Industriestadt« für »neue tschechische Menschen«

Bařas Zlín zwischen Planung und Alltag, 1925–1945

1. Einleitung

Diese Gebäude und Maschinen können vielleicht einmal verschwinden, aber dann bauen unsere jungen Männern sie neu und besser. In ihnen ist unsere Zukunft. [...] Einen solchen Menschen möchte der Chef des Betriebs überall auf der Welt als Pionier tschechischer Arbeit, tschechischen Unternehmmergeistes sehen¹.

Diese Worte leiteten den Jahresbericht 1938–39 der Zlíner Industrieschule ein und vermitteln grundlegende Aspekte der Fortschritts- und Ordnungsvorstellungen des Schuhkonzerns Bařa. Nach dem Ersten Weltkrieg baute dieser zunächst in der Tschechoslowakei und dann zunehmend international agierende Konzern im mährischen Zlín eine »ideale Industriestadt« für den »neuen tschechischen Menschen«². Aus einem Dorf entwickelte sich innerhalb weniger Jahre und Jahrzehnte um die Schuhfabrik herum eine dynamisch wachsende Stadt, die Menschen aus nah und fern anzog. Dieses »neue Zlín« überschritt die bekannten Beispiele privatwirtschaftlicher *company towns*³ und steht für eine ordnungspolitische Utopie des 20. Jahrhunderts, die nicht auf dem Staat als klassischer Institution sozialer Ordnung, sondern auf einem privatwirtschaftlichen Konzern aufbaute und von dessen kommerziellen Interessen geleitet wurden.

Dieser Aufsatz untersucht Bařas Zlín anhand der Konzeption und des Alltags sogenannter »junger Männer« (*mladi muži*, Singular: *mladý muž*), also der Schüler in den betriebseigenen »Bařa Schulen der Arbeit« (*Bařova škola práce*). Die *jugen Männer*⁴ waren nicht nur Bewohner der Industriestadt Zlín, sondern wurden im Erfolgsfall »neue industrielle Menschen« und

1 Výroční zpráva průmyslové školy v Zlíně za školný rok 1938–39, Zlín 1939, in: SOkA Zlín, Bařa II/5, kart. 1187, č. 5, Bl. 5.

2 Jan Antonín Bařa, Ideální průmyslové město, in: Průmyslove město, Zlín 1939, S. 1–3; Výroční zpráva průmyslové.

3 Sowohl die Beispiele solcher Konzernstädte, als auch die Forschung zu ihnen sind zahlreich. Vgl. Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*, Berkeley, CA 1995; Margaret Crawford, *Building the Workingman's Paradise. The Design of American Company Towns*, London 1995.

4 Zur Unterscheidung von Konzept und Personenkreis wird das Konzept *jugen Männer* kursiviert.

waren zugleich Multiplikatoren der Konzern-Ideologie. Anhand der Konzeption und Praxis ihrer Ausbildung, der Regulierung ihres Lebens und nicht zuletzt ihrer eigen-sinnigen Erfahrung eines solchen Systems lässt sich das Projekt einer neuen Ordnung paradigmatisch herausarbeiten. Dabei sollen die *jungen Männer* zum einen als Bildungskonzept verstanden werden, mit dem der Konzern Baťa seine eigene, unternehmerische Handlungsmacht herstellte und offensiv gegenüber Staat und Gesellschaft durchsetzte. Zum anderen sind die jungen Männern selbst hingegen nicht nur Objekt eines solchen Ordnungshandeln, sondern zugleich Subjekte in der spezifischen Lebenswelt in Baťas Zlín, die bemüht waren, letztinstanzlich über ihr Leben zu entscheiden.

Baťas Projekt der »idealen Industriestadt« wird dabei als privatwirtschaftliches Ringen um kulturelle Souveränität verstanden, in dem sich der Konzern gegenüber der tschechoslowakischen Staatlichkeit und der lokalen, mährischen Gesellschaft positionierte und seine Mitarbeiter radikal vereinnahmte. Als Souverän einer eigenen Stadt stellte der Konzern Baťa in Zlín die Ordnung der Tschechoslowakischen Republik grundlegend infrage und beanspruchte Kompetenzen, die im 20. Jahrhundert und in der Tschechoslowakei üblicherweise dem modernen Verwaltungs- und Ordnungsstaat zukamen. Dieser Aufsatz behandelt daher weniger die unternehmerische Dispositionsfreiheit des Konzerns als seine Analogie zum Staat und die Durchherrschaft der Stadt Zlín⁵. Stellt sich die Souveränität des Staates im 20. Jahrhundert als relationales Zusammenspiel unterschiedlicher Ansprüche, Kompetenzen und letztlich Entscheidungsmacht dar⁶, ist Zlín ein anschauliches Beispiel einer auf solche Weise geteilten Souveränität.

Der Ansatz der kulturellen Souveränität ermöglicht es dabei, diese relationalen Aushandlungsprozesse auch über den staatlichen Bereich hinaus zu behandeln, und den Umgang mit sozialer, ethnischer oder kultureller Differenz zu untersuchen. Dabei darf eine solche Souveränität zwischen Anspruch und Praxis nicht als insulare Behauptung von Sonderrechten verstanden werden⁷, sondern stellt sich im 20. Jahrhundert angesichts einer umfassenden Durchdringung des modernen Staates als Zusammenspiel unterschiedlicher Forderungen, Praktiken und Akteure dar, die einen Ort wie Zlín zwar aus der gesamtstaatlichen Tschechoslowakei herausheben können, aber nicht auf diesen Ort an sich begrenzt bleiben. In Anlehnung an

5 Vgl. dazu Souveränitätskonzepte seit Jean Bodin. Hans BOLDT, Staat und Souveränität, in: Otto BRUNNER u.a. (Hg.), GGB, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 1–154, hier bes. S. 1–3, 98–108.

6 So warnt James J. Sheehan mit Quentin Skinner vor einer »reification of doctrine« im Bezug auf Souveränitätsansprüche: J.J. SHEEHAN, The Problem of Sovereignty in European History, in: AHR 111 (2006), S. 1–15, hier S. 2.

7 Anne-Marie SLAUGHTER, A New World Order, Princeton, NJ 2009, S. 268.

Kosellecks paradigmatisches Oppositionspaar *Innen und Außen*⁸ wird im Folgenden zunächst zu zeigen sein, wie Baťa nach innen Hegemonie über Stadt und Mitarbeiter – das heißt innerhalb der konzerneigenen Lebenswelt – etablierte, um darauf aufbauend den Souveränitätsanspruch und das Souveränitätshandeln nach außen vorzubringen – also gegenüber staatlichen Institutionen und gesellschaftlichen Akteuren in Mähren, der Tschechoslowakei und zu einem gewissen Grad auch in einem europäischen und globalen Kontext.

Dazu wird vor allem auf die interne Überlieferung des Konzerns und zahlreiche Planungshandbücher als Quelle zurückgegriffen sowie vereinzelte Ego-Dokumente der jungen Männer herangezogen. Einige wenige Lebensberichte ehemaliger junger Männer sind seit den 1980er Jahren publiziert worden, weitere Tagebücher und Lebensberichte sind archivalisch überliefert. Da die 1925 gegründete *Baťa Schule der Arbeit* auch unter nationalsozialistischer Besatzung nahezu uneingeschränkt weiter bestand und gerade für diese Zeit Dokumente zur Verfügung stehen, erstreckt sich der Untersuchungszeitraum dieses Beitrags bis 1945.

Damit leistet der Aufsatz einen Beitrag zu einem erweiterten Verständnis des Baťa-Konzerns und der Stadt Zlín, die bislang nur punktuell behandelt wurden. War Baťa bereits in der Zwischenkriegszeit Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung⁹, stand diese Arbeit in einem heftigen Deutungskampf. Während der Konzern seine Aktivitäten als »Dienst an der Öffentlichkeit« bzw. der Allgemeinheit stilisierte und die individuellen Aufstiegschancen seiner Mitarbeiter herausstellte, betonten Kritiker die allgegenwärtige Bevormundung der Mitarbeiter und den weitreichenden Machtanspruch Baťas. Gerade sozialistische und kommunistische Autoren prägten dabei das Bild eines wirtschafts-faschistischen »Batismus«, das in der Tschechoslowakei der Nachkriegszeit verschiedentlich propagandistisch aufgegriffen wurde¹⁰. Auch wenn sich in den vergangenen Jahren zunehmend, gerade tschechische, Sozialhistoriker des Themas wieder angenommen haben¹¹, konnten diese dichotomischen Deutungsmuster dabei

8 Reinhart KOSELLECK, *Historik und Hermeneutik*, in: Ders. (Hg.), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2000, S. 97–118, hier S. 104–106.

9 Vgl. *Die Arbeitsbedingungen in einem rationalisierten Betrieb. Das System Baťa und seine sozialen Auswirkungen*, Berlin 1930; Camilla BURSTYN-TAUBER, *Betriebswirtschaftliche Auswirkungen und Persönlichkeitswert der Berufsausbildung »Junge Männer und Frauen« in den Baťawerken in Zlín*, Bern 1939.

10 Bohumil KUČERA, *Batismus – ideologie sociálfašismu*, Gottwaldov 1959; Eva DVOŘÁKOVÁ, *Batismus a Baťovci*, Gottwaldov 1960.

11 Vgl. als Auswahl Stanislav HOLUBEC, *Silní milují život. Utopie, ideologie a biopolitika baťovského Zlína*, in: *Kudej 2* (2009), S. 30–55; Barbora VACKOVÁ, *Prostor, moc a utopie. Ideální město a jeho společnost*, Brno 2010; Martin MAREK/Vit STROBACH, »Batismus, urychlená modernita a průkopníci práce«. *Personální politika Baťova*, in: *Moderní dějiny 18* (2010), S. 103–153; Martin JEMELKA/Ondřej ŠEVEČEK, *The Utopian Industrial City. The Case of*

nicht durchgängig überwunden werden. Besonders zwei dichte Beschreibungen der Stadt Zlín in der Zwischenkriegszeit – Zachary Doleshals *Life and Death in the Kingdom of Shoes* und Ondřej Ševečeks *Zrození Baťovy průmyslové – metropole* (Die Geburt von Baťas Industriemetropole) bieten dabei einen Ausgangspunkt, um Baťa als sozial- und ordnungspolitisches Projekt in die industriellen Moderne und ihr radikales Denken und Handeln einzuordnen¹².

2. Zlín und Baťa

Die Kleinstadt Zlín liegt im Süd-Osten Mährens. 1894 gründete der Schuster Tomáš Baťa hier eine gleichnamige Schuhfabrik und veränderte nach dem Ersten Weltkrieg die oft noch handwerklich organisierte Schuhproduktion grundlegend. Angeregt durch Arbeitsaufenthalte in den USA und in Deutschland führte Baťa Maschinen in die Fertigung ein und senkte mit tayloristischen Methoden, also rationaler Arbeitsteilung und Massenproduktion am Fließband, die Kosten für Schuhwerk. Gerade auf dem Land waren Schuhe zu dieser Zeit keineswegs alltäglicher Bestandteil der Kleidung, sondern vor allem auf den Winter und feierliche Anlässe beschränkt¹³.

Mit dem Betrieb und seiner Zentrale wuchs auch Tomáš Baťas Heimatstadt Zlín, von 5.253 Einwohnern im Jahr 1919 auf 22.176 1930 und 36.243 Einwohner 1938¹⁴. Der Firmengründer, seit 1923 zugleich Bürgermeister, steuerte dieses Wachstum detailliert und richtete die Firmenstadt gänzlich auf die Bedürfnisse der Schuhproduktion aus. Dabei positionierte der Konzern seine leitenden Angestellten immer wieder situativ als Privatpersonen, die bei Wahlen mit einer eigenen Wahlliste antraten oder den Vorsitz in Vereinen und Verbänden übernahmen. Unterstützt von den Medien des Konzerns durchdrangen diese »Baťa-Männer« (*Baťovci*, Singular *Baťovec*) nicht nur die politischen Entscheidungsprozesse der Stadt, sondern auch die städtische Zivilgesellschaft und ließen Zlín auch personell zu einer Konzernstadt werden¹⁵.

the Baťa City of Zlín (Republic of Czechoslovakia), in: Clemens ZIMMERMANN (Hg.), *Industrial cities. History and future*, Frankfurt a.M. 2013, S. 235–261.

12 Ondřej ŠEVEČEK, *Zrození Baťovy průmyslové metropole. Továrna, městský prostor a společnost ve Zlíně v letech 1900–1938*, České Budějovice u.a. 2009; Zachary Austin DOLESHAL, *Life and Death in the Kingdom of Shoes. Zlín, Baťa, and Czechoslovakia, 1923–1941*, Diss., Austin, TX 2012.

13 Vgl. Josef HONS, ... und es war eine Sache der Bubenehre, barfuß zu gehen ..., in: Jana LOSOVÁ (Hg.), *Kindheit in Böhmen und Mähren*, Wien 1996, S. 188–208.

14 ŠEVEČEK, *Zrození Baťovy průmyslové*, S. 343.

15 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 146f.

Ab Mitte der 1920er Jahre griff Baťa auch auf europäische, und dann globale Märkte aus und wurde mit seiner Expansion zum Schreckgespenst anderer Produzenten. In der Folge verhängte beispielsweise das Deutsche Reich, aber auch andere Staaten, Schutzzölle gegen die billigen tschechoslowakischen Schuhe¹⁶. Baťa reagierte darauf mit der Errichtung neuer Fabriken und am Reißbrett geplanter Fabrikstädte, für die Zlín als städtebauliches und infrastrukturelles Vorbild diente. Mit diesen Baťa-Städten in den jeweiligen Ländern – neben Ottmuth in Deutschland, beispielsweise Möhlin in der Schweiz, Batadorp in den Niederlanden, East Tilbury in England, Chełmek in Polen, Batawa in Kanada, Bataiporã in Brasilien oder Batanagar in Indien¹⁷ – umging der Konzern protektionistische Einfuhrzölle und die nationalisierte, oft antislawische Propaganda gegen den »tschechoslowakischen Schuhkönig«¹⁸. Für die örtlichen Produzenten blieb damit jedoch das Problem des rationalisierten Schuhs als industrieller Ware bestehen, denn nicht die Menge der Baťa-Schuhe oder ihre Herkunft stellte den bestehenden Markt in Frage, sondern ihre Preise und die darauf ausgerichtet aggressive Werbung.

Mit einer solchen Dezentralisierung der eigenen Produktion erkannte der Konzern die nationalwirtschaftlichen Souveränitätsansprüche staatlicher Ordnung an, indem die örtlichen Fabriken Steuern entrichteten und Wohlstand auch vor Ort generierten, unterlief aber als globales – und wie im Folgenden zu zeigen sein wird auch kosmopolitisches – Unternehmen das nationalstaatliche gerahmte Ordnungsdenken, das eine solche Abwehrhaltung motivierte. Gerade in der Tschechoslowakei stand die »Nostrifizierung« von Industrie und Handel symbolisch für den Aufbau eines eigenständigen und vollständigen Staates nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie. Auch wenn Baťa damit die ordnungspolitische Logik dieses Staatsbildungsprozesses negierte, konnte der Konzern als Aushängeschild tschechoslowakischer Industrie dienen und nutzte diese Einschätzung auch zu seinen Gunsten¹⁹. Nach dem Tod Tomáš Baťas bei einem Flugzeugabsturz 1932, führte sein Halbbruder Jan Antonín Baťa die Firma weiter. Gemeinsam war beiden »Chefs«, wie sie in Stadt und Konzern angesprochen wurden, dass sie die Rationalisierung nicht auf innerbetriebliche Abläufe und die Produktionsstätten beschränkten, sondern auch den öffentlichen Raum der

16 Zum deutschen Beispiel: Anne SUDROW, *Der Schuh im Nationalsozialismus. Eine Produktgeschichte im deutsch-britisch-amerikanischen Vergleich*, Göttingen 2010, S. 124–128.

17 Einen globale Überblick bietet: Ondřej ŠEVEČEK / Martin JEMELKA (Hg.), *Company Towns of the Baťa Concern. History – Cases – Architecture*, Stuttgart 2013.

18 Zitat: Ebd., S. 127, vgl. auch: Eduard KUBŮ, *Die Bata-Gefahr. Antibat'ovská propaganda a bojkotové akce v Německu na přelomu 20. a 30. let 20. století*, in Bronislav CHOCHOLÁČ / Jiří MALÍŘ (Hg.), *Pocta Janu Janákoví, Předsedovi Maticе moravské, profesorů Masarykovy univerzity v ěnují k sedmdesátinám jeho přátelé a žáci*, Brünn 2002, S. 527–539.

19 SUDROW, *Schuh*, S. 124f.

Stadt planten und normierten. Hatte Tomáš Baťa tayloristische Ansätze noch mit einer paternalistischen Unternehmensführung und kurzzeitigen Sympathien für den Sozialismus kombiniert, etablierte Jan Antonín Baťa ab 1932 eine zunehmend technokratische Logik, mit der die Planung systematisiert und verwissenschaftlicht wurde²⁰. Der allgegenwärtigen Einsatz von Technik und Maschinen, die affirmativ proklamierte Vorläufigkeit aller Bauten und der missionarische Eifer, mit dem dieser Weg in die Welt getragen wurde, ließen Zlín als Symbol utopischer Moderne erscheinen. So entstanden nicht nur futuristische Fabrik- und Verwaltungsgebäude, sondern auch funktionale Wohnsiedlungen, die den Alltag ihrer Bewohner vorstrukturierten²¹.

Zugleich beruhte diese modernistische Umwelt Zlíns auf rigider Disziplinierung und Bevormundung seiner Bevölkerung²². In den normierten und direkt an das Beschäftigungsverhältnis gekoppelten Wohnräumen konnte auch die Nutzung des privaten Raums reguliert werden, wenn beispielsweise die Gartenbenutzung in den Einfamilienhäuser für mittlere Angestellte vorgegeben wurde. Durch die faktische Verschmelzung von städtischer Administration und Polizei mit Betrieb und Konzern war dieser darüber hinaus in der Lage, missliebige Personen oder unerwünschte Institutionen, wie Kneipen oder Schnapsbrennereien, aus der Stadt zu drängen und nutzte diese Gestaltungsmacht offensiv²³. Eigens dafür beschäftigte Informanten, »persönliche Inspektoren« im Sprachgebrauch des Konzerns, trugen unterschiedlichste Informationen über die Angestellten und ihre Familien zusammen und erzeugten so zusammen mit freiwilligen Denunzianten ein Klima allgemeiner Überwachung. Zachary Doleshal konnte zudem zeigen, dass die städtische Polizei bereitwillig, geradezu routiniert Informationen weitergab und Ermittlungen in enger Abstimmung mit der Personalabteilung des Betriebs führte. Dadurch verfügte die Personalabteilung über umfangreiche Informationen, die bei Bedarf eine umgehende Entlassung oder zumindest berufliche Konsequenzen zur Folge haben konnten.

Eine solche Verschmelzung von Betrieb und Stadt überschritt das Vorbild anderer *company towns*²⁴ und ließ Zlín zu »one of the most tightly regulated

20 JEMELKA/ŠEVEČEK, *The Utopian Industrial*, S. 150f.

21 ŠEVEČEK, *Zrození Baťovy průmyslové*, S. 228f.; zur Architektur in Zlín: Winfried NERDINGER u.a. (Hg.), *Zlín. Modellstadt der Moderne*, Berlin 2009.

22 Zur polarisierten Wahrnehmung Baťas und Zlíns in der Zwischenkriegszeit: Ondřej ŠEVEČEK, *Introductory Remarks*, in: Ondřej ŠEVEČEK/Martin JEMELKA (Hg.), *Company Towns of the Baťa Concern. History – Cases – Architecture*, Stuttgart 2013, S. 15–47, hier S. 16–18.

23 Ebd., S. 37.

24 Timo LUKS, *Der Betrieb als Ort der Moderne. Zur Geschichte von Industriearbeit, Ordnungsdenken und Social Engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2010, S. 51; vgl. zu anderen, weniger weitgreifenden Fällen Thomas WELSKOPP, *Das Unternehmen als Körperschaft. Entwicklungslinien der institutionellen Bindung von Kapital und Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Peter BORSCHIED u.a. (Hg.), *Die Wirtschaftsgeschichte vor der Herausforderung durch die New Institutional Economics*, Dortmund 2004, S. 192–215, hier S. 207.

towns in interwar Europe«²⁵ werden. Faktisch überformte der Betrieb durch seine Kontrolle von Stadtverwaltung und Polizei das staatliche Gewaltmonopol und übte mit der systematischen Ausweisung von Kommunisten, Bettlern und Prostituierten staatliche Hoheitsaufgaben auch ohne konkrete gesetzliche Grundlage aus²⁶. Was der Form nach eine Übernahme staatlicher Strukturen durch Personen des Konzerns war, konnte in der Praxis über die staatliche Ordnung hinausgehen. Regte Wolfgang Schivelbusch mit seiner These von der »entfernten Verwandtschaft« von Nationalsozialismus, Faschismus und New Deal den Vergleich von autoritären und kapitalistischen Beispielen eines *social engineering*s an²⁷, so lässt sich diese These auch auf Baťa und seine radikale, privatwirtschaftliche Kontrolle einer Stadt innerhalb eines demokratischen – wenn auch kartellartig regierten²⁸ – Staatswesens anwenden. Regulierte, normierte und ermöglichte Baťa also die spezifisch industrielle Lebenswelt Zlín, weist dies auf einem verengten und von seinen Bewohner freiwillig aufgesuchten Raum zahlreiche Parallelen zur ganzheitlichen Durchherrschaft gesellschaftlichen Lebens in den Diktaturen des 20. Jahrhundert auf.

3. Baťa-Männer – junge Männer

Diese Parallelität zu den radikalen Ordnungsentwürfen autoritärer Regime lässt sich auch an Vorstellungen eines *neuen Menschen* nachvollziehen, der in der Zwischenkriegszeit allgemein eine wirkmächtige Utopie darstellte²⁹: Neben Schuhen war nämlich der *Mitarbeiter* (*pracovník*) des Konzerns – in aller Regel wurde die Verwendung des Begriffs *Arbeiter* (*dělník*) in der Ansprache der Beschäftigten vermieden³⁰ – das wichtigste Produkt der Industriestadt Zlín. Vermittelt am Beispiel leitender Angestellter, personifizierte der ideale Mitarbeiter, der Baťa-Mann, den rigiden Wertekanon des Firmengründers und galt zugleich als Pionier der industriellen Moderne, der seinen Untergebenen mit gutem Vorbild voran ging. Er wohnte in Häusern

25 DOLEŠAL, *Life and Death*, S. 143.

26 Vgl. ebd., S. 97 und 146f.

27 Wolfgang SCHIVELBUSCH, *Entfernte Verwandtschaft. Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal, 1933–1939*, München 2005.

28 Die Erste Republik wurde von einer kartellartigen Koalition aus fünf Parteien, der sogenannten *Pětka* dominiert. Vgl. Victor S. MAMATEY, *The Development of Czechoslovak Democracy, 1920–1938*, in: Ders./Radomír LUŽA (Hg.), *A History of the Czechoslovak Republic, 1918–1948*, Princeton 1973, S. 99–166, hier S. 108.

29 Vgl. Peter FRITZSCHE/Jochen HELLBECK, *The New Man in Stalinist Russia and Nazi Germany*, in: Michael GEYER/Sheila FITZPATRICK (Hg.), *Beyond Totalitarianism*, Cambridge 2008, S. 302–342. Zur allgemeinen Rezeption: Bernd WEDEMEYER-KOLWE, »Der neue Mensch«. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004.

30 Antonín ČEKOTA, *Do nové práce, Zlín 1935*, S. 6.

des Konzerns, aß zumeist in firmeneigenen Kantinen und verbrachte auch Freizeit und Urlaub oft in Angeboten des Betriebs. Er zeichnete sich durch Fleiß, Korrektheit und starken Willen aus und war nach dem amerikanischen Vorbild des *self-made man* auf seine ständige Selbstoptimierung und eine rationale, das heißt abstinente und sparsame Lebensführung bedacht³¹. Diese Eigenschaften des Baťa-Mannes wurden durch beständige und detaillierte Vorgaben des Konzern angeleitet und geradezu kleinteilig normiert, wenn zum Beispiel zu einem Frühstück geraten wurde, das kräftiger war, als der in Mähren übliche Kaffee mit Hörnchen³². Seit den 1930er Jahren wurden diese Vorgaben unter Jan Antonín Baťa zunehmend kodifiziert: Neben Tagesroutinen und Arbeitsethos trat besonders die gepflegte äußere Erscheinung des *neuen industriellen Menschen* in den Vordergrund. Der Baťa-Mann hatte einen makellosen und funktionalen Anzug zu tragen und war stets glattrasiert. Diese Normierung individuellen Verhaltensstands eines neuen industriellen Menschen zeugt von einem konkreten »biopolitischen« Projekt im Foucault'schen Sinne³³, das in Mähren tradierte Verhaltensweisen verändern wollte und die »dicken, trunksüchtigen und dreckigen Mährer« zu überwinden suchte³⁴.

Der Topos des Baťa-Mannes verdichtete sich in der Person des *jungen Mannes*, der zumeist mit 14 Jahren in die Baťa Schule der Arbeit aufgenommen wurde und dort vier, später fünf Jahre sowohl praktisch zum Schuhmacher ausgebildet wurde, als auch zum neuen industriellen Menschen geformt werden sollte. *Bat'ovci* waren dabei per Definition Männer, denn auch wenn ab 1929 Schulen für »junge Frauen« eingerichtet wurden, blieb die Geschlechterordnung des Konzerns streng patriarchalisch. Die durchweg schlechter bezahlte Baťa-Frau sollte nur bis zu ihrer Heirat in der Fabrik arbeiten und dann durch Hausarbeit und Kindererziehung ihrem Mann im Sinne des Konzerns den Rücken stärken. Gleichzeitig hatten auch Baťa-Frauen am Fortschritt teilzuhaben, und sollten zum Beispiel Fremdsprachen beherrschen oder Auto fahren, so dass sich ihr Leben grundsätzlich von dem vorheriger Generationen und auch der Mehrheit tschechoslowakischer Frauen in der Zwischenkriegszeit unterschied³⁵.

31 Vgl. John G. CAWELTI, *Apostles of the Self-Made Man*, Chicago 1988, S. 46–55.

32 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 51; Antonín CEKOTA, *Baťa. Myšlenky, činy, život a práce*, Zlín 1929, S. 308.

33 Michel FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1977.

34 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 34; vgl. auch: HOLUBEC, *Silní milují život*; MAREK/STROBACH, »Batismus, urychlená modernita«.

35 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 73; vgl. zur Situation tschechoslowakischer Frauen in der Zwischenkriegszeit: Melissa FEINBEG, *Elusive Equality. Gender, Citizenship, and the Limits of Democracy in Czechoslovakia, 1918–1950*, Pittsburgh, PA 2006.

Die radikale Moderne Baťa's band so konservative und patriarchalische Familienbilder ein, ja spiegelte die hierarchische Gliederung des Konzerns bis in das Privatleben seiner Mitarbeiter. Dabei stechen zwei Aspekte dieser ambivalenten Ordnung heraus: Zum einen bildete sich bei Baťa ein mehrfach geschichtetes familiäres Netzwerk heraus. So entwickelten sich unter den leitenden Angestellten der ersten Stunde Verwandtschaftsverhältnisse, wenn beispielsweise der Baťa-Direktor Josef Hlavnička die Schwester Tomáš Baťa's, Marie Baťová, heiratete. War der ideale Baťa-Mann verheiratet, dachte der Betrieb auch offen über die Vermittlung »nützlicher« Ehen vor allem mit den Absolventinnen der Schule der Arbeit für »junge Frauen« nach³⁶, jedoch ohne dass ein klares Programm erkennbar wurde. Stiftete dies vor allem unter leitenden Angestellten eine spezifische Betriebsgemeinschaft, sollte diese durch die Mischung der unterschiedlichen Hierarchieebenen in den Wohnsiedlungen auch auf Facharbeiter ausgedehnt werden. Dies stieß aber an Grenzen bei den einfachen Arbeiter, bei denen oftmals mehrere Brüder oder Vater und Sohn im Betrieb beschäftigt waren. Sie konnten daraus jedoch kein soziales Kapital generieren und konnten in der rationalisierten Bürokratie Baťa's die Anstellung von Verwandten eben nicht gezielt unterstützen³⁷.

Zum anderen förderte Baťa eine spezifische Betriebskultur, die über Zwang und Kontrolle hinaus auch die Legitimität der Baťa-Männer als Leitungspersonal sicherte. So mussten leitende Angestellte regelmäßig ihre praktischen Fähigkeiten an der Werkbank unter Beweis stellen. Die sozialen Aufsteiger wurden folglich daran gemessen, ob sie ihr Handwerk, also ihre beruflichen Anfänge, nicht verlernt hatten. Auch leitende Angestellte mussten von Zeit zu Zeit Schuhe fertigen und erhielten bei entsprechendem Nachweis eine Prämie etwa in Höhe eines Monatslohns³⁸.

4. Schulen der Arbeit

In der rationalisierten und normierten Stadt Zlín war die Baťa Schule der Arbeit die grundlegendste Institution in der Herausbildung des neuen industriellen Menschen. Sie orientierte sich an einem handlungspraktischen, pragmatischen Bildungsverständnis des Firmengründers Tomáš Baťa, der seine

36 Výběr a výchova průmyslového člověka [mit Auszügen von Tomáš Baťa, Coudenhove Kalergi, Alexis Carrel, F.L. Čelakovský, H.N. Casson, Emile Malespine], Zlín o.J., S. 139f.

37 Vgl. den Fall des 17-jährigen R.S. dessen Einstellung als junger Mann trotz der persönlichen Kontakte seines Vaters vehement aus Altersgründen abgelehnt wurde. Er konnte sich lediglich als ungelernter Arbeiter bewerben. SOkA Zlín, Baťa II/5, kart. 1223, č. 193.

38 Vgl. Personalakte Rudolf Hub in: SOkA Zlín, Baťa II/2, kart. 1027, č. 14, por. č. 101, Bl. 23f.

Abneigung gegenüber formalisierter Bildung regelmäßig zur Schau stellte. In zahlreichen Äußerungen verwahrte er sich gegen eine bürgerliche Bildung oder gar universitäres Studium. Vielmehr sei »die ganze Welt [...] eine Schule und der beste Lehrer die Arbeit, der beste Helfer [...] die Armut«³⁹. Nachdem Tomáš Baťa auf einer Amerika-Reise 1925 das vergleichsweise schwache Ausbildungsniveau seines Betriebs bewusst geworden war⁴⁰, entstand die Idee, eine praktische und wirtschaftsorientierte Ausbildung Jugendlicher zu entwickeln. Struktur und Konzept dieser betriebseigenen Schulen eigenen Typs konkretisierten sich über die Jahre und integrierten mehr und mehr reformpädagogische Inhalte.

Solche Pläne griffen massiv in einen Kernbereich staatlicher Kompetenz ein, zumal in einem Staat in dem gut 97,5% aller Schülerinnen und Schüler staatliche Schulen besuchten⁴¹. Der neugegründete Staat suchte gerade im Schulwesen Loyalität und Identität zu erzeugen, führte daher sowohl in Volksschulen als auch weiterführenden Schulen einen verpflichtenden Staatsbürgerkundeunterricht ein⁴². Wenn Baťa dagegen die Ausstattung und vor allem die Lehrpläne staatlicher Schulen kritisierte, unterlief das auch die staatlichen Versuche einer Identitätsstiftung. Dabei inszenierte der Betrieb diese Kritik als Bewegung besorgter Eltern und ließ leitende Angestellte als Familienväter sprechen⁴³. Als in der Tschechoslowakei 1929 auf Drängen solcher und anderer Forderungen »Versuchsschulen« eingerichtet wurden, gründete auch in Zlín ein Elternverein, der wiederum von leitenden Angestellten gelenkt wurde, solche Schulen. Perspektivisch dominierte der Betrieb auch die Elementarbildung in der Stadt und gestaltete sie nach seinen Bedürfnissen⁴⁴. Trotz seiner vermeintlich privaten Initiative durch den Konzern unterstützt, war der Verein in der Lage Lehrerinnen und Lehrern großzügige Prämien zwischen 30% und 100% eines Jahresgehalts zu zahlen und konnte so qualifizierte Lehrkräfte aus dem ganzen Land nach Zlín locken. Der Ort in der mährischen Provinz wurde auf diese Weise zu einem Zentrum der

39 Tomáš BATĀ, *Úvahy a projevy*, Prag 2013 [Erstausgabe Zlín 1932], S. 143.

40 DOLEŠAL, *Life and Death*, S. 49.

41 Angaben für das Jahr 1921 und Elementarschulen. Vojtech E. ANDIĆ, *A Comparative Study of Education in Czechoslovakia for the Period of 1918 to 1938 and 1948 and 1953*, Diss. Ann Arbor, MI 1954, S. 84f.

42 Vgl. Mirek NEMEČ, *Erziehung zum Staatsbürger? Deutsche Sekundarschulen in der Tschechoslowakei 1918–1938*, Essen 2010, bes. S. 221–265. Allgemeiner dazu: Martin SCHULZE WESSEL (Hg.), *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten*, München 2004.

43 DOLEŠAL, *Life and Death*, S. 115f.; vgl. z.B. Boj o novou školou, in: *Příloha Sdělení*, 04.07.1925.

44 Karel KOSTKA, *Baťovo školství a zlínské pokusné školství v letech 1922 až 1939 v kontextu koncepcí pedagogického pragmatismu*, Diss. Olomouc 2014, S. 85.

tschechoslowakischen Reformpädagogik, in dem 1940 sämtliche Schüler in Versuchsschulen unterrichtet wurden, über 80 % von ihnen in Schulen des Betriebs⁴⁵.

Kern dieses betrieblichen Bildungsprogramm war aber die 1925 gegründete Baťa Schule der Arbeit. Anfangs mit 600 Schülern handelte es sich um ein Ausbildungsprogramm für Fließbandarbeiter und zukünftige leitenden Angestellte. Gegen Ende der 1930er Jahre besuchten etwa 2.000 bis 2.500 Schüler die Baťa Schule der Arbeit⁴⁶. Angelehnt an den Lebenslauf des Firmengründers standen dabei zunächst die handwerkliche Ausbildung zu Schuhmachern und die Charakterbildung im Vordergrund⁴⁷. Tomáš Baťa selbst bezeichnete die Schüler durchgängig als »junge Männer« und lud den Begriff mit eigenem Inhalt auf. Verdienten auch andere Altersgenossen schon Geld, seien diese aber noch auf ihre Familie angewiesen, wenn zum Beispiel um ihre »wirtschaftlichen Angelegenheiten und den Lebensbedarf sich noch Mama kümmert«. Die *jungen Männer* hingegen seien bereits »Ernährer« und bestritten ihren Lebensunterhalt vollständig selbstständig⁴⁸. Selbstständigkeit bzw. in Baťas Terminologie *Selbstverwaltung* (*samospráva*) wurde so zentral im Konzept der *jungen Männer* und sollte den Grundstein zukünftigen beruflichen Erfolgs bilden⁴⁹. Jeder Schüler sollte nach Beendigung der Schule über die Fähigkeiten und den Charakter verfügen, selbst unternehmerisch tätig zu werden, und vor allem dafür auch das nötige Startkapital angespart haben⁵⁰. In der Praxis dagegen waren der Eigenständigkeit der Schüler enge Grenzen gesetzt.

Bereits die Auswahl zukünftiger Schüler ließ den elitären Ansatz der Schule der Arbeit erkennen. Der Konzern wählte alleinig nach Leistungsprinzipien aus und wehrte auch persönliche Einflußnahmen auf den Auswahlprozess ab, grenzte sich also von tradierten Mechanismen der Lehrlingsausbildung ab, wie sie in der Tschechoslowakei üblich waren. Parallel zur Verwissenschaftlichung der Verwaltung im Gesamtkonzern wurden auch die Aufnahmetests der Schule über die Jahre zunehmend verwissenschaftlicht: Über

45 Vgl. SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1217, č. 160; Diagram hlavních škol na »Zlínsku« 1940/41–1944/45, in: SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1189, č. 20. Zu den Versuchsschulen in Zlín vgl. auch: Dana KASPEROVÁ, Die »neue Schule« und der »neue Mensch«. Zlín als Laboratorium der Erziehungs- und Schulreform in der Ersten Tschechoslowakischen Republik, in: Christiane BRENNER u.a. (Hg.), Jugend in der Tschechoslowakei. Konzepte und Lebenswelten (1918–1989), Göttingen 2016, S. 181–207.

46 Výroční zpráva. Průmyslové Školy ve Zlíně. Za školní rok 1938–39, Zlín 1939, S. 5–7.

47 Smlouva s rodiči mladého muže (Entwurf), o.D., SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 20.

48 So Baťa in einer Ansprache an den ersten Jahrgang *junger Männer* im Dezember 1925. BAŤA, Baťa Úvahy a projevy, S. 145.

49 Vgl. ebd., S. 60–62.

50 Vgl. Jaroslav POCHYLÝ, Baťova průmyslová demokracie, Prag 1990, S. 86.

Fragebögen wurde die Motivation eines Kandidaten abgefragt, um dann seine intellektuellen Fähigkeiten mit Intelligenztests zu bewerten⁵¹. Diese Bewertung aufgrund intellektueller Eignung ging nahtlos in die dauerhafte Überprüfung der Mitarbeiter und ihrer Arbeitsleistung über, bildete einen wichtigen Teil der Personalakte und konnte zukünftige Beförderungen oder auch Entlassung bedingen⁵².

Auch wenn Tomáš Baťa wiederholt beteuerte, Jugendliche »aus allen Schichten der Bevölkerung« einzustellen⁵³, lassen interne Richtlinien erkennen, dass gerade Jugendliche aus finanziell schlecht gestellten Elternhäusern für die Ausbildung in Frage kamen⁵⁴. Die Ausbildung zielte offenkundig auf die Formbarkeit der Schüler, so dass eigene, d.h. vom Konzern unkontrollierte, finanzielle Mittel genauso wie ein höheres Alter oder besondere Eigenständigkeit als Ausbildungshemmnis verstanden werden mussten. Was Aufstieg und Erfolg versprach, war zugleich mit unbedingtem Gehorsam verbunden. Der Konzern schloss mit den minderjährigen Schülern und ihren Eltern Verträge, in denen ihre jeweiligen Pflichten und die Ausbildungsziele penibel beschrieben wurden. Darin traten die Eltern ihre Erziehungsberechtigung faktisch an die Schule der Arbeit ab und wurden nur noch in Konfliktfällen kontaktiert⁵⁵. Hob Tomáš Baťa in seinen Reden immer wieder egalitäre Prinzipien hervor und lobte die Chancengleichheit in der modernen Tschechoslowakei, handelte es sich um eine Aufstiegsideologie, die *Arbeit* als charakterliche Leistung zu einem Erfolgsgaranten stilisierte. Zahlreiche Zeitungsartikel in der konzerneigenen Presse versuchten diesen Erwartungshorizont der jungen Männer auch mit konkreten Erfahrungen zu belegen und schilderten daher die individuellen Aufstiegsgeschichten ehemaliger Baťa-Schüler in der tschechoslowakischen und internationalen Wirtschaft. Mit Willensstärke und Folgsamkeit könnten junge Männer so alles erreichen, vor allem ließen sie aber ihr bisheriges Leben hinter sich.

Verband der Ausbildungsgang der jungen Männer praktische Arbeit mit Charakterbildung, spielten schulische Inhalte oder bürgerliche Konvention zunächst keine größere Rolle. Unter Jan Antonín Baťa veränderte sich diese Schwerpunktsetzung dann ab 1932. Statt einer qualifizierten Belegschaft

51 Vgl. Beispiele solche Bögen und Tests in: SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 58–82.

52 Martin MAREK/Vít STROBACH, Identity, Discipline and Order in the Baťa Concern, in: Ondřej ŠEVEČEK/Martin JEMELKA (Hg.), Company Towns of the Baťa Concern. History – Cases – Architecture, Stuttgart 2013, S. 51–60, hier S. 53f.

53 BAŤA, Baťa Úvahy a projevy, S. 143.

54 So wurde auch in der Personalkarte nicht nur das Vermögen des Angestellten, sondern auch seiner Eltern verzeichnet.

55 Smlouva s rodiči mladého muže (Entwurf), o.D., SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 20; vgl. einen formalen Vertrag bei: Personalakte Alexandr Reinharcz, SOKA Zlín, Baťa II/2, kart. 1036, č. 18, por. č. 8, Bl. 5–7.

standen nun zukünftige Manager im Fokus der Schulen⁵⁶. Dabei zeigte sich, auch angesichts gewachsener politischen Ambitionen des Konzerns, dass leitende Mitarbeiter gesellschaftliche Funktionen erfüllen mussten, auf die sie alleine mit Tomáš Baťa's Wertekanon nicht vorbereitet waren. Gesellschaftstanz und Smalltalk waren nicht durch den Arbeitsethos der Werkbank zu meistern, erwiesen sich aber als Schlüssel zu gesellschaftlichen Empfängen als unentbehrlich. Daher lehnte sich die Baťa Schule der Arbeit und die ab 1938 eingerichtete elitärere Tomášov-Schule zunehmend an angelsächsische Rollenbildern und den Topos des *Gentleman* an⁵⁷. Dass der industrielle *Gentleman* aber nicht nur ein Pferd reiten konnte, sondern auch ein Flugzeug fliegen und reparieren können sollte, gehörte gewissermaßen zur Baťa'schen Vorstellung eines industriellen Menschen.

Das Gentleman-Ideal war Teil einer ambitionierten Neuausrichtung der Baťa Schule der Arbeit ab 1936, die sich stark am Vorbild englischer *public schools* orientierte. Dabei wurde die Schulzeit auf fünf Jahre ausgedehnt, die Klassenstärke verringert und der Aufgabenbereich der Erzieher erweitert, sowie die Rolle von Leibesübungen und Sport ausgebaut⁵⁸. Erst mit der parallelen Einführung einer betrieblichen Berufsschule wurde ein regulärer Nachmittags-Unterricht, d.h. nach einer fünfständigen Arbeitsschicht, in Fremdsprachen, Nationalökonomie oder Rechnungswesen zum festen Bestandteil der Schule der Arbeit⁵⁹. Wichtigster Lernraum war aber weder die Fabrik noch das Klassenzimmer, sondern das Internat selbst. Hier wurden die jungen Männer in Gruppen von zehn Schülern in Wohngruppen zusammengefasst, in denen sie wie »eine Familie, ein Dorf zusammenleben«⁶⁰ sollten. Dabei war der Tagesablauf der Schüler strikt geregelt. Zwischen Aufstehen um 6 Uhr, 5.50 Uhr im Sommer, und der Nachtruhe um 21.15 Uhr sollten die Schüler kontinuierlich beschäftigt sein. Zwischen 7 und 12 Uhr und wieder von 14 bis 17 Uhr – die allgemeine Arbeitszeit des Konzerns – arbeiteten die jungen Männer in unterschiedlichen Fabriken und sollten auch danach ihre Zeit für zusätzliche Bildungsangebote, Sport oder kulturelle Veranstaltungen verwenden⁶¹. Deren Intensität konnte jedoch sehr unterschiedlich ausfallen, wie der 15-jährige Ludvík Vaculík, später ein bekannter tschechischer Schriftsteller und Mitbegründer der Charta 77, 1941 als junger Mann in

56 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 125.

57 Výroční zpráva, S. 8. Vgl. z.B.: Nový typ internátní školy mladých mužů, 04.11.1936, SOkA Zlín, Baťa II/5, kart. 1187, č. 3, Bl. 3.

58 Ebd., S. 127f.

59 Výroční zpráva, S. 8.

60 Nový typ internátní školy mladých mužů, 04.11.1936, SOkA Zlín, Baťa II/5, kart. 1187, č. 3, Bl. 3.

61 Domáci Řád Bat'ovy školy práce, o.D., SOkA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 21.

seinem Tagebuch notierte. Der offensichtlich kulturell interessierte Vaculík fand außer einer Theatergruppe kein funktionierendes Kulturprogramm vor und empfand die zusätzlichen Bildungsangebote als oberflächlich⁶².

Die rigide Ausbildung und Erziehung in den Baťa Schulen der Arbeit demonstrierte eine weitreichende Verfügungsgewalt des Betriebs über seine Mitarbeiter, in diesem Fall über seine Schüler. Betrieb, Schule und Erzieher regulierten als Entscheidungsträger faktisch den Alltag und das Leben der jungen Männer, auch wenn diese den betrieblichen Souveränitätsanspruch in der Praxis durch eigen-sinniges Verhalten in Frage stellten. Vor allem aber demonstrierte dieses eigene Schulwesen die pädagogische – und biopolitische – Souveränität Baťas gegenüber dem tschechoslowakischen Staat, der zwar die unterschiedlichen Schulen kontrollierte und ihre Lernpläne genehmigte⁶³, faktisch aber nicht umhin kam, ihre betriebsspezifische Ausrichtung und ihren konkreten Bezug zur praktischen Arbeit zu akzeptieren und den Konzern durch Ministerbesuche aufzuwerten.

5. Soziale Kontrolle

Die kollektiven Unterkünfte und die damit verbundene doppelte soziale Kontrolle durch Erzieher und Mitschüler wurden zur wichtigsten Ressource des Konzerns in der Erziehung neuer industrieller Menschen. Jeder Wohngruppe stand ein Kapitän vor, das heißt ein älterer Schüler oder ein freiwilliger Absolvent der Schule der Arbeit, von dem sie angeleitet wurde. Lagerleiter (*vedoucí tábora*) und Erzieher (*vychovatel*) waren jeweils für mehrere solche Gruppen bzw. ein ganzes Haus zuständig. Sie sollten den »strengen Vater und die liebende Mutter« ersetzen und durch ihr Vorbild die Charakterbildung der Schüler anleiten⁶⁴. Trotz der detaillierten Vorgaben und einer intensiven Schulung lassen sich jedoch Ermessensspielräume der Erzieher erkennen, innerhalb derer sie ihre Gruppen nach eigenen Vorstellungen prägen konnten⁶⁵. Während die Lagerleiter und Hausmeister sich zumeist aus der Stammebelegschaft des Betriebs rekrutierten, wurden Erzieher auch von außerhalb engagiert und hatten zum Beispiel als Lehrer gearbeitet⁶⁶. Diese unterschiedlichen Erzieher überwachten das Verhalten ihrer Schüler, ihr Betragen und Erscheinungsbild, und besonders ihre Ausgaben.

62 Ludvík VACULÍK, *Milí spolužáci! Výbor písemných prací 1939–1979*, Bd. 2: *Kniha dělnická. Deník a dopisy 1941–1945*, Köln 1986, S. 55.

63 Vgl. z.B. SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1187, č. 8, Bl. 3.

64 Předpis pro vychovatele – vedoucí tábora M.M. a M.Ž., o.D., SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 27.

65 Vgl. ebd., S. 48.

66 Vgl. die Personalakten einzelner Erzieher in: SOKA Zlín, Baťa II/2, kart. 1027, č. 14.

Dabei wurde Geld zu einer der wichtigsten Ressourcen der Kontrolle der jungen Männer und zugleich ihres Eigen-Sinns. Auch hier liegt der Analogieschluss zum Staat nahe, beglaubigt doch der Staat Geld als Zahlungsmittel und regelt seinen öffentlichen Umlauf. Die Schulen der Arbeit betonten die finanzielle Eigenständigkeit der *jungen Männer* gegenüber ihren Familien und untersagten ihnen, Geldgeschenke anzunehmen. Auch sollten sie ihren Verdienst nur für notwendige Ausgaben einsetzen und das übrige Geld ansparen, um am Ende ihrer Ausbildung über Startkapital zu verfügen. Anders gewendet verhinderte der Betrieb in den Schulen den Zufluß von Geld, regulierte seinen Umlauf und Abfluß und übte auf diese Weise Souveränitätsrechte aus. Dazu überprüften die Erzieher regelmäßig die Wirtschaftsbücher ihrer Schüler und gaben sehr konkrete Anweisungen über mögliche und gewünschte Ausgaben⁶⁷. Der angesparte Lohn der Schüler wurde zudem auf Konten der betriebseigenen Bank verwahrt und verzinst, und blieb so dem Zugriff der jungen Männer entzogen.

Damit wurde Geld aber zugleich zu einer Möglichkeit, Handlungsmacht über sich selbst zu gewinnen. Für viele junge Männer blieb es schlicht unbefriedigend einerseits Geld zu verdienen, andererseits von diesem nicht einmal ein »Butterbrot« kaufen zu können⁶⁸. Zudem ließ die strikte Kontrolle der Ausgaben verbotene Geldgeschenke zusätzlich attraktiv werden, da es sich zwangsläufig um nicht verbuchtes und somit verfügbares Geld handelte. So erhielt Vaculík 1941 als junger Mann an der Baťa Schule der Arbeit regelmäßig Geldgeschenke von seinen Eltern und seiner ehemaligen Lehrerin, mit denen er heimlich seine Freizeit interessanter gestaltete⁶⁹.

Zugleich wurden auch die Erzieher selbst in ihren Aufgaben ähnlich stark kontrolliert wie ihre Schüler, und eben auch von diesen kontrolliert. So intervenierten beispielsweise junge Männer 1933 anonym, als der Erzieher Rudolf Hub bei seiner jährlichen Werkprobe, also dem Herstellen eines Pairs rahmengenähter Schuhe, vermeintlich ein von Schülern hergestelltes Paar einreichte und dafür dann die übliche Prämie erhielt. Das Beispiel bietet in vielerlei Hinsicht Einblick in die soziale Kontrolle innerhalb des Konzerns, denn es zeigt zum einen wie junge Männer die Normen des Konzerns eigenständig wendeten und folgerten: »Wir können keinen Respekt vor einem Erzieher haben, der eine Belohnung für Nichtstun annimmt«⁷⁰. Ihr Einspruch blieb jedoch folgenlos, denn eine anberaumte Untersuchung konnte kein eindeutiges Ergebnis zu Tage fördern und in der hierarchischen Ordnung des Konzerns reichte dies für den Beschuldigten aus. Zum anderen zeigt seine

67 Internát mladých mužů. Všeobecné zásady, in: SOKA Zlín, Baťa II/5, kart. 1192, č. 39, Bl. 10.

68 VACULÍK, Milí spolužáci!, S. 12.

69 Ebd., S. 46–48.

70 Personalakte Rudolf Hub in: SOKA Zlín, Baťa II/2, kart. 1027, č. 14, por. č. 101, Bl. 24.

Personalakte aber auch, wie detailliert der Konzern nach diesen Anschuldigungen Informationen über Hub sammelte und seine Zuverlässigkeit überprüfte. In den Monaten und Jahren nach den anonymen Anschuldigungen wurden Hintergründe über seine Familie zusammengetragen, über die Scheidung seiner Ehefrau und die Entlassung seiner Söhne aus erster Ehe aus dem Konzern. Offensichtlich war sein soziales und familiäres Umfeld neben seiner Leistung und Zuverlässigkeit wichtiger Garant einer Zukunft im Betrieb⁷¹. Auch wenn sich in diesem Fall keine negativen Konsequenzen feststellen lassen, verdeutlicht es die Bedeutung gegenseitiger sozialer und moralischer Kontrolle innerhalb des Konzerns.

Betrachtet man die konzeptionellen Veränderungen in der Ausbildung junger Männer um die Mitte der 1930er Jahre, lässt sich auch ein gewandeltes Selbstverständnis des Konzerns und seines Anspruchs auf kulturelle Souveränität erkennen. Zielte die Ausbildung *junger Männer* in den Anfangsjahren auf die Schaffung einer eigenen sozialen Gruppe innerhalb des Konzerns und seiner Lebenswelt, richtete sich dieser Anspruch unter Jan Antonín Baťa stärker auf die soziale Stellung der zukünftigen Baťa-Männer und damit die Rolle des Konzerns in Gesellschaft und Staat. So bedeuten die *jungen Männer* zunächst autonome Handlungsmacht nach innen und etablierten nach außen den Konzern parallel – und teils in Kontrast – zur tschechoslowakischen Mehrheitsgesellschaft und besonders zu dem ländlichen Teilen Mährens um Zlín. In der weiteren Entwicklung des Konzerns wurden die jungen Männer in einem übertragenen Sinne zu Exponenten eines Konzerns, der sich als Teil, ja sogar als Motor einer anderen Tschechoslowakei verstand.

6. Das »neue Zlín« in der Tschechoslowakei

Fungierte der Konzern in der totalen Institution⁷² Zlín als Souverän der Stadt, demonstrierte er diese Entscheidungsgewalt selbstbewusst nach außen, um auf diese Weise seine kulturelle Souveränität auch innerhalb der Gesamt-Tschechoslowakei zu etablieren. Dabei folgte Baťa einer doppelten, situativ angepassten Strategie: Während der Konzern einerseits bewusst seine Differenz zur tschechoslowakischen und bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft kommunizierte, hielt er sich andererseits gezielt eine kooperative Nähe zu Regierungsbehörden offen.

Bereits unter Firmengründer Tomáš Baťa inszenierte der Konzern seine Anliegen gezielt als post-politisches Streben nach einem »Wohlstand für

71 Ebd., Bl. 23f.

72 Ursprünglich: Erving GOFFMAN, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, NY 1961.

Alle«. So regierte der Konzern mit einer Wahlliste leitender Angestellter nicht nur seit 1923 die Stadt, sondern grenzte sich in Zlín und der gesamtstaatlichen Politik von politischen Parteien und ihrem Deutungsstreit ab. Sichtbares Zeichen dieser Post-Politik wurden die Feiern zum 1. Mai, dem Kampftag der Arbeiterbewegung, bei denen Baťa zunächst Volksfeste und späterhin Festumzüge organisierte, die politischen Massenumzügen keineswegs unähnlich waren⁷³. Verbunden mit der Geburtstagsfeier des Konzerngründers wurden hier die sozialen Wohltaten des Konzerns an seinen Mitarbeitern überhöht und die Herstellung billiger Schuhe als Dienst an der Gesellschaft dargestellt. In zahlreichen affirmativen, zumeist identischen und vom Konzern inspirierten, Zeitungartikeln traten besonders die Angestellten selbst hervor, die Gästen freimütig über ihre Überzeugungen Auskunft gaben, vom hohen Lebensstandard in Zlín berichteten und auf diese Weise die Inhalte des Konzerns in die Öffentlichkeit trugen⁷⁴. 1937 fand so die größte Maiparade der Tschechoslowakei abseits der Metropole Prag in Zlín statt, zu der auch zahlreiche Regierungsvertreter und andere Prominente kamen⁷⁵. Nicht die Gewerkschaften, sondern ein privatwirtschaftlicher Konzern, der keinerlei Arbeitermitbestimmung duldete, dominierte so medial und performativ den *Tag der Arbeit*. Angesichts prominenter Besuche wirkte sich dies auch auf die gesamtstaatliche Ebene aus⁷⁶.

Auch gegenüber der bürgerlichen Tschechoslowakei demonstrierte der Konzern seine Selbstbestimmtheit. Mitten in der mährischen Provinz, die allgemein innerhalb der Tschechoslowakei als konservativ und rückständig galt, bot Baťa beispiellose soziale Aufstiegschancen. Der Konzern stellte wirtschaftlichen Erfolg und die Generierung von Wohlstand vor andere Loyalitäten oder Identitätsentwürfe und forderte lediglich Gefolgschaft gegenüber dem Konzern ein. Zugleich forcierte Baťa einen kosmopolitischen Gegenentwurf zur ethnischen Differenz der Tschechoslowakei: In der Personalpolitik missachtete Baťa, ähnlich wie staatliche Institutionen⁷⁷, eine Unterscheidung nach inner-tschechoslowakischen Nationalitäten und rekrutierte darüber hinaus Mitarbeiter auch im Ausland⁷⁸.

73 Vgl. Malte ROLF, *Das sowjetische Massenfest*, Hamburg 2006.

74 Als Beispiel die identischen Berichte aus dem Jahr 1926, die in tschechisch- und deutschsprachigen Zeitungen in der Tschechoslowakei erschienen: *Deutsche Arbeiterzeitung*, Saaz, 30.4.1926; *Teplitzer Zeitung*, 29.4.1926; *Moravský Večerník*, Olomouc, 29.4.1926.

75 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 54–62.

76 Kuno GROHMANN, *Der 1. Mai bei Baťa*, *Pressburger Zeitung*, 11.5.1927.

77 *Zur Armee: Martin ZÜCKERT, Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938*, München 2006.

78 Erst 1937 erhob der Konzern unter dem Eindruck der zunehmenden nationalen Polarisierung der Tschechoslowakei die Nationalität seiner Mitarbeiter. Martin MAREK, *Z baťovského Zlína do světa. Směry transferu a kvalifikační kritéria přesouvaných baťovských zaměstnanců v letech 1938–1941*, in: *Moderní dějiny 18* (2010), S. 157–197; alle vorherigen Statistiken beziehen sich auf die Stadt Zlín.

Neben solchen Ausländern in Zlín wirkte sich auch die globale Strategie des Konzerns spürbar auf die Stadt aus. Sie wurde nicht nur an den internationalen Eisenbahnverkehr angebunden, sondern auch lebensweltlich internationaler⁷⁹. Da Fremdsprachenkenntnisse zum Idealbild des Baťa-Mannes gehörten, war Sprachunterricht in Zlín auf allen Hierarchieebenen des Konzerns und in sämtlichen Altersgruppen verbreitet⁸⁰. Zlín wurde auf diese Weise trotz seiner tschechischen Bevölkerungsmehrheit zu einem multiethnischen und mehrsprachigen Ort in dem auch Geschäftsakten des Konzerns mehrsprachig geführt werden konnten⁸¹. Wer im Sinne des Konzerns arbeitete und seinem Normensystem folgte, stand damit außerhalb allgemeiner sozialer, politischer, kultureller oder religiöser Differenzen. Nicht nationale Eindeutigkeit, sondern interkulturelle Kompetenz wurde zur Tugend des Baťa-Mannes⁸². Auf diese Weise verkehrte Baťa die – nicht nur in der nationalstaatlichen Tschechoslowakei, sondern darüber hinaus seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert als problematisch erfahrene⁸³ – nationale Differenz Ostmitteleuropas in einen privatwirtschaftlichen Standortvorteil und stach damit aus seiner Umwelt und Zeit spürbar heraus.

Offene Konflikte darüber blieben zwar die Ausnahme, verdeutlichen aber die begrenzten Handlungsräume einer solchen kulturellen und hier nationalitätenpolitischen Souveränität des Konzerns: 1938 kritisierten tschechische Nationalisten die rasche Assimilation tschechoslowakischer Baťa-Mitarbeiter in der polnischen Außenstelle Chefmek und beklagten, dass deren Kinder bereits nach wenigen Jahren kein Tschechisch mehr sprächen⁸⁴. Was der Konzern offensiv als Zeichen seiner Anpassungsfähigkeit in die zunächst polnische Öffentlichkeit getragen hatte, erschien in dieser tschechoslowakischen Kritik als nationale Unzuverlässigkeit. War Baťa lange Zeit auch im national affirmativen Sinn ein tschechoslowakischer Exportschlag, stellte der Internationalismus des Konzerns hier die tschechoslowakische Doppel-Nation infrage. Offensichtlich stieß die Souveränität Baťas im offenen Widerspruch zu anderen Souveränitätskategorien an Grenzen und funktionierte eher durch die latente Ergänzung und Überformung bestehender Kategorien.

79 Das änderte freilich nichts daran, dass Zlín eindeutig eine tschechisch geprägte Stadt blieb. ŠEVEČEK, *Zrození Baťovy průmyslové*, S. 309.

80 So begann die Erzieherin Marie Mičková im Alter von 44 Jahren, Englisch zu lernen. Vgl. Personalakte Marie Mičková, in: SOkA Zlín, Baťa II/2, kart. 1027, č. 14, por. č. 100.

81 So finden sich zum Beispiel in Personalakten deutsche Notizen, auch wenn diese die Ausnahme blieben. Personalakte A.R., in: SOkA Zlín, Baťa II/2, kart. 1036, č. 18, por. č. 8.

82 Vgl. MAREK/STROBACH, »Batismus, urychlená modernita«, S. 126–128.

83 Als systematischer Überblick: Moritz CSÁKY u.a., *Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigma für die Moderne*, in: Moritz CSÁKY u.a. (Hg.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*, Innsbruck 2004, S. 13–43.

84 DOLESHAL, *Life and Death*, S. 166–168.

Als sich die Tschechoslowakei nach dem Münchener Abkommen vom Oktober 1938 zunehmend zu einer »autoritären Demokratie« entwickelte, übernahmen Baťa-Manager in den »Beamtenkabinetten« dieser sogenannten Zweiten Republik Regierunqsämter⁸⁵. Dominik Čipera, seit 1932 Bürgermeister von Zlín und mit Jan Antonín Baťa einer der Generaldirektoren des Konzerns, wurde beispielsweise Minister für öffentliche Arbeit und behielt dieses Amt auch während der Protektoratszeit⁸⁶. Unter Jan Antonín Baťa hatte der Konzern bereits seit den 1930er Jahren zunehmend versucht, mehr Einfluss auf die Politik auszuüben und konnte nun die neue Verfassungswirklichkeit der autoritären Republik mitgestalten⁸⁷. Aus der Arbeit an Modellstädten für die Schuhproduktion und den Leitfäden zur *Idealen Industriestadt*⁸⁸ hatte Baťa Pläne für einen idealen Staat abgeleitet und diese bereits 1937 in der an die breite Masse gerichteten Denkschrift *Wir bauen einen Staat für 40 Millionen*⁸⁹ veröffentlicht. Beruhte die Erziehung junger Männer auf ihrer Selbstständigkeit, plante Baťa nun »den gesündesten, stärksten und reichsten Staat in Europa«⁹⁰, beschränkte sich dabei aber ausschließlich auf seine Infrastruktur und seine organisatorische Verfasstheit.

Mit diesem Gegenentwurf zur Ersten Republik gewann Baťa's souveräner Weg in die Industriemoderne auch auf gesamtstaatlicher Ebene noch einmal kurzzeitig an größerer Bedeutung, eine Bedeutung allerdings, die so instabil und kurzfristig blieb wie die Zweite Republik. In der Situation der Jahre 1938 und 1939 war eine solche Industriestaatlichkeit nicht mehr als eine Utopie. Dabei lässt sich im Handeln des Betriebs in Zlín und des globalen Konzerns angesichts dieser Strukturbrüche der Tschechoslowakei 1938/39 eine defensive Strategie erkennen: Bereits im November 1938 unterband Baťa den Zuzug ausländischer Flüchtlinge nach Zlín, offenbar um den funktionalistischen Rationalismus der Stadt abzusichern, und zielte damit besonders auf Juden⁹¹. So suchte Baťa vorauseilend die »Judenfrage« innerhalb des Konzerns und in der Stadt Zlín zu vermeiden⁹². Gleichzeitig

85 Detlef BRANDES, Die Tschechen unter deutschem Protektorat. Teil 1: Besatzungspolitik, Kollaboration und Widerstand im Protektorat Böhmen und Mähren bis Heydrichs Tod (1939–1942), Wien 1969, S. 42, 286.

86 Zdeněk POKLUDA, Dominik Čipera, in: Ders. (Hg.), Baťovi muži, Zlín 2012, S. 52–57.

87 Vgl. dazu Baťa's Denkschrift *Ein Staat für 40 Millionen*. Jan Antonín BAŤA, Budujme stát pro 40 000 000 lidí, Zlín 1937; Zur Faschismus Rezeption bei Baťa: HOLUBEC, Silní milují život, S. 41–45.

88 Ideální Průmyslové město, Unveröffentlichtes Manuskript, in: SOkA Zlín, Baťa V/15.

89 Jan Antonín BAŤA, Budujme stát pro 40 000 000 lidí, Zlín 1937.

90 Ebd., S. 10.

91 DOLEŠAL, Life and Death, S. 196.

92 MAREK, Z baťovského Zlína, S. 177.

bediente sich Jan Antonín Baťa seit November 1938, also der Entstehung der Zweiten Republik, einer nationalistischen Rhetorik und hob erstmals die Tschecho-Slowaken als Nationalität hervor.

Zu diesem Zeitpunkt zeichnete sich mit der zunehmenden Bedrängung der Tschechoslowakei durch das nationalsozialistische Deutschland auch ab, dass das globale Geschäftsmodell des Konzerns selbst in Gefahr geriet. So verlagerte Baťa seit 1938 leitende Mitarbeiter mit ihren Familien zunächst ins westliche Europa und dann in die ganze Welt, wo sie parallele Verwaltungsstrukturen, neue Standorte und in Brasilien sogar neue Modellstädte errichten sollten. Handelte es sich bei diesen Mitarbeitern zu großen Teilen um Juden, wurden die neuen Standorte oft als Rettungsprogramm interpretiert⁹³. Dabei konnte Martin Marek zeigen, dass auch dieser Transfer primär wirtschaftlichen Interessen folgte und qualifizierte Personen für die kriegsbedingte Expansion des Konzerns in Bewegung setzte. Der oft angeführte Schutzeffekt eines solchen Transfers für verdiente, aber nun gefährdete Mitarbeiter erwies sich dagegen wirtschaftlich und strategisch als unattraktiv, da die Versetzten nicht mehr nach Zlín zurückkehrten, und beruhte daher eher auf einer individuell motivierten Strategie⁹⁴.

In diesem Beispiel musste Baťa offenkundig Souveränitätsansprüche aufgeben und begnügte sich mit einer weitreichenden betrieblichen Dispositionsfreiheit, die auch nach der Besetzung der tschechischen Teile der Tschechoslowakei durch das Dritte Reich beibehalten werden konnte. Auch wenn die Wirtschaft im Protektorat Böhmen und Mähren einer zentralen Wirtschaftslenkung unterstand und in den Dienst der deutschen Kriegswirtschaft genommen wurde⁹⁵, blieb der Betrieb in Zlín überraschend intakt. Baťa wurde Teil der deutschen Kriegsproduktion und war somit beteiligt an den unterschiedlichen Versuchen auch unter Kriegsbedingungen Schuhe herzustellen⁹⁶. Trotz deutscher Direktoren und Aufsichtsratsmitglieder⁹⁷, blieben auch tschechische Baťa-Männer in der Leitung des Betriebs. Auch die Zlíner Schulen der Arbeit bis 1945 folgten formal – und zieht

93 Peter HEUMOS, Die Emigration aus der Tschechoslowakei nach Westeuropa und dem Nahen Osten. 1938–1945. Politisch-soziale Struktur, Organisation und Asylbedingungen der tschechischen, jüdischen, deutschen und slowakischen Flüchtlinge während des Nationalsozialismus. Darstellung und Dokumentation, München 1989, S. 64f.

94 Vgl. zur globalen Personalpolitik Baťa s grundlegend: MAREK, Z baťovského Zlína.

95 Vgl. für Beispiele einer solchen Indienstrahmung die Studie Jaromír BALCAR/Jaroslav KUČERA, Von der Rüstkammer des Reiches zum Maschinenwerk des Sozialismus. Wirtschaftslenkung in Böhmen und Mähren 1938 bis 1953, Göttingen 2013.

96 Vgl. z.B. SUDROW, Schuh, S. 621.

97 Vgl. z.B. Walter Bertsch, der ab 1942 als Protektoratsminister für Wirtschaft und Arbeit Aufsichtsratsvorsitzender von Baťa war. Staatsarchiv Sigmaringen Wü 13 T 2 Nr. 2433/059, Bl. 303. Für diesen Hinweis danke ich Joachim Scholtzkyeck.

man Ludvík Vaculíks Bericht heran auch in der Praxis – unverändert dem Baťa-Ideal und waren erst in den späteren Kriegsjahren Beeinträchtigungen ausgesetzt⁹⁸.

Konnten Betrieb und Konzern ihre unternehmerische Dispositionsfreiheit erhalten und auch gegenüber der Protektorsverwaltung und der Besetzung verteidigen, gaben sie im Ausnahmezustand⁹⁹ des Protektorats ihre kulturelle Souveränität und Letztverantwortung über Zlín auf. Vergleicht man nämlich die gezielte globale Expansion Baťa's in den Jahren des Zweiten Weltkriegs mit der Mitarbeiterpolitik innerhalb der Tschechoslowakei bzw. des Protektorats, wird deutlich, dass Baťa nur in seltensten Ausnahmefällen, d.h. bei Direktoren und Managern, Rücksicht auf Individuen nahm. Der Konzern nutzte seine Möglichkeiten weniger dazu, einzelne Mitarbeiter zu schützen, sondern erzeugte vielmehr Handlungsräume dadurch, dass er sich von Mitarbeitern distanzierte. So wurden junge Männer und andere Mitarbeiter der Produktion bei einer Internierung durch die Besatzungsbehörden – auch trotz guter allgemeiner Bewertung in ihrer Personalakte – unverzüglich entlassen und erhielten keine weitere Unterstützung¹⁰⁰.

Zugleich kam der Betrieb in seinem Ausbildungssystem der deutschen Besetzung in einem Maße entgegen, wie er zu keinem Zeitpunkt gegenüber der Tschechoslowakei getan hatte. Im Zlíner Werk entstand beispielsweise für Kinder aus sogenannten Mischehen eine Werksgruppe der Hitler-Jugend¹⁰¹, praktisch in Konkurrenz zum Ausbildungs- und Erziehungsideal der Schulen der Arbeit. Für den Geschichtsunterricht an den Gewerbeschulen in Zlín wurde die Umschulung von Lehrern vorbereitet, damit diese die Verbundenheit Böhmen und Mährens zum Reich vermittelten¹⁰². Gleichzeitig warben die konzern eigenen Zeitungen für das Erlernen der deutschen Sprache und eine bedingungslose Anlehnung an das Deutsche Reich¹⁰³.

Hatte Baťa zuvor aus einem konzernimmanenten Kosmopolitismus das Lernen von Fremdsprachen gepriesen, wurde nun offen eine Eingliederung ins Deutsche Reich propagiert. In den Zeitschriften des Konzerns konnten Jugendliche lesen, sie hätten mit Fleiß und Arbeitsethos im Protektorat

98 So wurden im Statut der Industrieschule nach der Errichtung des Protektorats nur die Staatsbezeichnungen ausgetauscht. Vgl. Organizační statut průmyslové školy ve Zlíně, o.D., SOkA Zlín, Baťa II/5, kart., č. 8.

99 Vgl. dazu Carl Schmitts klassische, vom Ausnahmezustand abgeleitete Definition von Souveränität. Carl SCHMITT, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1922, S. 9.

100 Vgl. die Personalakten in: SOkA Zlín, Baťa II/2, kart. 1033, č. 17, por. č. 34, 46 und 61.

101 BRANDES, Tschechen, S. 320.

102 Gewerbeschule in Zlín, Bericht über das zweite Vierteljahr des Schuljahres 1943/44, in: SOkA Zlín, Baťa II/5, kart. 1187, č. 20, unpaginiert.

103 Vgl. eine entsprechende Erklärung des Absolventen-Klubs der Schule der Arbeit. Mládež na nových cestách, in: Moravské Slovo, 18.11.1942.

dieselben Aufstiegschancen wie ihre Altersgenossen im nationalsozialistischen Deutschland¹⁰⁴. Offensichtlich wurden die Tugenden des Baťa-Mannes in der Ausnahmesituation der nationalsozialistischen Besatzung zu Attributen die eine Eindeutschung ermöglichen sollten¹⁰⁵.

7. Schlussbetrachtung: Ein Laboratorium industrieller Moderne

Mit einem spezifischen Städtebau, der umfassenden Rationalisierung des Alltags und einem lebensweltlichen Kosmopolitismus stach die mährische Provinzstadt Zlín in mehrfacher Weise aus der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit heraus. Sie war ein Laboratorium industrieller Moderne in einem industriell entwickelten Staat und stellte einen radikalen Gegenentwurf zu diesem Staat dar. Dieses Projekt eines *social engineering*s wurde nur durch die weitreichende Entscheidungsmacht des Konzerns innerhalb der Stadt Zlín und innerhalb der Tschechoslowakei möglich, die über betriebliche Dispositionsfreiheit weit hinausging. Indem Baťa nämlich die rechtsstaatliche Ordnung und die demokratische Partizipation der Stadtbevölkerung in weiten Teilen aushebelte, eröffneten sich dem Konzern Handlungsräume einer rationalen und kosmopolitischen Utopie. Aufgrund der unbestreitbaren Leistungsfähigkeit der Modellstadt Zlín im Vergleich zu ihrer Umgebung, gegenüber der sie ein komfortableres und wohlhabenderes Leben nicht nur versprach, sondern sogar ungelerten Arbeitern auch tatsächlich zu bieten hatte, konnte Baťa die traditionellen Deutungsansprüche der konservativen mährischen Gesellschaft in Frage stellen. Dabei ersetzte die radikale Industrieutopie diese Ordnungsvorstellungen keineswegs völlig, sondern baute in ihren autoritären, hierarchischen und patriarchalischen Strukturen auf solchen traditionellen Mustern auf¹⁰⁶. Bezieht man die Perspektive der Angestellten des Konzerns – junge Männer, Baťa-Männer aber auch einfache Fließbandarbeiter – in die soziale Ordnung ein, wird deutlich, dass Baťa's Hegemonie über den Raum der Stadt Zlín keineswegs nur durch Zwang entstand, sondern auch sehr erfolgreich durch Zustimmung und eine spezifische Leistungsfähigkeit der Konzern-Ideologie erzeugt wurde, die in Zlín erfahrbar wurde.

104 Mladý, který se vypracoval, in: List Mladých (Prag, Zlíner Ausgabe), 26.04.1942.

105 Chad BRYANT, Prague in Black. Nazi Rule and Czech Nationalism, Cambridge, MA 2007, S. 104–138.

106 Vgl. zur Verschränkung moderner und traditioneller Herrschaftsstrukturen am böhmischen Beispiel: Tatjana TÖNSMEYER, Adelige Moderne. Großgrundbesitz und ländliche Gesellschaft in England und Böhmen 1848–1918, Wien u.a. 2012, S. 266–278, 303–305.

So reiht sich der Baťa-Mann, sowohl als Idealtyp als auch als soziale Gruppe, nicht nur in die Vorstellungen eines neuen Mannes ein, wie sie zum *Zeitalter der Extreme* (Hobsbawm) gehörte, sondern konkreter auch in die Bildungsexpansion der tschechoslowakischen Zwischenkriegszeit¹⁰⁷ und stand faktisch für die Möglichkeit eines immensen sozialen Aufstiegs. Dieser Aufstieg war dabei zugleich eine konsequente Kritik an den überkommenen und neuen Eliten dieses Staates. Auch der spezifische Kosmopolitismus in Baťa's Zlín, der selbstgewählt außerhalb anderer Souveränitätscontainer stand, lässt sich als eine solche Kritik an der ethnisch fragmentierten Realität der Tschechoslowakei verstehen, ohne dass Baťa allzu offensichtlich mit diesen etablierten Strukturen sozialer Ordnung gebrochen hätte.

Dabei wird deutlich, dass Baťa bei allen radikalen Ansprüchen nach Modernität, Rationalität und Effizienz immer auch anpassungsfähig war und sich seine Erzeugung von Hegemonie über die Stadt Zlín in ihrer Dauer von etwa 1925 bis 1945 wandelte. Die *neue industrielle Stadt Zlín* war so kein kontrastiver Gegenentwurf zur bestehenden Staatlichkeit, sondern eine utilitaristische und situative Ergänzung, Überformung und Vereinnahmung staatlicher Machtansprüche und Kompetenzen. Dies wird besonders deutlich bei der internationalen Ausrichtung des Konzerns, dessen Kosmopolitismus in Zlín zu einer der deutlichsten Ausdrucksformen seiner kulturellen Souveränität wurde und zugleich unter nationalsozialistischer Besatzung eine radikale Wende erfuhr. War nämlich das Erlernen von Fremdsprachen und die Offenheit gegenüber anderen Kulturen ein grundlegendes Charakteristikum des Baťa-Mannes, wurde dieses in der Krise der Tschechoslowakischen Staatlichkeit ab 1938 und dann verstärkt in der Protektorszeit nahezu mühelos aufgegeben. Interkulturelle Anpassungsfähigkeit ging nun, in der Firmenpolitik wie auch den Handlungsanleitungen für *junge Männer*, in eine willfährige Kooperation mit der deutschen Besatzung über. Dies verdeutlicht, dass die kulturelle Souveränität des Baťa-Konzerns spätestens unter Jan Antonín Baťa nicht primär auf die Etablierung eigener Ordnung und Normen zielte, sondern zuallererst der reibungslosen und weitestgehend selbstbestimmten Durchführung der industriellen Produktion und des Verkaufs von Schuhen diente. Der *neue industrielle Mensch* und die *ideale Industriestadt* waren damit eben kein Selbstzweck, sondern ein Mittel zum Zweck, das situativ eine eigene Dynamik gewann.

107 Joachim von PUTTKAMER, *Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2010, S. 86f.

SEKTION II:
RELIGION UND SELBSTBEHAUPTUNG

Manfred Sing

Pharaonische Hochkultur und islamischer Niedergang

Das Ringen um kulturelle Souveränität im
Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Vorstellung eines »Niedergangs« des Islams bildete sich in akademischen und populärwissenschaftlichen Darstellungen im Laufe des 19. Jahrhunderts heraus. Sie besagte, dass die »islamische Zivilisation« ab einem bestimmten Zeitpunkt ihre einstige Führungsrolle verloren habe und nicht mehr mit dem Fortschritt Europas und der modernen Welt habe Schritt halten können. Diese Idee stand Pate bei der Etablierung akademischer Fächer wie der Religions- und Islamwissenschaft in Europa und in den USA, in denen sich ein neuer, universeller Gebrauch des Konzepts »Religion« zur Deutung und Bewertung von Kulturen und menschlichem Verhalten widerspiegelte und sich ein globaler Diskurs über »den« Islam herausbildete. Da im europäischen Denken des 19. Jahrhunderts Religion den Wesenskern einer Kultur oder Zivilisation bildete, fungierten für die Mehrzahl europäischer Gelehrter im 19. Jahrhundert »Islam« und »Verfall« geradezu als Synonyme. Ihnen erschien der Islam als nicht-schöpferische Religion, die zwar ehemals eine höhere Zivilisation habe entwickeln können, deren Rolle sich aber darin erschöpfe, das klassische griechische Erbe tradiert zu haben. Weit verbreitet war die Ansicht des französischen Historikers und Religionswissenschaftlers Ernest Renan (gest. 1892), die Blüte des »klassischen« Islams habe *trotz* seines Wesens stattgefunden, während der zeitgenössische Verfall *wegen* seines Wesens erfolge. Dass der Islam hierbei über seine Differenz zum Christentum als »politische Religion« definiert wurde¹, wirkt bis in die Gegenwart fort, etwa in Analysen, die den »politischen Islam« und den Gebrauch von religiös legitimierter Gewalt als Ressentiment gegenüber dem Westen und als psychologisch schlecht verarbeitete Reaktion auf den Verlust der einstigen Führungsrolle deuten².

1 Reinhard SCHULZE, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft, in: Friedrich Wilhelm GRAF/Friedemann VOIGT (Hg.), Religion(en) Deuten. Transformationen der Religionsforschung, Berlin/New York 2010, S. 81–202; ders., Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert, in: Lothar GALL/Dietmar WILLOWEIT (Hg.), Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts, München 2011, S. 287–306; ders., Die Politisierung des Islams im 19. Jahrhundert, in: WDI 22 (1984), S. 103–166.

2 Siehe Bernard LEWIS, What Went Wrong? Western Impact and Middle East Responses, London

Die Idee des Niedergangs (arabisch: *inhiṭāt*) blieb freilich nicht nur Fremdzuschreibung, sondern prägte auch die Selbstwahrnehmung von arabischen, türkischen, persischen, indischen und südasiatischen Autoren derart maßgeblich mit, wenn sie über die islamische Geschichte nachdachten, dass es schwer fällt, sich vorzustellen, wie eine Historiographie ohne dieses Konzept aussehen würde. So verwandte etwa der zum Islam konvertierte Amerikaner Mohammed Alexander Russell Webb (gest. 1916)³, als er beim Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago auftrat, einen Großteil seiner Rede darauf, Vorurteile über die Rückständigkeit und Gewalttätigkeit des Islams zu widerlegen, musste sich jedoch als einziger Redner des Parlaments Missfallenskundgebungen und Kritik – wegen der »Liederlichkeit« des Korans und Mohammeds – anhören. *Inhiṭāt* war gleichfalls das erste Substantiv in der Zustandsdiagnose, die der in der Schweiz lebende pan-islamische Journalist und Politiker Šakīb Arslān (gest. 1944) in seiner anti-kolonialen Schrift »Warum hinken die Muslime hinterher, während andere voranschreiten?«⁴ für die in Kairo erscheinende, wichtigste islamische Reformzeitschrift *al-Manār* (»Der Leuchtturm«, 1898–1935) vorlegte, wobei er auf Fragen eines indonesischen Gelehrten nach der Rolle des Islams in der Moderne antwortete. Auch das Denken des ägyptischen Theoretikers des *ḡihād*, Sayyid Quṭb (hingerichtet 1966) gründete auf der Idee, die Muslime hätten sich in eine Zeit vor dem Islam, also eine zweite *ḡāhiliyya*, zurückentwickelt, da sie gänzlich dem Materialismus der Moderne verfallen seien. Und noch der marokkanische Philosoph Muḥammad ʿAbid al-Ġābrī (gest. 2010) argumentierte in den 1980er Jahren, auf die zentrale Herausforderung der Moderne, den *inhiṭāt* der Muslime, habe das in Analogieschlüssen kreisende arabische Denken bislang keine Antwort gefunden⁵. Erst recht nach dem Ende des arabischen Frühlings 2011 erscheint die »arabische Zivilisation« manchem Autor auf absehbare Zeit hin verloren⁶.

2002; Lauren LANGMAN/Douglas MORRIS, Islamic Terrorism. From Retrenchment to Resentment and Beyond, in: Harvey W. KUSHNER (Hg.), Essential Readings on Political Terrorism. Analyses of Problems and Prospects for the 21st Century, Lincoln, NE 2003.

- 3 Zu ihm Umar F. ABD-ALLAH, A Muslim in Victorian America. The Life of Alexander Russell Webb, Oxford Scholarship Online (2006), URL: <<http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0195187288.001.0001>> (22.10.2015).
- 4 Šakīb ARSLĀN, Li-māḡā ta'aḡhara l-muslimūn wa-taqaddama ḡayruhūm?, Kairo ʿ1955. Zuerst publiziert in *al-Manār* 1930. Über ihn William L. CLEVELAND, Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, Austin, TX 1985; dort auch eine Synopse des Essays auf S. 115–134.
- 5 Ibrahim M. ABU-RABI', Islamic Philosophical Expression in Modern Arabic Society, in: Der Islam 72 (1995), H. 1, S. 47–81, hier S. 65–69.
- 6 Siehe etwa Hisham MELHEM, Die Barbaren sind unter uns. Die arabische Zivilisation ist zusammengebrochen. Zu meinen Lebzeiten wird sie nicht mehr auf die Beine kommen, in: ZeitOnline (04.12.2014), URL: <<http://www.zeit.de/2014/48/arabien-gesellschaft-zusammenbruch>> (22.10.2015).

Der folgende Beitrag versucht zu erhellen, wieso sich die europäische Rede vom Niedergang des Islam gewissermaßen spiegelbildlich in arabischen Texten als *inhiṭāt* wiederfindet, und interpretiert diesen Umstand als Ausdruck eines Ringens um kulturelle Souveränität. In Bezug auf Ägypten wird dargestellt, wie drei verschiedene Gruppen von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts den arabischen, islamischen und ägyptischen Charakter des Landes verhandelten und dabei jeweils die kulturelle, religiöse und politische Bedeutung dessen variierten, was sie unter »Islam« verstanden und welche Rolle sie diesem »Islam« in ihrer jeweiligen Forderung nach kultureller Souveränität zugehört: (1) arabische Literaten, (2) Vertreter eines Reformislam und panislamische Aktivisten sowie (3) ägyptische Nationalisten. Unter sich wandelnden – semi-autonomen, semi-kolonialen, kolonialen und wiederum semi-autonomen – Kontexten⁷ versuchten diese Akteure nicht nur, vielschichtige lokale Identitäten, Geschichtsbilder und politische Loyalitäten in Einklang zu bringen, sondern strebten auch eine politisch-kulturelle Emanzipation an, die sich in einer schrittweisen Loslösung Ägyptens aus dem Osmanischen Reich und dem britischen Kolonialreich vollzog. Zwar erkannten sie dabei implizit die europäische Hegemonie an, wenn sie sich an der Metapher vom Verfall abarbeiteten, doch versuchten sie dessen Gründe anders zu erklären, schon allein dadurch, dass sie von einem Niedergang der Muslime, nicht aber des Islams redeten.

Das Fallbeispiel Ägypten eignet sich aufgrund seiner besonderen Beziehungen zu Europa, seiner herausragenden Stellung in der arabisch-islamischen Welt und seines antiken Erbes besonders dazu, das Streben nach kultureller Souveränität als vielstimmigen, komplexen Aushandlungsprozess zu begreifen. Ägypten entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts auch mit europäischer Unterstützung zu einem wirtschaftlichen, politischen, religiösen und kulturellen Zentrum des Mittelmeerraums sowie der arabischen und islamischen Welt, das aufgrund seiner Dynamik Migranten aus Europa und den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches anlockte und weit über die Landesgrenzen hinaus Bedeutung erlangte. Ägypten bildete somit auch das intellektuelle Zentrum der Auseinandersetzung arabischer und muslimischer Intellektueller mit der Moderne und stellte einen wichtigen

7 Obwohl offiziell Teil des Osmanischen Reiches, agierte die Herrscherdynastie, die Muḥammad 'Alī Pascha 1805 im Zuge der osmanischen Rückeroberung nach dem Ägypten-Feldzug Napoleons (1798–1801) etablierte, relativ unabhängig. Nach dem Bau des Suezkanals geriet Ägypten unter europäische Finanzkontrolle, ehe die Briten das Land 1882 besetzten. 1922 wurde Ägypten in die formale Unabhängigkeit entlassen, wobei die Suezkanalzone weiter bis zur Verstaatlichung der Suezkanal-Gesellschaft 1956 unter Kontrolle der Kolonialmächte blieb.

Knotenpunkt in dem globalen Kommunikationsprozess dar, in dem das Konzept des modernen »Islams« ausgehandelt wurde⁸.

Die Verbreitung der Drucktechnik und des Zeitschriftenwesens ab 1820 trug zu einem Aufschwung der Produktion arabischer Literatur bei und machte Kairo im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zum Zentrum einer schon zeitgenössisch als *nahḍa* (»Renaissance«) bezeichneten literarischen Bewegung⁹. Nicht zuletzt unter britischer Besatzung etablierte sich ein privates, debattierfreudiges Pressewesen, das über Ägypten hinaus ausstrahlte und in dem sich anti- und pro-britische, anti- und pro-osmanische ebenso wie säkulare und islamische Stimmen artikulieren konnten und bei dessen Entstehung christliche und muslimische Emigranten aus dem Libanon und Syrien, die vor der Zensur im Osmanischen Reich flohen, eine wichtige Rolle spielten.

Im Folgenden erläutere ich zunächst die theoretischen Implikationen des Konzepts der kulturellen Souveränität für die Analyse der ägyptischen Verhältnisse. Anschließend skizziere ich die Positionen der drei genannten Strömungen. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich den Narrativen der »Reformation« und »Renaissance«, durch die die Europäer ihren eigenen zivilisatorischen Aufstieg historisch begründeten sowie Kolonialismus und Zivilisierungsmission rechtfertigten. Weil sie auf diese Weise Muslime diskursiv aus der europäischen Zivilisation ausschlossen und ihnen politisch-kulturell die Gleichberechtigung verwehrten, bestand das Vorgehen der Intellektuellen in Ägypten darin, die Höher- oder Ebenbürtigkeit sowie die Differenz oder Gleichartigkeit der islamischen Zivilisation zu betonen. Die Übernahme der Niedergangsmetapher erlaubte es Islamreformern, die »wahren« Formen der Dekadenz in Europa zu geißeln, während Literaten und Nationalisten das Streben nach Unabhängigkeit eher mit dem Verweis auf die gemeinsamen griechisch-römischen Grundlagen der europäischen und der islamischen Zivilisation untermauerten.

8 Siehe Dietrich JUNG, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*, Sheffield 2011.

9 Siehe Ami AYALON, *New Practices. Arab Printing, Publishing and Mass Reading*, in: Liat KOZMA (Hg.), *A Global Middle East. Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, London 2015, S. 321–344.

1. Warum »kulturelle Souveränität«?

Das Ringen um kulturelle Souveränität wird im Folgenden als transkultureller¹⁰ Aushandlungs- und Kommunikationsprozess verstanden. Die ägyptischen Akteure richteten sich an ein Innen – die ägyptische Gesellschaft – und ein Außen (Osmanisches Reich, Großbritannien und Europa) und somit an verschiedene (nationale, imperiale und koloniale) Appellationsinstanzen. Folgende fünf Aspekte sollen mit diesem Ansatz in den Fokus gerückt werden:

Erstens beschränkte sich das Streben nach kultureller Souveränität weder auf politische Forderungen noch auf einen eindeutig nationalstaatlich definierten Raum. Die *politische* Kritik am kolonialen Europa war nur der Ausgangspunkt für weitergehende Reflexionen über die Misere des »Orients«¹¹. »Europa« – europäisches Denken und Handeln – wurde sowohl von europäischer als auch von ägyptischer Seite als »kulturell hegemonial«¹² verstanden, und zwar in dem Sinne, dass es die Überlegenheit in politischen, religiösen, technologischen und militärischen Fragen den europäischen Mächten erlaubte, sich als ein Ausnahmezustände definierender »Souverän«¹³ zu gebärden, der internationales Recht setzen, sich aber auch darüber hinwegsetzen konnte. Dieser partikuläre europäische Universalismus zog Bewunderung, Ablehnung und Spott auf sich. Für die oberflächliche Nachahmung europäischer Verhaltensweisen durch Einheimische wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert der arabische Begriff *tafarnuğ* (»Sich-wie-ein-Europäer-Verhalten«) geprägt. Der Kampf um kulturelle Souveränität ist daher nicht mit einer politischen Ideologie oder dem Erhalt der traditionellen Kultur gleichzusetzen. Wie beispielhaft mit Blick

10 Der Begriff »Transkulturalität« beschreibt die Austausch- und Anpassungsprozesse, Übersetzungsleistungen und Grenzüberschreitungen in Kontaktzonen, siehe Madeleine HERREN u.a., *Transcultural History. Theories, Methods, Sources*, Heidelberg 2012.

11 In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es auf Arabisch im Anschluss an europäische Vorstellungen durchaus üblich vom Orient (arab. *aš-šarq*) zu reden, womit einerseits die Vergleichbarkeit der Herausforderungen für nicht-europäische Gesellschaften, andererseits auch eine Gegenüberstellung des »spirituellen« Orients gegenüber dem »materiellen« Okzident intendiert war.

12 Zu dem von Gramsci benutzten Begriff siehe T.J. Jackson LEARS, *The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities*, in: AHR 90 (1985), H. 3, S. 567–593; Ernesto LACLAU/Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York 2014 [1985]; Andreas RECKWITZ, Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen, in: Stephan MOEBIUS/Dirk QUADFLIEG (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, S. 339–349, hier S. 345.

13 Übertragung des von Schmitt formulierten (juristischen) Prinzips auf internationale Verhältnisse, wonach derjenige souverän sei, der über den Ausnahmezustand bestimme, siehe Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, hier S. 9–45.

auf indianische Kämpfe in Nordamerika formuliert wurde¹⁴, ist damit vielmehr die Bereitschaft gemeint, einen Kampf um die eigene Lebensweise zu führen, die es erst im Zuge dieses Kampfes zu finden gilt. Verhandelt wurde dabei die Frage, welches Ausmaß an Modernisierung und Massenkultur notwendig, erstrebenswert oder schädlich sei. Da solche Fragen auch in anderen Kontexten – etwa in den britischen Debatten der Zwischenkriegszeit um die Bedrohung der christlichen oder bürgerlichen Kultur¹⁵ – diskutiert wurden, handelt es sich weder um ein nicht-europäisches noch um ein islamisches Spezifikum. Obwohl die Bedrohung der eigenen Kultur angesichts einer langen ägyptischen Geschichte mit mannigfaltigen fremden Einflüssen¹⁶ und angesichts der offenkundigen Unvermeidlichkeit der Modernisierung relativiert werden konnte, so war das Thema der kulturellen Selbstbehauptung in einem Land wie Ägypten doch unausweichlich, weil es mit dem Kampf um Dekolonisation einherging und weil eine vollständige Assimilierung an die europäische Kultur nicht denkbar war.

Zweitens erschöpfte sich der Kampf um kulturelle Souveränität nicht darin, einen Gegenentwurf zu einer übermächtigen europäischen Identität zu kreieren, sondern er hatte auch eine Antwort darauf zu finden, wer eigentlich »Ägypter« war. Da ein Staatsbürgerschaftsrecht erst Ende der 1920er Jahre entstand, verfügten die Akteure über eine Vielzahl sich gegenseitig nicht ausschließender religiöser, kultureller, ethnischer und nationaler »Identitäten«¹⁷ und politischer Loyalitäten: Sie waren oder verstanden

14 Lawrence W. GROSS, Cultural Sovereignty and Native American Hermeneutics in the Interpretation of the Sacred Stories of the Anishinaabe, in: *Wicazo Sa Review* 18 (2003), H. 2, S. 127–134, hier S. 134; Wallace COFFEY/Rebecca TSOSIE, Rethinking the Tribal Sovereignty Doctrine. Cultural Sovereignty and the Collective Future of Indian Nations, in: *Law & Policy Review* 12 (2001), H. 2, S. 191–221, die schreiben (S. 209): »If our struggle is anything, it is a struggle for sovereignty, and if sovereignty is anything, it is a way of life. That way of life is not a matter of defining a political ideology, or having a detached discussion about the unifying structures and essences of American Indian traditions. It is a decision – a decision we make in our minds, in our hearts, and in our bodies – to be sovereign and to find out what that means in the process.«

15 Siehe den Beitrag von John Carter WOOD, »A Fundamental Re-Orienting of Outlook«. Religiöse Intellektuelle und das Ziel einer »christlichen Gesellschaft« in Großbritannien, 1937–1949, in diesem Band und Chris WATERS, Introduction. Beyond »Americanization«. Rethinking Anglo-American Cultural Exchange Between the Wars, in: *Cultural and Social History* 4 (2007), H. 4, S. 451–459.

16 Bevor Ägypten mit dem Militärputsch 1952 nach nationalistischem Verständnis erstmals seit der Pharaonenzeit wieder von Ägyptern regiert wurde, herrschten dort Äthiopier, Libyer, Perser, Griechen, Römer, Araber, Kurden, Türken, Tscherkessen, Albaner, Franzosen und Briten, vgl. Ulrich HAARMANN, Die »Persönlichkeit Ägyptens«. Das moderne Ägypten auf der Suche nach seiner kulturellen Identität, in: *ZMR* 62 (1978), S. 101–122, hier S. 101f.

17 Zum Problem der Identität als Analysekategorie siehe: Rogers BRUBAKER/Frederick COOPER, Identity, in: Frederick COOPER (Hg.), *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Los Angeles u.a. 2005, S. 59–90.

sich als Europäer¹⁸, Orientalen, Osmanen, Türken, Araber, Ägypter, Syrer, Libanesen, Christen, Juden, Muslime, Säkularisten, Sozialisten und Anarchisten. Diese Heterogenität der Akteure begründete auch unterschiedliche Ansichten über die kulturelle Identität Ägyptens.

Da Europäer Ägypten aufgrund des Islams als rückständig ansahen und den Islam als religiösen, politischen und kulturellen Gegensatz zu Christentum, Europa und Moderne konstruierten, standen die Ägypter, drittens, vor der Herausforderung, wie sie die ihnen zugeschriebene islamische Identität so mit neuem Inhalt füllen konnten, dass diese weder als Mummenschanz noch als rückständig und unabänderlich erschien. Wenn somit über die Relevanz des Islams gestritten wurde, so erschien der Islam in einer Doppelgestalt als Religion (arab. *dīn*) oder Zivilisation (*tamaddun*, *ḥaḍāra*) und in beiden Fällen als Schöpfer einer materiellen und immateriellen Kultur (*ḥaḍāra*, *ṭaqāfa*). Aus dieser Doppelgestalt des Islams resultierten widersprüchliche Rezepte zur Bewältigung der Kulturkrise, da religiöse Reformer argumentierten, der Islam benötige eine Rückbesinnung auf seine reinen Ursprünge, während liberale Schriftsteller und Politiker klagten, den Muslimen fehle es an der Offenheit, die sie einst auszeichnete. Widersprüchlich waren diese Rezepte insofern, als derselbe Aspekt – etwa dogmatische Strenge oder fremde Einflüsse – als Grund oder Lösung des Problems erscheinen konnte.

Viertens war das Streben nach kultureller Souveränität aufgrund des Wechselspiels von Fremd- und Selbstwahrnehmung, gewollt oder ungewollt, von paradoxen Effekten durchdrungen. Denn rhetorische Verhärtungen und Abgrenzungen gingen oftmals mit Transfers und Durchlässigkeit einher¹⁹, wofür die Kritik an Europa bei gleichzeitiger Übernahme seiner Narrative ein gutes Beispiel ist. Das globale System der Kolonialherrschaft veränderte nicht nur die Gesellschaften der Kolonisierten, sondern erweiterte auch deren Möglichkeiten aufgrund der zunehmenden Bewegung von Gütern, Menschen und Ideen. Da die Führungseliten kolonialisierter Länder seit Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa ausgebildet waren, waren sie mit europäischem Denken bestens vertraut, was »die Formulierung wirksamer Strategien gegen die überwältigende Macht der Metropolen«²⁰ ermöglichte.

18 Das von Muḥammad 'Alī (reg. 1805–1849) begründete Herrscherhaus, das bis 1952 regierte, stammte aus Albanien. Auch viele anarchistische Akteure und Vertreter der Arbeiterbewegung stammten aus Europa, vgl. Ilham KHURI-MAKDISI, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*, Berkely CA 2010.

19 Siehe das Beispiel der Diskussionen um den Notting Hill Carnival bei Sebastian KLÖSS, *We Will Show the Royal Borough What West Indian Culture is All About*. (Wieder-)Herstellung eines »Wir« im Notting Hill Carnival vom Ende der 1970er bis zum Ende der 1980er Jahre, in: Gabriele METZLER (Hg.), *Das Andere denken. Repräsentationen von Migration in Westeuropa und den USA im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2013, S. 209–242.

20 Petra GÖDDE, *Globale Kulturen*, in: Akira IRIYE/Jürgen OSTERHAMMEL (Hg.), *Geschichte der Welt. 1945 bis heute. Die globalisierte Welt*, München 2013, S. 535–669, hier S. 551.

Intellektuell bearbeitet wurde vor allem der »falsche Kontrast zwischen europäischer Moderne und kolonialer Rückständigkeit«²¹.

Da es für die Ägypter unmöglich war, sich gänzlich von europäischen Einflüssen zu befreien, so wie es generell unmöglich ist, Souveränität ein für alle Mal zu beseitigen, war, fünftens, Subversion ein wesentliches Mittel, um der europäischen Hegemonie einen eigenen Souveränitätsanspruch entgegenzusetzen. Insofern als Souveränität nicht nur ein Rechtsbegriff, sondern »eine Figuration des Imaginären im gesellschaftlichen Raum«²² ist, zielt die »Ideologiekritik von Souveränität«²³ auf Verschiebungen, die die Geltung einer anderen Souveränität begründen sollen, obwohl sie das bestehende Herrschaftsgefüge nicht gänzlich aufheben können.

Von hier aus gesehen, interessiert sich die folgende Analyse weniger für die Essentialismen in Europa- und Islam-Bildern als vielmehr für den kommunikativen Charakter der miteinander verwobenen Konzepte »Europa«, »Islam« und »Verfall/*inhiṭāṭ*«, mit denen die Differenzen und Ähnlichkeiten von europäisch-christlichen und arabisch-muslimischen Kulturen artikulierbar wurden. Mit diesem verflechtungstheoretischen Ansatz werden sowohl solche Theorien zurückgewiesen, die wie der »clash of civilizations« (Huntington) von einer Inkommensurabilität zwischen Islam und dem Westen ausgehen, als auch solche, eher postkoloniale, die die zu untersuchenden Debatten entweder nur als ein arabisches Mimikry westlicher Diskurse oder als ein kulturimperialistisches Aufoktroieren fremder Konzepte begreifen. Mit Chakrabarty wird vielmehr betont, wie schwierig es für Vertreter nicht-europäischer Kulturen ist, sich von den allgegenwärtigen Konzepten der europäischen Geschichtsschreibung zu lösen, mit denen europäische Geschichte stillschweigend als Maßstab für die Menschheitsentwicklung gesetzt wurde und nicht-europäischen Kulturen zwangsläufig ein Mangel und die Tendenz zum Scheitern attestiert wurde. Gegen Chakrabarty wird hingegen vorgeschlagen, dass ein möglicher Lösungsansatz für dieses Problem nicht in der Re-Provinzialisierung Europas und seiner Konzepte liegt, sondern in einer Ent-Provinzialisierung nicht-europäischer Geschichte(n)²⁴. Die Aussagen einiger der im Folgenden zitierten arabischen Autoren lassen sich auf diese Weise interpretieren.

21 Ebd., S. 552.

22 Rebekka A. KLEIN/Dominik FINKELDE, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Freiburg 2015, S. 9–18, hier S. 9.

23 Ebd., S. 18, sowie ausführlich Rebekka A. KLEIN, *Subversion der Souveränität. Ein unmögliches Unterfangen?*, in: Ebd., S. 277–296.

24 Dipesh CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M./New York 2010.

2. Hochkultur- und Niedergangsnarrativ

Die Erfahrung europäischer Überlegenheit, vor allem auf militärischem Gebiet, geht schon auf die Zeit vor dem 19. Jahrhundert zurück. Allerdings wurde diese Überlegenheit noch nicht als Ausdruck einer Kulturkrise gewertet, da Muslime weiterhin von ihrer erwählten Position überzeugt blieben; wenn nur das Jenseits wirklich zählte, konnte die vergängliche Welt den Christen überlassen werden²⁵. Erst zeitversetzt machte sich die Vorstellung breit, die in Europa schon seit dem 17. Jahrhundert um sich gegriffen hatte, dass nicht Verfall, sondern Fortschritt das Wesensmerkmal des Diesseits sei, welches sich, wie etwa Leibniz und Kant betonten, in einem ständigen Prozess der Verbesserung befinde²⁶.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Antwort auf den Aufstieg Europas noch zuvorderst pragmatisch: Man entsandte Delegationen, um neues Wissen und neue Sprachen zu erwerben. So schreibt der Ägypter Rifā'a Rāfi' Ṭaḥṭāwī (gest. 1873), *inḥiṭāṭ* zu bekämpfen, sei ein Hauptgrund für die Entsendung der Delegation gewesen, mit der er nach Frankreich reiste (1826–1831). Er listete auf mehreren Seiten die Wissensgebiete auf, die es sich anzueignen gelte²⁷. Eine ähnlich lange Liste präsentierte auch der spätere libanesische Lexikograph Buṭrus Bustānī²⁸ (gest. 1883) in seiner »Rede über die Bildung der Araber«²⁹ (1859), um zu folgern: »Die Bildung (*al-ādāb*) unter den Arabern befindet sich heutzutage in einem Zustand völligen Verfalls (*inḥiṭāṭ kullī*)«³⁰. Obwohl beide Autoren die Unwissenheit ihrer Landsleute scharf kritisierten, waren sie von einer baldigen Kehrtwende überzeugt. Ṭaḥṭāwī zerstreute Bedenken, der Islam könne Quell der Rückständigkeit sein, mit dem Verweis auf die Rückständigkeit anderer Christen, etwa der Kopten. Bustānī lobte die ägyptische Reformpolitik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als gewaltigen Fortschritt und zeigte sich zuversichtlich, dass die Araber mit Hilfe Europas den Weg aus der Krise schaffen könnten, so wie im Mittelalter die Araber den Europäern geholfen hätten.

25 Siehe Nabil MATAR, *Confronting Decline in Early Modern Arabic Thought*, in: *Journal of Early Modern History* 9 (2005), H. 1–2, S. 51–78, hier S. 78.

26 Reinhart KOSELLECK, »Fortschritt« und »Niedergang«. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Reinhart KOSELLECK/Paul WIDMER (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, S. 214–230.

27 Rifā'a Rāfi' ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-ibrīz ilā talḥīs Bārīz au ad-dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs*, Kairo 1834, S. 9–11, URL: <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN645230375&PHYSID=PHYS_0007> (07.01.2016).

28 Über ihn siehe Dagmar GLASS, *Buṭrus Bustānī (1819–1883) als Enzyklopädiiker der arabischen Renaissance*, in: Otto JASTROW u.a. (Hg.), *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hatmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2008, S. 107–139.

29 Buṭrus AL-BUSTĀNĪ, *Ḥuṭba fī ādāb al-'arab*, Beirut (15.02.1859).

30 Ebd., S. 32.

Als sich immer mehr Araber und Muslime unter kolonialer Fremdherrschaft wiederfanden und auch das Osmanische Reich zusehends in Bedrängnis geriet, wurde nicht nur der Zustand des Islams zunehmend begründungsbedürftig, sondern auch den Europäern wurde nun verstärkt vorgeworfen, sich selbst nicht an ihre zivilisatorischen und humanen Maßstäbe zu halten³¹. Während der ägyptische Khedive Ismail bei der Eröffnung des Suezkanals 1869 noch bemerkt haben soll, dass sein Land nun nicht länger in Afrika liege, sondern Teil Europas geworden sei³², so folgte alsbald nicht nur in Ägypten eine Periode des ökonomischen Bankrotts und der militärischen Rückschläge, die zu Kolonialisierung oder Semi-Kolonialisierung führte und schließlich in der Zerteilung des Osmanischen Reiches gipfelte. Als Wendepunkte hin zu einer verstärkt kritischen Betrachtung Europas können die Aufstände in Indien und Ägypten gelten. Die Briten verstanden den Aufstand 1857 in Indien vorwiegend als einen Akt des Ungehorsams von Muslimen, wodurch die Idee des Islams als einer Gefahr für das Empire Nährboden erhielt. Die Sicherung Indiens und der Suez-Passage veranlasste die Briten wiederum 1882 dazu, Ägypten zu besetzen und den 'Urābī-Aufstand (1879–1882) niederzuschlagen, in dem sich die Aufständischen unter dem Motto »Ägypten den Ägyptern« gegen Misswirtschaft und europäische Finanzkontrolle aufgelehnt hatten.

Vor diesem Hintergrund etablierten sich die drei Strömungen, die über die Grenzen Ägyptens hinaus einflussreich waren: Die arabische Literaturbewegung, an der zahlreiche Autoren aus dem heutigen Libanon und Syrien mitwirkten, hatte Einfluss auf die Provinzen des Osmanischen Reiches, in denen Arabisch gesprochen wurde. Die reformislamische Strömung um den Azhar-Scheich Muḥammad 'Abduh³³ (gest. 1905), die in der von dem Libanesen Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār* ihr Sprachrohr hatte, beeinflusste Religionsgelehrte in der gesamten islamischen Welt. Und die anti-koloniale Nationalbewegung, die durch ihren Rückbezug auf die vorislamische und speziell pharaonische Vergangenheit des Landes die Grundlage für einen säkularen Nationalismus legte, wirkte ebenfalls stilbildend für die Nationalbewegungen in den multi-religiösen und multi-ethnischen arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches, zumal es ihr während des Aufstandes 1919 gelang, landesweit die Massen mit dem Slogan »Die Religion gehört Gott, das Vaterland allen«

31 Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York 2007.

32 Reinhard SCHULZE, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 28.

33 Die Briten verbannten ihn 1882 ins Exil, setzten ihn aber 1899 aufgrund seiner reformerischen Agenda auf der eigens für ihn geschaffenen Position eines Muftis der Republik ein; zu ihm siehe Mark SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, Oxford 2010; Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam For the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden 1997.

(*al-dīn li-llāh, al-waṭan li-l-ḡamīʿ*) gegen das Empire zu mobilisieren. Die Grenzen zwischen diesen drei Gruppierungen waren durchlässig, da sich auch islamische Reformer wie Rašīd Riḏā in der arabischen Autonomiebewegung engagierten, ein säkularer Nationalist wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (gest. 1963) zu den Schülern ʿAbduhs gehörte und Schriftsteller oftmals auch politische Ämter übernahmen.

Was die islamische Richtung betrifft, so gab ʿAbduh zusammen mit dem pan-islamischen, aus Persien stammenden Aktivistem Ġamāl ad-Dīn al-Afḡānī 1884 im Pariser Exil die erste reformislamische, anti-britische Zeitschrift *al-ʿUrwa al-wuṭqā* (»Das festeste Band«) heraus, in der die beiden einerseits die Vereinbarkeit von Moderne und Islam betonten, andererseits aber vor Kolonialismus, Imperialismus und dem korrumpierenden Einfluss der europäischen Zivilisation warnten, worunter sie unter anderem Massenbildung, politische Ideologien wie Sozialismus und Anarchismus, einen unmoralischen Lebensstil und Frauenemanzipation verstanden. Einen populären Ausdruck fand diese Haltung in dem satirischen Werk *Ḥadīṭ ʿĪsa b. Hišām* (»Die Geschichte von ʿĪsa b. Hišām«, 1898–1902), in dem der Autor Muḥammad Muwayliḥī (gest. 1930) einen Kriegsminister Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Grab auferstehen lässt, um ihn bezeugen zu lassen, dass seit den Zeiten Muḥammad ʿAlī Paschas (reg. 1805–1849) sich die Kluft zu Europa nicht verringert habe, sondern die ägyptische Gesellschaft vielmehr bis ins Mark verdorben worden sei³⁴.

Der Kreis um ʿAbduh reagierte empfindlich auf abwertende Aussagen von Europäern über den Islam und schrieb Modernisierungsprobleme einer autoritären Politik oder träge gewordenen Muslimen, nicht jedoch einem (richtig verstandenen) Islam zu³⁵. Im *Manār* attackierte Rašīd Riḏā arabische Säkularisten als »Atheisten«, etwa wenn sie in der Annahme, europäischen Vorbildern zu folgen, die Ansicht vertraten, dass religiöse Erziehung an ägyptischen Schulen entbehrlich sei, während doch den meisten Europäern der Nutzen religiöser Erziehung für die Gesellschaft sehr wohl bewusst sei³⁶. Dagegen hob er lobend hervor, wenn auch säkulare Stimmen Atheismus als

34 Hierzu siehe Werner ENDE, Europabild und kulturelles Selbstbewusstsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften der beiden ägyptischen Schriftsteller Ibrahim und Muhammad Muwaylihi, Hamburg 1965; Roger ALLEN, A Period of Time. A Study and Translation of Muhammad al-Muwaylihi's Hadith ʿĪsa Ibn Hisham, Reading 1992.

35 Afḡānī, ʿAbduh und Qāsim Amīn antworteten u.a. auf Werke von Ernest Renan, des Generalkonsuls von Ägypten Evelyn Baring, des französischen Außenministers Gabriel Hanoteaux und des Schriftstellers Charles François Marie, le duc d'Harcourt.

36 Muḥammad RAŠĪD RIḌĀ, at-Taʿlīm ad-dīnī, in: al-Manār 10 (1907), H. 2, S. 123–128. Vgl. auch dieselbe Argumentation bei ARSLĀN, Li-māḏā, S. 52–57, 77–95. Zur Debatte zwischen ʿAbduh und dem Säkularisten griechisch-orthodoxer Herkunft Farah Anṭūn siehe Alexander FLORES, Reform, Islam, Secularism. Farah Anṭūn and Muhammad Abduh, in: Alain ROUSSILLON (Hg.), Entre réforme social et mouvement national. Identité et modernization en Egypte (1882–1962), Kairo 1995, S. 565–576.

Zerstörung der Zivilisation brandmarkten oder sich gegen die Ansicht des langjährigen britischen Generalkonsuls in Ägypten (1882–1907) und späteren Lord Cromer, Evelyn Baring, verwarren, der Islam sei als soziales System ein völliger Fehlschlag³⁷.

Bereits in der Antwort Afġānīs auf Ernest Renan von 1883 finden sich zentrale Argumentationsmuster, die auch bei späteren Autoren immer wieder auftauchen³⁸. Afġānī nahm sich ein Beispiel an François Guizot³⁹ (gest. 1874), dem zufolge Religion und nicht der atheistische Geist der Französischen Revolution das Rückgrat der europäischen Zivilisation bildete. Er griff diesen Gedanken auf, um zu argumentieren, dass der Islam die Gegenkraft zum europäischen Kolonialismus bilden könne, weil er schon einmal eine gemeinsame Zivilisation von Arabern und Nicht-Arabern erschaffen habe. Im Gegensatz zu Europa habe der Islam jedoch seine Einheit verloren. Da Afġānī zwischen Islam und nominellen Muslimen differenzierte, unterschied er zwischen dem »wahren« Glauben und religiöser oder politischer Praxis und war der Ansicht, dass *inhitāt* die Folge religiöser Bevormundung sei, die von Despoten gebilligt oder gefördert werde. Zudem zeigte er sich skeptisch gegenüber Renans naivem Fortschrittsglauben. Da alle Religionen wissenschaftlichen Fortschritt auf die eine oder andere Weise bekämpften, liege der Unterschied lediglich darin, dass sich die moderne Wissenschaft im Westen von der religiösen Bevormundung gelöst habe, während diese Freiheit in muslimischen Gesellschaften »noch nicht« erreicht sei. Afġānī äußerte seine Skepsis, dass freies Denken (Philosophie) jemals einen endgültigen Sieg über Dogmen gestütztes Denken (Religion) davontrage, weil die Massen Religion bräuchten und der Exzess in beide Richtungen (Materialismus wie auch Bevormundung) eine funktionstüchtige Gesellschaft gefährde. Afġānīs Denken lief somit auf das Paradox hinaus, dass seiner Ansicht nach Religion notwendig für das Funktionieren der Gesellschaft, freies Denken

37 Umar RYAD, *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashīd Riḏā and His Associates (1898–1935)*, Leiden 2009, S. 85f.

38 Siehe zu Afġānī Nikki R. KEDDIE, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn »al-Afġhānī«*. Including a Translation of the »Refutation of the Materialists« from the original Persian by Nikki R. Keddīe and Hamid Algar, Berkeley, CA u.a. 1968; dies., *Sayyid Jamal al-Dīn »al-Afġhānī«. A Political Biography*, Berkely, CA 1972. Keddīe hält Afġānī für ebenso religions- und islamkritisch wie Renan, siehe KEDDIE, *An Islamic Response*, S. 84f. Ähnlich sieht es auch Joseph A. MASSAD, *Desiring Arabs*, Chicago u.a. 2007, S. 12, 14. Auch Mishra verwechselt Afġānīs Denken mit seiner praktischen Erfolglosigkeit, wenn er ihn ähnlich wie Keddīe als »not a systematic thinker« bezeichnet und ihm eine »vitality that could not be fruitfully directed« bescheinigt, siehe Pankaj MISHRA, *The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London 2012, S. 119.

39 François Guizot's *Histoire générale de la civilisation en Europe (1828)* wurde 1877 ins Arabische übersetzt. Zum Einfluss Guizots auf Afġānī siehe Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939*, London 1962, S. 114; ENDE, *Europabild und kulturelles Selbstwußtsein*, S. 105; JUNG, *Orientalists, Islamists*, S. 240.

aber Voraussetzung für Fortschritt sei. *Inhiṭāt* trete auf, wenn die Balance zwischen Religion und Philosophie verloren gehe; der Kampf um diese Balance sei ein immerwährender.

Die Niedergangstheorie war auch eine Formel, mit der sich die islamischen Geschlechterverhältnisse erklären ließen. Da Kolonialisten (wie Lord Cromer), humanitäre Helfer (wie Florence Nightingale), Autoren (wie Charles François Marie, le duc d'Harcourt) und Missionare den Schleier und den Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben als Haupthindernis des Fortschritts in islamischen Ländern betrachteten, argumentierte der Azhar-Scheich Qāsim al-Amīn (gest. 1908) in seinem Werk *Tahrīr al-mar'a* (»Die Befreiung der Frau«, 1899)⁴⁰, nicht der Islam sei kulturell minderwertig, denn es seien nicht islamische Normen, sondern »Jahrhunderte despotischer Herrschaft«, die Ägypten in eine »träge, ignorante und in Traditionen gefangene« Gesellschaft verwandelt hätten⁴¹. Politische und soziale Tyrannei habe tyrannische Familien hervorgebracht, in denen der Mann von einer überlegenen Position auf die Frau herabschaue. Nicht nur hätten Unmoral und Irrationalität die Gesellschaft korrumpiert, sondern Muslime verteidigten sogar Verhaltensweisen als islamisch, die nichts mit der wahren und reinen Religion zu hätten⁴². Der Islam verlange lediglich »Moral« und »Sittsamkeit«, also eine angemessene Kleidung für beide Geschlechter, nicht jedoch die Praxis der Vollverschleierung oder die Nachahmung der Europäer⁴³.

Qāsim al-Amīn war zwar kein Verfechter der Frauenemanzipation, ging es ihm doch vor allem um die rechte »Erziehung« von Frau und Nation, doch strukturell ähnlich argumentierten auch Vertreterinnen der Frauenbewegung seit Anfang des 20. Jahrhunderts. Die lange in Ägypten lebende, säkulare libanesisch-syrische Essayistin Widād Sakākīnī (gest. 1991) betrachtete frühislamische Frauenfiguren als Vorbilder einer emanzipierten Lebensweise in der Gegenwart und schrieb in einer Essaysammlung von 1932, dass Männer und Frauen gleiche Rechte im Frühislam gehabt hätten, aber »Jahrhunderte des Niedergangs« die Frau in eine Gefangene ihres Hauses verwandelt hätten, die weder etwas von ihrer Freiheit noch vom Universum wisse⁴⁴.

40 Siehe hierzu Nergis MAZID, *Western Mimicry or Cultural Hybridity. Deconstructing Qasim Amin's »Colonized Voice«*, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 19 (2002), H. 4, S. 42–67, hier S. 54.

41 Zitiert nach MAZID, ebd., S. 49.

42 Ebd., S. 57.

43 Ebd., S. 59.

44 Widād SAKĀKĪNĪ, *al-Ḥatārāt. Kitāb adab wa-aḥlāq wa-iḡtimā'*, Beirut 1932, S. 33f. Zu Sakākīnī siehe Astrid OTTOSON BITAR, »I Can Do Nothing Against the Wish of the Pen«. *Studies in the Short Stories of Widād Sakākīnī*, Uppsala 2005, und Manfred SING, *Lässt sich der Harem Muhammads feministisch deuten? Die Kontroverse zwischen Widad Sakakini und Bint ash-Shati'*, in: Rainer BRUNNER/Jens Peter LAUT/Maurus REINKOWSKI (Hg.), *XXX. Deutscher Orientalistentag, Freiburg, 24.–28.09.2007. Ausgewählte Vorträge*, URL: <<http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/sing.pdf>> (22.10.2015).

Da die europäische Rede vom Niedergang des Islams dazu diente, die Kolonisierung Ägyptens zu rechtfertigen, stellte sie für Islamreformer zwar die größere Provokation dar als für säkulare Literaten und Nationalisten, konnte von diesen aber auch nicht unerwidert bleiben. So entwarf etwa der populäre Vertreter der *nahḍa*-Bewegung, der pro-osmanische Libanese griechisch-orthodoxer Herkunft Ğurġī Zaydān (gest. 1914), der 1892 die Kulturzeitschrift *al-Hilāl* (»Die Mondsichel«) gründete, in seinen Historienromanen ebenso wie in seinen historischen Abhandlungen das Bild einer toleranten islamischen Zivilisation, die die Einflüsse anderer Kulturen aufgesogen habe und zu der *kulturell* auch arabische Christen und Juden gehörten. Er suchte damit das Argument zu untermauern, dass der Islam nicht nur zu den großen Zivilisationen der Vergangenheit zähle, sondern auch zur gegenwärtigen Zivilisation der Menschheit beigetragen habe. Als Zaydān 1910 Professor für Islamische Geschichte an der Universität Kairo werden sollte, wurde die Berufung aufgrund einer Kampagne gegen ihn widerrufen, die Rašīd Riḍā im *Manār* unterstützte – unter anderem mit dem paradoxen Argument, er stelle die arabische Vergangenheit zu positiv dar, was eventuell jungtürkische Ressentiments wecke⁴⁵.

In den nationalistisch gesinnten Kreisen Ägyptens spielte zunächst weniger der Rückbezug auf die arabisch-islamische als vielmehr auf die vor-islamische Zeit eine zentrale Rolle, weil der Verweis auf die Pharaonen die Einzigartigkeit Ägyptens, die Betonung der griechisch-römischen Vergangenheit aber zugleich die Gemeinsamkeiten mit Europa hervorheben sollte. Dass sich europäische Gelehrte seit Anfang des 19. Jahrhunderts einen Wettlauf um Grabungs- und Entzifferungserfolge lieferten und eine regelrechte Ägyptomanie in Europa und den USA um sich gegriffen hatte, wurde vielen Ägyptern – angefangen von Ṭaḥṭāwī bis hin zum Sozialisten koptischer Herkunft Salāma Mūsā (gest. 1958) – allerdings erst auf Besuchen in Europa richtig bewusst. Zwar nutzten die Kehdiven schon im 19. Jahrhundert die Pharaonen für ihre Selbstinszenierung, doch erst die ägyptischen Liberalen um den Rechtsanwalt, Journalisten und ersten Direktor der 1908 gegründeten Kairoer Universität, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, sahen Anfang des 20. Jahrhunderts im Pharaonismus die Grundlage für einen säkularen, ägyptischen Nationalismus, der es erlaubte, die Kopten und die ländliche Bevölkerung (Fellachen) Oberägyptens – die sich beide oftmals als direkte Nachkommen der Pharaonen verstanden – in ein nationales Kollektiv einzuschreiben, das auch Teile der autochthone Juden umfassen konnte⁴⁶. Für

45 Thomas PHILIPP, Ğurġī Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, S. 61–66; Werner ENDE, Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, S. 32–35.

46 Zur Nationalbewegung siehe HAARMANN, Die »Persönlichkeit Ägyptens«; HOURANI, Arabic Thought; Israel GERSHONI u.a., Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Na-

Luṭfī as-Sayyid, den so genannten »Lehrer einer Generation«, stand außer Frage, dass das Bekenntnis zur ägyptischen Nation ohne Bezug zu Religion und Panarabismus auskommen müsse. Gepaart war dieser Pharaonismus mit einer Hochschätzung des griechisch-römischen Erbes. So übersetzte Luṭfī as-Sayyid selbst mehrere Werke von Aristoteles aus dem Französischen ins Arabische. Die liberalen Schriftsteller in seinem Umfeld beschäftigten sich in der Zwischenkriegszeit intensiv mit der griechischen Geistesgeschichte und wandten sich erst in den 1930er Jahren verstärkt auch der islamischen Geschichte zu⁴⁷. In der urbanen, intellektuellen Elite war die Kombination aus Liberalismus und Pharaonismus die dominierende politische Strömung⁴⁸. Dazu trug auch bei, dass die Führungsfiguren der Wafd-Partei nach dem Ersten Weltkrieg, auch wenn sie in die türkisch-tscherkessische Elite eingearbeitet hatten, selbst einen hellenistischen Hintergrund hatten⁴⁹.

Die eigene stolze Vergangenheit für sich zu reklamieren, war zwar Teil der politischen und kulturellen Emanzipation, hatte aber angesichts der Tatsache, dass Ägyptologie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine europäische Domäne blieb, auch eine problematische Seite. Denn trotz des historischen Reichtums hatten Ägypter nur eine beschränkte Verfügungsgewalt über die materiellen Zeugnisse der Vergangenheit. Nicht nur der Antikendienst war seit seiner Gründung Mitte des 19. Jahrhunderts fest in europäischer Hand, auch die drei Museen für griechisch-römische Kunst (gegründet 1892 in Alexandria), arabische (später: Islamische) Kunst sowie pharaonische Ausstellungsstücke (beide gegründet 1902 in Kairo) wurden von Europäern gegründet und geleitet. Das erste Museum, das in ägyptische Hände überging, war 1922 das arabische, während der Antikendienst 94 Jahre lang, bis in die 1950er Jahre, unter französischer Aufsicht verblieb. Die altägyptische »Hochkultur« wurde von Europäern nicht nur in die Geschichte der Menschheit eingeschrieben,

tionhood, 1900–1930, New York u.a. 1986; Donald Malcolm REID, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity From Napoleon to World War I*, Berkeley, CA u.a. 1997. Juden hatten vor der Unabhängigkeit zum Teil europäische Staatsbürgerschaften, im Staatsbürgerschaftsgesetz von 1929 wurde nur etwa der Hälfte der autochthonen Juden die ägyptische Nationalität zuerkannt, siehe hierzu Joel BENIN, *The Dispersion of Egyptian Jewery. Culture, Politics, and the Formation of Modern Diaspora*, Berkeley, CA u.a. 1998.

47 Charles D. SMITH, *The »Crisis of Orientation«*. The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's, in: *IJMES* 4 (1973), H. 4, S. 382–410; Israeli GERSHONI, *The Reader-»Another Production«*. The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, in: *Poetics Today* 15 (1994), H. 2, S. 241–277.

48 Erst nach der Machtergreifung Gamal Abdel Nassers wurde in den 1950er und 1960er Jahren mit der Ideologie des arabischen Nationalismus bzw. Sozialismus die islamische Geschichte des Landes stärker betont.

49 Afaf Luṭfī AL-SAYYID-MARSOT, *Egypt's Liberal Experiment, 1922–1936*, Berkeley, CA 1977, S. 32.

sondern auch als ihre eigene Vorgeschichte vereinnahmt, popularisiert und kommerzialisiert. Erst mit der einseitigen britischen Unabhängigkeitserklärung 1922 gelang es den Ägyptern, den Grabinhalt des zufällig im selben Jahr entdeckten Grabes Tutanchamons im Land zu behalten und stärkere Exportkontrollen zu verhängen⁵⁰.

3. Narrative der Differenz: Religion, Kultur und Kolonialismus

Obwohl sowohl die Modernisierungserfolge als auch -schwierigkeiten in Ägypten direkt mit der politischen und ökonomischen Einmischung Europas zusammenhängen⁵¹, führten europäische Gelehrte und Politiker die »Rückständigkeit« des modernen Ägypten vor allem auf die zentrale Rolle zurück, die der Islam in der Gesellschaft spielte. Auch wenn sich die Idee, der Islam sei dekadent und vormodern, einer Reihe von Einflüssen verdankte⁵², ist es wohl gerechtfertigt, die Komplexität auf drei Hauptlinien religiöser, kultureller, und politischer Argumentation zu reduzieren: (1) der Bezug zum protestantischen Religionsbegriff betonte das Fehlen einer grundlegenden religiösen Reform (arab. *işlāh*) im Islam; (2) der Diskurs über die Renaissance betrachtete die Wiedergeburt (arab. *nahḍa*) des griechisch-römischen Erbes als das Sprungbrett für Rationalität und moderne Wissenschaften in Europa; (3) der Kolonialismus stand für die Macht Europas, anderen Völkern die moderne Zivilisation zu bringen, ihnen aber auch Ideen, Standpunkte und Konzeptionen aufzwingen zu können. Mit diesen drei Argumentationslinien wurde die globale Sonderrolle Europas begründet und die Differenz gegenüber dem Islam markiert. Indem arabische und muslimische Intellektuelle die Narrative über Reformation und Renaissance aufgriffen, versuchten sie, subversive Verschiebungen in diese Narrative einzuschreiben, nicht zuletzt den Hinweis darauf, dass viel Europäisches »ursprünglich« aus dem arabisch-islamischen Raum stamme. Wenn hierbei die Verflechtung von »Europa« und »Islam« betont wurde, so gilt dies implizit auch für die Kolonialismus- und Imperialismuskritik, weil sich auch hier – ebenso wie bei der Umkehrung des Niedergangsnarrativs – oftmals Anleihen aus europäischen Selbstkritiken finden.

50 Siehe ausführlich REID, *Whose Pharaohs?*, S. 293.

51 Die Finanzpolitik des Herrscherhauses führte 1876 zum Staatsbankrott und erlaubte es den europäischen Mächten, mit Hilfe einer internationalen Schuldenkasse ein rigoroses Sparprogramm umzusetzen, bei dem etwa die Hälfte der ägyptischen Staatseinnahmen in die Schuldentilgung floss.

52 U.a. Evolutions-, Rassen- und Sprachtheorien.

4. Reformation und Islam

Als Max Weber religionssoziologisch, nicht zuletzt in der *Protestantischen Ethik* (1905), argumentierte, die Entstehung von Rationalisierung und Kapitalismus in Europa könne als ein mittelbares Ergebnis der asketischen Lebensführung im Calvinismus verstanden werden, fasste er bündig die herrschende Meinung seiner Zeit zusammen. Zugleich formulierte er damit implizit eine These zum Ausbleiben solcher Rationalisierungsprozesse außerhalb Europas, die Soziologen und Historiker bis heute beschäftigt, besonders wegen einiger auch schon von Weber bemerkten kulturellen Ähnlichkeiten von Calvinismus und Islam⁵³. Eine Frage, die an Webers Beobachtungen anknüpft, lautet, ob Bewegungen der religiösen Reinigung, die auch unter Muslimen zu finden sind, durch protestantische Beispiele beeinflusst sind, ihnen nur strukturell gleichen oder gar nichts damit zu tun haben. Eine zweite Frage, die sich aus der ersten ergibt, ist, ob islamische Reformer als fundamentalistisch oder als deren liberales Gegenstück gesehen werden können; je nachdem wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, werden puritanische Bewegungen im Islam als Zeichen der Hoffnung gesehen oder eher nicht. Da nach der vorherrschenden Schulmeinung des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Abwesenheit von Reformation und Aufklärung als charakteristisch für den Islam galt, begannen wohlmeinende Orientalisten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, muslimische Luther-Figuren zu suchen und zu finden, allein schon, um der eurozentristischen Mehrheit zu widersprechen⁵⁴. Sukidi zum Beispiel vergleicht »Muslim Puritans« unter indonesischen Kaufleuten des 20. Jahrhunderts mit Calvinisten, während Arjomand radikale schiitische Religionsgelehrte während der iranischen Revolution mit calvinistischen Predigern vergleicht; Goldberg zieht Parallelen zwischen ägyptischen, sunnitischen Radikalen und den englischen Puritanern des 16. Jahrhunderts, weil beide die Unterwerfung unter einen zivilen Staat ablehnten; Tucker vergleicht das Taliban-Regime in Afghanistan mit der Herrschaft der Wiedertäufer in Münster⁵⁵.

53 Siehe etwa Maxime RODINSON, *Islam et capitalisme*, Paris 1966; Bryan S. TURNER, *Islam, Capitalism, and the Weber Theses*, in: *BJS* 25 (1974), H. 2, S. 230–243; Toby E. HUFF/Wolfgang SCHLUCHTER (Hg.), *Max Weber and Islam*, New Brunswick, NJ u.a. 1999.

54 Siehe die Polemik von Martin KRAMER, *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America*, Washington, DC 2001, S. 53f.

55 SUKIDI, *Max Weber's Remarks on Islam. The Protestant Ethic Among Muslim Puritans*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), H. 2, S. 195–205; Said Amir ARJOMAND, *Iran's Islamic Revolution*, in: *World Politics* 38 (1986), H. 3, S. 384–414, hier S. 390; Ellis GOLDBERG, *Smashing Idols and the State. The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism*, in: *CSSH* 33 (1991), H. 1, S. 3–35; Ernest TUCKER, *Primitivism as a Radical Response to Religious Crisis. The Anabaptists of Münster in the 1530s and the Taliban of Afghanistan in the 1990s*, in: KURZMAN/BROWERS, *An Islamic Reformation*, S. 147–158.

Solche Reformations-Analogien wurden seit dem 19. Jahrhundert sowohl unter westlichen Betrachtern als auch Muslimen gebräuchlich⁵⁶, so dass sich mehrere Tendenzen herausgebildet haben, um die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Islam und Protestantismus zu gewichten: Es findet sich die Ansicht, dass der Islam (1) eine Reformation *avant la lettre* darstelle oder (2) bereits einen Reformationsprozess durchlaufen habe oder (3) diesen gerade erlebe oder (4) eine Reformation anvisieren oder (5) sich besser davor hüten solle oder (6) dass überhaupt keine Notwendigkeit für eine Reformation bestehe, weil die Analogie unangemessen sei.

Der Gebrauch solcher Protestantismus-Analogien folgt nicht aus einer komparatistischen Analyse des vielschichtigen Prozesses, der zur Formierung des europäischen Staats-Konfessions-Systems führte, sondern nimmt Bezug auf den Idealtypus einer rationalisierten, modernen Religion, dem historisch auch der Protestantismus *an sich* nicht immer gerecht wurde. Dass der Kategorie Religion, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitet hat, in selektiver Form ein protestantisches Verständnis – individueller Glaube, Verinnerlichung, Trennung des Glaubens von der Geschichte, Vorrang des Textes – eingeschrieben wurde und dieses Verständnis durch Gelehrte und Missionare auch in die islamische Welt transferiert wurde, steht außer Frage. Reinhard Schulze und zuletzt auch Dietrich Jung haben gezeigt, wie vorwiegend protestantische Theologen und Orientalisten in Westeuropa das Islam-Verständnis im 19. und 20. Jahrhundert geprägt und am protestantischen Ideal vermessen haben⁵⁷. Schulze etwa zählt die Protestanten unter europäischen Religions- und Islamwissenschaftlern⁵⁸, um den protestantischen Einfluss zu belegen, differenziert dann aber fünf Arten, nach denen der Islam mit dem Protestantismus vermessen wurde: (1) um eine bestimmte Tradition als protestantisch auszuweisen (wie den Wahhabismus); (2) um eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Islam und Protestantismus auszudrücken; (3) um für oder gegen religiöse Reformen im Islam zu argumentieren; (4) um Parallelen zwischen der islamischen Reform im 19. Jahrhundert und der Reformation zu ziehen; (5) um die Säkularisierung im Islam zu thematisieren⁵⁹.

Wenn demnach Wahhabismus ebenso wie Säkularismus als etwas »Protestantisches« und Protestantismus als Gegensatz ebenso wie als Modell islamischer Reform gelten kann, dann drückt der – von Schulze selbst be-

56 Siehe Charles KURZMAN/Michaëlle BROWERS, Introduction. Comparing Reformations, in: Dies. (Hg.), *An Islamic Reformation?*, Lanham u.a. 2004, S. 1–17; Paul R. POWERS, *You Say You Want a Reformation? Parsing the Ubiquitous Rhetoric of an »Islamic Reformation«*, in: *Comparative Islamic Studies* 4 (2008), S. 37–73.

57 Siehe SCHULZE, *Islamwissenschaft und Religionswissenschaft* sowie ders., *Islam und Judentum*; JUNG, *Orientalists, Islamists*.

58 Ders., *Islamwissenschaft und Religionswissenschaft*, S. 151. Nach ihm waren 60 % aller europäischen Orientalisten um 1900 protestantisch.

59 Ders., *Islam und Judentum*, S. 165.

nutzte – Begriff einer Protestantisierung des Islams weniger einen konkreten Einfluss als vielmehr eine vielschichtige, widersprüchliche Redeweise aus. Und wenn Schulze ausgerechnet den Syrer ‘Abd ar-Rahmān al-Kawākibī (gest. 1902), der ebenfalls zum Kreis um ‘Abduh gehörte, als einen Autoren anführt, der eine dem Islam fremde Sprache der Verinnerlichung pflegte⁶⁰, so erscheint dies merkwürdig angesichts der Tatsache, dass Kawākibī in seinem Werk *Umm al-qurā* (»Die Mutter aller Städte«, 1900) für einen Kalifen arabischer Herkunft, eine Kalifenwahl nach Art der Papstwahl durch ein Konklave sowie die Einrichtung einer Art Vatikanstaat in Mekka plädierte – im übrigen eine Idee, die er von dem anti-imperialistischen britischen Schriftsteller Wilfrid Scawen Blunt (gest. 1922) übernommen hatte, seines Zeichens Zögling katholischer Schulen⁶¹.

In Europa und den USA gab und gibt es kein einheitliches Verständnis über das Verhältnis von Religion und Moderne. Dieses Verständnis variierte vielmehr, um Max Webers Begriffe aufzugreifen, zwischen einem dem Kapitalismus innewohnenden »protestantischen Geist« und einer »Entzauberung« der Moderne, anders gesagt, zwischen der Vorstellung von der religiösen Prägung der modernen Kultur einerseits und der Vorstellung eines drohenden spirituellen Verfalls andererseits. Da aus protestantischer Sicht ein universeller Begriff von Religion sowohl behauptet als auch bestritten werden kann, ist die Varianzbreite im Begriff »Protestantismus« selbst angelegt und überträgt sich auch auf die protestantische Wahrnehmung nicht-christlicher Religionen. Dies zeigte sich etwa an den konträren Haltungen der beiden Väter des Parlaments der Weltreligionen von 1893. Der Ideengeber des Parlaments, der Swedenborgianer Charles Carroll Bonney, war überzeugt davon, dass jedes religiöse System »its own perfect integrity« besitze, weil es in allen Religionen, den Islam eingeschlossen, »common essentials« gebe, durch die jeder gerettet werden könne⁶². Sein Motiv, das Parlament zu organisieren, war es »to unite all religions against all irreligion«⁶³. Im Gegensatz hierzu lehnte der spätere Präsident des Parlaments, John Henry Barrows, die Idee einer Gleichheit der Religionen und eines universellen Glaubens ab und betrachtete das Christentum als »fulfillment of all religions«⁶⁴. Seine eigene Kirche, die »Presbyterian General Assembly«, bezeichnete das Parlament

60 Ebd., S. 155.

61 Siehe Sylvia G. HAIM, Blunt and al-Kawākibī, in: OM 35 (1955), S. 132–143; zum Einfluss Blunts siehe auch Martin KRAMER, *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, S. 10–25.

62 Martin E. MARTY, *A Cosmopolitan Habit in Theology*, in: Eric J. ZILKOWSKI (Hg.), *A Museum of Faiths. Histories and Legacies of the 1893 World’s Parliament of Religions*, Atlanta, GA u.a. 1993, S. 165–170, hier S. 168.

63 John P. BURRIS, *Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1851–1893*, Charlottesville, VA u.a. 2001, S. 148.

64 Eric J. ZILKOWSKI, Introduction, in: Ders., *A Museum of Faiths*, S. 1–66, hier S. 9f.

als »uncalled for, misleading, and hurtful«, weil es den Eindruck vermitteln könne, das Christentum sei nicht die einzige göttliche Religion⁶⁵. Barrows verteidigte das Parlament mit dem Argument, es habe einer Einladung an die asiatischen Glaubensgemeinschaften bedurft, um ein Treffen von Katholiken und Protestanten in den USA zuwege zu bringen, was ansonsten an unüberwindlichen Hindernissen gescheitert wäre.

Auch wenn protestantische Theologen bemüht waren, das protestantische Christentum zugleich als moderne Religion und Korrektur des ausufernden Materialismus zu präsentieren, so war es um die Wende zum 20. Jahrhundert selbst für viele Europäer, die nach spiritueller Erfahrung suchten, nicht mehr erste Wahl. Nicht nur versuchten Schriftsteller, Avantgardenkünstler und Philosophen, den Traum vom Frieden unter den Völkern aus der Einheit der Menschheit und Gleichheit aller Religionen herzuleiten⁶⁶, und sahen in der Spiritualität des Orients eine Ergänzung oder ein Gegenmodell zu westlicher Rationalität⁶⁷; manche Kritiker der Moderne konvertierten auch zum Islam und begründeten einen Neo-Sufismus, der wiederum auf die islamische Welt zurückwirkte⁶⁸.

Wenn unter Muslimen gleichwohl eine »Protestantisierung des Islams« wirkmächtig geworden sein soll, so scheint es sich dabei zuvorderst um die taktisch motivierte Übernahme der Waffen des Gegners gehandelt zu haben. So eigneten sich bereits Mitte 19. Jahrhunderts Muslime in Indien Kenntnisse über die historisch-kritische Bibelkritik an, um einen überraschten protestantischen Missionar mit neuesten Forschungsergebnissen über historisch ungenaue und widersprüchliche Stellen im Neuen Testament zu konfrontieren. Die daraus resultierende Kontroverse schlug sich in einem apologetischen Werk nieder, das in mehrere Sprachen übersetzt in der islamischen Welt weite Verbreitung fand⁶⁹. Und den neu gegründeten Muslimbrüdern

65 MARTY, *A Cosmopolitan Habit*, S. 169.

66 Eric J. ZILKOWSKI, *Waking Up From Akbar's Dream. The Literary Prefiguration of Chicago's 1893 World's Parliament of Religions*, in: Ders., *A Museum of Faiths*, S. 305–324.

67 Zum Einfluss von Helena Blavatsky (gest. 1891), Okkultismus und Theosophie auf die Avantgarde siehe Tessel M. BAUDUIN, *Science, Occultism and the Avant-Garde in the Early Twentieth Century*, in: *Journal of Religion in Europe* 5 (2012), H. 1, S. 23–55; Gerry LACHMANN, *Kandinsky's Thought Forms and the Occult Roots of Modern Art*, in: *Quest* 96 (2008), H. 2, S. 57–61; Linda Dalrymple HENDERSON, *Mysticism and Occultism in Modern Art*, in: *ArtJ* 46 (1987), H. 1, S. 5–8.

68 Carl W. ERNST, *Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies* (review article), in: *Middle East Studies Association Bulletin* 28 (1994), H. 2, S. 176–181; Mark SEDGWICK, *The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature*, in: Ron GEAVES/Markus DRESSLER/Gritt KLINKHAMMER (Hg.), *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality*, London u.a. 2009, S. 180–197.

69 Christine SCHIRRMACHER, *The Influence of Higher Bible Criticism on Muslim Apologetics in the Nineteenth Century*, in: Jacques WAARDENBURG (Hg.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York 1999, S. 270–279.

verschaffte in den 1930er Jahren eine Kampagne gegen die protestantischen Aktivitäten für ägyptische Waisen und Kinder erst den nötigen Rückenwind, um die Missionare zu verdrängen, zugleich aber deren Vorgehen zu kopieren, also die eigene Gesellschaft islamisch zu missionieren und ein Netz von Sozialeinrichtungen zu gründen⁷⁰.

Anstelle einer »Protestantisierung des Islams« lässt sich bei manchen muslimischen Autoren deshalb auch die umgekehrte Sichtweise finden, nämlich die Vorstellung, der Protestantismus stelle eine Islamisierung des Christentums dar. Ansatzweise artikuliert diesen Gedanke schon Afġānī, der das Geheimnis für den Erfolg Europas darin sah, dass Martin Luther eine religiöse Gruppe ins Leben gerufen habe, die für sich das Recht reklamiert habe, christliche Quellen und Dogmen und damit jegliche Autorität rational zu hinterfragen⁷¹. Da dies dem wahren Geist des Islams entspreche, bedürfe auch der Islam eines Martin Luthers – eine Rolle, die Afġānī nach dem Bekunden seiner Zeitgenossen offenkundig selbst gerne übernommen hätte⁷². Auch 'Abduh verwies in der posthum veröffentlichten *Risālat at-tawhīd* (»Sendschreiben der Einheit«, 1909) auf Ähnlichkeiten zwischen Islam und Reformation⁷³, während der indische Philosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938), der türkische Nationalist Ziya Gökalp (gest. 1924) und der ägyptische Schriftsteller 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (gest. 1964) weniger zurückhaltend formulierten, die Nachahmung der islamischen Zivilisation und Religion sei in der Reformation kulminiert, denn diese stelle eine völlige Abkehr vom traditionellen Christentum – von Priesterschaft, Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft, Inquisition und Papsttum – dar⁷⁴.

Der erste arabische Autor, der die These von der geschichtlichen Verwandtschaft von Islam und Reformation umfassend und kritisch auf ihre plausiblen Aspekte hin untersuchte, war der ägyptische Literaturwissenschaftler Amīn al-Ḥūlī (gest. 1966) von der Azhar-Universität, der ebenfalls aus dem Kreise der Schüler um 'Abduh stammte⁷⁵. Er beschäftigte sich mit den materiellen, geistigen, lebensweltlichen und philosophischen Verbindungen aus

70 Beth BARON, *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood*, Stanford, CA 2014.

71 Siehe etwa Indira Falk GESINK, *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London 2014, S. 72f.

72 HOURANI, *Arabic Thought*, S. 122; KEDDIE, *An Islamic response*, S. 82.

73 KURZMAN/BROWERS, *Introduction. Comparing Reformations*, S. 3; Jochen BUESSOW, *Re-Imagining Islam in the Period of the First Modern Globalization Muhammad 'Abduh and his *Theology of Unity?**, in: KOZMA, *A Global Middle East*, S. 273–320.

74 Zu Iqbal und Gökalp siehe KURZMAN/BROWERS, *Introduction. Comparing Reformations*, S. 3f.; zu 'Aqqād siehe HAARMANN, *Die »Persönlichkeit Ägyptens«*, S. 116f.

75 Christiane PAULUS (Hg.), Amīn al-Ḥūlī. *Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar*, Frankfurt a.M. u.a. 2011. Er trug seine Ideen 1935 in Brüssel bei der Tagung der International Association of the History of Religions auf Italienisch vor und publizierte sie 1939 auf Arabisch.

dem islamischen Bereich mit den vorreformatorischen und reformatorischen Bewegungen. Damit griff er zwar 'Abduhs Anregung von einer großen Ähnlichkeit auf, merkte jedoch im Nachwort seiner Studie kritisch an, dass in der 7. Neuauflage von 1935 zu 'Abduhs *Risālat at-tawhīd* über dem Absatz zur Entstehung der Reformation eine Zwischenüberschrift eingefügt worden sei, in der von der »Übernahme der religiösen Reformation vom Islam« die Rede war, was weder der Sache nach gerechtfertigt sei, noch sich mit dem ursprünglichen Text decke⁷⁶.

Auch wenn solche Umkehrungen vor allem darauf abzielen, gegen eine Geringschätzung des Islams »die Kulturschuld Europas gegenüber dem Islam«⁷⁷ aufzurechnen, so lässt sich doch festhalten, dass es bis auf wenige Ausnahmen⁷⁸ tatsächlich an wissenschaftlichen Versuchen mangelt, die islamischen Einflüsse in der europäischen Religionsgeschichte und speziell in der Reformation zu rekonstruieren. Man habe, so die Kritik von Christiane Paulus, »in Europa die Ähnlichkeiten oder Nähe von Islam und protestantischen Auffassungen noch nicht eingehend bemerkt«⁷⁹ und begreife europäische Geschichte häufig weiterhin als eine, die sich allein und aus sich selbst heraus entwickle, als einen Prozess des Ringens mit sich selbst, an dessen Ende das befreiende Moment stehe. Ein Grund hierfür mag die »kulturelle Fremdheit des Islams« für protestantische Theologen sein, wie Paulus glaubt; ein anderer, wie Frédérique Guerin meint, dass Studien zur Reformation vorwiegend von »Insidern« (Theologen und Kirchenhistorikern) verfasst würden⁸⁰. Wenn die Fachwissenschaftler die globalen Bezüge der Reformation betonten, hätten sie weniger außereuropäische Einflüsse als vielmehr globale Wirkungen im Blick und unterstrichen damit lediglich das Standardnarrativ von der Bedeutung der Reformation für die Formierung der modernen Welt⁸¹.

76 Ebd., S. 112f.

77 Ebd., S. 116.

78 Frédéric GUERIN, Re-orienting the Reformation? Prolegomena to a History of the Reformation's Connection With the Islamic World, in: Nayef RODHAN (Hg.), *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West. Implications For Contemporary Trans-Cultural Relations*, Houndsmill 2012, S. 38–60.

79 Siehe die Kritik von PAULUS, *Amīn al-Ḥūlī*, S. 174.

80 GUERIN, *Re-orienting the Reformation?*, S. 39f.

81 Siehe etwa Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911; Friedrich Wilhelm GRAF, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006.

5. Renaissance und Islam

Ein zweiter Argumentationsstrang verbindet die Geburt der modernen Kultur Europas nicht mit der Reformation, sondern mit der Renaissance und dem griechisch-römischen Erbe und schließt den Islam auf ähnliche Weise aus, obwohl viele Renaissance-Denker aus arabischen Texten schöpften⁸². Mit seinem Werk *Averroès et l'averroïsme* (1852) spielte wiederum Ernest Renan eine wesentliche Rolle dabei, das Bild eines islamischen Kampfes gegen die aristotelische Philosophie seit Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) zu zeichnen, da dieser muslimische Peripatetiker als Ungläubige verunglimpft habe⁸³. Renan bezog sich auf die Forschungen des deutschen Orientalisten August Schmölder (1842), durch den Ġazālīs Haltung europäischen Historikern bekannt wurde. Trotz der Arbeiten Ignaz Goldziher (gest. 1921), der über die Assimilation griechischen Erbes im islamischen Denken publiziert hatte, dauerte es bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, ehe die Forschung systematisch herausarbeitete, wie viel die islamische generell der griechischen Kultur verdankte und wie sehr Ġazālīs Haltung gegenüber der Philosophie auch von Toleranz geprägt war. Bis dahin jedoch galt Ġazālīs Haltung als Zeichen eines ungenügenden Verständnisses der antiken Philosophie im Islam; es erlaubte Historikern und Religionsphilosophen, die Nichtanschlussfähigkeit des Islams an die Moderne auf ein recht frühes Stadium zurückzuführen⁸⁴.

Dieser Punkt lässt sich am Beispiel eines der Gründerväter der Islamstudien in Deutschland, Carl Heinrich Becker (gest. 1933), illustrieren, der sich zwischen 1907 und 1931 verschiedentlich zum Verhältnis von Islam und griechischer Antike äußerte⁸⁵. Zwar war er der Ansicht, dass Islam und Christentum auf hellenistischen Traditionen beruhten und eine Kulturgrenze – anders als der Philosoph und Theologe Ernst Troeltsch (gest. 1923) meinte – nicht zwischen Europa und dem Orient verlaufe, sondern zwischen Europa und Islam auf der einen Seite und Asien auf der anderen. Dennoch wertete er den modernen Orient als »degeneriert und passiv«, da trotz gemeinsamer

82 Zum Beispiel Jack GOODY, *The Arabs and the Italian Renaissance*, in: RODHAN, *The Role of the Arab-Islamic World*, S. 25–37.

83 Siehe Frank GRIFFEL, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden 2000, S. 5–8.

84 Hierzu auch Birgit SCHÄBLER, *Humanism, Orientalism, Modernity. A Critique*, in: Stefan REICHMUTH u.a. (Hg.), *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*, Göttingen u.a. 2012, S. 147–161.

85 Siehe Cornelia ESSNER/Gerd WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, in: WDI 27 (1988), S. 154–177, hier S. 171–177; SCHULZE, *Religionswissenschaft und Islamwissenschaft*, S. 186f.; Alexander HARIDI, *Das Paradigma der »islamischen Zivilisation« oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*, Würzburg 2005; JUNG, *Orientalists, Islamists*, S. 157–213.

Wurzeln der orientalischen Seele das Bedürfnis fehle, mit dem Erbe kreativ umzugehen, so dass der Islam nichts anderes sei als ein »asiatisierender Hellenismus«.

Eine solche Argumentation soll erklären, warum die islamische Auseinandersetzung mit der Antike keinen Humanismus hervorbringen konnte und warum die islamische Kultur der europäischen nicht ebenbürtig sei⁸⁶. Vergleichbar mit der Protestantismus-Analogie bemühten sich jedoch auch hier Islamwissenschaftler seit den 1960er Jahren, Elemente eines »islamischen Humanismus« schon vor der europäischen Renaissance nachzuweisen, wobei sie diesen Humanismus im Islam häufig als rationale und anti-religiöse, also eigentlich wenig »islamische« Denkschule konzipierten⁸⁷. Obwohl gegen eurozentristische Geschichtsbilder gerichtet, passte diese Konstruktion paradoxerweise zum Verfallsnarrativ, weil ein solcher Humanismus im Islam – anders als in Europa – kein »Mittelalter« zu überwinden hatte, sondern selbst von »scholastischem Denken« überwunden wurde⁸⁸.

Kurioserweise führte gerade der auch im Zuge des griechischen Unabhängigkeitskampfes (1821) neu aufkeimende Philhellenismus in Europa zu einem gesteigerten Interesse an den griechischen Klassikern in verschiedenen Regionen des Osmanischen Reiches von Albanien bis Ägypten, einem Interesse, das oft auch mit Ideen der Aufklärung und des Nationalismus einherging⁸⁹. Seit 1834 wurden neue Übersetzungen griechischer Klassiker ins Osmanische und ins Arabische publiziert. Unabhängig von ihrem religiösen und ideologischen Hintergrund waren sich arabische Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts einig in ihrer Begeisterung für das griechische Erbe⁹⁰.

Mitunter nahm die Griechen-Begeisterung jedoch auch einen kritischen Unterton gegenüber »Europa« an. Tawfīq al-Ḥakīm (gest. 1987), einer der Gründerväter des ägyptischen Theaters, der unter anderem Oedipus adaptierte, schrieb in der Einleitung zum Stück, dass ein »religiöses Gefühl« (*šūʿr dīnī*) zentral für das Verständnis griechischer Tragödien sei und er als »arabischer Orientale« (*šarqī ʿarabī*) das griechische Erbe viel besser verstehe als die modernen Dichter des Westens, da er sich diese Art »religiösen Gefühls« erhalten habe⁹¹.

86 Marco SCHÖLLER, Zum Begriff des »islamischen Humanismus«, in: ZDMG 151 (2001), S. 275–320, hier S. 302f.

87 Ebd., S. 298–301.

88 Ebd., S. 295.

89 Michael KREUTZ, The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought, in: GALL/WILLOWEIT, Judaism, Christianity, and Islam, S. 77–92.

90 Ebd., S. 87.

91 Ebd., S. 89.

Ähnlich wie im Falle der Reformation wird auch hier ein europäischer Alleinvertretungsanspruch hinterfragt, der griechisches Denken als eigenständigen »europäischen« Durchbruch in der Menschheitsgeschichte vereinnahmt. Der Sache nach ist die Kritik daran insofern durchaus gerechtfertigt, da in der jüngeren Forschung zum einen die orientalischen Einflüsse⁹² auf das alte Griechenland unbestritten sind und zum anderen das Verhältnis der »griechischen Religion«⁹³ zu den Tragödien deutlich herausgearbeitet wurde. Auch wenn also das klassische Griechenland einen kulturellen Aufbruch in selbstkritischem Denken darstellt, so entgegen der landläufigen Meinung nicht deswegen, weil es einen Triumph des vernunftgeleiteten Wissens symbolisiert, sondern vielmehr deshalb, weil es sich in einer »kontinuierlichen religiösen Problematisierung« übt, die die Grenzen menschlicher Vernunft und die Ambivalenzen des Daseins auslotet und deswegen bis heute nichts an Anziehungskraft eingebüßt hat⁹⁴.

Auch die europäische Sicht auf das römische Erbe ist von kritischen Rückfragen nicht verschont geblieben. Aufgrund der realen wie auch imaginierten Bedeutung des Römischen Reiches für das europäische Selbstverständnis stellte dessen Untergang für europäische Historiker eine zentrale Herausforderung dar und beförderte die Reflexion über historische Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Mittelmeerraum. Der britische Historiker Edward Gibbon bescheinigte in seinem sechsbändigen Werk (1776–1789)⁹⁵ dem Christentum als Faktor der Verweichlichung dazu beigetragen zu haben, dass sich die Römer nicht auf Dauer des Ansturms der Germanen und Araber hätten erwehren können; bezeichnenderweise ließ er sein Werk erst mit dem Fall Konstantinopels (1453) enden. Die Annahme Gibbons, in den Schulen Oxfords würde heute die Lehre Mohammeds gepredigt, wenn die Schlacht von Poitiers (732 n. Chr.) verloren gegangen wäre, zeigt, dass er Geschichte nur als Abfolge erfolgter oder verhinderter Katastrophen begriff. Bezüglich Roms haben verschiedene Historiker – wie etwa Jacob Burckhardt (gest. 1897), der auch Max Weber beeinflusste – Gibbons »Katastrophentheorie« mit dem Argument relativiert, die römische Kultur sei mit dem

92 Martin L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997; Walter BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA 1992; ders., *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, MA 2004.

93 Jenny Strauss CLAY, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Princeton, NJ 1983; Pauline SCHMITT PANTEL, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1989; Robert PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996; Peter W. ROSE, *Sons of the Gods, Children of the Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, NY 1992; Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Tragedy and Greek Religion*, Lanham, MD 2003.

94 Ausführlich Robert N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011, S. 324–398.

95 Edward GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 4 Bd., New York 1836, URL: <<http://www.gutenberg.org/files/25717/25717-h/25717-h.htm>> (30.07.2013).

Untergang des Weströmischen Reiches nicht verschwunden, sondern habe in der anschließenden »Spätantike« fortgewirkt. Bezüglich der islamischen Kultur erfolgte diese Relativierung indes nicht, trotz der Jahrhunderte langen Präsenz von Muslimen in Süd- und Osteuropa und mannigfaltigen Einflüssen auf das Recht, die Landwirtschaft, die Ökonomie, die Wissenschaft, den Handel, die Kunst und die Architektur in Europa. Nach wie vor gilt als umstritten, ob der Islam eine entscheidende Rolle bei der Geburt des modernen Europa gespielt habe oder ob Muslime nützliches Wissen lediglich weitergereicht hätten⁹⁶.

Kontrovers diskutiert wurden in diesem Kontext die Thesen des belgischen Historikers Henri Pirenne (gest. 1935), der argumentierte, dass das Mittelmeer einen gemeinsamen Kulturraum darstelle, der jedoch durch die arabischen Eroberungen zerstört worden sei, weil dadurch die Handelsrouten abgeschnitten worden seien und sich das Meer von einer Verkehrsstraße in eine unüberwindliche Barriere verwandelt habe⁹⁷. Hier figuriert das Auftreten der Muslime nicht nur als Trennlinie zwischen der Nord- und Südküste des Mittelmeers, sondern auch zwischen Antike und Mittelalter, was die langfristige Verschiebung des europäischen Machtzentrums vom Süden gen Norden erklären soll. Zwar gilt Pirennes Erklärungsansatz in den meisten Details als widerlegt. Dennoch wird die symbolische Bedeutung, die Pirenne der arabisch-muslimischen Expansion beimaß, erst in jüngster Zeit grundsätzlich in Frage gestellt, da versucht wird, darzulegen, dass der Islam als Teil der »Spätantike« zu sehen sei, nicht als deren Grenzlinie oder Außenraum⁹⁸.

Schon der bekannte liberale ägyptische Schriftsteller Ṭāhā Ḥusayn⁹⁹ (gest. 1973) argumentierte in seiner programmatischen Bildungsschrift *Mustaqbal at-taqāfa fī Miṣr* (»Die Zukunft der Kultur in Ägypten«, 1938) sowohl mit als auch gegen Pirenne, als er auf die gemeinsamen griechischen Wurzeln von Christentum und Islam verwies, um das Argument zu untermauern, dass die Ägypter – trotz eines getrennten historischen

96 Diese Diskussion ist sehr umfangreich, siehe zum Beispiel Hugh TREVOR-ROPER, *The Rise of Christian Europe*, London 1965; John M. HOBSON, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge 2004; Mark GRAHAM, *How Islam Created the Modern World*, Beltsville, MD 2006; Jack GOODY, *The Theft of History*, Cambridge, MA 2009.

97 Siehe Carl August LÜCKERATH, Die Diskussion über die Pirenne-These, in: Jürgen ELVERT/Susanne KRAUSS (Hg.), *Historische Debatten und Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, S. 55–69.

98 Siehe hierzu Aziz AL-AZMEH, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*, Cambridge 2014; Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

99 Zu ihm u.a.: Michael KREUTZ, *Understanding the Other. Taha Husayn on Reason and Individualism*, in: Stefan REICHMUTH u.a. (Hg.), *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*, Göttingen 2012, S. 127–144.

Entwicklungspfad – kulturell zu Europa gehörten, weil sie den Europäern näher stünden als etwa Indern und Chinesen¹⁰⁰. Viele Ägypter verstünden nicht, dass Zivilisation (*ḥadāra*) auf Kultur und Wissen (*ṭaqāfa*, 'ilm) basiere und die politische Unabhängigkeit nicht das Ende der Entwicklung sei: »Ich befürchte, dass wir hinterherhinken (*nata'ahḥar*), wo wir vorangehen sollten, und dass wir niedersinken (*nanḥaṭṭ*), wo wir aufwärts streben sollten«¹⁰¹. Die wichtigste Frage, die es nun zu klären gelte, sei die kulturelle Zugehörigkeit Ägyptens¹⁰², besonders deshalb, weil viele meinten, eine zu enge Bindung an Europa werde die kulturelle Identität und das religiöse Leben zerstören¹⁰³. Ṭāhā Ḥusayn, der seine akademische Karriere 1921 auf dem Lehrstuhl für Römische und Griechische Studien an der Universität Kairo begonnen und seit 1919 mehrere Studien zum antiken Griechenland verfasst und verschiedene antike Texte übersetzt hatte, vertrat sogar die Auffassung, dass im Schulunterricht Griechisch und Latein unterrichtet werden sollten. Die Übernahme europäischen Wissens entspreche dem Verhalten der arabisch-muslimischen Vorfahren, die sich permanent mit anderen Völkern und Kulturen ausgetauscht hätten, ohne deswegen ihre Religion, Sprache, Geschichte oder Kultur preiszugeben¹⁰⁴. Die islamische und die europäische Geschichte wiesen einen ähnlichen Verlauf auf, allerdings leugneten ausgerechnet viele europäische Historiker, die diese Ähnlichkeit untersucht hätten, sie am Ende¹⁰⁵. So werde den (germanischen) Barbaren zugutegehalten, dass es ihnen unmöglich gewesen sei, den Geist und die Vernunft Roms zu vernichten, so dass beides in der Renaissance wieder habe aufblühen können. Demgegenüber werde jedoch den Türken vorgeworfen, den Geist des Islams korrumpiert zu haben und einen spirituellen und kulturellen *inḥiṭāṭ* eingeleitet zu haben.

6. Imperialismuskritik und westliche Niedergangsszenarien

Die seit den 1970er Jahren aufgekommene postkoloniale Kritik beurteilt die Bewegungen der religiösen Reform und kulturellen Renaissance in Ägypten um die Wende zum 20. Jahrhundert skeptisch. Islamischen und säkularen Reformern wird entweder vorgeworfen, sie hätten es versäumt, den notwendigen epistemologischen Bruch zu vollziehen, und stattdessen versucht,

100 Wie diese These durch arabische Nationalisten zurückgewiesen wurde, beschreibt ENDE, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, S. 87, 234f.

101 Ṭāhā ḤUSAYN, *Mustaqbal aṭ-ṭaqāfa fī Miṣr*, Kairo 1938, S. 4.

102 Ebd., S. 7.

103 Ebd., S. 53.

104 Ebd., S. 57–64.

105 Ebd., S. 17 und 17–29 *passim*.

moderne und traditionelle Kultur in Einklang zu bringen¹⁰⁶; oder es wird argumentiert, ihre kulturellen Anleihen im Kampf gegen den Kolonialismus hätten lediglich zu einer weiteren Deformation der eigenen Kultur geführt¹⁰⁷. Solche Kritiken betrachten »Rückständigkeit« und »Niedergang« als orientalistische Konzepte, die den Zustand, den sie vorgeben zu beschreiben, erst hervorbrächten. Arabische Sprecher, die diese Wörter benutzten, unterwürfen sich der kulturellen Hegemonie Europas und produzierten den Käfig aus Worten und Bildern, in dem sie gefangen seien, ungewollt mit. Der Kulturimperialismus übe eine weit stärkere Macht aus als der direkte Kolonialismus und sei auch nach dessen Verschwinden ungebrochen¹⁰⁸.

Das Problem an dieser Kritik liegt darin, dass der arabische Gebrauch der Verfallsmetapher lediglich als Mimikry europäischer Bewertungen aufgefasst wird: Entweder werden die diskutierten Probleme gänzlich gelehnet oder das Bewusstsein über derartige Probleme wird als ein »falsches« apostrophiert. Als beispielhaft hierfür können die Ausführungen Joseph Massads gelten, der die Übernahme europäischer Konzepte wie Zivilisation, Kultur, Rückständigkeit und Dekadenz rundweg als verfehlt bezeichnet¹⁰⁹. Seine Kritik kann jedoch, jenseits des Manipulationsvorwurfs, nicht erhehlen, warum bestimmte Begriffe zu bestimmten Zeiten in Gebrauch kamen und warum bestimmte Fragestellungen Intellektuelle beschäftigten¹¹⁰. Er delegitimiert lediglich die intellektuelle Arbeit aus eineinhalb Jahrhunderten¹¹¹. Dieses Problem lässt sich bis zu Edward Saids *Orientalism* zurückverfolgen¹¹², da Said im letzten Kapitel linken und nationalistischen arabischen Autoren der 1970er Jahre vorwarf, sich mit der Übernahme westlicher Konzepte (wie »Arab mind«) selbst orientalisiert zu haben¹¹³. Er erweckte so den Eindruck, dass die Ideen, die die europäische Einbildung über den Islam seit

106 Etwa Hisham SHARABI, *Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875–1914*, Baltimore, MD 1970.

107 Siehe etwa Talal ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA 2003.

108 Zur Bedeutung der Diskussion um den Kulturimperialismus in den 1970er Jahren siehe auch die Beiträge von Bernhard GISSBL, *Deutsch-deutsche Nachrichtenwelten. Die Mediendiplomatie von ADN und dpa im frühen Kalten Krieg*, und Andrea REHLING, *Materielles Kultur- und Naturerbe als Objekt und Ressource kultureller Souveränitätsansprüche*, in diesem Band.

109 MASSAD, *Desiring Arabs*, S. 8.

110 Zur arabischen Debatte um die Kulturkrise nach 1967 siehe Elizabeth Suzanne KASSAB, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2009.

111 MASSAD, *Desiring Arabs*, S. 18–28, klagt eine lange Reihe vorwiegend politisch linksstehender Denker an.

112 Edward SAID, *Orientalism*, New York 1978.

113 SAID, *Orientalism*, S. 322–325. Zum Kontext: Manfred SING/Miriam YOUNES, *The Specters of Marx in Edward Said's Orientalism*, in: WDI 53 (2013), H. 2, S. 149–191.

dem 19. Jahrhundert geprägt hatten, nun auch bei arabischen Intellektuellen angekommen seien.

In der Fixierung auf westliche Vor- und Fehlteile ignoriert eine solche Kritik, obwohl sie selbst ganz wesentlich auf westlichen Imperialismus- und Kulturkritiken aufbaut, die Ubiquität von Niedergangsszenarien ökonomischer, spiritueller und moralischer Art auch in Europa und den USA. Zum Höhepunkt des Fortschrittsoptimismus wurde gerade deshalb als Begleitprogramm zur Weltausstellung in Chicago 1893 das Parlament der Weltreligionen einberufen, da in den Worten des Parlamentsvorsitzenden »the material glories of modern civilization« der Religionen bedürften, »to bring back to the human mind the greater world of the Spirit«¹¹⁴. Viele Europäer und US-Amerikaner verspürten angesichts eines lediglich oberflächlich vergoldeten Zeitalters eine schwelende Kulturkrise, ganz zu schweigen von apokalyptischen Eiferern, deren Erwartungen vom Weltende sich aus säkularen wie auch religiösen Quellen speisten¹¹⁵.

Von Jean-Jacques Rousseau bis Sigmund Freud wurde Fortschritt nicht einstimmig gutgeheißen, sondern das Unbehagen an der Moderne artikuliert¹¹⁶. Und nicht nur in der Zwischenkriegszeit waren viele Intellektuelle dem Morbiden zugetan und spekulierten über den Untergang von Zivilisationen¹¹⁷. Da der Aufstieg Westeuropas und der USA mit einer unvergleichlichen Zerstörungswucht einherging, werden bis heute, Max Webers These verteidigend oder als euro-zentristisch zurückweisend, widersprüchliche Narrative über den Aufstieg des Westens erzählt, in denen nicht selten die Angst vor einem dräuenden Niedergang durchscheint und in denen sich zuletzt vor allem die Bewertung Chinas wandelte¹¹⁸. In der Auseinandersetzung mit dem orientalischen Anderen begegnete Europa auch sich selbst und

114 ZILKOWSKI, Introduction, S. 9.

115 Bernd U. SCHIPPER/Georg PLASGER (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007; Veronika WIESER (Hg.), *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, Berlin 2013.

116 KOSELLECK, »Fortschritt« und »Niedergang«, S. 227.

117 Richard OVERY, *The Morbid Age. Britain Between the Wars*, London 2009; Ernst PIPER, *Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Berlin 2013; Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997.

118 David LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are so Rich and Some so Poor*, London 1998; Daron ACEMOĞLU/James A. ROBINSON, *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, London 2012; Niall FERGUSON, *The Great Degeneration. How Institutions Decay and Economies Die*, London 2012; Reinhard RODE, *Der schleichende Niedergang des Westens. Multilateralismus als Gegenmittel*, Berlin u.a. 2010; Francesco M. BONGIOVANNI, *The Decline and Fall of Europe*, Houndmills 2012; Ian MORRIS, *Why the West Rules – For Now. The Patterns of History, and What They Reveal About the Future*, New York 2010; Ricardo DUCHENESE, *Between Sino-Centrism and Euro-Centrism. Debating Andre Gunder Frank's Re-Orient. Global Economy in the Asian Age*, in: *Science & Society* 65 (2001/2002), H. 4, S. 428–463.

seinen eigenen Ambivalenzen gegenüber dem technologischen Fortschritt und den eigenen historischen Mythen¹¹⁹.

Trotzdem liefen die Vorstellungen über den orientalischen Niedergang und einen drohenden westlichen Verfall meist unverbunden nebeneinander her, weil sich in der europäischen Selbstsicht der Westen auf einem höheren Entwicklungsstadium befand und ein Verfall deswegen dramatischere Ausmaße befürchten ließ, während der orientalische Niedergang lediglich als historische Tatsache betrachtet wurde. In Texten arabischer und muslimischer Autoren, in denen das westliche Unbehagen an der Moderne oft einen deutlichen Widerhall fand, sind jedoch häufig beide Niedergangsnarrative miteinander verknüpft, was in westlichen Augen wiederum als übertrieben anti-modernes, islamisches Ressentiment wahrgenommen wird. So sammelte etwa der indische Muslim 'Alī Nadawī in seinem Buch *What the World has lost with the Decline of Islam* (1950, mit Vorwort von Sayyid Quṭb) sämtliche Anklagen, die gegen die westliche Moderne nach dem Zweiten Weltkrieg erhoben werden konnten, um seine Behauptung zu stützen, die Welt wäre besser dran, wenn der Islam seine führende Rolle wiedererlange¹²⁰.

7. Ausblick

Dass sich arabische und muslimische Intellektuelle seit dem 19. Jahrhundert verstärkt mit dem Niedergang der »islamischen Zivilisation« auseinandersetzten, hatte den realpolitischen Grund in der Wahrnehmung, dass Muslime zunehmend einer kolonialen Bedrohung gegenüberstanden und »kolonisabel« geworden waren. Das Anliegen, diesen Niedergang zu verstehen, aufzuhalten und umzukehren, wurde auf den vorhergehenden Seiten als ein Ringen um kulturelle Souveränität gedeutet. Es bestand darin, sich auf die dominanten europäischen Narrative zum islamischen Niedergang zwar einzulassen, deren Stichhaltigkeit jedoch – auch mit Hilfe europäischer Selbstkritiken – in Frage zu stellen.

Der Beispielfall Ägypten verdeutlichte dabei, dass das Ringen um kulturelle Souveränität einerseits einen nationalen Resonanzboden hatte, andererseits aber auch mit Bedrohungsszenarien für den Islam, die arabische Welt und den Orient verbunden war, die weit über nationale Grenzen hinausreichten. Ferner zeigte sich, wie schwierig es für die Akteure war, die altägyptische, griechisch-römische und arabisch-islamische Geschichte

119 Siehe Georg STAUTH, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt a.M. 1993.

120 Abul Ḥasan 'Alī NADAWI, *Islam and the World*, Lahore 1976 (Nachdruck). Zu ihm Jan-Peter HARTUNG, *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī Ḥasanī (1914–1999)*, Würzburg 2004.

für sich zu reklamieren, da Europäer sowohl die materiellen Zeugnisse in Ägypten verwalteten als auch die Interpretationshoheit über die Menschheitsgeschichte für sich beanspruchten.

Da das Problem der »Rückständigkeit« Ägyptens speziell über die Rolle des Islams verhandelt wurde, versuchten die Intellektuellen in Ägypten, die Sonderrolle Europas und des Christentums zu relativieren. Wenn Europäer ihre Geschichte als sich selbst tragende Erfolgsgeschichte seit der Renaissance oder Reformation darstellten, so erlaubte es die Übernahme der Niedergangsmetapher arabischen und muslimischen Autoren, über die »wahren« Ursachen oder »wirklichen« Formen des Verfalls zu spekulieren und so entweder die Überlegenheit Europas auf islamische Quellen zurückzuführen oder Europa selbst als dekadent zu denunzieren. Zwar erkannten arabische Intellektuelle damit die Hegemonie Europas implizit an, indem sie sich an europäischen Narrativen abarbeiteten. Doch indem sie die Interpretationshoheit über ihre eigene Geschichte für sich reklamierten, führten sie bereits einen Akt kultureller Souveränität aus. Dabei ermöglichte der Verweis auf die pharaonische und griechisch-römische Geschichte, sowohl den Anspruch auf kulturelle Einzigartigkeit als auch auf gemeinsame Wurzeln mit Europa zu unterstreichen und damit die politisch-ökonomische Abhängigkeit Ägyptens in der Gegenwart zu skandalisieren. Die Subversion der Renaissance- und Reformations-Narrative lässt sich zudem als ein Versuch lesen, Islam, Christentum und Europa in eine gemeinsame, universale Geschichte einzuschreiben und dadurch den Islam und seine Bedeutung zu entprovinzialisieren, ohne die Bedeutung Europas provinzialisieren zu wollen.

Da Ägypten einen semi-autonomen Status genoss und zugleich zu zwei Imperien gehörte, blieb seine politische und kulturelle Zugehörigkeit lange Zeit intern umstritten. Die kulturellen Souveränitätsvorstellungen waren zwischen den politischen Rivalen nicht nur synchron umkämpft, sondern folgten auch diachron politischen Konjunkturen, in denen die Marker kollektiver Identität auf- und abgebaut wurden. Unter Gamal Abdel Nasser (reg. 1954–1970) wurde der ägyptische Nationalismus ideologisch durch den Pan-Arabismus und den arabischen Sozialismus verdrängt, doch bereits unter seinem Nachfolger Anwar Sadat schlug das Pendel wieder in die andere Richtung aus. Der islamistische Attentäter rechtfertigte den Mord an Sadat 1981 mit dem Ausruf: »Ich habe den Pharao getötet«¹²¹. In den 1980er Jahren vermieden es die Repräsentanten der politischen Macht, eindeutig Position für den säkularen oder islamischen Charakter des Staates zu ergreifen, ließen intellektuelle Kontrahenten aber ausführlich über Säkularismus und

121 REID, *Whose Pharaohs?*, S. 295. Zur Figur des Pharaos bei Sayyid Quṭb als eines unrechtmäßigen, sich Göttlichkeit anmaßenden Herrschers, siehe auch GOLDBERG, *Smashing Idols and the State*, S. 14–18.

Islamisierung debattieren¹²². Im Zuge der Massenproteste von 2011, die zum Sturz Husni Mubaraks führten, griffen Graffitikünstler – teils ironisch, teils pathetisch – erneut pharaonische Motive auf, diesmal aber, um den Kampf um Freiheit als zentrale Botschaft der langen ägyptischen Geschichte auszuweisen¹²³.

Einem ähnlichen Wandel unterlagen auch die Islam-Deutungen europäischer Betrachter. Sahen Europäer den Islam von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts als »Weltreligion«¹²⁴ an, die angesichts einer unhinterfragt gegebenen europäischen Hegemonie dem Verfall geweiht war, so versinnbildlicht der Islam seit den 1980er Jahren oftmals die »Rückkehr der Religion«, die die säkulare Ordnung in Frage stellt. So wird nunmehr in Europa über die Gefahr einer Islamisierung debattiert, vor der die Europäer, wie manche meinen, nur eine »Europäisierung des Islams« retten könne¹²⁵.

Wenn in dieser Debatte die zwei Entitäten »Europa« und »Islam« jeweils füreinander als Bedrohung erscheinen und folglich beide sich als kulturell bedroht wahrnehmen, so spiegelt sich darin die Verflechtung konkurrierender Souveränitätsansprüche und Verlustängste wider. Das Konzept der kulturellen Souveränität eignet sich nicht nur dazu, solche miteinander verflochtenen Bedrohungsszenarien als Krise des politischen Souveräns, Zeichen für transkulturelle Aushandlungsprozesse oder Ressource für politische Mobilisierung zu beschreiben, sondern auch dazu, »Souveränität« selbst als brüchiges Konstrukt zu verstehen. Gerade in Momenten, in denen Souveränität als Fiktion sichtbar wird, erscheint es manchen Akteuren so, dass die kulturelle Souveränität der eigenen Gemeinschaft als kaum erreichbar erscheint, während sich die der anderen als nicht abschaffbar erweist – was in den Augen eben dieser Akteure, ob im Ägypten des 19. oder im Europa des 21. Jahrhunderts, die Debatte um kulturelle Souveränität umso dringlicher erscheinen lässt.

122 Alexander FLORES, *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre*, Berlin u.a. 2012.

123 Mona ABAZA, *Satire, Laughter, and Mourning in Cairo's Graffiti*, in: Syrinx von Hees u.a. (Hg.), *Proceedings of the Conference »Inverted Worlds. Cultural Motion in the Arab Region«*, Beirut, October 4–8 2012 (Orient Institute Studies 2 [2013]), URL: <http://www.perspectivia.net/publikationen/orient-institut-studies/2-2013/abaza_satire> (26.10.2015).

124 Peter BEYER, *The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion*, in: *International Sociology* 13 (1998), H. 2, S. 151–172; Christopher BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt a.M. 2006, S. 405–409.

125 Zur Analyse Maurits S. BERGER, *The Third Wave. Islamization of Europe, or Europeanization [sic] of Islam?*, in: *Journal of Muslims in Europe* 2 (2013), S. 115–136; Thijl SUNIER, *Beyond the Domestication of Islam in Europe. A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies*, in: *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), S. 189–208. Zur Debatte Bassam TIBI, *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 1998; Tariq RAMADAN, *Europeanization of Islam or the Islamization of Europe*, in: Shireen T. HUNTER (Hg.), *Islam, Europe's Second Religion*, Westport, CT 2002, S. 202–218.

John Carter Wood

»A Fundamental Re-Orientation of Outlook«

Religiöse Intellektuelle und das Ziel einer
»christlichen Gesellschaft« in Großbritannien, 1937–1949

In der bedrohlichen politischen Atmosphäre der späten 1930er Jahre traf sich ein in Großbritannien ansässiger, aber international weit vernetzter Kreis christlicher Intellektueller, um das Aufkommen des Totalitarismus zu analysieren. Er erörterte die Möglichkeiten für eine neue »christliche« und demokratisch orientierte Gesellschaftsordnung und entwickelte Leitlinien für den kulturellen und sozialen Wiederaufbau nach dem Krieg. Wenngleich es damals keine Eigenbezeichnung für diesen bis Ende der 1940er Jahre existierenden Kreis gab, soll er hier rückblickend – nach seiner Hauptfigur, dem missionarischen und ökumenischen Aktivist Joseph H. Oldham – als »Oldham-Kreis« bezeichnet werden¹. Überzeugt davon, dass die Katastrophen der damaligen Zeit auf die Säkularisierung zurückgingen, konzentrierte sich der Kreis in seinen Lösungsansätzen darauf, christlichen Prinzipien ihre kulturelle Dominanz wiederzugeben. Anstatt aber zu einer früheren Form des Christentums zurückzukehren, war es sein Ziel, christliche Ideen mit dem modernen Leben vereinbar zu machen. Das erforderte nicht nur eine intensive Auseinandersetzung mit den Ansichten anderer Christen, sondern auch mit »säkularen« Ideen, Zusammenhängen und Organisationen.

Die europäischen Krisen der 1930er und 1940er Jahre brachten im gesamten politischen Spektrum unzählige Entwürfe für eine neue Gesellschaftsordnung hervor. Der Beitrag, der dabei von Seiten engagierter Christen geleistet wurde, ist in letzter Zeit im Rahmen einer breit angelegten Neubewertung der Rolle des Glaubens in Großbritannien in der Mitte des 20. Jahrhunderts in den Fokus der Forschung geraten². In der Tat verstanden viele Christen die

1 Siehe Jonas KURLBERG, *Resisting Totalitarianism. The Moot and a New Christendom*, in: *Religion Compass* 7 (2013), S. 517–531 für einen Überblick der Forschung. Der englische Begriff »Oldham Group« ist bislang zur Beschreibung einer *Art* von christlich-intellektuellen Kreisen, wie sie von Oldham inspiriert war, benutzt worden. Ich hingegen benutze den Begriff »Oldham-Kreis« ausschließlich in Bezug auf die spezifische Gruppe, wie sie hier beschrieben wird: Duncan B. FORRESTER, *Beliefs, Values and Policies. Conviction Politics in a Secular Age*, Oxford 1989, S. 18.

2 Callum BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001; Hugh McLEOD/Werner USTORF (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003; Stephen PARKER, *Faith on the Home Front. Aspects of*

damaligen Krisen nicht so sehr als unvorhersehbare politische Ereignisse, sondern als die Symptome einer viel tiefer liegenden »geistigen« Verirrung, die auf den »modernen« Niedergang der Religiosität zurückzuführen war. Christen waren in ihrer Auseinandersetzung mit diesem angenommenen kulturellen »Zerfall« und der Konstruktion neuer (oder der Wiederbelebung existierender) Sinnstiftungen menschlichen Daseins keineswegs alleine³. Einige sahen eine Lösung in den gewaltsamen, autoritären »politischen Religionen« des Kommunismus, des Faschismus und des Nationalsozialismus, die alle das »palingenetische« Ideal sozialer Wiedergeburt versprachen⁴. Andere wiederum sahen in einer vom Christentum inspirierten »religiösen Politik« eine unschätzbare Ressource für pluralistische, demokratische Alternativen⁵. Trotz des weit verbreiteten Pessimismus dieses »morbiden Zeitalters« erschien eine kulturelle Erneuerung in Großbritannien, Europa und »dem Westen« möglich. So fürchterlich der Krieg auch war, so sehr sahen ihn viele in Großbritannien auch als den Vorreiter einer besseren Welt – nicht zuletzt weil die Alliierten immer wieder die Verteidigung der »christlichen Zivilisation« reklamierten und die Rhetorik eines »sozialen Wiederaufbaus« seit Beginn des Krieges unüberhörbar war⁶. Der Oldham-Kreis aber hob sich von anderen christlichen Gruppen der damaligen Zeit dadurch ab, dass er über einen einflussreichen Mitgliederkreis, enge Beziehungen zu den protestantischen Kirchenführungen, internationale Kontakte und wichtige Publikationsorgane verfügte.

Die Bemühungen des Kreises, »christliche« Werte und »säkulare« Soziologie zu verbinden, können gewinnbringend mit dem Begriff der »kul-

Church Life and Popular Religion in Birmingham 1939–1945, Bern 2005; Philip M. COUPLAND, *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*, Basingstoke 2006; Peter ITZEN, *Streitbare Kirche. Die Church of England vor den Herausforderungen des Wandels 1945–1990*, Baden-Baden 2012; Tom VILLIS, *British Catholics and Fascism. Religious Identity and Political Extremism Between the Wars*, Basingstoke 2013; Jonathan GORRY, *Cold War Christians and the Spectre of Nuclear Deterrence, 1945–1959*, Basingstoke 2013; Erik TONNING u.a. (Hg.), *Modernism, Christianity and Apocalypse*, Leiden 2015.

- 3 Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Concord, ON 1991; Matthew STERNBERG, *Mythic Thinking in Twentieth-Century Britain. Meaning for Modernity*, Basingstoke 2013.
- 4 Roger GRIFFIN, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Basingstoke 2007. Obwohl Griffin sich in erster Linie mit dem Faschismus befasst, bezeichnet er die Sowjetunion als eine versuchte »palingenetische Ideokratie«: Roger GRIFFIN, *The Legitimizing Role of Palingenetic Myth in Ideocracies*, in: Uwe BACKES/Steffen KAILITZ (Hg.), *Ideokratien im Vergleich. Legitimation – Kooptation – Repression*, Göttingen 2014, S. 279–295.
- 5 Emilio GENTILE, *Fascism, Totalitarianism and Political Religion. Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation*, in: *Totalitarian Movements and Political Religions 5* (2004), S. 326–337; Michael BURLEIGH, *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*, New York 2007.
- 6 Richard OVERY, *The Morbid Years. Britain between the Wars*, London, 2009; Keith ROBBINS, *Britain, 1940 and »Christian Civilisation«*, in: Keith ROBBINS (Hg.), *History, Religion and Identity in Modern Britain*, London 1993, S. 195–214.

turellen Souveränität« beleuchtet werden, vor allem im Hinblick auf das Ziel der Gruppe, den verlorenen kulturellen und damit politischen Einfluss des Christentums wieder herzustellen. Ein zentrales Problem, auf das der Kreis eine Antwort suchte, war das immer tiefere Eingreifen des Staats in das Leben seiner Bürger: Wenngleich diese Entwicklung in den autoritären und totalitären Staaten auf dem europäischen Kontinent sicher am deutlichsten ausgeprägt war, so erkannten Mitglieder des Kreises eine ähnliche Gefahr in den – noch – demokratischen Staaten. Im Gegensatz zu manch anderen kritischen Denkern in den umkämpften Demokratien Europas in der Mitte des 20. Jahrhunderts konzentrierten sie sich aber kaum auf konkret »politische« Fragen – wenn es beispielsweise galt, den »Willen des Volkes« zu verstehen, wie dieser vertreten werden könnte und welche Rolle bestimmte Institutionen dabei spielen könnten⁷. Der Oldham-Kreis betrachtete die britischen Traditionen der parlamentarischen Demokratie und bürgerlichen Rechte als selbstverständlichen Ausgangspunkt. Seine Mitglieder verstanden institutionelle Gegebenheiten ohnehin nur als zweitrangig – für die spirituelle Reform der Gesellschaft waren aus ihrer Sicht vielmehr die grundlegenden Werte, handlungsleitenden Überzeugungen und alltäglichen sozialen Praktiken des Einzelnen (ob am Arbeitsplatz oder in der »Gemeinschaft«) ausschlaggebend. Der Kreis setzte sich aus Intellektuellen verschiedener politischer Überzeugungen zusammen. Seine Diskussionen waren thematisch breitgefächert und spiegelten die dramatischen politischen (und militärischen) Umbrüche zwischen den späten 1930er und späten 1940er Jahren wider. Anstatt die Vielfalt intellektueller Positionen und deren Veränderungen innerhalb des Kreises nachzugehen, werde ich diejenigen Elemente in seinem Denken über die europäischen Krisen hervorheben, in denen die Mitglieder des Kreises weitgehend übereinstimmten. Ich werde auf den Ursprung, die Struktur und die Zusammensetzung des Kreises eingehen, seine Hauptziele skizzieren, sein Verständnis von der Beziehung zwischen Kultur und Religion untersuchen und seine Strategien näher erläutern. Zuletzt werde ich diese Erkenntnisse auf das Konzept der »kultureller Souveränität« beziehen.

1. Der Oldham-Kreis

Der Oldham-Kreis, wie ich ihn hier definiere, war zwischen den Jahren 1937 und 1949 aktiv. Entstanden war er aus der ökumenischen Bewegung der Zwischenkriegszeit, und er bestand aus kirchennahen Organisationen, einem informellen Diskussionszirkel und verschiedenen Publikationsprojekten.

7 Jan-Werner MÜLLER, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, CT 2011.

Im Kern war der Kreis von Mitgliedern der anglikanischen Kirche geprägt, wies aber auch einen beträchtlichen Anteil von Mitgliedern aus nicht-anglikanischen protestantischen Kirchen auf, insbesondere Presbyterianer. Katholiken waren nur am Rande vertreten, wobei einige katholische Denkansätze für den Kreis durchaus wichtig waren.

Joseph Houldsworth Oldham (1874–1969) wurde in Indien geboren, wo sein Vater als Ingenieur tätig war. Er wuchs aber hauptsächlich in Schottland auf⁸. Während seines Studiums am Trinity College, Oxford, in den 1890er Jahren wurde er von der evangelikalen Bewegung inspiriert, die damals an den britischen Eliteuniversitäten Einfluss hatte. Schon bald wurde er der erste hauptamtliche Generalsekretär der *Student Volunteer Missionary Union* und verbrachte einige Jahre in Indien⁹. Anschließend studierte er am New College, Edinburgh, und in den Jahren 1904 bis 1905 bei Gustav Warneck, Professor für Missionswissenschaft an der Universität Halle; im Jahr 1929 wurde ihm von der Universität Edinburgh, 1937 von der Universität Oxford jeweils die Ehrendoktorwürde in der Theologie verliehen¹⁰. Schon kurz nach Abschluss seines Theologiestudiums wurde Oldham eine Schlüsselfigur der missionarischen wie auch der ökumenischen Bewegung, die nach der 1910 in Edinburgh abgehaltenen und von Oldham mitorganisierten Weltmissionskonferenz aus der missionarischen Bewegung hervorging¹¹. Im Jahr 1921 wurde er zum Generalsekretär des Internationalen Missionsrats ernannt und hatte diese Position bis 1938 inne. Er zog nach London und wurde, obwohl er als Presbyterianer aufgewachsen war, Anglikaner. Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus – vor allem in Hinblick auf Afrika – wandte Oldham sich in den 1930er Jahren vermehrt Europa zu¹². Zunehmend überzeugt davon, dass die europäischen Krisen einer effektiven, *christlichen* Reaktion bedurften, organisierte er zusammen mit William Temple, dem Erzbischof von York und später von Canterbury, eine internationale ökumenische Konferenz mit dem Titel »Kirche, Gemeinschaft und Staat«, die 1937 in Oxford stattfand. Sie kann als eine der wichtigsten Konferenzen für das christlich-soziale Denken des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden¹³.

8 Keith CLEMENTS, *Faith on the Frontier. A Life of J.H. Oldham*, Edinburgh 1999, S. 5.

9 Ebd., S. 15–35.

10 Ebd., S. 286, 331.

11 Ebd., S. 102. Keith W. CLEMENTS, *Oldham and Baillie. A Creative Relationship*, in: Andrew R. MORTON (Hg.), *God's Will in a Time of Crisis. A Colloquium Celebrating the 50th Anniversary of the Baillie Commission*, Edinburgh 1994, S. 45–59, hier S. 45.

12 Keith CLEMENTS, »Friend of Africa«. J.H. Oldham (1874–1969), *Missions and British Colonial Policy in the 1920s*, in: Frieder LUDWIG/Afe ADOGAME (Hg.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden 2004, S. 175–186.

13 CLEMENTS, *Faith on the Frontier*, S. 354. John C. BENNETT, *Breakthrough in Ecumenical Social Ethics. The Legacy of the Oxford Conference on Church, Community and State (1937)*, in:

Um die aus der Konferenz hervorgegangenen Schlüsse weiterzuentwickeln und bekannt zu machen, gründete Oldham zwei kirchliche Organisationen: den *Council on the Christian Faith and the Common Life* (CCFCL, 1938–1942) und, nachdem der CCFCL 1942 im *British Council of Churches* (BCC) aufgegangen war, den *Christian Frontier Council* (CFC, 1942–1975). Zusätzlich rief Oldham einen privaten Diskussionszirkel namens *The Moot* (1938–1947) ins Leben und publizierte eine wöchentliche (später zweiwöchentliche) Zeitschrift mit dem Namen *Christian News-Letter* (CNL, 1939–1949). Dieser Publikation wurde später noch die Bücherreihe *Christian News-Letter Books* angegliedert. Zusammen bildeten diese Institutionen ein ineinandergreifendes Ganzes: *The Moot* war der private Rahmen, in dem Ideen entwickelt werden konnten; der CCFCL und der CFC ermöglichten Verbindungen zu den höchsten institutionellen Ebenen des offiziellen Christentums, welche wiederum Prestige und die Zuwendung von Sachmitteln mit sich brachten. Der *Christian News-Letter* wurde unter der Schirmherrschaft von CCFCL und CFC publiziert, *The Moot* und der CFC bestritten große Teile des Inhalts. Herausgegeben zwischen 1939 und Mitte 1945 von Oldham und in der Folge von Kathleen Bliss, stellte der CNL das öffentliche Gesicht des Oldham-Kreises und dessen Diskussionsplattform dar, wobei der Name des Diskussionszirkels *The Moot* in der Öffentlichkeit nicht erwähnt wurde.

Eine Analyse des Denkens des Kreises auf der Quellengrundlage von Diskussionsaufzeichnungen von *The Moot*¹⁴, Memoranden des CCFCL und des CFC sowie den veröffentlichten Kommentaren im CNL¹⁵ macht deutlich, dass es dem Kreis um die verlorene kulturelle Souveränität des Christentums ging. Dessen Rolle dürfe nicht auf die Bereitstellung moralischer und ethischer Prinzipien reduziert werden. Vielmehr müsse das Christentum auch als spirituelle Quelle für ein »wahres« Verständnis der menschlichen Natur, für den Sinn des Lebens und für eine gesunde gesellschaftliche Ordnung dienen. In das durch die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft entstandene kulturelle Vakuum, so argumentierte der Kreis, waren die Vergötzung des

ER 40 (1988), S. 132–146 und Graeme SMITH, Oxford 1937. The Universal Christian Council for Life and Work Conference, Frankfurt a.M. 2004.

14 Die noch vorhandenen Protokolle des Diskussionszirkels *The Moot* liegen gesammelt und annotiert in: Keith CLEMENTS (Hg.), *The Moot Papers. Faith, Freedom and Society in 1938–1944*, Edinburgh 2010 vor.

15 Die Quellenangaben zum CNL beinhalten Heftnummer, Datum und die Angabe »L« (*Letter*) oder »S« (*Supplement*), wobei »L« für einen Brief (wie er entweder von dem Herausgeber oder gelegentlich von einem Gastherausgeber geschrieben wurde) und »S« für eine »Beilage« (entweder des Herausgebers oder eines geladenen Autors) stehen; die Namen der Autoren (soweit bekannt) und die Titel der Beilagen sind angegeben. Die Seitennummerierung der CNL ist uneinheitlich und fehlt oftmals ganz: Wenn im Original angegeben verwende ich diese Seitenzahlen; bei fehlenden Seitenzahlen verwende ich eine eigene Paginierung, und zwar separat für die Rubriken *Letters* und *Supplement*.

Staates, der Nation und des Proletariats getreten, die in manchen Ländern nunmehr Moral, Identitäten und gesellschaftliches Miteinander bestimmten.

Der Diskussionszirkel *The Moot* war der wichtigste intellektuelle Motor des Kreises. Seine Mitglieder wurden treffend als »ein guter Querschnitt des liberalen, intellektuellen britischen Establishments« beschrieben. Unter ihnen befanden sich Vertreter der *Church of England* sowie herausragende Köpfe aus den Universitäten und führenden Medienorganisationen¹⁶. Insgesamt wurden einschließlich Oldhams 23 Personen feste Teilnehmer des Diskussionszirkels, wobei auf einer Ad-hoc-Basis zusätzlich noch andere Besucher an den Treffen teilnahmen¹⁷. Zu den festen Mitgliedern zählten ordinierte Geistliche und hauptberufliche Theologen, wie die Anglikaner Gilbert Shaw, Oliver Tomkins und Alec Vidler (Herausgeber der Zeitschrift *Theology*) und die Presbyterianer John Baillie, H.H. Farmer und Alexander (»Lex«) Miller. Eric Fenn und Daniel Jenkins gingen aus der Christlichen Studentenbewegung hervor und wurden später kirchliche Amtsträger, der eine in der Presbyterianischen Kirche, der andere in der Kongregationskirche. Fenn hatte geholfen die Konferenz in Oxford zu organisieren und war zudem von 1939 bis 1945 stellvertretender Direktor des religiösen Programms der BBC. H.A. Hodges war Professor für Philosophie an der Universität Reading. Der angloamerikanische Dichter und Kritiker T.S. Eliot war ebenso involviert wie John Middleton Murry, der Literaturkritiker, Herausgeber, christlicher Kommunist, Pazifist und Gründer einer landwirtschaftlichen Kommune. Des Weiteren gehörten einige Pädagogen dem Diskussionszirkel an. Neben Sir Walter Moberly (Vorsitzender des *University Grants Committees*, welches über die Verteilung von Geldern zwischen den verschiedenen britischen Universitäten entschied), waren dies Sir Fred Clarke (Direktor des *Institute of Education* der Universität London), Walter Oakeshott (stellvertretender Schulleiter des Eliteinternats Winchester College, dann Schulleiter der renommierten St. Paul's School in London) und Sir Hector Hetherington, Rektor der Universität Glasgow. Dem illustren Kreis sind weiter zuzurechnen der katholische Historiker Christopher Dawson, sowie drei kontinentaleuropäische Akademiker jüdischer Herkunft: die Soziologen Karl Mannheim und Adolf Löwe und ab 1944 auch der Chemiker und Wissenschaftsphilosoph Michael Polanyi. Mannheim und Löwe waren beide Agnostiker; Polanyi war 1919 zum Katholizismus konvertiert, näherte sich später aber immer

16 Tom STEELE/Richard Kenneth TAYLOR, Oldham's Moot (1938–1947), the Universities and the Adult Citizen, in: HEJ 39 (2010), S. 183–197, hier S. 188.

17 Was die Mitglieder des Gesprächskreises *The Moot* angeht, siehe CLEMENTS, Moot Papers, S. 24–34. Unter den Besuchern waren: Melville Channing-Pearce, O.S. Franks, A.C. Goyder, W.D.L. Greer, Eugene Lampert, Philip Mairet, Lesslie Newbiggin, Reinhold Niebuhr, Frank Pakenham, William Paton, Gilbert Russell, W.G. Symons, R.H. Tawney und Geoffrey Vickers.

mehr dem Protestantismus an¹⁸. Mannheim und Löwe wurden 1939 britische Staatsbürger, Polanyi 1940. Zu guter Letzt gehörten drei Frauen dem Diskussionszirkel an: Oldhams Ehefrau Mary, die Missionarin und anglikanische Laientheologin Kathleen Bliss sowie die ökumenische Aktivistin Eleanor Iredale.

Die meisten Mitglieder von *The Moot* hatten sich bereits auf ihrem Feld – ob in der theologischen oder soziologischen Forschung und Lehre, im ökumenischen Aktivismus, in der christlichen Sozialarbeit, im Erziehungswesen, in der Literatur oder der Literaturkritik – hervorgetan. Politisch waren – beispielsweise durch Dawson und Eliot – sowohl »rechte« als auch – durch Hodges, Miller und Murry – »linke« Ansichten vertreten, wobei viele der Mitglieder deutlich vielschichtigere Positionen vertraten. Oldham bewies sich als geschickter Vermittler und war mit führenden Persönlichkeiten der *Church of England* befreundet, hierunter insbesondere die Erzbischöfe Cosmo Lang und William Temple. Als der CNL Ende 1939 zum ersten Mal erschien, umfasste die Liste der »Unterstützer« die einflussreichsten britischen Christen der damaligen Zeit. Es gelang dem Rundbrief auf der Basis von Abonnements eine stabile Auflage von über 10.000 Exemplaren zu erreichen und regelmäßig in der nationalen wie regionalen Presse zitiert zu werden; nicht zuletzt inspirierte er Dutzende Diskussionsgruppen im ganzen Königreich¹⁹.

Der Kreis versuchte, Analysen der gegenwärtigen Krisen und Vorschläge für politische, soziale und wirtschaftliche Reformen zu erstellen und zu verbreiten. In vielerlei Hinsicht ähnelte der Kreis damit den aufkeimenden »Denkfabriken« der damaligen Zeit, wie dem *Royal Institute of International Affairs* (RIIA), dem *Political and Economic Planning* (PEP) oder dem sogenannten »Runden Tisch« (*Round Table*), die allesamt durch Forschung, Veröffentlichungen und informelle Netzwerke versuchten, politischen und gesellschaftlichen Einfluss zu erlangen²⁰. Der *Left Book Club* diente in diesem Zusammenhang als Vorbild²¹; die Bücherreihe *Christian News-Letter Books* ähnelte in vielen Aspekten der Reihe *Searchlight Books*, wie sie in

18 Mary Jo NYE, Michael Polanyi and His Generation. Origins of the Social Construction of Science, Chicago 2011, S. 23, 30; Martin X. MOLESKI, Personal Catholicism. The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi, Washington, DC 2000, S. 51, 58–60.

19 Church of England Record Centre (CERC) CCFCL 2/1/2, Report to Council on CNL, o.D. (für das Treffen vom 09.07.1940); Lang 26, ff. 213–222, Minutes of Fifth Council Meeting, 09.07.1940.

20 John NURSER, The »Ecumenical Movement« Churches, »Global Order« and Human Rights. 1938–1948, in: Human Rights Quarterly 25 (2003), S. 841–881, hier S. 848. Bzgl. RIIA, siehe COUPLAND, Britannia, S. 30f. Bzgl. PEP, siehe OVERY, Morbid Age, S. 81–86. Bzgl. den sogenannten »Runden Tisch«, siehe CLEMENTS, Moot Papers, S. 212, 216f., 662 und Peter MANDLER, The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair, New Haven, CT 2006, S. 128–130.

21 CLEMENTS, Moot Papers, S. 116, 146.

den Jahren 1940–1941 von George Orwell und Tosco R. Fyvel herausgegeben wurde²², und den *Specials*, die der Penguin Verlag ab 1937 erfolgreich verlegte. Vorbilder sahen Mitglieder von *The Moot* zudem in den Aktivitäten der Fabier²³, Utilitaristen²⁴, Puritaner²⁵ und Bolschewiken aus der Zeit vor 1917²⁶.

2. Das Ziel: Eine »christlichere« Gesellschaft

Der Oldham-Kreis setzte sich für eine »christliche«, zumindest aber »christlichere« (*more Christian*) Gesellschaft ein²⁷. Wenn auch niemals völlig übereinstimmend definiert wurde, was genau unter einer »christlichen Gesellschaft« zu verstehen sei, so bestand doch Konsens dahingehend, dass sie weder biblischen Vorbildern noch konkreten historischen Gemeinschaften entsprechen sollte, wie beispielsweise dem frühen Christentum oder dem Mittelalter. Ebenso wenig sollte sie nur aus Christen bestehen. Anzustreben war eine Form des Christentums, die der »modernen Massengesellschaft« entsprach: Gesellschaftsreform bedeutete also zwangsläufig auch Reform des Christentums²⁸. Wie der institutionelle Rahmen einer christlichen Gesellschaft aussehen könnte, blieb ebenfalls unklar, doch sollte sie auf jeden Fall weiterhin in Demokratie und Parlament verankert sein. Autoritäre Regierungsformen, wie sie sich anderswo in Europa in der Zwischenkriegszeit durchgesetzt hatten, (oft unter Behauptung einer christlichen Legitimationsgrundlage) fanden im Oldham-Kreis wenig Zustimmung. Statt aber einen detaillierten Entwurf für eine neue Gesellschaftsordnung vorzulegen, entwickelten die Mitglieder des Kreises »anthropologische« Prinzipien, in denen sie darlegten, was Menschen vermeintlich *waren* und inwiefern Arbeit, Familienleben, Erziehungswesen und »Gemeinschaft« nach diesen Prinzipien umgestaltet werden müssten. Die Wiedererlangung der kulturellen Souveränität des Christentums – im Sinne einer neugewonnenen Deutungshoheit christlicher Werte über diese angestrebte kulturelle und soziale Umgestaltung – hatte sich im alltäglichen sozialen Miteinander zu entscheiden.

22 Sonia ORWELL/Ian ANGUS (Hg.), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Bd. 2: *My Country Right or Left, 1940–1943*, London 1970 [1958], S. 510.

23 CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 199f.

24 Lambeth Palace, W. Temple 11, ff. 210–220, *A Common Christian Strategy*, S. 1. Siehe auch: CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 641f.

25 CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 662.

26 University College London, Institute of Education (IOE), MOO /48, Fenn an Oldham, 31.03.1941, S. 1.

27 Lambeth Palace, Lang 26, ff. 147–149, Oldham an Lang, 25.04.1939; IOE MOO /14, *Resolution Passed at Meeting of the Council (CCFCL)*, 06.02.1940.

28 CNL 245S, 17.10.1945, unsigniert, *The Conversion of England*, S. 11f.

In seinem Bestreben, soziale Prinzipien »christlich« herzuleiten, griff der Kreis auf sogenannte »mittlere Axiome« (*middle-axioms*) zurück, die aber in der Regel als solche nicht explizit benannt wurden. Es war Oldham, der diesen Begriff geprägt hatte und der diesen als hilfreich erachtete, um »christliche Prinzipien auf konkrete Situationen« anzuwenden: Sie waren »ein Ausdruck dessen, was im Lichte einer christlichen Lebensauffassung als vorherrschendes Prinzip des Handelns in einer gegebenen Situation als geboten erschien«²⁹. Im Jahr 1937 beschrieb Oldham mittlere Axiome als

den Versuch festzulegen, in welche Richtungen sich in einer gegebenen gesellschaftlichen Konstellation der christliche Glaube zu entfalten hat. Sie sind nicht für alle Zeiten bindend, sondern sind als vorläufige Beschreibungen des zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen von Christen zu leistenden Verhaltens zu verstehen³⁰.

Mittlere Axiome legten also die *Formen* der Handlung und politischen Organisation nicht fest, sie boten aber Leitsätze sowohl für den sozialen Umgang im täglichen Leben als auch für die Staatspolitik. Ohne die politische Souveränität des Staats direkt in Frage zu stellen, drückten diese den breiten Anspruch des Oldham-Kreises und anderer Christen aus, dass das Handeln des Staats anhand von Prinzipien bewertet werden müsse, welche über dem Staat selber stünden. Die biblische Ermahnung beispielsweise, dass man »seinen Nächsten zu lieben habe wie sich selbst«, war immer gültig. Aber was genau forderte diese in einer urbanisierten und globalisierten Gesellschaft, die von Massenarbeitslosigkeit geprägt war? Und welches Handeln oder ggf. Nichthandeln verlangte sie vom Staat? Die Notwendigkeit, Experten bei der Implementierung der mittleren Axiome zu Rate zu ziehen wurde unterstrichen, da Christen *als* Christen über keine ausgewiesenen Fachkenntnisse der Wirtschaft, Internationalen Beziehungen, Soziologie und Technologie verfügten³¹. In der Tat ließen die mittleren Axiome viel Raum für Uneinigkeit, da verschiedene Ansätze sie zu implementieren als gleichermaßen »christlich« betrachtet werden konnten. Dennoch kam den mittleren Axiomen des Oldham-Kreises im britischen Christentum des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle zu, trugen sie doch wesentlich dazu bei, die soziale Relevanz des Christentums in die intellektuelle Debatte zu vermitteln³².

29 Lambeth Palace, LC 168, Nr. 9 (1930), J.H. OLDHAM, *The Christian Attitude to Racial Relations*, S. 1f.

30 Willem Adolf VISSER 'T HOOFT und J.H. OLDHAM, *The Church and Its Function in Society*, London 1937, S. 210.

31 CNL 220L, 01.11.1944, S. 1.

32 Duncan FORRESTER, *God's Will in a Time of Crisis. John Baillie as a Social Theologian*, in: David FERGUSSON (Hg.), *Christ, Church and Society. Essays on John Baillie and Donald Baillie*, Edinburgh 1993, S. 221–233, hier S. 229. Siehe auch Hans-Joachim KOSMAHL, *Ethik in Oekumene* [sic!] und Mission, Göttingen 1970.

In den Augen der Mitglieder des Kreises realisierte sich der Sinn menschlichen Lebens im Handeln des in Freiheit und Verantwortung lebenden Menschen, der sowohl Gott als auch seinen Mitmenschen dienen sollte³³. Dieses Ideal konnte jedoch kaum realisiert werden in einer modernen, säkularen Gesellschaft, die entweder von kulturellem »Zerfall«, moralischem »Chaos« und der entkollektivierenden Individualität des liberalen Kapitalismus oder von der allgemeinen Unterdrückung des Totalitarismus geprägt war. Benötigt wurde daher eine auf einer gemeinsamen Sozialphilosophie aufbauende Einheit, die es den Menschen ermöglichte, in einer »richtigen« Beziehung zu Gott, der Natur und ihren Mitmenschen zu leben und damit »echte« Formen der Gemeinschaft wieder aufleben zu lassen³⁴.

Auf der Ebene der mittleren Axiome war das Hauptziel, Prinzipien wie »Freiheit«, »Verantwortung«, »Gemeinschaft«, »Dienst« (an anderen und an Gott) und »Abhängigkeit« (von Gott, anderen Menschen oder der Natur³⁵) für das soziale Miteinander wieder als handlungsleitend zu etablieren. Das Denken des Kreises blieb allerdings dahingehend vage, wie die konkrete Umsetzung dieser Prinzipien in die soziale Praxis erfolgen sollte. Gesellschaftskritik war deutlich einfacher. Den totalitären Regimen (zusammen mit der ihnen inhärenten Gewalt) fehlte es an Freiheit und den Voraussetzungen für echte Verantwortung; die Sakralisierung von Nation, sozialer Klasse oder Volk verstießen gegen das Prinzip des Dienstes an Gott beziehungsweise am Nächsten. Aber auch liberale, demokratische Gesellschaften waren als höchst fragwürdig einzuschätzen, zeigten sie doch die giftige Wirkung von extremem Wettbewerb und verschwenderischen, ungeordneten Märkten. Die zunehmende Dominanz großer kapitalistischer Unternehmen und staatlicher Instanzen offenbarte schleichende totalitäre Tendenzen. Der Totalitarismus und der Krieg wurden so nur als die schlimmsten Symptome einer allgemeinen »modernen« bzw. »westlichen« Krankheit ausgelegt, die nur durch das Erstarken christlicher Prinzipien wieder geheilt werden konnte. Das Problem übermäßiger *politischer* Souveränität bzw. die Anmaßung unrechtmäßiger Macht seitens des Staates konnte nur durch mehr *kulturelle* Souveränität über Prinzipien und Werte, die das politische Denken und Handeln bestimmen, wieder ausgeglichen werden.

Das Narrativ von kulturellem Zerfall und kultureller Wiedergeburt, das Roger Griffin als »Palingenese« bezeichnet hat, war zentral für das Selbstverständnis und die politischen Aussagen der faschistischen Bewegungen³⁶.

33 Lambeth Palace, Lang 26, ff. 36–37, Oldham an Lang, 02.12.1938, 2; J.H. OLDHAM, *The Resurrection of Christendom*, London 1940, S. 14.

34 Lambeth Palace, Lang 26, ff.223–25, *An Initiative of the Churches towards a More Christian Society*, Juli 1940, S. 1.

35 CNL 45S, 04.09.1940, J.H. OLDHAM, *The Way Out*, S. 1.

36 GRIFFIN, *Modernism and Fascism*.

Dieses Narrativ inspirierte aber auch politische Projekte in demokratischen Zusammenhängen. Die Idee, dass auf den Tod die Wiederauferstehung folgt, hatte unmittelbare Ähnlichkeiten mit christlichen Traditionen. Eine Zeit lang stellte sich der Oldham-Kreis, ausgehend von der Diagnose einer erheblichen Ausdehnung der Staatsgewalten, auch die Frage, ob ein »christlicher Totalitarismus« eventuell unvermeidlich war³⁷. Diesen Ansatz lehnte der Kreis schon bald wieder ab, zugunsten der Vision einer kommunitaristischen Demokratie, die Parlamentarismus und ausgeprägte Bürgerrechte mit zunehmender staatlicher Planung vereinte. Zwei Ideen waren hierbei von ausschlaggebender Bedeutung: Erstens, Karl Mannheims Vision »für die Freiheit zu planen« (*planning for freedom*), die einen gestärkten Staat mit Bereichen »spontaner«, »ungeplanter« Freiheit verband, und, zweitens, die Vorstellung einer »personalistischen Demokratie«, wie sie der französische neothomistische Philosoph Jacques Maritain entwickelte³⁸. Während des Krieges wurde es für den Kreis immer wichtiger den Aspekt der Demokratie zu betonen, obwohl er eine Variante bevorzugte, die sich vom kulturrelativistischen *laissez-faire* Liberalismus absetzte, der seinen historischen Endpunkt erreicht zu haben schien. Eine Gesellschaft im Einklang mit den Bestimmungen eines »echten« menschlichen Lebens – Freiheit, Verantwortung, Dienst und Abhängigkeit – zu schaffen, bedurfte eines Konsenses hinsichtlich der Werte, Normen und der Leitsätze des sozialen Umgangs³⁹. Der Schwerpunkt lag folglich auf der *Kultur*.

37 Siehe die frühen Treffen des Diskussionszirkels *The Moot*: CLEMENTS, Moot Papers, S. 51–57, 73f., 86.

38 Eine Vereinbarung über diese beiden Ideen wurde beim dritten Treffen des Diskussionszirkels *The Moot* im Januar 1939 getroffen: Ebd., S. 126–183, bes. S. 130–134, 162–170. Siehe auch Lambeth Palace, Lang 26, ff. 75–93, Karl MANNHEIM, *Planning for Freedom*; CNL 104S, 22.10.1941, J.H. OLDHAM, *Planning for Freedom*.

39 Oldham Archives, New College Library, Edinburgh (OA) 14/3/94, Karl MANNHEIM, *Towards a New Social Philosophy*, o.D.

3. Religion und Kultur: Verschieden, aber verwandt

Zwar war der Oldham-Kreis keinesfalls allein in seinem Einsatz für eine kulturelle Erneuerung, doch setzte er sich für diese von einer spezifisch christlichen Position ein. Gleichzeitig rief er aber auch dazu auf, die Rolle von Religion als solcher kritisch zu überdenken. Oldham strebte eine »kopernikanische Revolution« in der Theologie an, die die gesellschaftliche Relevanz des christlichen Glaubens wieder in den Mittelpunkt rückte⁴⁰. Um christlichen Ideen in der Gesellschaft Geltung zu verschaffen, müssten aber gleichzeitig auch die Vorstellungen des Oldham-Kreises innerhalb des Christentums an Einfluss gewinnen. Die Mitglieder des Kreises sahen sich als Denker, die verschüttete Elemente der christlichen Tradition wieder freilegten und diese als einen »allgemeinverbindlichen Ausdruck christlicher Dogmatik« verstanden wissen wollten⁴¹. Oldham wollte, dass sich eine Denkschule entwickelte, die sich dadurch kennzeichnete, dass sie »Elemente der Wahrheit aus bereits existierenden Schulen mit einschloss«⁴². »Die verschiedenen Theologien müssen begreifen«, unterstrich er, »dass sie in bestimmten Punkten übereinstimmen«. Diese Übereinstimmungen erachtete er als deutlich wichtiger als ebenfalls vorhandene Unterschiede. In der Tat schien es dem Kreis, dass der christliche Glaube bereits auf bestimmte für die kulturelle Erneuerung wichtige Prinzipien hinauslief⁴³. Seine Wahrnehmung einer intellektuellen »Konvergenz« nährte sich auch dadurch, dass er manch säkularen Ideen eine religiöse Bedeutung zuschrieb⁴⁴.

Der Kreis wurde von einer Mischung theologischer und christlich-philosophischer Strömungen beeinflusst. Sie lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen. Erstens nahmen die Mitglieder eine ambivalente, selbstkritische Haltung gegenüber dem »liberalen« Protestantismus ein. Zwar waren viele von Ihnen der liberalen Tradition zuzuordnen. Doch kritisierten sie das Ausmaß, in welchem der theologische Liberalismus transzendente Elemente in der Religion relativierte und demgegenüber einen innerweltlichen Fortschrittsoptimismus betonte. Zweitens waren sie vom »christlichen Realismus« des amerikanischen protestantischen Theologen Reinhold Niebuhr fasziniert, der eine aktive christliche Auseinandersetzung mit den Ambiguitäten gegenwärtiger Weltpolitik forderte, zugleich aber

40 CLEMENTS, Moot Papers, S. 638.

41 IOE MOO /5, Notes on the »Order« by A.R. Vidler, o.D., S. 1.

42 CLEMENTS, Moot Papers, S. 487f.

43 CLEMENTS, Moot Papers, S. 683. Siehe auch IOE MOO /83, J.H. Oldham, The Religious Foundations of the Frontier, Juli 1942, S. 3, 5; CNL 218L, 04.10.1944, S. 1–3; CNL 198L, 29.12.1943, S. 1.

44 IOE MOO /83, The Religious Foundations of the Frontier, Juli 1942, S. 8, 11.

auch die menschliche Sündhaftigkeit und die unvermeidlichen Gefahren des sozialen Engagements ausdrücklich betonte. Drittens war der bereits oben erwähnte, neuthomistische französische Philosoph Jacques Maritain von großer Bedeutung, insbesondere seine Diagnose der westlichen Krise und sein Modell einer »personalistischen Demokratie«, wie er sie in seinem Buch *Humanisme Integral* (1936; englisch: *True Humanism*, 1938) darlegte. Viertens grenzte sich der Kreis gegenüber dem ab, was er als den »kontinentalen Protestantismus« bezeichnete, insbesondere das Luthertum und die auch Neo-Orthodoxie genannte »dialektische Theologie« Karl Barths. Während Niebuhr und Maritain Konzepte lieferten, die sich gut dafür eigneten, das Christentum auf die Gesellschaft anzuwenden, schien Barths scharfe Trennung von himmlischem und irdischem Reich diese Anwendbarkeit vollständig zu verweigern⁴⁵. Stärker individualistische Formen des Protestantismus, wie die namhafte *Oxford Group Movement* (ab 1938 in *Moral Re-Armament* umbenannt) des amerikanischen Predigers Frank Buchman, wurden ebenfalls ignoriert, wenn es um die Bedeutung einer neuen, auf Gemeinschaft fußenden sozialen Ordnung ging. Fünftens schließlich wurde der Kreis von verschiedenen Strömungen (protestantisch, katholisch, orthodox und jüdisch) des Personalismus beeinflusst, der den einzigartigen Wert eines jeden Einzelnen und – durch die Begegnungen und Beziehungen mit anderen – die ganzheitliche Entwicklung der Persönlichkeit betonte⁴⁶.

»Kultur« wurde im Oldham-Kreis oftmals allgemein anthropologisch verstanden, wie dies in den 1940er Jahren bereits weit verbreitet war, d.h. als die Ideen, Normen und Praktiken, wie sie von einer bestimmten Gruppe zu einer bestimmten Zeit geteilt wurden⁴⁷. Bezeichnenderweise unterschieden die Kreismitglieder aber Religion von Kultur. Aus ihrer Sicht – und ganz im Gegensatz zu den meisten Anthropologen – bezog sich Religion nicht nur auf menschliche Ideen und Praktiken: Vielmehr war die Welt durch die Inkarnation, Kreuzigung und Wiederauferstehung Christi verändert worden und »Gott« war eine unvergängliche, transzendente und überirdische *Realität*. Religion beinhaltete und bedeutete, zumindest für sie, mehr als Kultur. Diejenigen Mitglieder des Kreises, die nicht selber Christen waren – Mannheim

45 Dass Maritain und Niebuhr in Verbindung gebracht wurden, war keineswegs ungewöhnlich: Adrian HASTINGS, *A History of English Christianity 1920–1990*, London 1991, S. 293.

46 Entscheidende personalistische Impulse gingen neben Jacques Maritain von Eberhard Grisebach, Nikolai Berdyaev und Martin Buber aus.

47 Was »kulturelle Dinge« angingen, die relevant für das Christentum waren, führte Vidler »den Gebrauch von Geld«, »den Gebrauch von Zeit«, »das Lesen«, »die Künste«, »das Essen«, »das Sonntagsgesetz«, »den Sprachgebrauch«, »die Manieren«, »das Radio, die Werbung, etc.« und »die Erde betreffende Dinge« (d.h. die Einstellungen gegenüber der natürlichen Umwelt) an. IOE MOO /44, A.R. VIDLER, *Notes on Some Cultural Issues*, Frühjahr 1941. Siehe auch OA 14/6/4, T.S. ELIOT, *Cultural Forces in the Human Order*, 01.11.1944 und CNL 257S, 03.04.1946, V.A. DEMANT, *The Incompetence of Unaided Virtue or the Mischief of Ideals*, 5.

und Löwe – vertraten wiederum eine funktionale Auffassung von Glauben, den sie als nützlich betrachteten, um die soziale und kulturelle Erneuerung der Demokratie zu erreichen. Dieser Unterschied scheint aber nicht zu ernstzunehmenden Konflikten zwischen christlichen und nicht-christlichen Mitgliedern des Kreises geführt zu haben. Indem die christlichen Mitglieder des Kreises betonten, dass das Christentum nicht auf ethische »Regeln« reduziert werden könne (ein Fehler, den sie in einigen Richtungen des liberalen Protestantismus erkannten), nahmen sie Kultur und Religion als miteinander verwoben wahr. Diese gegenseitige Durchdringung von Religion und Kultur war unerlässlich für ihr Ziel, grundlegende christliche Werte wieder als handlungsleitend im Alltag zu etablieren.

Wie waren nun Religion und Kultur aus Sicht des Oldham-Kreises miteinander verbunden und wie sollte den überzogenen Forderungen des Staates nach politischer Souveränität begegnet werden? Hierfür sind fünf Aspekte maßgeblich. Erstens hatte seine Auslegung der europäischen Krise einen deutlich kulturellen Charakter und konzentrierte sich auf Veränderungen von Ideen, Einstellungen und Praktiken. Es war der »geistige« Niedergang, d.h. die schwindende kulturelle Dominanz des Christentums, die die westlichen Gesellschaften so anfällig für »Pseudo-Religionen« wie den (als kulturelles Phänomen verstandenen) Totalitarismus gemacht hatte⁴⁸. In einer Ausgabe der *Times* von Oktober 1938 argumentierte Oldham, Sudetenkrise und Münchener Abkommen hätten gezeigt, dass die »geistigen Grundsätze der westlichen Zivilisation untergraben worden seien«. Dieser Trend würde dadurch verdeutlicht, »dass christliche Ideale keinen Einfluss mehr auf große Teile der Bevölkerung [hätten] bzw. aus deren Bewusstsein weitestgehend entschunden« wären⁴⁹. Im Jahr 1941 brachte Oldham den Konsens des Kreises zum Ausdruck, als er feststellte, dass Geschichte davon geprägt sei, »was die Menschen im Kern über sich und die Welt in der sie leben denken«⁵⁰. »Das Verhalten der Menschen«, so sagte er zwei Jahre später, »ist langfristig von ihren grundlegenden Überzeugungen bestimmt«⁵¹. Im Jahr 1946 argumentierte Philip Mairet, der Herausgeber der Zeitschrift *The New English Weekly* und gelegentlicher Teilnehmer des Diskussionszirkels *The Moot*, dass »die Krise unserer Welt, welche so eindeutig wirtschaftlicher oder politischer Natur zu sein scheint, tatsächlich kultureller Natur ist«⁵². Der Verlust christlicher kultureller Souveränität war signifikant. Der Beitrag eines hochrangigen Mitarbeiters des *Ministry of Information* im CNL 1944 behauptete

48 Siehe z.B. CNL 16S, 14.02.1940, Reinhold NIEBUHR, Wrong Answers to Unanswered Problems.

49 The Times, 05.10.1938, S. 15.

50 CNL 88S, 01.07.1941, J.H. OLDHAM, The Predicament of Society and the Way Out. II, S. 7.

51 CNL 175L, 03.03.1943, S. 2.

52 OA 13/6/43, abgetippter Auszug aus The New English Weekly, 28.11.1946, S. 3.

sogar, dass »das Abdriften in Säkularismus, Gleichgültigkeit und moralische Unempfänglichkeit viel gefährlicher« sei als der Kommunismus⁵³.

Zweitens konzentrierten sich die Anstrengungen des Kreises, die moderne Gesellschaft im christlichen Sinne zu reformieren auf kulturelle beziehungsweise spirituelle Belange. Zu ändern waren die vorherrschenden Ideen der Gesellschaft, d.h. die verlorene kulturelle Souveränität des Christentums über das gesellschaftliche Miteinander musste wieder etabliert werden. In einer der ersten Ausgaben des CNL schrieb Oldham, dass »wenn die westliche Gesellschaft sich von der Wahrheit abgewendet und der Verehrung falscher Götter zugewendet« habe, sie nur durch die Restitution christlicher Werte wieder gesunden könne⁵⁴. Er dachte, dass die größte Hoffnung für eine erneuerte Gesellschaft – ja sogar für ein »Wiederaufleben des Christentums« – in einem verstärkten kulturellen Einflusse des »christlichen Strebens nach persönlicher Heiligkeit« lag⁵⁵. Genauso musste der Glaube neu definiert werden: »Der erste Schritt, ein lebendiges Christentum wiederherzustellen«, so Oldham, war »die wirkliche Notlage der Menschen in der modernen Gesellschaft zu erfassen und zu verstehen« und auf eine grundsätzliche Neuorientierung (*a fundamental re-orientation of outlook*) hinzuarbeiten⁵⁶. Die soziale Praxis beruhe auf dem, »was wir über die Eigenschaften und Ziele der Menschen dachten« und damit – in der modernen Welt – auf *falschen* Ansichten, die sich »tief in unser Bewusstsein eingemeißelt« hätten⁵⁷. Die zentrale Forderung des christlichen Glaubens war, so argumentierte Oldham im Jahr 1940, die »Bekehrung des Geistes« (*a conversion of the mind*): »Den einzigen Rat, den ich einer Gesellschaft geben kann, die falsche Ziele verfolgt ist, dass ihre Ziele geändert werden müssen«⁵⁸. Spät im Jahr 1945 wiederholte Bliss das gleiche Argument: »Die größten Anstrengungen, die Gefahr anhand von praktischen und insbesondere organisatorischen Veränderungen zu überwinden«, so ihr Befund, »sind ohne eine radikale Revolution in den Köpfen der Menschen möglicherweise zum Scheitern verurteilt«⁵⁹. In *The Moot* zitierte Oldham einen aus Deutschland geflohenen Pädagogen, der den Krieg »eine von der Hölle gesandte Möglichkeit« nannte, »Werte zu verändern«⁶⁰. Im

53 CNL 219S, 18.10.1944, Kenneth GRUBB, Europe. The Christian Outlook, S. 11f.

54 CNL 6L, 06.12.1939, S. 3.

55 OLDHAM, Resurrection, S. 14.

56 CNL 59S, 11.12.1940, J.H. OLDHAM, Predicament and Salvation, S. 3.

57 CNL 45S, 04.09.1940, J.H. OLDHAM, The Way Out, S. 1. Es waren diese »höchsten Überzeugungen«, die »so sehr Teil unserer Selbst wurden, dass wir uns ihrer oftmals kaum noch bewusst waren«, die aber »langfristig ganz entscheidend unser soziales Handeln prägen sollten«. CNL 237S, 27.06.1945, J.H. OLDHAM, Prospect for Christendom, S. 8.

58 CNL 57S, 27.11.1940, J.H. OLDHAM, The Demand for a Christian Lead, S. 1f.

59 »Wir meinen hiermit nicht, dass jeder zum Christentum übertreten muss, bevor irgendetwas getan werden kann. Was vielmehr benötigt wird ist, eine klare Auffassung darüber zu gewinnen, was der Mensch wirklich ist.« CNL 244L, 03.10.1945, S. 2.

60 Oldham zitierte hier Kurt Hahn: siehe CLEMENTS, Moot Papers, S. 325.

CNL insistiere Owen Barfield, dass in Europa »die Denkweisen und Gefühle der Menschen verändert werden müssten, um eine »neue Gesellschaft« zu schaffen«⁶¹.

Der Veränderungen bedurfte es aber nicht nur in der Denkweise. Sie mussten auch in der Praxis erfolgen. Oldham definierte die »essentielle christliche Aufgabe in Bezug auf die Gesellschaft« als »eine fundamentale Veränderung der Denkweise, der Praktiken und der institutionellen Formen der Gesellschaft« zu bewirken – »durch die Anerkennung Gottes und der Gemeinschaft als die höchste Form der menschlichen Existenz«⁶². John Middleton Murry drängte, dass »ein neues und andersartiges Wertesystem das aktuelle Handeln beherrschen und leiten« müsste⁶³. Im Mai 1944 gab Oldham dem bekannten Philosophen John Macmurray Recht, dass »die bestimmende Kraft der Geschichte das tägliche Leben von Millionen von gewöhnlichen Menschen« sei. In diesem Zusammenhang berief sich Oldham auf die Behauptung des Erzbischofs von Canterbury, William Temple, in einem Essay im CNL, dass die »wirkliche Krise« keine »moralische« sondern eine »kulturelle« sei. Diese Krise könne nicht durch den herkömmlichen Ansatz der Kirche gelöst werden, auf »Idealen zu bestehen«, sondern nur durch »den Versuch, eine Einheit zwischen ihren grundlegenden Überzeugungen und Verhaltensweisen und ihren bewussten Zielen wiederherzustellen«⁶⁴.

Drittens, sah der Oldham-Kreis das Christentum keineswegs nur als die Summe seiner kulturellen Erscheinungsformen, sondern eher als den Versuch, eine Beziehung mit einer transzendenten Realität jenseits menschlicher Überzeugungen, Wünsche und Normen herzustellen. Der daraus zu ziehende Schluss bestand darin, dass »eine christliche Gesellschaft« mehr bedeutete als lediglich eine neue Kultur. Die Beziehung zwischen Gott und Kultur war viel zu oft, so argumentierte Oldham, »verkehrt herum«: »Wir nehmen die Welt als gegeben hin und fragen dann, was Gott mit ihr zu tun hat«⁶⁵. Ein unter Pseudonym veröffentlichter Essay im CNL kritisierte gleichermaßen die gegenwärtige »Blindheit« gegenüber der Sünde wie auch das Unwissen über Gott. »Wir haben nach und nach unsere eigenen Werte entwickelt und erst dann versucht, Ihm in unserem Leben einen Platz zu geben, anstatt Ihm den Platz zuzuweisen, der Ihm gebührt, nämlich die Mitte, um dann unser Leben radikal auf Ihn auszurichten«⁶⁶. »Echtes« Christentum wiederum bedeutete, offen für den Willen Gottes zu sein: Die von Gott verliehene »Kraft« oder

61 CNL 39S, 24.07.1940, Owen BARFIELD, *Effective Approach to Social Change*, S. 2.

62 IOE MOO /83, *The Religious Foundations of the Frontier*, 19.07.1942, S. 11.

63 OA 14/5/13, J.M. MURRY, *The Agricultural Community and the Future of Society*, 17.06.1943, S. 3.

64 CNL 209L, 31.05.1944, S. 3f.

65 CNL 69L, 19.02.1941, S. 1.

66 CNL 17S, 21.02.1940, X, *The Reality of the Christian Life*, S. 1.

»Energie« war über-menschlich. Sie erst ermöglichte einer Gesellschaft, äußeren Bedrohungen standzuhalten, den moralischen Sieg über den Krieg zu erringen und kreative Energie für den notwendigen sozialen Wiederaufbau zu schöpfen⁶⁷. Der Glaube stelle »große, unerschlossene Kraftreserven« zur Verfügung und bilde ein ungleich dynamischeres Lebensprinzip als die nationalsozialistische »Blut und Boden«-Ideologie⁶⁸. Die Unabhängigkeit der Religion von der Kultur, bzw. deren Position gewissermaßen »über« der Kultur, machte sie zu einer wertvollen Quelle beim Streben nach kultureller Souveränität. Ihr Souveränitätsanspruch leitete sich aus der Verankerung in der transzendenten Sphäre des Göttlichen ab.

Viertens, begründete der Oldham-Kreis sein normatives und nicht-relativistisches Verständnis von Kultur auf der Basis dieser Unabhängigkeit des Glaubens. Eine Souveränität über die Kultur zu gewinnen, war von großer Bedeutung. Hierbei würde Gott der Menschheit gegenüber souverän bleiben: Nicht in einem strikt politischen Sinn, mit Gott an der Spitze des Staatsapparats, sondern durch den Glauben an Gott als »Herrn der Geschichte«, der die Rahmenbedingungen menschlicher Entscheidungen geschaffen hatte. »Er« bestimmte die (historisch allerdings variablen) Grundlagen des menschlichen gesellschaftlichen Lebens. Diese Idee wurde oftmals durch den sogenannten »Mythos des Christentums« zum Ausdruck gebracht, also die (häufig idealisierte) Vorstellung, dass im Mittelalter »ganz Europa unter der moralischen Autorität der Kirche vereint war«⁶⁹. Wenngleich die mittelalterliche Ordnung nicht wiederhergestellt werden konnte, blieb doch die Idee bestehen, dass das Christentum einen zeitlosen und letztverbindlichen Referenzpunkt jenseits politischer Nützlichkeitsabwägungen darstellte: Göttliche »Gesetze« definierten den »wahren« Bezug zur Realität und machten es dadurch möglich, zwischen »echter« und »falscher« Kultur zu unterscheiden. »Wenn Gott ein Schöpfer ist«, schrieb Oldham im Juli 1944, »dann gibt es eine göttlich begründete Beschaffenheit der Dinge, der sich die Menschen anpassen müssen. Jegliche Verletzung dieser Ordnung kann nur zu Selbstzerstörung und Unheil führen«⁷⁰. In diesem Sinne wurde auch die europäische Krise als ein »Urteil« Gottes gesehen⁷¹. Einige Monate später, im Dezember 1944, behauptete Oldham, dass der Begriff »christlicher Universalwerte« sich nicht auf »religiöse Bekenntnisse« beziehe, »sondern auf die unveränderlichen Realitäten der menschlichen Existenz, denen sich die Menschen – ob sie sich

67 Die »Kraft« Gottes wurde »uns von oben gegeben« (CNL 82L, 21.05.1941, S. 2), kam »nicht von einem Menschen« (CNL 35L, 26.06.1940, S. 2) sondern durch »einer Invasion spiritueller Kräfte aus der unsichtbaren Welt in unser Leben« (CNL 18L, 28.02.1940, S. 3).

68 CNL 88S, 01.07.1941, J.H. OLDHAM, *The Predicament of Society and the Way Out*. II, S. 2f, 7.

69 COUPLAND, *Christendom*, S. 21.

70 CNL 212S, 12.07.1944, J.H. OLDHAM, *Christianity and Power*, S. 9.

71 Alec VIDLER, *God's Judgment on Europe*, London 1940.

dessen bewusst sind oder nicht – anpassen müssen, wenn die Gesellschaft keinen Schiffbruch erleiden soll«⁷². »Nur durch Religion«, so insistierte er im Juni 1945, »können wir zurück zu einer echten Kultur finden«⁷³. Das war der entscheidende Punkt: Mangels eines suprakulturellen Referenzpunktes, von dem aus menschliches Handeln bewertet werden könnte, blieben, so wurde argumentiert, lediglich Macht und Eigeninteresse als einzige Bewertungsgrundsätze übrig. Die Konsequenzen ließen sich in den totalitären Regimen ablesen, die moralische Prinzipien nationalen, rassistischen oder Klasseninteressen untergeordnet hatten. Allein die tatsächliche Souveränität Gottes war unabhängig von menschlichen Aktivitäten. Die Menschen müssten diese Souveränität zuerst wieder in ihrer Kultur zum Ausdruck bringen, um das menschliche Leben in einen engeren Bezug mit den göttlichen Erwartungen an die Gesellschaftsordnung zu bringen.

Fünftens verstanden die Mitglieder des Oldham-Kreises ihre Kultur als zutiefst »säkular«. Deshalb erachteten sie die Zusammenarbeit mit Nichtchristen als unerlässlich. Ähnlich wie im Fall der späteren »Säkularisierungstheorie« vertraten die Mitglieder des Kreises die Meinung, dass die Prozesse, die das »moderne« Leben geschaffen hätte, auch den Glauben an den Rand des kulturellen Lebens gedrängt hätten. Allerdings hegten sie Zweifel, ob eine breit angelegte Rechristianisierung bevorstand: Eine christliche Gesellschaft war nicht einfach durch die Vergrößerung der Zahl nomineller Christen zu erreichen, auch wenn die Evangelisierung die zentrale Tätigkeit der *Kirchen* blieb. Christliche Laien mussten aber zunächst den gesellschaftlichen Alltag vor Augen haben. Weil der Oldham-Kreis in seiner Gegenwartsdiagnose davon ausging, dass die Gesellschaft säkular geworden war und langfristig bleiben würde, war es in den Augen seiner Mitglieder unumgänglich, dass eine christlichere Gesellschaft nur mit Unterstützung von Nichtchristen zu erreichen war. Es war aber unwahrscheinlich, dass Nichtchristen sich allein von »spirituellen« Appellen angesprochen fühlen würden. Man ging aber davon aus, dass eine gemeinsame, in einer säkularen Sprache formulierte »Sozialphilosophie« zugleich ein »christliches Leben« ermöglichen und sogar fördern würde, wenn diese das »wahre« Menschenbild als Basis hätte. Das Ziel, und hier griff der Oldham-Kreis auf die Sprache Maritains zurück, war eine »Mindestübereinstimmung« (*minimal unity*) mit denjenigen Nichtchristen, die trotz anderer Glaubensüberzeugungen die Sozialkritik des Oldham-Kreises teilten⁷⁴. Christen und Nichtchristen könnten, wie Oldham

72 CNL 223L, 13.12.1944, S. 4.

73 CNL 237S, 27.06.1945, J.H. OLDHAM, *Prospect for Christendom*, S. 12.

74 Matthew GRIMLEY, *Civil Society and the Clerisy. Christian Elites and National Culture, c. 1930–1950*, in: Jose HARRIS (Hg.), *Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions*, Oxford 2003, S. 231–247, hier S. 241f.

es ausdrückte, »zumindest einen Teil des Weges gemeinsam gehen«⁷⁵. Dieser Ansatz führte den Oldham-Kreis dazu, nichtchristlichem Gedankengut (ob in den Naturwissenschaften, der Soziologie oder der Psychologie), das mit seinen ausgeprägt christlichen Prinzipien vereinbar war, sehr offen zu begegnen.

Die Notwendigkeit für Christen mit Nichtchristen zusammenzuarbeiten, um leitende kulturelle Vorstellungen zu verändern, verlieh Oldhams Idee einer religiös-säkularen *frontier* (die auch zu dem Namen *Christian Frontier Council* beitrug) zusätzliche Bedeutung. Die *frontier* hatte zweierlei Bedeutung: Erstens unterschied sie zwischen den Mitgliedern der Kirchen und den »interessierten und wohlwollenden« Menschen, die nicht zu ihnen gehörten; zweitens unterschied sie zwischen »dem Königreich Gottes und dem neuen Leben in Christus« und »dem sozialen, politischen und kulturellen Leben der Gemeinschaft als Ganzes«⁷⁶. Der Oldham-Kreis konzentrierte seine Aktivitäten auf diese beiden Dimensionen der *frontier*. Was die erste Dimension anging, versuchte er »Möglichkeiten für die Diskussion von christlichen Ideen a) mit Nichtchristen und b) außerhalb der organisierten Religion, d.h. in den verschiedenen Bereichen des gemeinsamen Lebens zu schaffen«. Was die zweite Dimension anging, versuchte der Oldham-Kreis »die Richtung der wichtigsten Veränderungen in der Gesellschaft« festzustellen und zu identifizieren, welche Gruppen diese beeinflussten, welche von diesen »in eine christlichen Richtung« (oder gegen diese) arbeiteten, und mit welchen Gruppen und Einzelpersonen man in Hinblick auf gemeinsame Ziele zusammenarbeiten könnte⁷⁷. Was aber sollten Christen *tun*? Zweifels- ohne musste im Lichte eines »wahren«, das hieß, christlichen Verständnisses der menschlichen Natur agiert werden, um das zurückzugewinnen, was man als »kulturelle Souveränität« bezeichnen kann.

4. Strategien:

»Revolution von oben« und kultureller »Sauerteig«

Der Oldham-Kreis sah in der Kultur das Hauptschlachtfeld für die Erneuerung der westlichen Gesellschaft. »Christliche« Normen und Ideen sollten eine Vorrangstellung erhalten und es galt, dafür entsprechende Ziele und Strategien zu entwickeln. Obwohl man sich einig war, dass ein »revolutionärer« gesellschaftlicher Wandel von Nöten war, versuchte der Oldham-Kreis

75 CNL 108S, 19.11.1941, J.H. OLDHAM, The Need for a Fresh Approach to Christian Education.

76 Lambeth Palace, W. Temple 11, ff. 191–193, The Christian Frontier, o.D., am 12.01.1942 an Temple gesandt, S. 1.

77 Ebd., S. 1f.

weder eine christliche Partei ins Leben zu rufen noch einen Volksaufstand anzufachen; zugleich betrachtete er die Anstrengungen der Kirchen, die demokratische Politik zu beeinflussen, als nicht ausreichend. Stattdessen plädierte er für eine Doppelstrategie: Erstens sollte eine Elite hinter den Kulissen agierender, engagierter Christen das herbeiführen, was einige Mitglieder des Kreises als eine »Revolution von oben« bezeichneten. Zweitens sprach sich der Oldham-Kreis für ein Netzwerk christlicher »Zellen« aus, die es dem christlichen Geist erlauben würden, »die Gemeinschaft« zu »durchsäuern«. Er plante, verschiedene »Experten« in Diskussionen zu aktuellen Themen zusammenzubringen, um die Elemente einer »gemeinsamen Sozialphilosophie« herauszuarbeiten und die daraus resultierenden Ideen privat im Diskussionszirkel *The Moot* und dem CFC oder öffentlich durch einzelne Publikationen und den CNL zu verbreiten.

Nicht alle Mitglieder des Oldham-Kreises stimmten darin überein, dass eine »Revolution von oben« der beste Weg sei, um ihre gesellschaftlichen Ziele zu erreichen. Trotzdem brachte dieser Begriff das Ziel des Kreises zum Ausdruck, auf die Eliten an der Spitze der wichtigsten Institutionen in der Gesellschaft – Großunternehmen, Ministerien, Behörden, Universitäten und die Medien – Einfluss zu nehmen⁷⁸. Jede dieser Institutionen beanspruchte (entweder zusammen oder im Wettstreit mit dem Staat) einen gewissen Grad an Souveränität und es wurde behauptet, dass die immer weiter »verplante« Gesellschaft ihnen immer mehr Macht geben würde. Sollte ihr Handeln von genuin christlichen Prinzipien geleitet werden, oder zumindest mit diesen übereinstimmen, so könnte – so wurde argumentiert – das gesellschaftliche Leben grundlegend verändert werden⁷⁹. Eine »Revolution von oben« sollte von einer Gruppe von Personen, die in den Quellen oft als »Orden« bezeichnet wurde, koordiniert werden, christlichen Laien, die sich aktiv für eine christlichere Gesellschaft einsetzten. Weder in ihrer Zusammensetzung noch in ihren Zielen und Strategien wurde diese Gruppe jedoch näher definiert⁸⁰.

Die geplante »Revolution von oben« entthob den Kreis allerdings nicht der Notwendigkeit, eine breitere Strategie zu entwickeln um die Gesellschaft mit neuen Werten zu »durchdringen«⁸¹. Inspiration hierfür war das neutestamentarische Bild des Himmelreichs als eines kulturellen und sozialen »Sauerteigs«, der anfangs kaum wahrnehmbar gährte, dann aber explosionsartig

78 Zur »Revolution von oben« siehe CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 149, 164, 176, 266, 295, 387. Zudem: »Wir sind noch immer in einer Testphase und versuchen herauszufinden, ob eine »Revolution von oben« möglich ist.« IOE MOO /3, Brief von Adolf Löwe bzgl. des »Ordens«, o.D., S. 2.

79 CNL 203L, 08.03.1944, S. 3.

80 Siehe die Diskussion über den Orden in CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 15; CLEMENTS, *Faith on the Frontier*, S. 378f.

81 CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 81, 90, 182.

aufging⁸². Ein Artikel aus dem Jahr 1938, der sich für den CCFCL einsetzte, stellte sich »Hunderte und Tausende von Zellen im ganzen Land« vor und verstand darunter »echte Laienprediger, die dafür sorgten, dass das nationale Leben allmählich von christlichen Einflüssen durchdrungen wurde«⁸³. Der CNL war Teil dieser Strategie und unterstützte die Entwicklung und Verbreitung von neuem christlichem Denken. Er brachte verschiedene Ströme des christlichen Handelns zusammen und versuchte die öffentliche Meinung zu beeinflussen, um indirekt auf das Regierungshandeln einzuwirken. Oldham vertrat die Auffassung, dass die »traditionellen Methoden« der Einflussnahme auf das soziale Leben, wie es Familie, Tradition und Bildung boten, überholt und unzureichend waren. Um die kulturelle Souveränität für christliche Prinzipien durchzusetzen, bedurfte es der »sozialen Techniken« der Moderne, d.h. der Massenkommunikation und der Propaganda, wobei die totalitären Bewegungen hier auch für radikal andere Zwecke durchaus nachahmenswerte Vorbilder bieten konnten⁸⁴. In der Tat unterhielt der Oldham-Kreis enge Kontakte zur britischen Rundfunkanstalt BBC, wo einige seiner Mitglieder Radiosendungen zu Themen der christlichen Erneuerung der Gesellschaft produzierten.

5. Schlussbetrachtung: Anmerkungen zur »Kulturellen Souveränität«

»Die Ursache von allem«, so schrieb Oldham kurz nach Kriegsende, »ist der Zusammenprall von grundlegenden Überzeugungen«⁸⁵. Wie ich hier gezeigt habe, wurden die in seinem Kreis angestellten Analysen der Krisen Europas und des Westens im Allgemeinen von der Überzeugung angetrieben, dass die »falschen« Werte und Praktiken dominant geworden waren. Wenngleich die Mitglieder des Oldham-Kreises sicher nicht die einzigen waren, die den Krieg als Konflikt zwischen widersprüchlichen Weltanschauungen ansahen, so setzten sie sich doch ab, indem sie einen ausgeprägten Schwerpunkt auf die zugrunde liegenden »geistigen« (*spiritual*) Ursachen legten: den kulturellen »Zerfall«, der mit der Säkularisierung einherging⁸⁶. Hinter diesem

82 Matthäus 13:33 und Lukas 13:20–21. Die Parabel des Sauerteigs folgt der des Senfkorns, die auf ähnliche Weise zum Ausdruck bringt, dass das Himmelreich auf einen ganz kleinen Anfang zurückgeht.

83 Walter MOBERLY, *The Christian Faith and the Common Life*, in: *Contemporary Review*, CLIII (1938), S. 555–562, hier S. 561.

84 OLDHAM, *Planning for Freedom*, 2. Lambeth Palace, Lang 25 ff. 104–112, *A Proposed Council of the Churches in Great Britain on the Relation of the Christian Faith to the National Life*, o.D., für das Treffen am 14.01.1938, S. 1. CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 145, 151, 161, 229.

85 CNL 241L, 22.08.1945, S. 6; Hervorhebung im Original.

86 Was den »Zerfall« angeht, siehe CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 196, 198, 421f., 424f., 483f., 509.

»Zerfall« verbargen sich verschiedene Übel: eine Aushöhlung von moralischen und ethischen Standards sowie der Zusammenbruch eines geistigen Handlungsrahmens, der dazu diente den Sinn des Lebens zu erfassen und dem sozialen Miteinander Orientierung zu verleihen. Das bedeutete auch, dass die Errungenschaften der Natur- und Geisteswissenschaften durch einen unmoralischen »Materialismus« pervertiert worden waren. Mit Hilfe moderner Verfahren der sozialen Organisation und der Massenkommunikation war es totalitären Bewegungen gelungen, die entstandene geistige Leere mit neuen Formen der Gemeinschaft – sakralisierten kulturellen Konstruktionen wie »Klasse«, »Nation« oder »Volksgemeinschaft« – zu füllen; selbst die Demokratien, so hatte man den Eindruck, zeichneten sich durch ein gefährlich-utopisches Vertrauen in technischen Fortschritt und soziale Perfektionierbarkeit aus. In gewisser Weise glaubte der Oldham-Kreis an eine Version der Säkularisierungstheorie, die inzwischen von vielen Historikern maßgeblich infrage gestellt worden ist. Jüngste Forschungsergebnisse bezüglich Großbritannien beispielsweise besagen, dass religiöse Praxis und der Einfluss des Glaubens nicht langsam abnahmen, sondern erst ab den 1960er Jahren, dann aber dramatisch zurückgingen, woraus man schließen kann, dass bis zu diesem Punkt von einer anhaltenden Relevanz des christlichen Glaubens und seiner politischen Bedeutung auszugehen ist⁸⁷. Als hochengagierte christliche Aktivisten hatten die Mitglieder des Oldham-Kreises natürlich kaum eine objektive Kenntnis vom Glauben ihrer Landsleute; die anhaltenden wissenschaftlichen Diskussionen, was denn überhaupt eine »säkulare« Gesellschaft sei, machen es zudem äußerst schwierig, die Behauptungen des Oldham-Kreises zur Säkularisierung der Gesellschaft zu bewerten. Ohne Frage war es aber seine zuletzt »subjektive« Einschätzung des Grads der Säkularisierung, die den Kreis zum Handeln bewegte; und Peter Itzens jüngster Feststellung folgend lässt sich von Säkularisierung sprechen, wenn Menschen an sie *glauben* und auf der Basis dieser *handeln*⁸⁸.

Wenn die immer wieder beschworene Krise dieser Zeit »geistiger« Natur war, dann, so dachten Mitglieder des Oldham-Kreises, war auch ihre Lösung geistiger Natur: Konnte das Christentum nicht auf Kultur reduziert werden, so sollte es doch dem kulturellen und sozialen »Wiederaufbau« wertvolle Impulse geben. Das war eine keineswegs ungewöhnliche Ansicht unter Christen⁸⁹. »Was die Menschen denken und glauben wird ihr gesellschaftliches Handeln festlegen«, argumentierte 1940 eine anglikanische Zeitung:

87 BROWN, *Death of Christian Britain*; McLEOD/USTORF, *Decline of Christendom*.

88 »Säkularisierung war existent, weil sie von den Akteuren erfahren und reflektiert wurde und sie ihr Handeln danach ausrichteten.« Peter ITZEN, *Streitbare Kirche. Die Church of England vor den Herausforderungen des Wandels 1945–1990*, Baden-Baden 2012, S. 13.

89 Stephen G. PARKER, *Reinvigorating Christian Britain. The Spiritual Issues of the War*, *National Identity and the Hope of Religious Education*, in: Stephen G. PARKER/Tom LAWSON (Hg.), *God*

Die Ansicht, noch immer weit vertreten unter bekannten Schriftstellern, dass soziale Probleme einer empirischen Lösung ohne Bezug auf die spirituelle Ordnung bedürfen, verliert zunehmend an Boden, da die aktuellen Ereignisse ganz eindeutig bestätigen, dass religiöse Überzeugungen von Bedeutung sind⁹⁰.

Im Jahr 1946 behauptete V.A. Demant in einem Essay im CNL: »Wenn eine Krankheit in der Kultur vorliegt, dann können keine moralischen und politischen Ziele, egal wie stark sie vertreten werden, erreicht werden«⁹¹.

Derart überzeugt von der Relevanz des Glaubens, lässt sich der Oldham-Kreis als eine Gruppe »religiöser Intellektueller« fassen, die den Kampf gegen Totalitarismus, Krieg und moralischen Zerfall mit einer Synthese christlicher Prinzipien und moderner Soziologie zu führen versuchte⁹². Eine »christliche Gesellschaft« war aus ihrer Sicht nicht unbedingt dadurch charakterisiert, dass alle Mitglieder dieser Gesellschaft Christen sein mussten oder dass ein solcher Staat nach biblischen Vorbildern zu handeln habe. Vielmehr gab das Christentum dieser Gesellschaft einen kulturellen und sozialen Rahmen vor, der ein »wahres« Verständnis des menschlichen Daseins widerspiegelte und mit dem die Gesellschaft idealerweise in Einklang stehen sollte. Eine solche Gesellschaft könnte geschaffen werden, so die Mitglieder des Oldham-Kreises, durch eine von einer Elite angeführte »Revolution von oben« und die Schaffung förderlicher Bedingungen, in denen der christliche Glauben als kultureller »Sauerteig« wirken könne. Dass eine kleine Gruppe eine revolutionäre Wirkung haben konnte, schien die Geschichte der totalitären Regime zu belegen. Sir Walter Moberly, Mitglied des Diskussionszirkels *The Moot*, fragte im Mai 1938:

Wer hätte im Jahr 1850 weniger pragmatisch sein können als Marx, indem er Jahr für Jahr im Lesesaal des Britischen Museums Platz nahm und an höchst abstrakten Studien arbeitete? Oder, vor sechzehn Jahren, als Hitler zusammen mit einer Handvoll ungebildeter Gefolgsleute die Karte Europas neu entwarf und Pläne für seinen bevorstehenden Aufstieg schmiedete⁹³?

Die zeitgenössische Ausweitung der Staatsgewalt ermöglichte auch kleinen Gruppen, wenn sie an den Hebeln des Machtapparats saßen, immensen

and War. The Church of England and Armed Conflict in the Twentieth Century, Farnham, 2012, S. 61–79.

90 The Guardian, 20.09.1940, S. 455.

91 DEMANT, Incompetence of Unaided Virtue, S. 5.

92 Stefan COLLINI, Absent Minds. Intellectuals in Britain, Oxford 2006, S. 52–59; Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), Intellektuellen-Götter. Das religiöse Labofratorium der klassischen Moderne, München 2009.

93 MOBERLY, Christian Faith, S. 562.

gesellschaftlichen Einfluss. Der Oldham-Kreis zog es allerdings vor, diesen Einfluss weniger über die Ausweitung der Staatstätigkeit sondern über die Erneuerung lokaler »Gemeinschaften« zu gewinnen. Insofern entwarf er ein Ideal religiöser Governance, das Matthew Grimleys Begriff einer »christlichen Zivilgesellschaft« ähnelte⁹⁴. Der Oldham-Kreis entlehnte die immense Bedeutung der »Gemeinschaft« jenen liberalen anglikanischen Denksätzen, die eine Antwort sowohl auf den wahrgenommenen kulturellen »Zerfall« der städtischen, industriellen Moderne als auch auf den Totalitarismus suchten: Die Idee der »Gemeinschaft« war eine »beliebig formbare« Alternative, die eine Art »moralischer Einheit« evozierte, die »total aber nicht totalitär« war⁹⁵. Im Oldham-Kreis verstand man unter »Gemeinschaft« eine soziale Konstellation, in der die Individuen über soziale Grenzen hinweg in bedeutsame soziale Beziehungen eingebunden waren, die von Verantwortungsbewusstsein, gegenseitiger Abhängigkeit (voneinander, von Gott und von der Natur) und von Dienstbereitschaft geprägt waren⁹⁶. Mannheims Idee »für die Freiheit zu planen« schien einen soziologisch fundierten Ansatz zu bieten, diese Prioritäten zu vereinen. In einem im CNL veröffentlichten Essay von 1945, der eine der Hauptannahmen des Oldham-Kreises zum Ausdruck brachte, argumentierte Reinhold Niebuhr, dass die Diskreditierung des Faschismus durch den Krieg, des Marxismus durch die stalinistische Unterdrückung und des *laissez faire*-Kapitalismus durch das wirtschaftliche Chaos der Vorkriegsjahre eine besondere »Gelegenheit« für das Christentum bot, eine positive Alternative zu allen drei Teufelsszenarien anzubieten⁹⁷.

In der Nachkriegszeit waren Anzeichen dieser Alternative festzustellen. Kathleen Bliss, die seit Mitte 1945 Herausgeberin des CNL war, sah in den »christdemokratischen« Parteien des Kontinents die Früchte des Überdenkens »der grundlegenden Beziehung zwischen Christentum und Politik« während der Kriegsjahre⁹⁸. Sie bezweifelte jedoch, dass dieser Ansatz in Großbritannien Erfolg haben könnte, da die führenden Parteien im Land – die Konservativen, die Sozialisten (d.h. Labour) und die Liberalen – alle christliche Wurzeln hatten; christliche Ideen hatten eine deutlich breitere, aber auch wesentlich oberflächlichere Verbreitung als in Ländern mit einer ausdrücklich konfessionell ausgerichteten politischen Tradition⁹⁹. Großbritannien hatte auf diese Weise, so die Behauptung von Bliss, »die

94 GRIMLEY, Civil Society.

95 Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community, and the Church of England. Liberal Anglican Theories of the State between the Wars*, Oxford 2004, S. 2f.

96 OLDHAM, Resurrection, S. 27–33; CNL 198S, 29.12.1943, William TEMPLE, What Christians Stand for in the Secular World.

97 CNL 246S, 31.10.1945, Reinhold NIEBUHR, The Religious Level of the World Crisis.

98 CNL 263L, 26.06.1946, S. 3.

99 See CNL 263L, 26.06.1946; CNL 281L, 19.03.1947, S. 4f.

tiefen intellektuellen und religiösen Spaltungen, die einige der Nationen auf dem Kontinent geschwächt hatten« vermieden; ja, sie warnte sogar, dass jeglicher Versuch einer der britischen Parteien, eine christliche Identität ausschließlich für sich zu beanspruchen, »ausgesprochene Feindseligkeit« gegen sich aufbringen würde¹⁰⁰. Der CNL gab sich überparteilich und lieferte Argumente sowohl für einen »christlichen Konservatismus« als auch einen »christlichen Radikalismus« (genauso wie Oldham immer darauf bestanden hatte, dass in einem »Orden« Christen mit konservativen wie auch sozialistischen Ansichten vertreten sein sollten)¹⁰¹. Der strategische Schwerpunkt, die *kulturellen* Rahmenbedingungen durch Einflussnahme auf die großen Institutionen der Nachkriegszeit zu verändern, blieb bestehen.

Doch bereits fünf Jahre nach Kriegsende bestand der Oldham-Kreis nicht mehr. Mannheims plötzlicher Tod im Januar 1947 bewegte Oldham dazu, *The Moot* aufzulösen¹⁰². Der CNL, schon lange durch einen Mangel an Geld und Mitarbeitern beeinträchtigt, stellte Mitte 1949 sein Erscheinen ein¹⁰³. Der CFC hingegen bestand bis in die Mitte der 1970er Jahre, auch wenn Oldham sich im Jahr 1947 von allen offiziellen Ämtern zurückzog¹⁰⁴. Viele Mitglieder blieben auch nach Auflösung des Kreises 1949 in anderen Gremien aktiv. Die Errungenschaften des Kreises erscheinen im Vergleich zu seinen »revolutionären« Zielen bescheiden: Er übte nie direkt politische Macht aus und die »christliche Gesellschaft«, von der man in Memoranden, in den Protokollen von *The Moot* und auf den Seiten des CNL liest, blieb ein unerfüllter Traum.

Die Anstrengungen des Oldham-Kreises sind folglich als »faszinierende, wenn auch gescheiterte Versuche« beschrieben worden, »Religion, Hierarchie und eine gemeinsame Kultur im Rahmen einer modernen Massengesellschaft zu bewahren«¹⁰⁵. Nichtsdestotrotz trugen sie zum Konsens hinsichtlich sozialer Reformen, wie er in den Kriegs- und frühen Nachkriegsjahren bestand, bei. »Wenn auch die Kirchen zu diesem Zeitpunkt nicht die Gesellschaft führten«, so hat Adrian Hastings mit explizitem Bezug auf die Gruppen, die im Jahr 1937 an der Konferenz in Oxford teilnahmen, argumentiert,

100 CNL 281L, 19.03.1947, S. 5.

101 CNL 263S, 26.06.1946, Christians in Politics. I. Christian Conservatism and Christian Radicalism. CLEMENTS, Moot Papers, S. 211.

102 OA 9/7/52, Oldham to members of *The Moot*, November 1947, S. 1f. Oldham wies hier auch auf sein voranschreitendes Alter und seine extreme Schwerhörigkeit als Gründe für seinen Rücktritt hin.

103 CLEMENTS, Faith on the Frontier, S. 405. OA 9/7/56, Oldham an Van Dusen, 04.11.1947, S. 2.

104 Über den CFC: OA 9/7/56, Oldham an Van Dusen, 04.11.1947, S. 1f.; CLEMENTS, Faith on the Frontier, S. 443.

105 GRIMLEY, Civil Society, S. 247.

»so hielten sie zumindest mit moderneren Entwicklungen mit«¹⁰⁶. In der Tat trug das »christlich geprägte soziale Bewusstsein« zur sogenannten *middle opinion* in Großbritannien in den 1930er und 1940er Jahren bei, einer Sichtweise, die »Frieden in Europa« und den »sozialen Wiederaufbau zu Hause« zum Ziel hatte¹⁰⁷. Insbesondere *The Moot* wird in der Forschung als »Teil des sozialen Kapitals bzw. des sozialen Netzwerkes« betrachtet, »das Mitglieder des Establishments zusammenbrachte« und diese davon überzeugen konnte, »die Notwendigkeit von Sozialplanung, den Gesellschaftswissenschaften, demokratischer Staatsbürgerschaft und Gleichheit vor dem Gesetz« zu erkennen¹⁰⁸. Die Mitglieder und Ideen des Oldham-Kreises genossen bis in die 1960er Jahre hinein einen großen Bekanntheitsgrad in christlichen Zirkeln¹⁰⁹. Einige nahmen auch Einfluss auf das Bildungssystem der Nachkriegszeit¹¹⁰.

Wenn »kulturelle Souveränität« als heuristisches Konzept Denk- und Handlungsmuster sowie Durchsetzungsstrategien beschreiben soll, die von Einzelpersonen und Gruppen in gesellschaftlichen Positions- und Machtkämpfen verfolgt werden, dann kann dieses sicher auf den Oldham Kreis zutreffen. Die Mitglieder des Kreises beschäftigten sich, wie oben dargelegt, mit Werten, Ideen und verschiedenen Auffassungen vom Sinn des Lebens. »Jede menschliche Gesellschaft bedarf eines Glaubens, nach dem sie lebt«, räsionierte Oldham im Jahr 1940: »Unsere missliche Lage ist darauf zurückzuführen, dass wir keinen Glauben haben, der klar und stark genug ist, um gegen die heidnischen Bekenntnisse namens Faschismus und Kommunismus und deren dynamische und integrierende Kraft in der Gesellschaft

106 ADRIAN HASTINGS, *The British Churches in the War and Post-War Reconstruction*, in: Andrew R. MORTON (Hg.), *God's Will in a Time of Crisis. A Colloquium Celebrating the 50th Anniversary of the Baillie Commission*, Edinburgh 1994, S. 4–13, hier S. 5, 8.

107 ERIC LORD/MARJORIE REEVES, *Themes of the 1930s*, in: Marjorie REEVES (Hg.), *Christian Thinking and Social Order. Conviction Politics from the 1930s to the Present Day*, London 1999, S. 3–18, hier S. 4.

108 STEELE/TAYLOR, *Oldham's Moot*, S. 197. Siehe auch HASTINGS, *British Churches*, S. 8f.

109 KONRAD RAISER, *Reflections about Social Justice within the Ecumenical Movement*, in: Henning Graf RAVENTLOW/Yair HOFFMAN (Hg.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence*. Sheffield 1992, S. 154–162, hier S. 156; PAUL ABRECHT, *From Oxford to Vancouver. Lessons from Fifty Years of Ecumenical Work for Economic and Social Justice*, in: ER 40 (1988), S. 147–168, hier S. 151; STEFAN COLLINI, *The European Modernist as Anglican Modernist. The Later Social Criticism of T.S. Eliot*, in: Mark S. MICALE/Robert L. DIETLE (Hg.), *Enlightenment, Passion, Modernity. Historical Essays in European Thought and Culture*, Stanford 2000, S. 207–229, hier S. 221.

110 CLEMENTS, *Moot Papers*, S. 15f.; WILLIAM TAYLOR/MARJORIE REEVES, *Intellectuals in Debate. The Moot*, in: Marjorie REEVES (Hg.), *Christian Thinking and Social Order. Conviction Politics from the 1930s to the Present Day*, London 1999, S. 24–48, hier S. 39–41; JOSE HARRIS, *Enterprise and Welfare States. A Comparative Perspective*, in: THS 40 (1990), S. 175–195, hier S. 191f.; ROB FREATHY, *The Triumph of Religious Education for Citizenship in English Schools, 1935–1949*, in: HEJ 37 (2008), S. 295–316, hier S. 308–311, 314f.; HAROLD SILVER, *Higher Education and Opinion Making in Twentieth-Century England*, London 2003, S. 41–45, 100–126.

gegenzuhalten«¹¹¹. Zwei konzeptuelle Brücken waren zentral um hier eine Lösung zu finden: »mittlere Axiome«, die universelle christliche Prinzipien mit spezifischen sozialpolitischen Maßnahmen und Aktionen in Verbindung brachten und eine definierbare religiös-säkulare *frontier*, ein kultureller Grenzbereich in dem Christen und Nichtchristen sich gemeinsam engagieren konnten, um eine kulturelle Erneuerung herbeizuführen. Man hoffte, dass neue Denkansätze helfen würden, die politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung wiederherzustellen. Das lässt wiederum an jenes Verständnis von »Souveränität« denken, das James Sheehan als »eine Sammlung verschiedener Rechte, Kräfte und Bestrebungen« beschrieben hat: Im Sinne dieses Souveränitätsverständnisses können die Anstrengungen des Oldham-Kreises als »*basket of claims*« beschrieben werden, »deren Einfluss ständig von konkurrierenden Ansprüchen getestet und eingeschränkt wird«¹¹². Auf ähnliche Weise hat Rogers Brubaker kürzlich Religion als eine »Art der sozialen Organisation« und Form politischer »Forderung« hinsichtlich »der Umstrukturierung des öffentlichen Lebens in Übereinstimmung mit religiösen Prinzipien« diskutiert¹¹³.

»Normen und Werte« – zusammen mit sozialer Praxis – sind zentrale Aspekte, wenn es um die Idee der »kulturellen Souveränität« im Allgemeinen geht, wie etwa bei der Diskussion über die politischen Rechte indigener Völker in Nordamerika¹¹⁴. Diese Facette der kulturellen Souveränität ist unmittelbar relevant im Hinblick auf die Diskussionen, die in den 1930er und 1940er Jahren von britischen Christen geführt wurden. Der Oldham-Kreis glaubte, dass die Moderne zu einer »falschen« Kultur und einem Verlust an Gemeinschaft geführt hatte: Je nach nationalen Eigenheiten, hatte man »echte« Freiheit geopfert, um dafür eine Mischung aus kapitalistischer Effizienz und wertlosem Liberalismus oder, alternativ, totalitärer Gewalt, Reglementierung und Unterdrückung zu erhalten. Die Wirkung – ja sogar die Symptome – der »Säkularisierung« schienen vergleichbar mit der vermeintlichen kulturellen »Amerikanisierung«, die Europa in den Zwischenkriegsjahren erlebte¹¹⁵. Die Vorherrschaft falscher Werte bedeutete, dass es die Priorität war, die Kultur zu verändern. Kultur und Politik waren nicht voneinander zu trennen: Man hoffte, dass *kulturelle* Veränderungen der *politischen* Herrschaft neue

111 Lambeth Palace, Lang 26, ff. 194–203, The Spiritual Front, Juni 1940, S. 1.

112 James J. SHEEHAN, The Problem of Sovereignty in European History, in: AHR 111 (2006), S. 1–15, hier S. 3, 6.

113 Rogers BRUBAKER, Religion and Nationalism. Four Approaches, in: Nations and Nationalism 18 (2012), S. 2–20, hier S. 4f.

114 Wallace COFFEY / Rebecca TSOSIE, Rethinking the Tribal Sovereignty Doctrine. Cultural Sovereignty and the Collective Future of Indian Nations, in: Stanford Law & Policy Review 12 (2001), S. 191–221, hier S. 196.

115 Victoria DEGRAZIA, Mass Culture and Sovereignty. The American Challenge to European Cinemas, 1920–1960, in: JMH 61 (1989), S. 53–87.

Wege aufweisen könnten. Politischer Einfluss war für kulturelle Souveränität genauso notwendig wie umgekehrt kulturelle Souveränität politischen Einfluss bedingte¹¹⁶. Die Wichtigkeit solcher politischen Verbindungen herauszustellen lassen den Begriff kulturelle *Souveränität* präziser erscheinen als so allgemeine Ausdrücke wie kulturelle *Autorität* oder der Versuch, »moralische Überlegenheit« zu reklamieren¹¹⁷.

Angesichts der Tatsache, dass sich der Oldham-Kreis als ein *christliches* Projekt verstand und auf der Basis von *christlichen* Ideen versuchte, soziale Erneuerungen durchzusetzen, ließe sich vermuten, dass das Konzept der Identität seine Aktivitäten leicht verständlich skizzieren könnte – gerade auch wenn man an die Bedeutung nationaler Identität in Großbritannien während des Zweiten Weltkriegs denkt¹¹⁸. Zwar spielte Identität sicher in Bezug auf die Mitgliedschaft und Ideen des Oldham-Kreises eine Rolle – es war zweifelsohne ein britisch-protestantisches und relativ elitäres Projekt – dennoch fußte die von ihm gestellten Diagnosen oder vorgeschlagenen Lösungsansätze zur Krise der Moderne wenig auf nationaler oder konfessioneller Zugehörigkeit. Da die Mitglieder in verschiedenen ökumenischen Bewegungen aktiv waren, einer eklektischen Mischung an christlich-philosophischen Einflüssen offen gegenüberstanden, ein ausgeprägtes Sensorium für theologische Gemeinsamkeiten entwickelten und überzeugt davon waren, dass christliche Überzeugungen bereits konvergierten, so vermied der Oldham-Kreis im Wesentlichen interkonfessionelle Auseinandersetzungen, die oftmals christlich-soziales Denken getrübt haben¹¹⁹. Genauso kann das Konzept der »Britishness«, d.h. britisch zu sein und sich auf typische Weise britisch zu verhalten, nur bedingt angewendet werden, wenn es darum geht, die Strategien und Ziele des Oldham-Kreises zu verstehen. Auch wenn dieser die Legitimität der Nation als eine von Gott befürwortete Form der menschlichen Gemeinschaft durchaus anerkannte (und sich während des Krieges nicht scheute, von einem »christlichen« Patriotismus zu sprechen), so verurteilten seine Mitglieder regelmäßig den Nationalismus. Sie unterstrichen die Notwendigkeit nationaler Demut und betonten Schwächen der

116 Im Jahr 1944 setzte sich Oldham mit der Zukunft Polens gegenüber Russlands auseinander und behauptete, dass »der Anspruch auf Nationalität nicht komplett durch die Freude an kultureller Eigenständigkeit erfüllt werden kann«: »So wie die Welt jetzt aussieht, wird die kulturelle Eigenständigkeit unsicher sein, oder – ohne Selbstverwaltung – sich zumindest unsicher anfühlen.« CNL 204L, 22.03.1944, S. 1.

117 COLLINI, *Absent Minds*, S. 56f.; Paul T. PHILLIPS, *Contesting the Moral High Ground. Popular Moralists in Twentieth-Century Britain*, Montreal 2013.

118 Sonya O. ROSE, *Which People's War? National Identity and Citizenship in Wartime Britain 1939–1945*, Oxford 2003.

119 Siehe z.B. Eduardus A.J.G. VAN DER BORGHT, *Confessional and Socio-Cultural Identities of Religious Communities and Reconciliation. A Plea for an Ecclesiological Approach*, in: KZG 26 (2013), S. 84–94.

britischen Gesellschaft bis hin zur Nivellierung der Unterschiede zwischen Großbritannien und dem totalitären Feind¹²⁰. Konzepte wie »Gemeinsamkeit« (*commonality*), »Verbundenheit« (*connectedness*) und »Gruppenzugehörigkeit« (*groupness*), die Frederick Cooper und Rogers Brubaker in hilfreicher Weise von den weniger präzisen Interpretationen von »Identität« abgegrenzt haben, waren für den Oldham-Kreis und seine Vision einer neuen Gesellschaft von großer Bedeutung. Seine Hoffnungen für ein wiedergeborenes »Christentum« stützten sich nicht zuletzt auf die Schaffung einer neuen kulturellen »Einheit« und von lebendigen Formen der »Gemeinschaft«¹²¹. Die »Einheit« auf die er hinarbeitete beruhte jedoch nicht auf nationaler, ethnischer, konfessioneller oder sogar religiöser *Zugehörigkeit*, sondern eher auf einer *Vereinbarung* über letztverbindliche Werte. Eric Fenn brachte dies auf den Punkt, als er in einem Brief an Oldham anmerkte, dass das Ziel etwas war »welches die meisten anständigen, unvoreingenommenen Menschen einsehen und für unterstützenswert halten konnten«¹²². Das mag vielleicht etwas bescheiden klingen, doch erwartete man sich davon eine transformative, ja »revolutionäre« Wirkung, die eine neue Gesellschaftsordnung hervorbringen sollte, die im Kern die Einzelperson (als Kind Gottes) respektierte. Ein solcher Anspruch ist allerdings weit von jener gruppenorientierten und identitätsbasierten »Politik der Anerkennung« entfernt, die seit den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts so viel an Einfluss gewonnen hat¹²³.

Das Konzept der »kulturellen Souveränität« lässt sich also erhellend auf die Untersuchung des Oldham-Kreises anwenden. Gleichzeitig schärft es den Blick für zu berücksichtigende Komplexitäten kultureller Souveränität. So muss konkret in Betracht gezogen werden, wie die jeweiligen historischen Akteure »Kultur« definierten, welche Prozesse sie als am wichtigsten betrachteten, um Einfluss auf Kultur zu nehmen und welche Strategien sie verfolgten, um die Souveränität über diese zu erlangen oder zu bewahren. Die Beziehung zwischen Religion und Kultur spielte eine äußerst wichtige Rolle. Hier kann der Oldham-Kreis allerdings nicht unbedingt als repräsentativ für die Beziehung zwischen Religion und kultureller Souveränität betrachtet werden, war er doch elitär und von Intellektuellen dominiert. Zudem ging er aus einem zutiefst ökumenischen Kontext hervor (in dem konfessionelle

120 Siehe John Carter WOOD, »The rock of human sanity stands in the sea where it always stood«: Christian Intellectuals, British National Character and the Experience of (Near) Defeat, 1939–1942, in: Ders. (Hg.), *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe. Conflict, Community, and the Social Order*, Göttingen 2016.

121 Frederick COOPER/Rogers BRUBAKER, *Identity*, in: Frederick COOPER (Hg.), *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Los Angeles/Berkeley, CA 2005, S. 59–90, hier S. 75–77.

122 IOE MOO/48, Fenn an Oldham, 31.03.1941, S. 2f.

123 Charles TAYLOR, *The Politics of Recognition*, in: Ders. (Hg.), *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princeton, NJ 1992, S. 25–73.

Zugehörigkeit nicht unwichtig, aber zweitrangig war), und seine Mitglieder setzten sich bewusst für eine führende Rolle der Laien (und nicht etwa der kirchlichen Amtsträger) ein. Trotz dieser Komplexität bietet die Idee der kulturellen Souveränität einen hilfreichen Denkansatz zur Untersuchung des Oldham-Kreises, dessen Diagnose der kranken Welt um ihn herum, die von ihm vorgeschlagenen Heilungs- bzw. Lösungsvorschläge und die Strategien, mit denen er seine Ziele durchsetzen wollte.

Übersetzung: Uta Protz

Urszula Pękala

Versöhnung für Europa

Souveränitätsansprüche des katholischen Episkopats Polens im deutsch-polnischen Versöhnungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg

Zwei Jahre vor dem EU-Beitritt Polens veröffentlichte das polnische katholische Episkopat einen Hirtenbrief zum Thema der europäischen Integration, in dem sich die folgende Passage befindet:

Wir sind uns dessen bewußt, daß die Einbindung [Polens] in die europäischen Strukturen nicht den Verzicht auf nationale, politische und kulturelle Souveränität bedeuten kann, wozu auch die religiöse Identität gehört. Das bedeutet aber auch die Respektierung der Identität anderer Völker, und daraus ergibt sich das Recht, über die Gestalt des künftigen Europa mitzuentcheiden¹.

Die Formulierung »kulturelle Souveränität« erscheint nur einmal in den bischöflichen Dokumenten, doch mit dem dahinter stehenden Verständnis von Souveränität in Bezug auf die Stellung Polens in Europa schrieben sich die Bischöfe in einen Diskurs ein, der für das polnische Episkopat nicht neu war. Im Jahr 1965 hatten die Bischöfe die offizielle Geschichtsschreibung der kommunistischen Regierung Polens sowie ihre internationale Politik mit einem Versöhnungsbrief an die deutschen Bischöfe herausgefordert. Der Brief lief nicht nur den Verhältnissen zuwider, die die Volksrepublik Polen jeweils zur DDR und zur BRD aufgebaut hatte, sondern gründete in einem Verständnis von Europa und der Rolle Polens in Europa, welches die Abhängigkeit Polens von der Sowjetunion in Frage stellte. Mit ihrem Engagement für die Versöhnung zwischen Deutschland und Polen griff eine kirchliche Instanz in den Bereich der Außenpolitik ein.

Selbstverständlich ist Versöhnung nicht die einzige gesellschaftlich-politische Angelegenheit, in der Bischöfe das Wort ergriffen und bis heute ergreifen. Hierzu gehören auch beispielsweise Fragen der Bewahrung des Friedens, auch im globalen Kontext, des Umweltschutzes, der freien Wirtschaft und sozialen Gerechtigkeit sowie der Bioethik. In allen diesen

1 Die polnischen Bischöfe zu Fragen der europäischen Integration, Warschau, den 21.03.2002. Dokument auf der Webseite der Polnischen Bischofskonferenz, URL: <<http://episkopat.pl/die-polnischen-bischofe-zu-fragen-der-europaischen-integration/>> (20.07.2016), Pkt. 6.

Bereichen erheben die Bischöfe (nicht nur die polnischen) einen Anspruch darauf, dass ihre Stellungnahmen als Kirchenvertreter in der Öffentlichkeit wahrgenommen und respektiert werden. Die Versöhnung stellt allerdings einen besonders interessanten Untersuchungsfall dar. Bei der deutsch-polnischen Versöhnung handelte es sich nämlich um einen Prozess, in dem sich Raum für diverse Ansprüche und Erscheinungsformen von Souveränität eröffnete. Dieser Versöhnungsprozess entfaltete sich an der Schnittstelle von religiöser und politischer Sphäre, wobei die Grenze zwischen beiden verschwamm. Schließlich ging es um die Anwendung einer theologisch begründeten Idee auf den politischen Sachverhalt schwer belasteter internationaler Beziehungen. Im Versöhnungsprozess lässt sich eine Selbstbehauptung des Episkopats von seiner eigenen Rolle in der Kirche, von der Rolle der Kirche im Staat in einem spezifischen Kontext und schließlich vom Platz Polens in Europa erkennen. Die Ansprüche der polnischen Bischöfe zielten darauf ab, als kirchliche Akteure und aus einer explizit religiösen Motivation heraus Einfluss auf die Politik zu nehmen. Ihre Beteiligung am Versöhnungsprozess resultierte aus der Überzeugung, dass Christen berufen sind, im Sinne des Evangeliums in allen Lebensbereichen, also auch in der Politik, zu handeln. An wen sie ihre Ansprüche richteten, stand im engen Zusammenhang mit der politischen Situation Polens und mit den konkreten Handlungsmöglichkeiten der Kirche im öffentlichen Raum. Hauptsächlich handelte es sich hier um zwei Adressaten dieser Ansprüche: die kommunistische Regierung Polens (bis 1989) und Europa (sowohl vor 1989 als auch danach). »Europa« stand dabei für den europäischen Kulturraum und für eine Völkergemeinschaft. Unter den wechselnden politischen Bedingungen entstanden sich überlagernde Konstellationen in der Selbstbehauptung polnischer Bischöfe zugleich als kirchliche Oberhirten, ethnische Polen, polnische Staatsbürger und Europäer. Dabei zeigt sich eine Dynamik von Wandel und Kontinuität: Die Ansprüche der Bischöfe stellen sich als eine Reaktion auf konkrete, wechselnde politische Umstände dar, gleichzeitig aber lassen sie ihre konsequente Vorstellung vom Platz Polens in Europa und von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft erkennen.

Dieser Beitrag unternimmt den Versuch, die Selbstbehauptung des polnischen Episkopats in Bezug auf Polen als Volk und als Staat sowie auf Europa mit dem Konzept der kulturellen Souveränität zu erfassen. Dies soll exemplarisch am Fall der Versöhnung mit den Deutschen geschehen. Das Anliegen des Beitrags ist es dabei nicht, den deutsch-polnischen Versöhnungsprozesses seit 1965 chronologisch zu rekonstruieren, sondern die Souveränitätsansprüche des Episkopats systematisch zu untersuchen. Im Mittelpunkt stehen also ausgewählte Aussagen des Episkopats, die in ihrem breiteren historischen Kontext analysiert werden. Der Beitrag gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil wird das Verständnis von Souveränität in den

bischöflichen Hirtenbriefen von 2002 und 2004, die sich mit der Thematik der europäischen Integration und des EU-Beitritts Polens befassen, vor dem historischen Hintergrund, auf den sich die Bischöfe selbst beriefen, geschildert. Im zweiten Teil wird, auf denselben Dokumenten basierend, die Selbstbehauptung der Bischöfe bezogen auf die Kirche, Polen und Europa nachgezeichnet². Im dritten Teil werden die in den Dokumenten zur Versöhnung von 1965 bis zur Gegenwart ausgedrückten Souveränitätsansprüche der Bischöfe dargestellt, bei denen Europa als Bezugspunkt in den Fokus rückte. Dabei geht es nicht nur um die Frage, welche Bedeutung der deutsch-polnische Versöhnungsprozess für die europäische Integration hatte, sondern vor allem darum, wie sich der europäische Kontext auf diesen Versöhnungsprozess auswirkte. Grundlage der Analyse bilden der als Meilenstein der deutsch-polnischen Versöhnung geltende Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder von 1965³, die gemeinsamen Erklärungen der beiden Episkopate anlässlich des 30. und 40. Jahrestages des Briefwechsels der Bischöfe von 1965⁴ und des 70. Jahrestages des Kriegsausbruchs⁵. Hirtenbriefe und Erklärungen des Episkopats sind Dokumente mit pastoralem Charakter: Sie beinhalten offizielle Stellungnahmen der Kirche in Bezug auf aktuelle Entwicklungen in der Gesellschaft oder einen Aufruf zum Handeln; manchmal vollziehen sie eine Geste, die als paradigmatisch gelten soll (wie beispielsweise im Falle der drei Erklärungen oder des Briefes von 1965), sie dienen aber nicht einer vertieften theoretischen Reflexion. Deswegen definierten die Bischöfe in den genannten Dokumenten weder, was Kultur, Souveränität oder Identität bedeutet, noch bestimmten sie inhaltlich Verhältnisse zwischen diesen Begriffen; vielmehr basierten ihre Äußerungen auf

-
- 2 *Slowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa, dnia 18 marca 2004 r. Dokument auf der Webseite der Polnischen Bischofskonferenz, URL: <<http://episkopat.pl/slowo-biskupow-polskich-z-okazji-przyjecia-polski-do-unii-europejskiej/>> (20.07.2016); Die polnischen Bischöfe zu Fragen der europäischen Integration [vollständige Angaben in Anmerkung 1].
 - 3 Botschaft der polnischen Bischöfe an die deutschen Bischöfe vom 18.11.1965, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höfner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, S. 76–87.
 - 4 Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der Polnischen Bischofskonferenz aus Anlass des 30. Jahrestages des Briefwechsels von 1965 (13.12.1995), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Lange Wege – Dokumente zur Versöhnungsarbeit der Katholischen Kirche in Deutschland, Bonn 2009, S. 125–138 [weiterhin: Erklärung 1995]; Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der Polnischen Bischofskonferenz aus Anlass des 40. Jahrestages des Briefwechsels von 1965 (21.09.2005), in: Lange Wege, S. 139–143 [weiterhin: Erklärung 2005].
 - 5 Erklärung aus Anlass des 70. Jahrestages des Beginns des Zweiten Weltkrieges am 01.09.1939 (25.08.2009), in: Biuro Prasowe Episkopatu Polski (Hg.), Akta Konferencji Episkopatu Polski 16 (2009), Warschau 2009, S. 16–19 [weiterhin: Erklärung 2009].

einem allgemeinen Verständnis der verwendeten Begriffe. Im vierten Teil folgt daher schließlich eine Erfassung der Zusammenhänge zwischen kultureller Souveränität als heuristischem Begriff und der deutsch-polnischen Versöhnung, wobei hier der vorhin geschilderte europäische Kontext eine entscheidende Rolle spielt.

1. Souveränität in den Dokumenten der Bischöfe

Ich gehe erneut auf die anfangs zitierten zwei Sätze aus dem Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz von 2002 zum Thema der Integration Polens in die EU-Strukturen ein und platziere sie hier im Kontext einer längeren Passage:

Wir sind uns dessen bewußt, daß die Einbindung [Polens] in die europäischen Strukturen nicht den Verzicht auf nationale, politische und kulturelle Souveränität bedeuten kann, wozu auch die religiöse Identität gehört. Das bedeutet aber auch die Respektierung der Identität anderer Völker, und daraus ergibt sich das Recht, über die Gestalt des künftigen Europa mitzuentcheiden. Im Gefühl der Verantwortung für das jahrhundertealte geistige, nationale Erbe wollen die Hirten der Kirche in Polen, bei voller Achtung des in Europa bestehenden weltanschaulichen Pluralismus, eine neue Anstrengung unternehmen, um die reiche kulturelle, religiöse und geistige »Mitgift« unseres Volkes zu bewahren, zu vertiefen und ins neue Jahrtausend zu tragen. Es ist ein Reichtum, den wir mit anderen Völkern unseres Kontinents teilen und gleichzeitig offen sein wollen für den Reichtum des geistigen Erbes anderer Nationen. Denn Reichtum in Europa ist die sich gegenseitig ergänzende Tradition von Ost und West. Wir brauchen einander, damit sich Europa entwickeln und mit beiden Lungen atmen kann⁶.

Die Bischöfe erläuterten in ihrem Hirtenbrief die Unterscheidung in nationale, politische und kulturelle Souveränität nicht. Der Akzent lag auf dem kulturellen bzw. geistigen Reichtum Europas; Europa wurde somit als eine kulturelle Größe aufgefasst. Souveränität bedeutete somit nicht nur Handlungsfähigkeit des Staates nach außen, sondern auch, dass Polen mit seiner eigenen kulturellen und religiösen Identität als Mitglied der europäischen Gemeinschaft akzeptiert und sein Beitrag für Europa als osteuropäischer Staat als dem Beitrag westeuropäischer Länder ebenbürtig gewürdigt werden sollte. Die Bischöfe wollten hier nicht den Unterschied zwischen dem Osten und Westen Europas aufheben, sondern beides als eine Einheit in der Vielfalt betrachten. Der Brief wurde – parallel zu der polnischen Fassung – auf

6 Die polnischen Bischöfe zu Fragen der europäischen Integration, Pkt. 6.

Deutsch, Englisch und Italienisch veröffentlicht. Somit stellte er ein Statement an die europäische Öffentlichkeit dar, vor der die Bischöfe den gleichberechtigten Platz Polens in der EU betonten.

Zur Souveränität äußerten sich die Bischöfe auch zwei Jahre später im Hirtenbrief anlässlich des kurz bevorstehenden EU-Beitritts Polens, in dem sie Themen aus dem Hirtenbrief von 2002 aufgriffen. Die Schlüsselpassage des Briefes von 2004 hierzu lautete:

Wir stehen vor einer Wirklichkeit, die eine einmalige Chance für unser Volk schafft, gleichzeitig aber auch neue Herausforderungen und Gefahren bringt. Viele fürchten, dass wir unsere Identität und Unabhängigkeit verlieren. Die nationale Identität besteht in der Kultur fort und drückt sich durch die Kultur aus, darunter auch durch moralische und religiöse Werte. Die vergangene Erfahrung von den Teilungen, von der Besetzung während des Zweiten Weltkriegs und vom Kommunismus belegen vielsagend, dass wir fähig waren, unter den unvergleichbar schwierigeren Bedingungen fortzubestehen und uns als Nation zu entwickeln. Heute hat Souveränität eine andere Bedeutung. Staaten, wenn sie sich für eine teilweise Übertragung ihrer Berechtigungen auf die Institutionen der Europäischen Union entscheiden, erhalten im Gegenzug Anteil und Recht der Mitentscheidung nicht nur über das Schicksal des eigenen Landes, sondern auch anderer europäischen Länder. Daraus ergibt sich auch das Recht, das geistige Antlitz Europas mitzugestalten⁷.

In dieser Passage kommt Souveränität zwei Mal vor – wörtlich und mit dem hier als Synonym zu verstehenden Wort »Unabhängigkeit« ausgedrückt⁸. Ähnlich wie in dem oben angeführten Zitat nannten die Bischöfe auch hier die Souveränität in einem Atemzug mit der nationalen Identität. In ihrer Auffassung waren also »Souveränität« und »Identität« korrelierende Begriffe. Die nationale Identität wurde wiederum mit der Kultur verbunden, wobei die Kultur hier als Träger und Ausdruckform der nationalen Identität fungierte; zur Kultur zählten somit auch moralische und religiöse Werte. Die Bischöfe betrachteten Polen als eine katholische Nation und machten dies zur Grundlage ihres Anspruchs, als Vertreter Polens aufzutreten. Dieser richtete sich einerseits implizit an andere europäische Staaten, die Polen als einen vollgültigen Bestandteil Europas anerkennen sollten. Andererseits richtete sich

7 Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Pkt. 1 [Übers. aus dem Polnischen – U.P.].

8 Im polnischen Original steht an dieser Stelle das Wort »niezawisłość«. Obwohl es im Deutschen mit »Unabhängigkeit« wiedergegeben wird, hebt es einen konkreten Teilaspekt der Unabhängigkeit hervor: Das Wort »niezawisłość« wird im Polnischen in Bezug auf Unabhängigkeit eines Staates oder des Gerichtswesens gebraucht und bedeutet Freiheit von externen Einflüssen oder Herrschaft. In diesem Sinne korrespondiert dieses Wort mit Souveränität und so wird es auch in dem Hirtenbrief austauschbar mit Souveränität (poln. suwerenność) verwendet.

der Anspruch an »Europaskeptiker« unter den polnischen Katholiken, die einen neuen Verlust der Souveränität durch Polen infolge der Integration in die EU-Strukturen fürchteten. Konnte also Polen mit dem EU-Beitritt seine Souveränität tatsächlich verlieren? Die »Europaskeptiker« befürchteten, dies könnte in zweifacher Form geschehen: Zum einen würde Polen erneut von einem politischen Block, nämlich der EU, abhängig werden – wie einst vom Ostblock –, zum anderen würden sich auch die religiösen und kulturellen Grundlagen der polnischen Gesellschaft unter dem Einfluss des westeuropäischen Säkularismus auflösen. Gegenüber den Skeptikern argumentierten die Bischöfe, dass die kulturelle und politische Unabhängigkeit Polens in der aktuellen geopolitischen Situation als gesichert anzusehen sei. Ihre Argumentation untermauerten sie im Hirtenbrief mit einem Zitat aus der Predigt des Papstes Johannes Paul II. in Warschau während seiner Polenreise 1999:

Die Integration Polens in die Europäische Union wird von Anfang an vom Heiligen Stuhl unterstützt. Die geschichtliche Erfahrung, die das polnische Volk besitzt, sein geistiger und kultureller Reichtum, können wirksam zur Festigung von Frieden und Sicherheit in Europa beitragen⁹.

Der Hirtenbrief knüpfte an drei Erfahrungen aus der Vergangenheit an, als Polen seine volle staatliche Souveränität verlor. Diese waren gleichzeitig mit unterschiedlichen Formen von Unterdrückung polnischer Kultur verbunden. Somit wurde durch den Bezug auf Erfahrungen deutlich gemacht, dass der Wegfall des unabhängigen Staates eine Herausforderung für das Bestehen der Kultur darstellte. In diesem Kontext übernahm die katholische Kirche eine über die ihrer Natur angemessene Verkündigung des Evangeliums und die Seelsorge hinausgehende Rolle. Diese Rolle der Kirche brachte der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Josef Homeyer in einem internen Bericht an das deutsche Episkopat von 1977 auf den Punkt:

Bischöfe und Priester sind seit Jahrhunderten die Verteidiger nicht nur des Glaubens, sondern auch der Menschenrechte, der Freiheit, Sprache und Kultur des polnischen Volkes gewesen. Besonders in den letzten 200 Jahren ist Polen fast ständig bedrückt, zerteilt, liquidiert worden. 120 Jahre lang bildete Polen keinen eigenen Staat. Das Land war von Rußland, Preußen, Österreich aufgeteilt. Die Kirche war in dieser Zeit die Verteidigerin der Rechte des polnischen Volkes. Ihr verdankt Polen das völkische und kulturelle Überleben¹⁰.

9 Johannes Paul II., Predigt in Warschau am 11.06.1999, zitiert in: *Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej*, Pkt. 1 [Übers. aus dem Polnischen – U.P.].

10 Polenreise des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, vom 23. bis 27.04.1977, unter Begleitung des Sekretärs der Bischofskonferenz. Zusammenfassender Bericht, Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Best. 45,4 NL Volk Nr. 36.

Als erste der drei historischen Erfahrungen erwähnte also das polnische Episkopat in seinem Hirtenbrief die Teilungen Polens, wovon nicht nur die politische, sondern auch die Souveränität über kulturelle Angelegenheiten betroffen war. Die vor allem im preußischen und russischen Teil ergriffenen Germanisierungs- und Russifizierungsmaßnahmen waren gegen den Gebrauch der polnischen Sprache in der Öffentlichkeit und im Schulwesen, gegen Wissenschaftler, Künstler und Schriftsteller, von denen viele ins Exil gingen, und nicht zuletzt gegen Institutionen der katholischen Kirche gerichtet. Wo der unabhängige polnische Staat nicht mehr bestand, wurden die Konfession und die Sprache zu den hauptsächlichen Trägern der nationalen Identität. Eine wichtige Rolle in der Erhaltung der Sprache und der nationalen Identität kam den traditionellen Frömmigkeitsformen zu, verbunden mit dem liturgischen Jahr, einschließlich des polnischen Kirchenliederguts. Sofern die Zensur es zuließ, veröffentlichte die Kirche auch Zeitschriften und Bücher zu Themen der Religion, Kultur und Geschichte.

Den zweiten historischen Bezugspunkt des Hirtenbriefes bildete die NS-deutsche Besetzung Polens während des Zweiten Weltkriegs. Die Besetzung bedeutete nicht nur die Beeinträchtigung der staatlichen Unabhängigkeit Polens, sondern auch einen in der NS-Ideologie begründeten Angriff auf die polnische Kultur in ihrer nationalen, religiösen und materiellen Dimension. Somit stellte, neben der Schoah, der gegen die nicht-jüdische Bevölkerung ausgerichtete NS-Terror eins der Hauptgeschehen der deutschen Besetzung auf polnischem Boden dar¹¹. Der NS-Terror basierte auf einer »Entkulturalisierung« der Polen, in der man zwei Dimensionen unterscheiden kann, einerseits die ideologische Umdeutung Polens zu einem Reservoir von Zwangsarbeitern und Rohstoffen¹² und andererseits die physische Vernichtung von Infrastruktur, Kultur und Bildungseinrichtungen¹³.

Auch die katholische Kirche in Polen war von schweren materiellen Zerstörungen und menschlichen Verlusten betroffen. Kirchliche Vereine und Presse wurden aufgelöst. Die Seelsorge in Gefängnissen und Konzentrationslagern war streng verboten. Von ca. 10.500 katholischen Geistlichen, die im

11 Zu den Bedingungen der deutschen Besetzung in Osteuropa vgl. z.B. Stephan LEHNSTAEDT, *Okkupation im Osten. Besatzeralltag in Warschau und Minsk 1939–1944*, München 2010, bes. S. 312; Jochen BÖHLER/Stephan LEHNSTAEDT (Hg.), *Gewalt und Alltag im besetzten Polen 1939–1945*, Osnabrück 2012.

12 Vgl. Tadeusz JANICKI, *Raub von Eigentum*, in: Jerzy KOCHANOWSKI/Beate KOSMALA (Hg.), *Deutschland, Polen und der Zweite Weltkrieg. Geschichte und Erinnerung*, Potsdam 2009, S. 304f.; Mariusz MUSZYŃSKI u.a. (Hg.), *Sprawozdanie w przedmiocie strat i szkód wojennych Polski w latach 1939–1945 = Reports on Poland's wartime losses and damage in the years 1939–1945 = Bericht über Polens Verluste und Kriegsschäden in den Jahren 1939–1945*, Warschau 2007.

13 Vgl. z.B. Hans-Christian HARTEN, *De-Kulturation und Germanisierung. Die nationalsozialistische Rassen- und Erziehungspolitik in Polen 1939–1945*, Frankfurt a.M. 1996.

Jahr 1939 in Polen arbeiteten, wurden über 2500 (darunter fünf Bischöfe) ermordet¹⁴. Das Vorgehen der Besatzer gegen die Kirche erfolgte aus der zutreffenden Einschätzung, diese sei eine wesentliche Trägerin der polnischen Kultur – von der Aufbewahrung der Kunstschatze, über Betreuung lebendiger Wissenschaftszentren bis hin zu der relevanten Rolle der Kirche im Bildungs- und Erziehungswesen. Auch unter diesen extremen Bedingungen entwickelte die Kirche unterschiedliche Formen von Widerstand. Diese reichten von geheimer Seelsorge für Gefangene über Hilfe für Juden bis hin zur Organisation konspirativer gymnasialer und universitärer Lehrgänge oder kultureller Veranstaltungen in kirchlichen Räumen.

Den dritten historischen Bezugspunkt des hier besprochenen Hirtenbriefes von 2004 stellte die Zeit des Kommunismus dar. Diese bedeutete für Polen in mehrfacher Hinsicht eine Beeinträchtigung der Souveränität, allerdings nicht so weitgehend, wie in der Periode der Teilungen oder während der NS-deutschen Besatzung. Die Beeinträchtigung der Souveränität bestand in der starken, durch Gewaltandrohung gestützten politischen Abhängigkeit von der Sowjetunion¹⁵. Die polnische nationale Identität als solche wurde in diesem Fall nicht angegriffen, allerdings nutzte die kommunistische Propaganda das Nationaldenken für eigene Zwecke. Dabei wurde, vor allem in den ersten zwei Nachkriegsjahrzehnten, der Antagonismus gegenüber den Deutschen erhitzt, was zur Begründung des Bündnisses mit der Sowjetunion als dem einzigen sicheren Schutz vor dem vermeintlichen westdeutschen Militarismus und Grenzrevisionismus dienen sollte. Die Kultur im Bereich der Kunst und Literatur spaltete sich hauptsächlich in zwei Strömungen: eine regimetreue bzw. von der Regierung instrumentalisierte und eine regimemkritische, die aus der offiziellen Öffentlichkeit verbannt wurde. Das wissenschaftliche Schaffen und die Bildungsinhalte unterlagen ebenfalls staatlicher Kontrolle. Diese Verhältnisse bestanden bis zur Wende im Jahr 1989, selbst wenn nach der Beendigung der Phase des Stalinismus (1945–1956) die Kontrollmaßnahmen nachgelassen hatten.

Die katholische Kirche erfuhr während des Stalinismus regelrechte Verfolgung seitens des Regimes (einschließlich der Inhaftierung des Primas Kardinal Stefan Wyszyński für drei Jahre). Später erlangte sie mehr Freiraum, dies war allerdings keine Religionsfreiheit. Bis 1989 wurden gegen die Kirche als Institution und gegen ihre einzelnen Vertreter Repressalien

14 Konrad BIAŁECKI, Kirchen in Polen während der Besatzungszeit, in: KOCHANOWSKI/KOSMALA (Hg.), *Deutschland, Polen*, S. 261–263; Emilia HRABOVEC, Der Katholizismus in Ostmitteleuropa und der Zweite Weltkrieg, in: Karl-Joseph HUMMEL/Christoph KÖSTERS (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn 2007, S. 155–200, hier S. 184–189; MUSZYŃSKI u.a. (Hg.), *Sprawozdanie*, S. 163.

15 Vgl. James J. SHEEHAN, The Problem of Sovereignty in European History, in: AHR 111 (2006), H. 1, S. 1–15, hier S. 13.

angewendet. Eine Sonderabteilung des Staatsicherheitsdienstes versuchte, nicht nur Kirchenmitglieder, die im politischen oder gesellschaftlichen Bereich aktiv waren, sondern auch innerkirchliche Angelegenheiten zu überwachen. Trotz dieser Maßnahmen bot die Kirche einen Raum für freies Denken in Opposition zur kommunistischen Ideologie. Eine wichtige Rolle kam dabei den katholischen Laien zu, versammelt in den Klubs der Katholischen Intellektuellen, um die Zeitschriften »Znak« [Zeichen], »Tygodnik Powszechny« [Allgemeine Wochenzeitung] und »Więź« [Bindung]. Einige Vertreter dieser Kreise übernahmen nach der Wende von 1989 wichtige politische Funktionen, wie beispielsweise Tadeusz Mazowiecki, der erste nicht-kommunistische Premierminister Polens. Nicht zuletzt unterstützte die Kirche in den 1980er Jahren die Solidarność-Bewegung.

Der hier skizzierte historische Hintergrund, auf den sich die Bischöfe in ihren Dokumenten aus den 2000er Jahren bezogen, betrifft vornehmlich ihr in den Erfahrungen der Vergangenheit begründetes Verständnis von Souveränität. Die Bischöfe wiesen allerdings auch auf einen neuen Kontext hin, der an die vergangenen Erfahrungen anknüpfte, gleichzeitig aber einen Wandel im Verständnis von Souveränität mit sich brachte: Es gäbe nämlich ein Souveränitätsverständnis, das mit der Situation des demokratischen Polens im Jahr 2004 korrespondiere, was in dem Hirtenbrief mit dem Satz eingeleitet wurde: »Heute hat Souveränität eine andere Bedeutung«¹⁶. Den unmittelbaren Kontext für dieses Souveränitätsverständnis bot der bevorstehende EU-Beitritt. Hier kam es zu einer Akzentverschiebung vom Bewahren der eigenen Souveränität auf Souveränität im Sinne des Mitentscheidens: Die Mitgliedsstaaten übertrügen teilweise ihre Rechte auf EU-Institutionen; im Gegenzug werde ihnen das Recht gewährt, nicht nur über das eigene Land, sondern auch über die ganze Gemeinschaft der Länder mitzuentcheiden. Die EU ist eben eine eigene Art von Souveränitätsgebilde, das sich durch Supranationalität auszeichnet. Wie es aus dem zitierten Hirtenbrief von 2002 ersichtlich wird, bedeutet das Mitentscheiden auch ein Mitgestalten, das auf dem gegenseitigen Respekt der Gemeinschaftsmitglieder für ihre Vielfalt gründet.

Zusammenfassend lässt sich im Verständnis von Souveränität, das die polnischen Bischöfe in ihren zwei Hirtenbriefen zur Integration Polens in die europäischen Strukturen ausdrückten, eine Überzeugung vom tiefen Zusammenhang zwischen der politischen Unabhängigkeit einerseits und dem Fortbestehen der nationalen Identität und der Kultur andererseits feststellen. Die Souveränität wurde angesichts von zweierlei Entwicklungen beansprucht. Zum einen geschah dies angesichts der Unterdrückung, die eine Besatzung und ein repressives, totalitäres System mit sich brachten. Im ersteren Fall

16 Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Pkt. 1.

bedeutete dies eine offensive Negation der Souveränität Polens – besonders in kultureller Hinsicht, im letzteren eine Beeinträchtigung der Souveränität durch totalitäre Ideologie, die gewisse Aspekte der Kultur komplett ausschalten, andere aber nach eigenen Vorgaben umzuformen versuchte. Zum anderen wurde die Souveränität angesichts der Vielfalt innerhalb der EU betont. Hier handelte es sich um eine Befürchtung, die Vielfalt könnte sich zu einer chaotischen »Vermischung« entwickeln, in der die charakteristischen Grundzüge der Beteiligten verschwänden. Somit würde die Souveränität zwar nicht direkt angegriffen, wäre aber doch durch eine Art Diffusion innerhalb der Vielfalt bedroht.

In der Auffassung der Bischöfe besaß Souveränität immer auch eine *kulturelle* Dimension jenseits des staatlich-politischen Verständnisses. Kulturelle Souveränität als analytische Kategorie lässt uns dies erkennen. Der folgende Abschnitt untersucht in diesem Sinne die teils widerstreitenden Ansprüche auf Handlungs- und Deutungskompetenz.

2. Selbstbehauptung des polnischen Episkopats zwischen Kirche, Polen und Europa

Wenn katholische Bischöfe, zu politisch und gesellschaftlich relevanten Themen Stellung nahmen, traten sie gleichzeitig in mehreren Rollen auf: als Katholiken und Oberhirten der Kirche, als Akteure in der Gesellschaft und in der Öffentlichkeit, als Angehörige einer konkreten Nation und schließlich als Staatsbürger. All diese Rollen waren – eng miteinander verflochten – sowohl in der Haltung des polnischen Episkopats bezüglich der politischen Fragen als auch im Versöhnungsprozess erkennbar. Mit jeder dieser Rollen hingen auch unterschiedliche Souveränitätsansprüche zusammen.

Zunächst handelt es sich also beim Episkopat um eine innerhalb der gesamten katholischen Kirche weltweit theologisch und kirchenrechtlich präzise bezeichnete Gruppe. Für diejenigen, die sich außerhalb der kirchlichen Strukturen befinden, sind die Bischöfe als Repräsentanten der katholischen Kirche eindeutig erkennbar. Sie erfüllen konkrete Funktionen in der Kirche, zugleich aber positionieren sie sich gegenüber Fragen der Gesellschaft, Politik, Kultur. Somit beanspruchen sie auch, innerhalb der Gesellschaft gemäß ihrer Glaubensüberzeugungen selbständig zu handeln: Die Kirche wolle und solle sogar in der Öffentlichkeit präsent sein, um ihrer Sendung treu zu bleiben. Diesen Anspruch äußerten die Bischöfe im Hirtenbrief von 2004:

Christsein verpflichtet in wesentlicher Weise zum evangelischen Zeugnis in allen Lebensdimensionen: der privaten, familiären, gemeinschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen. Die Religion umfasst nämlich den

ganzen Menschen, alle Lebensbereiche, und gestaltet wesentlich auch sein Verhältnis zum öffentlichen Leben. Das Fehlen einer öffentlichen Dimension des Zeugnisses stellt eine Verstümmelung des Christentums und der personenhaften Dimension der Religion dar¹⁷.

Das Episkopat betonte gleichzeitig, die Kirche respektiere den säkularen Charakter öffentlicher und staatlicher Institutionen. Deswegen sei es nicht seine Intention, als eine Partei der politischen Verhandlungen oder Entscheidungsprozesse aufzutreten¹⁸. Gleichzeitig forderten die Bischöfe jedoch, dass die Gesetzgebung der EU religiöse Werte neben anderen, dem Gemeinwohl dienenden Werten respektiere¹⁹. Diese Forderung begründeten sie mit zwei Argumenten mit einem besonderen Bezug auf die Länder Mittel- und Osteuropas: Erstens sei der Umbruch von 1989 in diesen Ländern zum erheblichen Teil durch religiöse Motive inspiriert worden; zweitens zeige die Erfahrung des programmatisch atheistischen Kommunismus, welche verheerende Folgen für die Gesellschaft die Eliminierung religiöser Werte haben könne²⁰.

Des Weiteren handelt es sich hier um das katholische Episkopat Polens – hinsichtlich ihrer nationalen Identität und kultureller Zugehörigkeit begreifen sich die Bischöfe als polnisch. Wenn sie sich also zu politischen Sachverhalten äußerten und Souveränität für Polen beanspruchten, taten sie dies nicht (nur) als Kirchenvertreter, sondern positionierten sich als Vertreter von Interessen der polnischen Gesellschaft. Dabei knüpften sie an das Selbstverständnis der Kirche in Polen als Hüterin der nationalen Identität und Kultur an, das in den oben angesprochenen Erfahrungen der Vergangenheit und nicht zuletzt darin, dass der Katholizismus eine Mehrheitskonfession in Polen darstellt, begründet war.

Mit der Selbstbehauptung der Bischöfe als Polen verband sich auch ihre Überzeugung von der Zugehörigkeit Polens zu Europa. Diese Überzeugung brachten mehrere polnische Bischöfe – nicht nur nach der Wende von 1989, sondern auch in den Jahrzehnten davor – in ihren Aussagen zum Ausdruck²¹.

17 Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Pkt. 1 [Übers. aus dem Polnischen – U.P.]. Vgl. auch: Die polnischen Bischöfe zu Fragen der europäischen Integration, Pkt. 8.

18 Die polnischen Bischöfe zu Fragen der europäischen Integration, Pkt. 7; Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Pkt. 1.

19 Słowo biskupów polskich z okazji przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, Pkt. 2.

20 Ebd., Pkt. 3.

21 So meinte beispielsweise Polens Primas Kardinal Józef Glemp in einem Interview für »Le Figaro« 1986, Polen spiele in Europa seit Jahrhunderten die Rolle eines Brückenbauers zwischen dem Osten und dem Westen und würde im Westen auch in dieser Rolle gern stärker wahrgenommen werden. Józef GLEMP, Dążymy do jedności Europy, in: Ders., W tęczy Franków orzeł i krzyż. Wizyta duszpasterska we Francji 1986, Posen 1987, S. 29–42, hier S. 40. Kardinal Karol Wojtyła betonte in seinem Vortrag für die Pastoralkommission des polnischen Episkopats 1973, Polen sei nach Westen orientiert, und dies umso mehr in der Zeit,

Obwohl das Bestehen des »Eisernen Vorhangs« die Kontaktmöglichkeiten des polnischen Episkopats mit Kirchenvertretern westlicher Länder einschränkte, boten doch die übernationalen Strukturen der katholischen Kirche einen gewissen Spielraum für Austausch und Kooperation, der von den polnischen Bischöfen durchaus in Anspruch genommen wurde. So gehört beispielsweise die polnische Bischofskonferenz zum Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und zwar bereits seit 1971, also seit seiner Gründung.

3. Souveränitätsansprüche der Bischöfe in ihren Dokumenten zur Versöhnung

Die in den bisher analysierten Dokumenten angesprochenen Themen, wie die Rolle des Episkopats und der Kirche für Polen oder der Platz Polens in Europa sowie die Auffassung Europas als eines Kulturraums waren bereits in den bischöflichen Dokumenten zur deutsch-polnischen Versöhnung präsent gewesen, als sich die polnischen Bischöfe im November 1965 mit einem Versöhnungsbrief an ihre deutschen Amtsbrüder wandten²². Das war die erste Versöhnungsgeste im deutsch-polnischen Verhältnis seit dem Zweiten Weltkrieg von so hohem Rang. Zuvor hatte es aus der evangelischen und katholischen Kirche nur vereinzelte Initiativen ohne breitere Wirksamkeit in der Öffentlichkeit gegeben. Die Übergabe des polnischen Briefes erfolgte in der letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils aus Anlass

in der es zwanghaft vom Osten herangezogen würde. Der Osten wurde dabei offenbar mit der sowjetischen Einflusszone assoziiert und implizit als ein Nicht-Europa angesehen. Karol WOJTYŁA, Programowanie duszpasterskie na lata 1975–1978. Wykład wygłoszony podczas obrad Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski we Wrocławiu, in: Karol WOJTYŁA/Jan PAWEŁ II., Do Wrocławia przybywałem wiele razy. Kazania, wykłady i słowa pozostawione mieszkańcom Dolnego Śląska, Breslau 2008, S. 82–92, hier S. 83. Zur Frage der Zugehörigkeit Mittel- und Osteuropas zur »westlichen« europäischen Kultur vgl. Janusz KOREK, Central and Eastern Europe from a Postcolonial Perspective, in: Postcolonial Europe, 27.04.2009, S. 1–10, hier S. 7f., URL: <<http://www.postcolonial-europe.eu/essays/60--central-and-eastern-europe-from-a-postcolonial-perspective.html>> (20.07.2016).

- 22 Zum Entstehungskontext des Briefes sowie seiner Rezeption und Wirkung gibt es zahlreiche Publikation, u.a.: Edith HELLER, Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre 1965, Köln 1992; Robert ŻUREK/Basil KERSKI, Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen von 1965. Entstehungsgeschichte, historischer Kontext und unmittelbare Wirkung, in: Basil KERSKI/Thomas KYCIA/Robert ŻUREK (Hg.), »Wir vergeben und bitten um Vergebung«. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe von 1965 und seine Wirkung, Osnabrück 2006, S. 7–53; Otto B. ROEGELE (Hg.), Versöhnung oder Hass? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen, Osnabrück 1966; Beiträge von Andrzej Grajewski, Tadeusz Krawczak, Piotr Madajczyk und Robert Żurek in: Friedhelm BOLL u.a. (Hg.), Versöhnung und Politik. Polnisch-deutsche Versöhnungsinitiativen der 1960er Jahre und die Entspannungspolitik, Bonn 2009.

der für das Jahr 1966 vorbereiteten Feierlichkeiten des 1.000-jährigen Jubiläums der Christianisierung Polens. Zu den Feierlichkeiten hatte das polnische Episkopat den Papst und die Bischöfe aus 56 Ländern eingeladen – darunter auch die aus den beiden deutschen Staaten. Die Bischöfe waren dabei der Meinung, dass man dieses Jubiläum ohne die Erfüllung des Gebots Jesu zur Nächsten- und Feindesliebe nicht in einem authentisch christlichen Geist begehen könne. Daher hatte schon die Einladung an die deutschen Bischöfe den Charakter einer Versöhnungsbotschaft. Heute gilt dieser Briefwechsel als ein Meilenstein der deutsch-polnischen Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg, doch damals führte er zu ernsthaften Kontroversen. Wegen der Erinnerung an die Kriegsverluste und -zerstörungen (deren Spuren in Polen zu diesem Zeitpunkt immer noch sichtbar waren) waren viele Polen psychologisch nicht in der Lage, der Geste der Bischöfe persönlich zu folgen. In der BRD lobte man die Dialogoffenheit der polnischen Bischöfe, kritisierte aber die im Brief enthaltene Interpretation der deutsch-polnischen Geschichte als polonozentrisch. In der DDR löste der Brief keine Debatte aus, denn seine Verbreitung in der Öffentlichkeit wurde vom kommunistischen Apparat unterbunden.

Im ihrem Versöhnungsbrief verorteten die polnischen Bischöfe Polen eindeutig in Europa – und nicht im Ostblock – als ein über Jahrhunderte integrales Mitglied der kulturellen, politischen und religiösen Gemeinschaft Europas, zu dessen Entwicklung das Land einen Beitrag geleistet hatte. Sie wiesen auf den lebendigen Kulturaustausch zwischen Polen und vielen Ländern Europas im Mittelalter hin: In Krakau sei beispielsweise die – neben Prag – älteste Universität im östlichen Europa gegründet worden, die solche Persönlichkeiten wie Nikolaus Copernicus und Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri) hervorgebracht habe²³. Die enge Verbindung Polens mit Europa sahen sie vor allem in der Zugehörigkeit zum lateinischen Christentum.

Die Betonung der kulturellen Zugehörigkeit Polens zu Europa in einer Versöhnungsbotschaft an die deutschen Bischöfe hatte angesichts der NS-Ideologie gegenüber Polen eine besondere Bedeutung. Die traumatischen Erfahrungen unter der deutschen Besatzung wurden von den polnischen Bischöfen als Erklärung für das anhaltende Misstrauen und die Vorurteile der polnischen Gesellschaft gegenüber den Deutschen angeführt²⁴. Dabei wurde nicht nur an die Verbrechen gegen Polen und polnische Juden erinnert, sondern auch an die Maßnahmen gegen die polnische Kultur und gegen

23 Botschaft der polnischen Bischöfe an die deutschen Bischöfe vom 18.11.1965, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, S. 76–87, hier S. 77–82.

24 Botschaft der polnischen Bischöfe, S. 84.

die katholische Kirche²⁵. Diese Botschaft wurde zu einer Zeit veröffentlicht, zu der die Aufarbeitung der Besatzung Polens auf der deutschen Seite in einigen engen Kreisen innerhalb der evangelischen und katholischen Kirche erst begann. Dezierte Statements hierzu, wie die Predigt des damaligen Berliner Bischofs Julius Döpfner am Fest der hl. Hedwig von Schlesien im Oktober 1960 und die Ostdenkschrift der EKD vom Oktober 1965, gehörten zu Ausnahmen und stießen auf einen regen Widerstand – auch aus kirchlichen Reihen.

Das polnische Episkopat brach in seinem Schreiben mit dem offiziellen kommunistischen Geschichtsbild und der gängigen Deutschlandwahrnehmung²⁶.

25 Ebd., S. 83. Es ist eine der wenigen Stellen, wo im Kontext der deutsch-polnischen Versöhnung die Schoah angesprochen wird. Der deutsche Antwortbrief vom 05.12.1965 griff dieses Thema überhaupt nicht auf. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, warum das Ansprechen der Schoah in den meisten bischöflichen Dokumenten zur deutsch-polnischen Versöhnung ausbleibt. Das polnische Episkopat seinerseits engagiert sich seit Jahrzehnten für das polnisch-jüdische Verhältnis. Die Bischöfe reagierten auf laufende Ereignisse, wie im Falle der Verurteilung des antijüdischen Pogroms in Kielce 1946. Sie regten auch die Aufarbeitung der Vergangenheit an. Im Jubiläumsjahr 2000 riefen sie polnische Katholiken in einer Erklärung auf, sich einzugestehen, »daß neben der ehrenhaften Haltung der Rettung vieler jüdischer Leben durch Polen auch unsere Sünden aus der Zeit der Vernichtung bestehen: Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegenüber Juden«; sie verurteilten den Antisemitismus als Sünde. Vergebungs- und Versöhnungsbitte der Polnischen Bischofskonferenz, Tschenstochau am 25.08.2000. Text zugänglich unter: URL: <<http://www.cdin.pl/de/bildung/materialien/texte/52-oficjalne-teksty-kocioa-katolickiego/108-2000-08-25-episkopat-polski-wysiek-oczyszczenia-pamici-i-pojednania-z-okazji-wielkiego-jubileuszu-roku-2000>> (20.07.2016). Im ähnlichen Sinne äußerte sich das polnische Episkopat in seinem Hirtenbrief aus Anlass des 25. Jahrestages der Konzilerklärung »Nostra aetate« (30.11.1990). Text zugänglich unter: URL: <<http://www.cdin.pl/de/bildung/materialien/texte/52-oficjalne-teksty-kocioa-katolickiego/85-1990-11-30-episkopat-polski-list-pasterski-z-okazji-25-rocznicy-nostra-aetate>> (20.07.2016). Das Episkopat beteiligt sich an Initiativen, die den polnisch-jüdischen Dialog fördern (wie z.B. der jährlich organisierte Tag des Judaismus in der Katholischen Kirche in Polen, der Polnische Rat der Christen und Juden). Auch dem Internationalen Auschwitz-Rat gehört ein Bischof an. Das polnisch-jüdische Verhältnis behandeln aber die polnischen Bischöfe meistens getrennt von der deutsch-polnischen Versöhnung, obwohl sich ein Zusammenhang zwischen den beiden herstellen ließe. Dies tat beispielsweise Kardinal Karl Lehmann, als er in seiner Erklärung als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz-Birkenau sagte: »Die nationalsozialistischen Machthaber besudelten mit ihren Verbrechen auch ein fremdes Land, das sie mit Gewalt eroberten. In Polen lebten viele Juden. Man wollte die Vernichtungslager in weit entfernten Regionen des östlichen Polens verstecken. Es bestehen allerdings keine Zweifel, dass die Verbrechen in Deutschland geplant wurden und dass die Deutschen dafür die Verantwortung tragen. [...] Wir bitten das polnische Volk um Vergebung für die erlittenen Verluste und für die Schande, die Polen infolge der auf seinem Boden begangenen Verbrechen bereitet wurde.« Karl LEHMANN, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec z okazji 50 rocznicy wyzwolenia obozu zagłady Auschwitz-Birkenau (27.01.1995), Aussage für den Sender Polskie Radio, Text zugänglich unter URL: <<http://www.cdin.pl/de/bildung/materialien/texte/52-oficjalne-teksty-kocioa-katolickiego/88-1995-01-27-przewodniczy-episkopatu-niemieckiego-z-okazji-50-rocznicy-wyzwolenia-obozu-zagady-auschwitz-birkenau>> (20.07.2016) [Übers. aus dem Polnischen – U.P.].

26 Vgl. ŻUREK/KERSKI, Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen von 1965, S. 27f.

Die Bischöfe betonten nicht die Feindschaft zwischen Polen und Deutschen, sondern die fruchtbare Nachbarschaft, von der Polen in kultureller und religiöser Hinsicht in der Vergangenheit profitiert hatte²⁷. Im Zusammenhang mit den Kriegsfolgen sprachen die Bischöfe die Oder-Neiße-Grenze als das »heiße Eisen« der deutsch-polnischen Nachbarschaft an, das die beiderseitigen Beziehungen besonders belastete. Der Grenzverlauf wurde zwar 1950 im Görlitzer Abkommen durch die DDR und Volksrepublik Polen anerkannt, in der BRD wurde jedoch die Grenze noch immer als vorläufig angesehen, bis 1972 der Bundestag den Warschauer Vertrag vom 1970 ratifizierte und sie damit politisch anerkannte. Dabei brachen die Bischöfe auch das im kommunistischen Polen verordnete Schweigen über den Verlust der polnischen Ostgebiete an die Sowjetunion und über das Leid der deutschen Vertriebenen²⁸.

Der Anspruch der Bischöfe als eigenständige Vertreter des Volkes in Opposition zur kommunistischen Regierung kam hier deutlich zum Vorschein. Die Bischöfe machten klare Statements zu heiklen politischen Fragen dieser Zeit, wobei sie mit schwerwiegenden Konsequenzen seitens der kommunistischen Regierung rechneten. Diese Konsequenzen traten tatsächlich zu Tage in der Form der stärksten antikirchlichen Kampagne seit dem Stalinismus, denn aus dem Brief lasen die Machthaber eine eindeutige Kritik an der aktuellen politischen Lage Polens und eine Infragestellung des Bündnisses mit der Sowjetunion heraus. In der Tat betrachteten die Bischöfe dieses Bündnis als Einschränkung der staatlichen Souveränität Polens. Die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die BRD könnte laut ihrer Einschätzung einen Schritt zur Herauslösung Polens aus der Abhängigkeit von den Sowjets bedeuten, indem neben der Sowjetunion ein westlicher Staat zum Garant der Grenze würde²⁹.

Anfang 1966, angesichts des Vorwurfs, das polnische Episkopat habe mit seinem Brief an die deutschen Bischöfe auf dem Feld der internationalen Politik gehandelt und somit seinen Kompetenzbereich überschritten, begründeten die Bischöfe ihr Vorgehen in einem Schreiben an den Premierminister Józef Cyrankiewicz mit den Worten:

Das Verstehen menschlicher Dinge, auch internationaler Fragen, unter dem Blickwinkel der Moral gehört zu den Aufgaben der Kirche, gehört somit auf das innigste zur Sendung und Berufung der Bischöfe, gehört zu ihren Kompetenzen³⁰.

27 Botschaft der polnischen Bischöfe, S. 84.

28 Ebd., S. 84.

29 Zur Bedeutung der Grenzfrage in dem Briefwechsel von 1965 vgl. Urszula PEKALA, Wechselwirkungen von Religion und Politik beim Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965, in: KZG 26 (2013), H. 2, S. 468–485, bes. S. 476–482.

30 Schreiben des polnischen Episkopats an Ministerpräsident Cyrankiewicz, deutsche Übersetzung in: ROEGELE, Versöhnung oder Hass?, S. 122.

Aus der Perspektive mehrerer Jahrzehnte wurde der Brief polnischer Bischöfe von 1965, zusammen mit der drei Wochen später erfolgten deutschen Antwort, zum wichtigen Bezugspunkt der deutsch-polnischen Versöhnung. In den Jahren 1995 und 2005, aus Anlass des 30. und des 40. Jahrestages dieses Briefwechsels, veröffentlichten die Episkopate Deutschlands und Polens gemeinsam zwei Erklärungen. Die Erklärungen erfolgten in einer völlig anderen geopolitischen Situation: Deutschland hatte sich wieder vereinigt, die Oder-Neiße-Grenze war endgültig durch internationale Verträge gesichert worden, Polen hatte sich zu einem demokratischen Land gewandelt. In der Erklärung von 1995 fassten die Bischöfe die neue Lage zusammen:

Europa hat heute sein Gesicht von Grund auf verändert. Die jahrzehntelange Spaltung ist überwunden, totalitäre Systeme sind zusammengebrochen. Unsere Völker haben ihre Souveränität und Freiheit wiedererlangt und leben in gegenseitig anerkannten Grenzen³¹.

In den Erklärungen von 1995 und 2005 lag der Akzent nicht so sehr auf der Begründung der Zugehörigkeit Polens zu Europa, sondern eher darauf, dass Deutsche und Polen gemeinsame Aufgaben in dem Europa hätten, dessen feste Bestandteile sie seien. Hierzu gehöre u.a. die Sorge für einen dauerhaften Frieden, der ohne Aufrechterhaltung der christlichen Werte, insbesondere der Würde des Menschen und der Menschenrechte, unmöglich sei³². Dabei wurde auch eine entscheidende Rolle der polnischen *Solidarność*-Bewegung und der deutsch-polnischen Annäherung für die Überwindung von Unfreiheit und Teilung in Europa 1989 betont³³. In der Erklärung von 1995 kamen zwei Gedanken deutlich zum Ausdruck, die auch in späteren Dokumenten eine zentrale Rolle spielen würden: die Mitgestaltung Europas (was der Hirtenbrief von 2004 als einen Ausdruck von Souveränität betrachtete) und die Auffassung Europas als Werte- und Kulturgemeinschaft, in der christliche Werte wesentlich identitätsstiftend seien³⁴.

Im Jahr 2009 veröffentlichten die Episkopate beider Länder eine weitere gemeinsame Erklärung zum Anlass des 70. Jahrestags des Kriegsausbruchs. Als Ziel des Krieges im Osten Europas nannten sie Vernichtung und Versklavung. Dabei merkten sie an: »Besonders die polnischen Führungsschichten – Intellektuelle, Wissenschaftler und Klerus – waren betroffen von einer Ausrottungspolitik, die eine Knechtschaft des ganzen Volkes zum Ziel hatte«³⁵. Sie gedachten auch der ermordeten europäischen Juden, Sinti und

31 Erklärung 1995, S. 129; vgl. ebd., S. 130.

32 Ebd., S. 132–136, 138; Erklärung 2005, S. 143.

33 Erklärung 1995, S. 128; Erklärung 2005, S. 142.

34 Erklärung 1995, S. 131f.

35 Erklärung 2009, S. 16.

Roma³⁶. Angesichts des geschehenen Unrechts und der immer noch bestehenden Vorurteile und Stereotype riefen die Bischöfe Deutsche und Polen zum Kennenlernen der Kultur des jeweils anderen Landes und zum gemeinsamen Engagement für »eine Kultur des Friedens« auf, in der der Schutz des Lebens und der Menschenrechte im Fokus stand³⁷. Somit wurde Kultur zum Gegenstand und Mittel der Versöhnung. Insbesondere die polnische Kultur – einst ein Objekt des Angriffs der NS-Ideologie – erfuhr im Versöhnungsprozess eine Wiederanerkennung. Außerdem – über das deutsch-polnische Verhältnis hinaus – leisteten miteinander versöhnte Deutsche und Polen einen gemeinsamen Beitrag zur Kultur Europas, in der beide Völker verwurzelt sind. Dies kann auch als eine Anerkennung der kulturellen Souveränität Polens im Laufe des Versöhnungsprozesses gelesen werden.

Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass in den Dokumenten zur deutsch-polnischen Versöhnung der Diskurs über Europa bzw. über die Zugehörigkeit Polens zu Europa eine prominente Stelle einnahm. Die Überzeugung von der Zugehörigkeit Polens zu Europa und der allgemeineuropäischen Relevanz der deutsch-polnischen Versöhnung stellte für die polnischen Bischöfe seit Jahrzehnten eine Konstante in ihrem Umgang mit der deutsch-polnischen Versöhnung dar³⁸. Dabei stimmte hier das Verständnis von Europa mit demjenigen in ihren Dokumenten zur europäischen Integration oder zum EU-Beitritt Polens überein. Europa wurde auch hier nicht so sehr als eine politische Größe, sondern vielmehr als ein Kulturraum aufgefasst. Dabei kam Europa eine mehrfache Rolle zu: als Kontext und Spielraum für die Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen, als Bezugspunkt für kulturelle und nationale Identität Polens, schließlich als eine von Polen mitzugestaltende politische, soziale und kulturelle Wirklichkeit, in der die Katholiken in Deutschland und Polen den Bischöfen zufolge einen vielfältigen gemeinsamen Dienst zu leisten hatten³⁹.

Im Kontext des deutsch-polnischen Verhältnisses drückten die Bischöfe ihre Souveränität als kirchliche Vertreter aus, die als solche ein Recht und zugleich eine Verpflichtung hatten, sich zu den wichtigen aktuellen Themen in der Politik und Gesellschaft, zu denen auch Versöhnung gehörte, zu äußern. Allerdings gab es einen Unterschied zwischen dem Souveränitätsanspruch wie er im Brief von 1965 und wie er in den Erklärungen ab 1995 geltend

36 Ebd., S. 16.

37 Ebd., S. 18f.

38 Vgl. z.B. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Begegnung der Deutschen Bischofskonferenz mit der Konferenz des Polnischen Episkopates in Polen im September 1980, Bonn 1980.

39 Vgl. Erklärung 1995, S. 132–136; vgl. Erklärung 2005, S. 143.

gemacht wurde. Im Jahr 1965 positionierten sich die Bischöfe als Vertreter des polnischen Volkes, die die Legitimität der kommunistischen Regierung und somit auch ihre Politik in Frage stellten und deswegen die Initiative in einem Bereich ergriffen, in dem die Regierung nach ihrer Einschätzung versagt hatte. Sie behaupteten also ihre Souveränität eindeutig gegenüber den staatlichen Machthabern. In den späteren Dokumenten zeigten sie ihre Souveränität nicht im Widerstand, sondern als einer der vielen gleichberechtigten Akteure der polnischen und europäischen Öffentlichkeit.

4. Zusammenhänge von Versöhnung und Souveränität

Nun gilt es schließlich zu fragen, welche Zusammenhänge zwischen Versöhnungsanspruch und Souveränitätsbehauptung sich mit dem Konzept der kulturellen Souveränität erfassen lassen. Dies wird am Beispiel der Versöhnung als einer konkreten Umsetzung der Souveränitätsansprüche der Bischöfe im europäischen Kontext gezeigt.

a) Mitgestaltung des bilateralen Verhältnisses

Das Verbrechen ist ein Moment, in dem die Gemeinschaft zwischen den involvierten Parteien zerbricht. Dies ist allerdings nicht nur eine Folge des geschehenen Unrechts, sondern rührt aus einer dem Verbrechen vorausgehenden Einstellung des Täters zum Opfer. Das Verbrechen kann unterschiedlich legitimiert werden: Im Fall der NS-Besatzung in Polen war es eine ideologisch untermauerte Überlegenheitshaltung der Deutschen gegenüber den Polen und somit ihr Anspruch – und ihre Souveränität⁴⁰ – über die Polen zu verfügen (bis hin zur Tötung). Dies bedeutete, dass sich das Verhältnis zwischen den Deutschen und Polen nach den von den ersteren einseitig aufgewungenen Regeln gestaltete und dass die polnische Seite ihrer Souveränität in der Gestaltung dieses Verhältnisses beraubt wurde.

Bei der Versöhnung geht es – ähnlich wie beim Verbrechen – um die Beziehung zwischen den involvierten Parteien. In der Versöhnung ist es allerdings die Opferseite, die durch den Akt der Vergebung oder auch durch deren Verweigerung über die gegenseitige Beziehung entscheidet. Ohne Vergebung ist eine (Wieder)Herstellung der zerbrochenen Gemeinschaft nicht möglich⁴¹.

40 Vgl. James J. Sheehan in Anlehnung an Hannah Arendt. SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty*, S. 12.

41 Vgl. dazu z.B. Chrystus nadzieją Europy. List pasterski biskupów Europy z okazji Środkowoeuropejskiego Dnia Katolików (25.05.2003), Dokument auf der Webseite der Polnischen Bischofskonferenz, URL: <<http://episkopat.pl/14539-2/>> (20.07.2016), Pkt. 7; Appel

Der Briefwechsel von 1965 war eindeutig eine Initiative der polnischen Seite, die als Opfer eines NS-deutschen Angriffskrieges dastand. Der Schlüsselsatz in der Botschaft der polnischen Bischöfe lautete: »Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung«⁴². Dieser Satz brachte die Souveränität der polnischen Bischöfe in der Mitgestaltung des deutsch-polnischen Verhältnisses am stärksten zum Ausdruck. Die Gewährung von Vergebung kann als Akt eines Souveräns verstanden werden. Allerdings hielten die polnischen Bischöfe nicht an ihrer Position moralischer Überlegenheit fest, sondern boten der deutschen Seite eine ebenbürtige Position in der Mitgestaltung des Verhältnisses an, indem sie selbst eine Bitte um Vergebung aussprachen⁴³. Dies kann ebenfalls als Ausdruck von Souveränität gelesen werden. Die deutschen Bischöfe äußerten in ihrer Antwort eine Bitte um Vergebung für deutsche Verbrechen gegen Polen⁴⁴.

Allerdings blieben die beiderseitigen Beziehungen in den Folgejahren angespannt. Dies lag wohl daran, dass das deutsche Episkopat eine in der Grenzfrage ausweichende Antwort formulierte, was gewisse Enttäuschung auf Seiten des polnischen Episkopats hervorrief. Erst nachdem die Oder-Neiße-Grenze infolge des Warschauer Vertrags von 1970 und seiner Ratifizierung 1972 von der Bundesrepublik zumindest politisch anerkannt worden war, entspannte sich auch das Verhältnis zwischen den Bischöfen deutlich und die gegenseitigen Kontakte wurden enger.

Vor diesem Hintergrund ist schon allein die Tatsache, dass die beiden Episkopate drei Jahrzehnte später *gemeinsam* ein Dokument zur Versöhnung verfassten, bemerkenswert. Die Bischöfe Deutschlands und Polens sprachen 1995 als ebenbürtige Parteien, die gleichermaßen die Verantwortung für das gegenseitige Verhältnis trugen. Die zentrale Aussage der gemeinsamen Erklärung stellte das Aufgreifen des Schlüsselsatzes des Briefwechsels von 1965 dar, allerdings erfolgte dies nicht in Form eines bloßen Zitats, sondern wurde zugleich zu einer neuen Versöhnungsgeste der Bischöfe. Diese

der Polnischen Bischöfe in Sachen Frieden, Warschau, den 30.04.2002, Dokument auf der Webseite der Polnischen Bischofskonferenz, URL: <<http://episkopat.pl/appel-der-polnischen-bischofe-in-sachen-frieden/>> (20.07.2016), Pkt. 1.

42 Botschaft der polnischen Bischöfe, S. 87.

43 In dem Brief selbst findet sich keine Erklärung, wofür die Polen die Vergebung von den Deutschen erbitten. Möglicherweise hatte diese Formel eine zweifache Begründung. Zum einen knüpften hier die Bischöfe an die Worte aus dem Gebet »Vater unser«: »Vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Zum anderen meinten sie ganz konkret die Beteiligung der Polen an der Vertreibung der Deutschen, was allerdings nicht bedeutet, dass damit die Verantwortung der deutschen Seite für den Zweiten Weltkrieg relativiert wurde.

44 Antwortschreiben der deutschen Bischöfe an die polnischen Bischöfe vom 05.12.1965, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, S. 88–92.

Aussage lautete: »Heute, 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, sprechen wir gemeinsam: »Wir vergeben und bitten um Vergebung«⁴⁵. 1965 stand dieser markante Satz im polnischen Brief. Somit handelte es sich 1995 nicht bloß um die Erinnerung an ein Ereignis von vor 30 Jahren, sondern um einen neuen Akt in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg. Die Versöhnungsgeste von 1965 wurde aufgegriffen und in die aktuelle Situation transponiert. Sie galt laut der Erklärung als »Beginn eines gemeinsamen Wegs, in dessen Konsequenz sich das Verhältnis zwischen Polen und Deutschland immer mehr verändert hat«⁴⁶. Diesem damals eingeschlagenen Weg fühlten sich die Bischöfe weiterhin verpflichtet, allerdings waren sie fern von einer idealisierten Auffassung des deutsch-polnischen Versöhnungsprozesses. In der Erklärung von 2009 schrieben sie:

Es braucht nicht verschwiegen zu werden: Der Weg der Verständigung und der Zusammenarbeit, den die Kirchen in unseren beiden Ländern seither gegangen ist, war manches Mal schwierig und nicht frei von Missverständnissen und Belastungen. Wir haben jedoch gelernt, dass Geduld, Behutsamkeit, Wahrhaftigkeit und guter Wille unverzichtbare Wegbegleiter beim Aufbau des Gemeinwohls sind⁴⁷.

Die gemeinsamen Äußerungen der beiden Episkopate bezogen sich auf den Sachverhalt, der das deutsch-polnische Verhältnis am meisten belastete, nämlich auf die Vergangenheit. Von Beginn, Verlauf und Folgen des Zweiten Weltkrieges wurde offen und unbefangen gesprochen. Dies kam auch in der Erklärung von 2009 zum Ausdruck. Als schmerzhafteste Erinnerungen, die der 1. September weckt, nannten die Bischöfe in einem Satz »Erinnerungen an Gewalt, Rechtlosigkeit und Ohnmacht, Erinnerungen an den Verlust von Angehörigen und Freunden oder den Verlust der Heimat«⁴⁸ – ohne eine Spezifizierung vorgenommen zu haben, ob sich das letztere auf deutsche oder polnische Vertriebene und Deportierte bezog. Wenn in den bischöflichen Dokumenten von der Vergangenheit die Rede war, erweiterte sich auch ihr direkter Bezugspunkt: 1965 war es die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und seine Folgen; nach 1989 kam zu der Erinnerung an den Krieg noch die Erinnerung an die Anfänge des Versöhnungsprozesses und an seinen bisherigen Verlauf hinzu. Somit wurde die Versöhnung zum festen Bestandteil der gemeinsamen Geschichte, in der neue gemeinsame Aufgaben begründet waren. Die ab 1995 entstandenen Erklärungen der deutschen und polnischen Bischöfe belegen, wie die bilaterale Beziehung im Laufe

45 Erklärung 1995, S. 128.

46 Ebd., S. 126.

47 Erklärung 2009, S. 17.

48 Ebd., S. 16.

des Versöhnungsprozesses aufgebaut und gestaltet wurde. Die polnischen Bischöfe erfuhren von den deutschen Bischöfen Anerkennung als Ebenbürtige, was als eine Überwindung der Unterscheidung in das deutsche »Herrenvolk« und die polnischen »Untermenschen« gelesen werden kann. Seit 1995 besteht eine Kontaktgruppe beider Episkopate, die sich mit den noch nicht bewältigten Problemen der deutsch-polnischen Geschichte und der Zukunft befasst – ein 1965 noch undenkbares Gremium.

Was bedeutet dies nun für die Souveränität im Kontext der deutsch-polnischen Versöhnung? Drei Erscheinungsformen der Souveränität lassen sich hier aufzeigen. Erstens wird vor allem zu Beginn des Versöhnungsprozesses von den polnischen Bischöfen eine Souveränität, das deutsch-polnische Verhältnis gleichberechtigt zusammen mit den Deutschen mitzugestalten, beansprucht. Zweitens wird die Souveränität der beiden Seiten in der Mitgestaltung des Verhältnisses von der jeweils anderen Seite anerkannt. Die Souveränität der Beteiligten vollzieht sich hier also als eigener Anspruch und zugleich als Respekt gegenüber dem Anspruch des Anderen auf die Mitgestaltung. Sie erscheint als relational und somit als ein dynamisches Geschehen zwischen den beiden Parteien. Drittens gilt die bereits erzielte Versöhnung für die polnischen Bischöfe als ein Prozess, in dem sie sich in einer historischen Perspektive ihrer eigenen Souveränität als Vertreter der Kirche, die in wichtigen politischen Angelegenheiten handelten und etwas bewegten, vergewissern können.

b) Mitgestaltung Europas über das deutsch-polnische Verhältnis hinaus

Der Anspruch der polnischen Bischöfe führte über die bilaterale Angelegenheit hinaus. Sie wollten, dass Polen nicht nur von den Deutschen, sondern auch von den anderen europäischen Ländern als ein ebenbürtiger Partner anerkannt wird. Für Polen bedeutete die Versöhnung mit Deutschland einen entscheidenden Schritt auf dem Weg dorthin, was zugleich die endgültige Überwindung der Kriegsfolgen und der politischen Situation Polens nach 1945 bedeutete. So schrieben die beiden Episkopate in der Erklärung von 1995:

Polen und Deutsche finden heute wieder ihren vollgültigen Platz als Nachbarn inmitten der europäischen Völkerfamilie. Europa wächst heute immer rascher zu einer wirtschaftlichen und politischen Einheit zusammen, an der auch die Völker Mittel- und Osteuropas teilhaben. Polen nimmt so wieder den ihm zustehenden Platz innerhalb der Nationen Europas ein⁴⁹.

49 Erklärung 1995, S. 130f. Die Rede vom Eintritt Polens in Europa finden allerdings nicht alle

Das auf dem Weg der Versöhnung hergestellte gute Verhältnis zwischen Deutschen und Polen zeigte somit eine Wirkung auch über das bilaterale Verhältnis hinaus: Es trug zur Etablierung bzw. Wiedergewinnung der Souveränität Polens als eines vollgültigen Teils Europas bei – dies betonten beide Episkopate gemeinsam. Die wiedererlangte Souveränität bedeute somit für Polen das Recht, Europa mitzugestalten, worauf die polnischen Bischöfe in ihren Dokumenten, wie bereits oben gezeigt, seit Jahrzehnten einen großen Wert legten. Die deutsch-polnische Versöhnung selbst wurde als eine Form dieser Mitgestaltung und somit als ein wesentlicher Beitrag zur europäischen Vereinigung aufgefasst: »Unser Bemühen« – schrieben die Bischöfe in der gemeinsamen Erklärung von 1995 – »um Verständigung und Versöhnung zwischen unseren beiden im Herzen Europas gelegenen Völkern ist zugleich grundlegend für den Frieden und die Verständigung ganz Europas«⁵⁰. Die Erklärung von 2005 betonte die allgemeuropäische Relevanz der deutsch-polnischen Versöhnung in Bezug auf den Brief von 1965, wodurch sich zeigt, dass das gegenwärtige souveräne Handeln im vergangenen souveränen Handeln begründet ist:

Indem die Bischöfe sich der furchtbaren Last des Kriegsverbrechen, des Unrechts und des Leids stellten, und der in Christus gegründeten Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit vertrauten, gelang es ihnen inmitten des noch fortdauernden Kalten Krieges, trennende Mauern in der Kraft des Glaubens zu überwinden und die Vision eines wieder zusammenwachsenden Europa aufscheinen zu lassen. Sie gaben Zeugnis von dessen geistigen Grundlagen, die Unrecht und Gewalt nicht dauerhaft verdunkeln konnten⁵¹.

Somit hätten die Bischöfe bereits 1965 »einen Beitrag zur Überwindung der Unfreiheit und der Teilung des europäischen Kontinents« geleistet⁵². Dies war allerdings nicht nur eine nachträgliche Interpretation der Relevanz der deutsch-polnischen Versöhnung aus der Perspektive der Gegenwart. Bereits während des offiziellen Besuchs des polnischen Episkopats in Westdeutschland 1978 sowie des westdeutschen Episkopats in Polen 1980, interpretierten die Bischöfe selbst die deutsch-polnische Versöhnung als Zei-

polnischen Bischöfe zutreffend. Beispielsweise schrieb der Stettiner Erzbischof Kazimierz Majdański bereits 1991 in seinem Adventshirtenbrief, ein »Eintritt« setze einen zuvor erfolgten »Austritt« voraus. Polen habe aber Europa nie verlassen. Kazimierz MAJDAŃSKI, List pasterski na Adwent R.P. 1991: »Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką (Iz 9, 1)«, in: Ders., Listy pasterskie 1979–1992, Stettin 1997, S. 566–572, hier S. 567.

50 Erklärung 1995, S. 135f.

51 Erklärung 2005, S. 142.

52 Ebd., S. 142.

chen⁵³, Beispiel⁵⁴ und Zeugnis⁵⁵ für Europa, dass Versöhnung nach einem blutigen Konflikt möglich sei. Erst die Wende von 1989 und die Wiedervereinigung Deutschlands galten hier allerdings als die endgültige Überwindung der Folgen des Zweiten Weltkriegs⁵⁶.

Mittlerweile wird der deutsch-polnischen Versöhnung – sowohl von direkt Beteiligten als auch von externen Beobachtern – eine Vorbildrolle für andere Versöhnungsprozesse in Europa und weltweit zugeschrieben. Dies bezieht sich auf die deutsch-tschechische⁵⁷, polnisch-ukrainische⁵⁸, aber auch japanisch-chinesische oder japanisch-südkoreanische Versöhnung⁵⁹. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Versöhnung als ein Prozess dar, der nicht nur Souveränität der Beteiligten voraussetzt, sondern auch selbst eine neue Erscheinungsform von Souveränität in Bezug auf Europa hervorbringt. Durch eine gemeinsame Veröffentlichung der drei Erklärungen erscheinen die deutschen und polnischen Bischöfe als eine Einheit, die – zumindest im symbolischen Sinne – eine Wirkung über das bilaterale Verhältnis hinaus erzielt. Diese Einheit ist jedoch in diesem bilateralen Verhältnis ursprünglich begründet. Somit fungieren die beiden Parteien in der durch Versöhnung wiederhergestellten Gemeinschaft als Träger einer geteilten Souveränität. Denn der Beitrag für Europa wird nur dann geleistet, wenn Deutsche und Polen weiterhin zusammen für Frieden und Verständigung eintreten. Wenn nämlich die Versöhnung eine (Wieder-)Herstellung der zerbrochenen Beziehung bedeutet, ist es entscheidend, dass die beiden zuvor verfeindeten Parteien nun gemeinsam im Sinne dieser neuen Beziehung handeln.

53 Grußwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner an den Primas von Polen und seine Begleiter am 20.09.1978 am Portal des Domes zu Fulda, in: Dokumentation der Predigten und Ansprachen, S. 5f., hier S. 6.

54 Abschlusserklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, zum Besuch des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński, am 25.09.1978 vor der Presse, in: Dokumentation der Predigten und Ansprachen, S. 60–62, hier S. 61.

55 Predigt von Dr. Eduard Schick in Krakau am 14.09.1980, in: Begegnung der Deutschen Bischofskonferenz mit der Konferenz des Polnischen Episkopates, S. 38–41, hier S. 40.

56 Homilia biskupa tarnowskiego Wiktora Skworca z okazji 70 rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej, in: Biuro Prasowe Episkopatu Polski (Hg.), Akta Konferencji Episkopatu Polski, Nr. 16, Warschau 2009, S. 19–21, hier S. 20.

57 Vgl. Karl LEHMANN, Brief an Franz Scholz vom 26.03.1990, in: Ders., Erinnerung – Umkehr – Versöhnung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, S. 20–24, hier S. 22.

58 Vgl. den gemeinsamen Hirtenbrief der griechisch-katholischen Bischöfe der Ukraine und der römisch-katholischen Bischöfe Polens: Pokój między narodami jest możliwy. List biskupów greckokatolickich Ukrainy i rzymskokatolickich Polski z okazji aktu wzajemnego przebaczenia i pojednania (18.06.2005), in: Biuro Prasowe Episkopatu Polski (Hg.), Akta Konferencji Episkopatu Polski 1 (2005), H. 10, Warschau 2005, S. 43–45, hier S. 44f.

59 Lily GARDNER FELDMAN, German-Polish Reconciliation in Comparative Perspective: Lessons for Japan?, in: Asia-Pacific Journal: Japan Focus 8 (2010), H. 16, URL: <<http://apjjf.org/-Lily-Gardner-Feldman/3344/article.html>> (20.07.2016).

5. Schlussfolgerungen

Das Ziel dieses Beitrags war, die vom polnischen Episkopat beanspruchte Handlungs- und Deutungsmacht exemplarisch am Fall der Versöhnung mit den Deutschen mit dem Konzept der kulturellen Souveränität zu erfassen. Das Engagement der polnischen Bischöfe für die Versöhnung stellt nämlich ein Beispiel für die Umsetzung ihrer konkreten Souveränitätsansprüche dar. Was ergibt sich aus der hier durchgeführten Analyse?

Erstens muss festgestellt werden, dass zur Anwendung des Konzepts der kulturellen Souveränität die Quellen selbst eine Grundlage bieten. Im Hirtenbrief zur europäischen Integration von 2002 nannten die Bischöfe drei Formen von Souveränität: national, politisch und kulturell. Keine der im Versöhnungsprozess zu Tage tretenden Erscheinungsformen von Souveränität lässt sich eindeutig als politisch oder national einordnen, obwohl in allen die politische und nationale Dimension eine Rolle spielt. Im Versöhnungsprozess sind sie beide mit einer kulturellen Dimension verflochten und dies im mehrfachen Sinne: Der Zweite Weltkrieg stellte auch einen mit der NS-Ideologie untermauerten Angriff auf die polnische Kultur dar. Daher wurde die Kultur selbst zum Gegenstand der Versöhnung; der Versöhnungsprozess entfaltete sich mit ausdrücklichem Bezug auf Europa als einen vom Christentum maßgeblich geformten Kulturraum; die Beteiligten des Versöhnungsprozesses gingen ausdrücklich vom christlichen Verständnis von Versöhnung aus. Die Kultur im Verständnis der bischöflichen Dokumente beinhaltet Elemente der nationalen Identität, politischen Ausrichtung und religiösen Weltanschauung. Vor diesem Hintergrund kommt die kulturelle Souveränität – die dritte der von den Bischöfen genannten Formen von Souveränität – einer übergeordneten Kategorie nahe, unter die die beschriebenen Erscheinungsformen von Souveränität im Versöhnungsprozess fallen. Somit ähnelt dieser Quellenbegriff der kulturellen Souveränität als einem analytischen Zugang, der weder im Gegensatz zu politischen oder nationalen Auffassungen von Souveränität steht, noch sich in den beiden erschöpft, sondern Erscheinungsformen von Souveränität an der Schnittstelle des Nationalen, Politischen, Kulturellen und Religiösen bezeichnet.

Zweitens erweist sich dieser Zugang als weiterführend für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, das für den Versöhnungsprozess eine so relevante Rolle spielte. Kirche und Staat werden üblicherweise – so wie es James J. Sheehan für die Geschichte Europas nachzeichnet – als zwei Größen aufgefasst, die hauptsächlich konkurrierende Souveränitätsansprüche erheben, wenn auch in einer sich im Laufe der Jahrhunderte wandelnden Form⁶⁰. Das Konzept der kulturellen Souveränität erlaubt es, dieses

60 SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty*, S. 4f.

Schema zu differenzieren. Für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist in dem hier untersuchten Fallbeispiel ein religiös begründeter, moralischer Anspruch kirchlicher Akteure entscheidend, nicht nur im innerkirchlichen, sondern auch im politisch-gesellschaftlichen Bereich zu handeln. Damit hängt – implizit – ein Anspruch der Kirche zusammen, politische Systeme moralisch zu beurteilen. Je nach dem Urteil stellt sich die Kirche entweder gegen den Staat, um Rechte seiner Bürger zu verteidigen, wie im kommunistischen Polen, oder unterstützt politische Entwicklungen, die doch auch Staaten involvieren, wie den europäischen Integrationsprozess. Im Falle der deutsch-polnischen Versöhnung lässt sich sogar von einer religiös motivierten, von kirchlichen Amtsträgern unternommenen Initiative sprechen, die die staatliche Souveränität Polens in kultureller aber auch politischer Hinsicht ausdrücklich fördert⁶¹.

Drittens zeigt das Versöhnungshandeln der polnischen Bischöfe, dass der Souveränität auch ein Aspekt der Stellvertretung eigen ist. In den hier beschriebenen Souveränitätsansprüchen des Episkopats ging es nämlich nicht nur um seine eigene Souveränität als Akteur innerhalb der Kirche oder in der Gesellschaft. Die Bischöfe traten explizit als Repräsentanten des polnischen Volkes unter unterschiedlichen politischen Bedingungen auf, wo in ihrer Einschätzung entweder der offiziellen Vertretung des Volkes die Legitimität fehlte, wie unter der kommunistischen Regierung, oder wo die Gesellschaft eine wichtige Verantwortung in der Form der Mitgestaltung Europas auf sich nahm.

Viertens lassen sich am Fallbeispiel des deutsch-polnischen Versöhnungsprozesses Kontinuität und Wandel der Souveränitätsansprüche der Bischöfe zeigen. Eine Kontinuität besteht in ihrer Überzeugung – über Jahrzehnte hinweg – von der Zugehörigkeit Polens zu Europa, von der Relevanz des deutsch-polnischen Verhältnisses für Europa, schließlich von dem Recht und der Aufgabe der Christen, im politischen Bereich im Sinne ihres Glaubens zu handeln. Ein Wandel lässt sich wiederum in Bezug auf die Adressaten der Souveränitätsansprüche beobachten: Der kommunistische Staatsapparat entfiel mit der Wende von 1989, Europa hingegen blieb. Dabei änderte sich Europa auch. Vor der Wende von 1989 betonten die Bischöfe die Zugehörigkeit Polens zu Europa, die durch die geopolitische Ordnung nach 1945 in Frage gestellt schien. Nach der Wende sahen sie die Zugehörigkeit Polens zu Europa bestätigt. Allerdings brachte die ersehnte Integration Polens in Europa eine Gefahr des Säkularismus mit sich, durch den sich Europa in der

61 Die These, dass religiöse Faktoren die staatliche Souveränität fördern können, wird z.B. an der Fallstudie des frühneuzeitlichen Englands belegt: Benjamin de CARVALHO/Andrea PARAS, *Sovereignty and Solidarity. Moral Obligation, Confessional England, and the Huguenots*, in: *The International History Review* 37 (2015), H. 1, S. 1–21.

Einschätzung der Bischöfe mittlerweile von eigenen christlichen Wurzeln löste. Mit der sich wandelnden geopolitischen Situation ließ sich auch ein Wandel in der Auffassung von Souveränität beobachten, von der die polnischen Bischöfe in dem Brief zum EU-Beitritt Polens von 2004 sprachen: Der Anspruch auf Souveränität als Unabhängigkeit im nationalen und politischen Sinne verlor nach der Wende von 1989 an Relevanz, denn diese Souveränität wurde nun als gesichert betrachtet. Somit verlor auch der Anspruch der polnischen Seite, als gleichberechtigte Partei in dem Versöhnungsprozess anerkannt zu werden, an Relevanz. Stattdessen kam der Souveränität vorrangig die Bedeutung der Kooperation und Mitgestaltung Europas zu.

Fünftens gilt es schließlich zu fragen, was kulturelle Souveränität als analytischer Zugang für Untersuchung von Versöhnung leistet. Zunächst muss angemerkt werden, dass Versöhnung Forschungsgegenstand mehrerer Disziplinen (u.a. Theologie, Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft) ist. Diese Disziplinen nähern sich der Thematik von Versöhnung im Zusammenhang mit u.a. Erinnerung, Geschichtsaufarbeitung und Geschichtspolitik, Stereotypen und Vorurteilen, Konfliktlösung, Friedensethik, »transitional justice«; sie verfahren normativ oder konstruktivistisch. Kulturelle Souveränität stellt eine interessante Erweiterung dieser Zugänge dar, indem sie einen wichtigen Teilaspekt von Versöhnung betont: Sie hebt die historisch und kulturell bedingten Selbstbehauptungen der Akteure (v.a. der zuvor unterdrückten Seite) als einen wichtigen Faktor der Versöhnung hervor⁶². Zum einen erscheint somit die Versöhnung als ein Prozess, der gewisse Erscheinungsformen von Souveränität voraussetzt. Es wird deutlich, dass eine kulturell begriffene Souveränität, selbst beim Ausbleiben einer staatlichen oder anderweitig politisch garantierten Souveränität, eine Legitimation für Motivationen und Handlungen der Akteure liefert. So konnten die polnischen Bischöfe mit ihrer Versöhnungsinitiative von 1965 nicht nur an ihre religiösen Überzeugungen, sondern auch an die seit Jahrhunderten bestehende Bindung Polens an Europa anknüpfen. Sie zeigten sich souverän in ihrer Initiative, den Versöhnungsprozess anzustoßen. Gleichzeitig bedeutete dies einen Anspruch auf Anerkennung der Polen als ebenbürtige Partner in der Gestaltung des bilateralen Verhältnisses zu den Deutschen. Beides war in der Überzeugung der Bischöfe begründet, dass Polen – selbst als ein Staat in der sowjetischen Einflusszone – kulturell zu Europa gehöre.

62 Die Bedeutung des kulturellen Kontextes in den Versöhnungsprozessen beschreibt Eduardus A.J.G. VAN DER BORGH, *Confessional and Socio-Cultural Identities of Religious Communities and Reconciliation*, in: KZG 26 (2013), H. 1, S. 84–94. Der Zugang unterscheidet sich allerdings von dem hier präsentierten. Erstens arbeitet Van der Borgh mit dem Begriff der Identität und nicht der Selbstbehauptung. Zweitens hebt er vor allem Konflikte zwischen den nationalen und konfessionellen Identitäten hervor, wohingegen dieser Beitrag eher das Zusammenwirken von national, politisch und religiös belegten Selbstbehauptungen betont.

Zum anderen bringt der Versöhnungsprozess eine neue Erscheinungsform von Souveränität polnischer Bischöfe in Bezug auf das bilaterale deutsch-polnische Verhältnis und darüber hinaus hervor. Sowohl der Souveränitätsanspruch der Bischöfe als auch ihre in der Versöhnungsgeste vollzogene Souveränität wurden von den deutschen Bischöfen im Laufe der Zeit voll anerkannt, was den stärksten Ausdruck in den gemeinsam verfassten Dokumenten beider Episkopate zur Versöhnung fand. Somit erscheint Souveränität im Versöhnungsprozess als relational. Die deutsch-polnische Versöhnung bestätigte durch ihre allgemeuropäische Relevanz die Souveränität Polens in der Mitgestaltung der europäischen Gemeinschaft, wobei die Versöhnung nicht die einzige Form dieser Mitgestaltung darstellte. Die Selbstbehauptung der Bischöfe vollzog sich dabei als Selbstbehauptung kirchlicher Amtsträger, die aus einer religiösen Motivation heraus im politischen und gesellschaftlichen Bereich handelten. Somit erhielt ihre – kulturelle – Souveränität einen mehrfachen Bezugsrahmen: den polnischen Staat, die Gesellschaft, die zwischenstaatlichen Beziehungen, ein als Kulturraum begriffenes Europa und schließlich die Europäische Union als ein politisches Gebilde.

SEKTION III:
KULTUR ALS INTERNATIONALE RESSOURCE

Bernhard Gißibl

Deutsch-deutsche Nachrichtenwelten

Die Mediendiplomatie von ADN und dpa im frühen Kalten Krieg*

Das Problem der Souveränität resultiert wesentlich aus der Diskrepanz zwischen einfacher Doktrin und ungleich komplexerer Praxis. Lässt sich in der politischen Theorie die letztinstanzliche und unabhängige Entscheidungsbezugnis nach außen und innen leicht postulieren und zuweisen, trifft Souveränität als Praxis auf komplexe Hierarchien und institutionelle Mechanismen, rivalisierende Ansprüche, konkurrierende Kompetenzbehauptungen, Widersetzlichkeit und Eigensinn. Politikwissenschaftler begreifen sie daher nicht mehr als absolute Verhaltensnorm, sondern sehen in ihr vor allem eine handlungsleitende, regulative Idee, die sich empirisch allenfalls als konditionale Souveränität umsetzen lässt. Der Historiker James Sheehan spricht von Souveränität als diffizilem Aushandlungsprozess und komplexem Wechselspiel konkurrierender Ansprüche¹.

Sheehans Beobachtungen sind besonders für jene Politik- und Handlungsfelder erhellend, in denen im Laufe des 20. Jahrhunderts zunächst in West-, nach 1989 auch in Osteuropa ein Rückzug staatlicher Kontroll- und Regulierungsansprüche zu verzeichnen ist. Neben weiten Teilen der Ökonomie gehören dazu vor allem die Medien. In der Geschichte der Bundesrepublik nach 1945 wird der Rückbau staatlicher Kontrolle der Massenmedien üblicherweise mit dem normativen Anspruch auf Pressefreiheit nach den Jahren der nationalsozialistischen Propaganda und Presselenkung begründet. Die praktische Durchsetzung der Unabhängigkeit der Medien vom Staat wird als »Liberalisierung«² beschrieben und gelegentlich mit der Metapher

* Für wertvolle Hinweise und konstruktive Kritik danke ich Steffen Doerre, Dominik Geppert, Till van Rahden, Ute Schneider, Roland Wenzlhuemer, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des globalhistorischen Forschungskolloquiums von Gabriele Lingelbach an der Universität Kiel sowie den Mitgliedern des German History Seminars von Paul Betts, Sebastian Gehrig und Nick Stargardt an der University of Oxford.

1 Michael ZÜRN/Nicole DEITELHOFF, Internationalization and the State. Sovereignty as the External Side of Modern Statehood, in: Stephan LEIBFRIED u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, Oxford 2015, S. 193–217; James J. SHEEHAN, *The Problem of Sovereignty in European History*, in: *AHR* 111 (2006), H. 1, S. 1–15, hier S. 3.

2 Zur Liberalisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft grundlegend Ulrich HERBERT (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen 2002; zur Liberalisierung von Medienkultur und -politik Frank BÖSCH, *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehen*, Frankfurt a.M. u.a. 2012, bes. S. 198–211; international vergleichend Jenifer WHITTEN-WOODRING/Douglas A. VAN BELLE,

vom Aufstieg der Medien zur »Vierten Gewalt«³ im Staate belegt. Anders als es jedoch der prozessorientierte Einbahnstraßen-Begriff der Liberalisierung nahelegt, ist die Abnahme direkter staatlicher Einflussnahme im Medienbereich auch in liberalen Demokratien weder abgeschlossen noch unumkehrbar⁴. Zudem unterlag und unterliegt das Verhältnis einzelner Medien zu staatlichen Akteuren und Stellen je eigenen Notwendigkeiten, Dynamiken und Konjunkturen. Institutionen, wie Fernsehen, Rundfunk, Nachrichtenagenturen oder jüngst digitale Medien, sind für staatliche Interessen wichtiger als beispielsweise die Provinzpresse.

Fragwürdig wird die Annahme einer grundlegenden Liberalisierung des Verhältnisses von Staat und Medien zusätzlich, wenn man diese Beziehung in ihren auswärtigen Dimensionen und im internationalen Zusammenhang in den Blick nimmt. Hier gilt es nicht nur zu beachten, dass Außen- und internationale Politik strukturell auch im 20. Jahrhundert nach wie vor sehr viel stärker der demokratischen Mitwirkung und Legitimation entzogen ist als der Bereich der Innenpolitik. Im Gefolge weltweiter Dekolonisierungsprozesse wurden Legitimität und Umfang staatlicher Kontrolle und Lenkung grenzüberschreitender Kommunikations- und Informationsflüsse auch zu einer der umstrittensten Fragen der internationalen Beziehungen seit den 1960er Jahren. Die Durchsetzung des Nationalstaatsmodells auf allen Kontinenten war begleitet von der Nationalisierung von Kommunikationsprozessen und hatte den rasanten Anstieg nationaler Nachrichtenagenturen zur Folge; gleichzeitig konterkarierten Fernsehen und Satellitenkommunikation die Steuerungsversuche von Kommunikation im nationalen Rahmen⁵. Angesichts der Asymmetrien der Nachrichten- und Informationsströme zwischen Nord- und Südhalbkugel, insbesondere der internationalen Dominanz US-amerikanischer Medienkonzerne, wurde die Forderung nach einer »Dekolonisierung von Information«⁶, nach ausgewogeneren Kommunikationsströmen zwischen

Historical Guide to World Media Freedom. A Country-By-Country Analysis, Washington 2014; kritisch gegenüber generalisierenden Annahmen eines weltweiten Trends zur Liberalisierung von Medienmärkten James CURRAN/Myung-Jin PARK, *Beyond Globalization Theory*, in: Dies. (Hg.), *De-Westernizing Media Studies*, London/New York 2000, S. 2–15.

- 3 Vgl. u.a. Gerhart VON GRAEVENITZ (Hg.), *Vierte Gewalt? Medien und Medienkontrolle*, Konstanz 1999.
- 4 Das legen die Krisen beispielsweise des NDR in den 1970er Jahren ebenso nahe wie eine Durchsicht der Jahrgänge des *Journalist*, des stets alarmbereiten Gewerkschaftsblattes des Deutschen Journalistenverbandes. Zu Grauzonen der Verflechtung zwischen politischen und journalistischen Eliten in der Gegenwart jüngst Uwe KRÜGER, *Meinungsmacht. Der Einfluss von Eliten auf Leitmedien und Alpha-Journalisten – eine kritische Netzwerkanalyse*, Köln 2013.
- 5 James SCHWOCH, *Global TV. New Media and the Cold War, 1946–69*, Urbana, IL/Chicago 2009.
- 6 Herbert I. SCHILLER, *Decolonization of Information. Efforts Toward a New International Order*, in: *Latin American Perspectives* 5 (1978), H. 1, S. 35–48.

Nord und Süd und nach der Kontrolle kultureller Austauschprozesse im staatlichen Interesse vor allem von den Staaten der sogenannten »Dritten Welt« erhoben. Gegenüber dem insbesondere den Vereinigten Staaten vorgeworfenen »Medienimperialismus« und der Dominanz westlicher Nachrichtenagenturen betonten sie die »kulturelle Souveränität« jedes Staates, Hoheitsrechte über Kultur und Medien auszuüben und Kommunikationsflüsse staatlich zu steuern⁷. Ausgetragen wurden diese Konflikte in den 1970er und 1980er Jahren vor allem im Rahmen der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen; sie bündelten sich in den Diskussionen über die sogenannte Neue Weltinformations- und kommunikationsordnung (NWIKO)⁸. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges wenig überraschend wurde das in den NWIKO-Debatten der 1970er und frühen 1980er Jahre entwickelte Verständnis von kultureller Souveränität stark ideologisch aufgeladen: Vertreter »westlicher« liberaler Demokratien setzten die Forderung nach kultureller Souveränität mehr oder weniger mit Zensur und staatlicher Medienaufsicht gleich und kontrastierten sie mit der eigenen »Pressefreiheit«. Doch zeigt nicht zuletzt das Beispiel der staatlich stark reglementierten Kultur- und Medienpolitik Frankreichs, dass die konkreten Praktiken auswärtiger Medienpolitik nicht in den ideologisch polarisierten Zuschreibungen von Ost und West aufgingen⁹. Angesichts der steigenden Zahl von Nachrichtenagenturen und der explosionsartigen Zunahme von Nachrichtenströmen durch Satellitentechnologie und die Digitalisierung von Kommunikation standen alle Regierungen vor der Frage, wie weit und in welchem Umfang sie Souveränität über Kommunikationsströme und Medienerzeugnisse behaupten wollten und konnten. Und

7 Oliver BOYD-BARRETT, *Media Imperialism. Towards an International Framework for the Analysis of Media Systems*, in: James CURRAN u.a. (Hg.), *Mass Communication and Society*, London 1977, S. 116–135; vgl. als Überblick John TOMLINSON, *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*, Baltimore, MD 1991, bes. S. 34–67; Colleen ROACH, *Cultural Imperialism and Resistance in Media Theory and Literary Theory*, in: *Media, Culture & Society* 19 (1997), S. 47–66.

8 Als Überblick Claudia PADOVANI, *New World Information and Communication Order (NWIKO)*, in: Wolfgang DONSBACH (Hg.), *The International Encyclopedia of Communication*. Blackwell Reference Online [2008], URL: <http://www.communicationencyclopedia.com/subscriber/tocnode?id=g9781405131995_chunk_g978140513199519_ss13-1> (11.05.2016); Mark D. ALLEYNE, *International Power and International Communication*, London 1995, S. 118–163; Thomas SIEBOLD, *Zur Geschichte und Struktur der Weltnachrichtenordnung*, in: Reiner STEINWEG (Hg.), *Medienmacht im Nord-Süd-Konflikt. Die Neue Internationale Informationsordnung*, Frankfurt a.M. 1984, S. 45–92.

9 Vgl. zur hier nicht weiter ausgeführten Innenseite kultureller Souveränitätsdebatten beispielsweise das Problem nationaler Quotierungen im Radio- und Fernsehprogramm, u.a. Andreas Johannes WIESAND, *Kultur ohne Grenzen? Kulturelle Identität und Freizügigkeit in Europa*, Köln 1987; Klaus GOLDHAMMER u.a. (Hg.), *Musikquoten im europäischen Radiomarkt. Quotenregelungen und ihre kommerziellen Effekte*, München 2005; Cristina BESSIO u.a., *The Implementation of the Quota Requirements of the Directive »Television Without Frontiers«. The Broadcasters Perspective*, in: *The International Communication Gazette* 70 (2008), H. 2, S. 175–191.

auch gegenwärtig, das zeigen die jüngsten Diskussionen und Maßnahmen zu Informationsfreiheit, »Cyber Sovereignty« und der Gestaltung national formatierter »Intranets«, handelt es sich beim Ausmaß und der Reichweite kultureller Souveränität um Probleme von hoher Aktualität¹⁰.

Kulturelle Souveränität ist also in der Mediengeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus ein Quellenbegriff. Im Sinne der damit bezeichneten, umstrittenen Verfügungsmacht über nachrichtenbasierte Repräsentation, Information und Interpretation im internationalen Zusammenhang soll der Begriff im Folgenden auf die auswärtige deutsch-deutsche Mediengeschichte nach 1945 angewendet werden¹¹. Denn der Frage nach der Integration der postkolonialen Nationalstaaten des globalen Südens war die Frage der Reintegration der beiden deutschen Staaten in die Weltnachrichtenordnung nach dem Zweiten Weltkrieg vorausgegangen. Die Jahre zwischen der doppelten Staatsgründung 1949 und dem Grundlagenvertrag 1973 waren geprägt vom deutsch-deutschen Ringen um kulturelle Souveränität im Nachrichtenbereich, konkret: der weltweit ausgetragenen Auseinandersetzung zwischen Nachrichtenagenturen und diplomatischen Akteuren beider deutscher Staaten, beziehungsweise zwischen Medien- und politischen Akteuren innerhalb der BRD. Dabei ging es um das Sprechen für und über »Deutschland«, um die politische Funktion und Geographie der auswärtigen Präsenz von Nachrichtenagenturen sowie um die finanzielle und inhaltliche Unabhängigkeit ihrer Berichterstattung und Kommunikationspolitik.

Der folgende Beitrag untersucht das auswärtige Verhältnis von Staat und Medien am Beispiel der Mediendiplomatie beider deutscher Staaten in den ersten Jahrzehnten des Kalten Krieges. Dieser Zeitraum eignet sich aus mehreren Gründen besonders gut für eine solche Analyse. Die Neuordnung der Medienlandschaft in der Bundesrepublik wie auch in der DDR nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte vor dem Hintergrund der Erfahrung eines Jahrzehnts nationalsozialistischer Diktatur und Pressekontrolle. In beiden deutschen Staaten wies man den Massenmedien eine wichtige Rolle als Instrument postfaschistischer Umerziehung zu – als Demokratisierungsinstanz mit größtmöglicher Unabhängigkeit vom Staat im Westen, als gelenktes Instrument der Erziehung zum Sozialismus im Osten. Gleichzeitig dienten

10 Shawn M. POWERS/Michael JABLONSKI, *The Real Cyber War. The Political Economy of Internet Freedom*, Urbana, IL u.a. 2015.

11 Zu Verständnis und Verwendung von kultureller Souveränität in diesem Sinne vgl u.a. Ingrid VOLKMER, *Universalism and Particularism. The Problem of Cultural Sovereignty and Global Information Flow*, in: Brian KAHIN/Charles NESSON (Hg.), *Borders in Cyberspace. Information Policy and the Global Information Infrastructure*, Cambridge, MA 1997, S. 48–83; Monroe E. PRICE, *Media and Sovereignty. The Global Information Revolution and its Challenge to State Power*, Cambridge, MA 2002.

Medien in beiden Staaten als Vehikel der auswärtigen Selbstrepräsentation, beziehungsweise der Selbstverortung in den internationalen Beziehungen des beginnenden Kalten Krieges. Insbesondere Nachrichtenagenturen kam auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs eine wichtige Rolle in der staatlichen Medienpolitik zu. Bei aller Betonung des Neubeginns stellt sich daher die Frage nach Kontinuitäten auch in der internationalen Präsenz deutscher Medien insbesondere in Weltgegenden, in denen der Zweite Weltkrieg nicht in gleichem Maße als Zäsur und deutscher Zivilisationsbruch wahrgenommen wurde wie in Mitteleuropa. Und in der Bundesrepublik eröffnete sich aus den rivalisierenden Ansprüchen von institutioneller Unabhängigkeit und den Erfordernissen auswärtiger Repräsentation ein konfliktreiches Spannungsfeld zwischen staatlichen und Medienakteuren, das bislang noch nicht untersucht worden ist.

Zusätzliche Brisanz erhielt dieses Spannungsfeld durch die prekäre völkerrechtliche Situation der aus den alliierten Besatzungszonen hervorgehenden beiden deutschen Teilstaaten. Bekanntlich stand die Regelung der Frage von »Deutschland als Ganzem« bis zum Zwei-plus-Vier-Vertrag im September 1990 unter dem Vorbehalt der Siegermächte des Zweiten Weltkriegs. Zwischen 1949 und 1990 existierten mithin zwei Teilstaaten ohne die volle Souveränität im Hinblick auf die gesamtstaatliche Territorialität Deutschlands. Bis 1954, beziehungsweise 1955 agierten West- und Ostdeutschland zudem in der auswärtigen Politik mit eingeschränkter Souveränität¹². Danach interpretierten sie die eigene Teilstaatlichkeit je unterschiedlich: Ging es dem von Moskau abhängigen östlichen Teilstaat der DDR im Wesentlichen um die internationale Anerkennung als souveräner Staat, so interpretierte die Bundesrepublik ihre Teilstaatlichkeit unter dem Anspruch, bis zur endgültigen Regelung der gesamtdeutschen Frage international als der allein durch freiheitliche Wahlen legitimierte Vertreter von »Deutschland als Ganzem« aufzutreten. Unter diesen Vorzeichen wurde die permanente deutsch-deutsche Souveränitätskrise zu einem »Problem weltweiten Ausmaßes«¹³, insbesondere in den Jahren des von der Bundesrepublik in den Jahren der »Hallstein-Doktrin« verfolgten Alleinvertretungsanspruches zwischen 1955 und den frühen 1970er Jahren.

12 Hanns Jürgen KÜSTERS, Von der beschränkten zur vollen Souveränität Deutschlands, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 17 (2005), S. 3–9.

13 William Glenn GRAY, Die Hallstein-Doktrin. Ein souveräner Fehlgriff?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 17 (2005), S. 17–23, hier S. 17.

Über Sinnhaftigkeit und Erfolg dieser außenpolitischen Strategie ist viel geschrieben worden, ebenso über ihre diplomatischen Konsequenzen und ihre Funktion als Triebkraft der auswärtigen Kulturpolitik oder Entwicklungspolitik beider deutscher Staaten in verschiedenen Weltregionen¹⁴. Die spezifische Rolle von Medien blieb dabei bislang unterbelichtet¹⁵. Diese waren aber in doppelter Weise von zentraler Bedeutung für das weltweite, deutsch-deutsche Ringen um Souveränität. Zum einen interpretierten Medien legitimes außenpolitisches Handeln und verorteten damit beide deutschen Staaten diskursiv in der Weltpolitik. Zum anderen fungierten ihre Auslandsbüros und -korrespondenten ganz konkret als auswärtige Repräsentanten beider Staaten, insbesondere bis Mitte der 1950er Jahre, als sie an vielen Standorten im Vakuum noch nicht vorhandener offizieller diplomatischer Repräsentationen agierten. Dies gilt insbesondere für die nach 1945 neu gegründeten Nachrichtenagenturen, die Deutsche Presseagentur (dpa) im Westen und der Allgemeine Deutsche Nachrichtendienst (ADN) im Osten. Als international tätige Zulieferbetriebe an Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen generierten diese Agenturen das Gros des Nachrichtenrohstoffes aus dem Ausland¹⁶.

-
- 14 William Glenn GRAY, *Germany's Cold War. The Global Campaign to Isolate East Germany 1949–1969*, Chapel Hill, NC 2003; Werner KILIAN, *Die Hallstein-Doktrin. Der diplomatische Krieg zwischen der BRD und der DDR 1955–1973*. Aus den Akten der beiden deutschen Außenministerien, Berlin 2001; Matthias STEIN, *Der Konflikt um Alleinvertretung und Anerkennung in der UNO. Die deutsch-deutschen Beziehungen zu den Vereinten Nationen von 1949 bis 1973*, Göttingen 2011; Joachim SCHOLTYSECK, *Im Schatten der Hallstein-Doktrin. Die globale Konkurrenz zwischen Bundesrepublik und DDR*, in: Eckart CONZE (Hg.), *Die Herausforderung des Globalen in der Ära Adenauer*, Bonn 2010, S. 79–97; Amit DAS GUPTA, *Handel, Hilfe, Hallstein-Doktrin. Die deutsche Südasienpolitik unter Adenauer und Erhard 1949–1966*, Husum 2004; Hans-Joachim DÖRING, *Es geht um unsere Existenz. Die Politik der DDR gegenüber der Dritten Welt am Beispiel von Mosambik und Äthiopien*, Berlin 2000; Ulf ENGEL/Hans-Georg SCHLEICHER, *Die beiden deutschen Staaten in Afrika. Zwischen Konkurrenz und Koexistenz 1949–1990*, Hamburg 1998; Alexander TROCHE, *Ulbricht und die Dritte Welt. Ost-Berlins »Kampf« gegen die Bonner »Alleinvertretungsmaßnahme«*, Erlangen 1996; zur auswärtigen Kulturpolitik beispielsweise Olivia GRIESE, *Auswärtige Kulturpolitik und Kalter Krieg. Die Konkurrenz von Bundesrepublik und DDR in Finnland 1949–1973*, Wiesbaden 2006; zur Entwicklungspolitik u.a. Bastian HEIN, *Die Westdeutschen und die Dritte Welt. Entwicklungspolitik und Entwicklungsdienste zwischen Reform und Revolte 1959–1974*, München 2005; Christian JETZLSPERGER, *Die Emanzipation der Entwicklungspolitik von der Hallstein-Doktrin. Die Krise der deutschen Nahostpolitik von 1965, die Entwicklungspolitik und der Ost-West-Konflikt*, in: HJ 121 (2001), S. 320–366.
- 15 Bei Anita M. MALLINCKRODT, *Die Selbstdarstellung der beiden deutschen Staaten im Ausland. »Image-Bildung« als Instrument der Außenpolitik*, Köln 1980, werden Nachrichtenagenturen lediglich kurz gestreift; weiterhin Norbert GRUBE, *Die Darstellung Deutschlands durch die semi-staatliche Auslandsnachrichtenagentur »Deutsche Korrespondenz« 1951–1967*, in: Johannes PAULMANN (Hg.), *Auswärtige Repräsentationen. Deutsche Kulturdiplomatie nach 1945*, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 289–311. Zum Auslandsrundfunk der Deutschen Welle nun grundlegend Anke HAGEDORN, *Die Deutsche Welle und die Politik. Deutscher Auslandsrundfunk 1953–2013*, Konstanz 2016.
- 16 Vgl. als Überblick Jürgen WILKE, *Nachrichtenagenturen*, in: Ders. (Hg.), *Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1999, S. 469–488; ders. (Hg.), *Telegraphenbüros und*

Ihrer Nachrichtenauswahl kam also eine wesentliche Bedeutung dabei zu, was den tagesaktuellen Medien überhaupt an Auslandsinformation zur Verfügung stand. In der DDR verfügte der ADN praktisch über ein Nachrichtenmonopol; die dpa firmierte in der pluralen Nachrichtenlandschaft der Bundesrepublik zumindest als der dominierende »nationale« Anbieter. Anders als die üblicherweise kommunikativen Einbahnstraßen Presse, Rundfunk und Fernsehen funktionierten Nachrichtenagenturen als Mehr-Wege-Kanäle. Sie vermittelten Informationen und Nachrichten an heimische Abnehmer, blieben dabei aber in Rundfunk und Fernsehen komplett unsichtbar. In den Printmedien waren sie auf die bekannten Kürzel reduziert. Vor allem aber dienten sie auch der Verbreitung nationaler Perspektiven und Repräsentationen »in der Welt«. Sie konnten jeweiliges Regierungshandeln international plausibilisieren und waren damit ein wesentlicher Faktor auswärtiger Selbstdarstellung, zumal weil, beziehungsweise wenn, sie formal eigenständig agierten. Anders als bei Zeitungen, im Radio oder im Fernsehen, die auch aus ökonomischen Interessen »Starkkorrespondenten« hervorbrachten, stand die individuelle journalistische Persönlichkeit bei Agenturen weniger im Vordergrund. Für das Publikum verschwand sie weitgehend hinter dem Rohstoff Nachricht; eine Anonymität, die den Agenturkorrespondenten politisch besonders interessant machte.

Die komplexe Gemengelage sich teils ergänzender, teils widersprechender Interessen und Strategien im Zuge der staatlichen und medialen Reintegration beider deutscher Staaten in die internationalen Beziehungen nach 1945 soll im Folgenden als mediendiplomatisches Ringen um kulturelle Souveränität analytisch erschlossen werden. Der in der deutschsprachigen Forschung wenig profilierte und uneinheitlich verwendete Begriff der Mediendiplomatie wird dabei in bewusster Abgrenzung zum breiteren Begriff der Kulturdiplomatie¹⁷, beziehungsweise der als *public diplomacy* bezeichneten staatlichen Öffentlichkeitsarbeit in Gesellschaften jenseits der eigenen Landesgrenzen verwendet¹⁸. Über die bewusste Nutzung und bisweilen Instrumentalisierung

Nachrichtenagenturen in Deutschland. Untersuchungen zu ihrer Geschichte bis 1949, München u.a. 1991; ders./Bernhard ROSENBERGER, Die Nachrichtenmacher. eine Untersuchung zu Strukturen und Arbeitsweisen von Nachrichtenagenturen am Beispiel von AP und dpa, Köln u.a. 1991; Hansjoachim HÖHNE, Report über Nachrichtenagenturen. Neue Medien geben neue Impulse, Baden-Baden 1984.

17 Dazu konzeptionell Johannes PAULMANN, Auswärtige Repräsentationen nach 1945. Zur Geschichte der deutschen Selbstdarstellung im Ausland, in: Ders. (Hg.), Auswärtige Repräsentationen. Deutsche Kulturdiplomatie nach 1945, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 1–32; weiterhin Mark DONFRIED/Jessica GIENOW-HECHT (Hg.), Searching For a Cultural Diplomacy, New York u.a. 2010.

18 Dazu u.a. Eytan GILBOA, Searching For a Theory of Public Diplomacy, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science 616 (2008), S. 55–77; Bruce GREGORY, Public Diplomacy. Sunrise of an Academic Field, in: Ebd., S. 274–290; Nicholas J. CULL, Public Diplomacy. Taxonomies and Histories, in: Ebd., S. 31–54; ders., The Cold War and the United

von Medien für außenpolitische Zwecke und in internationalen Verhandlungen hinaus impliziert das hier vorgeschlagene Verständnis von Mediendiplomatie, dass Massenmedien nicht lediglich einen weiteren diplomatischen Kommunikationskanal darstellen¹⁹. Neben dieser Diplomatie *durch* Medien existiert vielmehr auch eine Diplomatie *der* Medien. Medienorganisationen sind selbst als Institution und außenpolitischer Akteur ernst zu nehmen. Beispielsweise sind sie im Zuge der Etablierung eigener Büros und der Akkreditierung eigener Korrespondenten selbst diplomatisch aktiv; zudem sehen sie sich im Wettbewerb mit anderen internationalen Nachrichten Anbietern. Mit diesen rivalisieren sie um das mehr als symbolische Kapital schneller und zuverlässiger Information wie auch um den gelegentlichen *scoop*. Dabei folgen sie nicht nur politischen, sondern auch spezifisch medialen Handlungslogiken. Wie die folgenden Beispiele zeigen werden, nutzen Medien staatliche Akteure und Interessen ebenso sehr für ihre Interessen wie umgekehrt.

Die Quellengrundlage der folgenden Ausführungen bilden bislang von der Forschung nur ansatzweise erschlossene Archivalien des Bundesarchivs zu den zentralen Presseagenturen beider Staaten²⁰. Auf dieser Grundlage wird ausgelotet, welche Handlungsspielräume und Chancen die deutsch-deutsche Systemkonkurrenz dem auswärtigen Handeln deutscher Medien eröffnete, aber auch, welche Zwänge sie ausübte. In welchem Zusammenhang standen auswärtige Mediendiplomatie und die für das bundesrepublikanische Verhältnis von Staat und Medien konstatierte zunehmende Unabhängigkeit und Liberalisierung? Zur Beantwortung dieser Fragen werden zunächst Genese und Aufbau der internationalen Korrespondentennetze von ADN und dpa bis 1970 skizziert und aus dem Souveränitätsdefizit der sich formierenden deutschen Teilstaaten erklärt. Danach wird an ausgewählten Beispielen die Praxis deutsch-deutscher Mediendiplomatie vor Ort untersucht. Ein deutlicher Akzent liegt dabei auf der dpa und der Frage nach dem Verhältnis von Journalisten zu staatlichen Akteuren jenseits der deutschen Grenzen.

States Information Agency. *American Propaganda and Public Diplomacy, 1945–1989*, Cambridge 2009; aus deutscher Perspektive Nils ABRAHAM, *Die politische Auslandsarbeit der DDR in Schweden. Zur Public Diplomacy der DDR gegenüber Schweden nach der diplomatischen Anerkennung (1972–1989)*, Münster 2007; Daniel OSTROWSKI, *Die Public Diplomacy der deutschen Auslandsvertretungen weltweit. Theorie und Praxis der deutschen Auslandsöffentlichkeit*, Wiesbaden 2010.

19 Zur Systematisierung der instrumentellen Dimensionen von Mediendiplomatie vgl. insbesondere die verschiedenen Arbeiten von Eytan GILBOA, *Diplomacy in the Media Age. Three Models of Uses and Effects*, in: *Diplomacy & Statecraft* 12 (2001), H. 2, S. 1–28; ders., *Mass Communication and Diplomacy. A Theoretical Framework*, in: *Communication Theory* 10 (2000), H. 3, S. 275–309; weiterhin Yoel COHEN, *Media Diplomacy. The Foreign Office in the Mass Communications Age*, Abingdon 1986.

20 Nach Auskunft des Leiters der Abteilung Unternehmenskommunikation der Deutschen Presseagentur ist ein umfangreiches und geordnetes Archiv des Unternehmens nicht vorhanden.

1. Propagandisten der DDR: Der ADN und das Souveränitätsdefizit der Nachkriegszeit

Nachrichtenagenturen sind eine wesentliche Instanz gesellschaftlicher Information über das Geschehen jenseits der eigenen Landesgrenzen. Der Einfluss auf die Nachrichtentätigkeit der Agenturen bildete daher immer auch ein wichtiges Reservoir staatlicher Souveränität. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts war die auswärtige Nachrichtenschöpfung und Informationsvermittlung qua Nachrichtenagenturen für die europäischen Imperialstaaten ein mediendiplomatisches Instrument von großem Nutzen. Auch wenn die neuere Forschung die Dynamik weltweiter Nachrichtenmärkte betont und einen starken Akzent auf ökonomische Konkurrenz und Handlungsrationitäten gelegt hat²¹, besteht kein Zweifel, dass die nachrichtenpolitische Aufteilung der Welt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unter den europäischen Agenturen Reuters, Havas und dem Wolff'schen Telegraphenbureau (WTB) mit dem kräftigen Rückenwind der rivalisierenden europäischen Mächte erfolgte²². Einen Höhepunkt staatlicher Intervention in das Agieren der Nachrichtenagenturen stellte mit Sicherheit das nationalsozialistische Deutschland dar, das die international tätigen Nachrichtenagenturen, insbesondere den WTB-Nachfolger Deutsches Nachrichtenbüro (DNB) und Transocean, direkter staatlicher Aufsicht unterstellte. Neben ihrer Funktion als Lieferanten propagandistischen Rohmaterials fungierten sie als »Verlautbarungsorgan der NS-Spitze, als Informationsbeschaffer für Partei und Staat« sowie »als Transmissionsriemen des Willens der Parteiführung« in die Redaktionen²³.

Die Erfahrung der propagandistischen Instrumentalisierung der Nachrichtenagenturen während des Nationalsozialismus spielte beim Wiederaufbau der internationalen Nachrichtenstrukturen in beiden deutschen Teilstaaten nach 1945 eine wesentliche Rolle. In der sowjetischen Besatzungszone und

21 Jonathan SILBERSTEIN-LOEB, *The International Distribution of News*. The Associated Press, Press Association, and Reuters, 1848–1947, Cambridge 2014; Heidi TWOREK, *The Creation of European News. News Agency Cooperation in Interwar Europe*, in: *Journalism Studies* 14 (2013), H. 5, S. 730–742; Dwayne R. WINSECK/Robert M. PIKE, *Communication and Empire. Media, Markets, and Globalization 1860–1930*, Durham 2007.

22 Volker BARTH, *Die Genese globaler Nachrichtenagenturen. Überlegungen zu einem Forschungsprogramm*, in: *Werkstatt Geschichte* 56 (2010), S. 63–75; Simon POTTER, *News and the British World. The Emergence of an Imperial Press System, 1876–1922*, Oxford 2003; Oliver BOYD-BARRETT/Terhi RANTANEN (Hg.), *The Globalization of News*, London 1998; Gordon WINDER, *London's Global Reach? Reuters News and Network 1865, 1881, and 1914*, in: *Journal of World History* 21 (2010), H. 2, S. 271–296.

23 André UZULIS, DNB. »Darf nichts bringen« – Eine Nachrichtenagentur im Dritten Reich, in: Christoph STUDDT (Hg.), »Diener des Staates« oder »Widerstand zwischen den Zeilen«? Die Rolle der Presse im »Dritten Reich«, Berlin 2007, S. 107–114, hier S. 107; ders., *Nachrichtenagenturen im Nationalsozialismus. Propagandainstrumente und Mittel der Presselenkung*, Frankfurt a.M. u.a. 1995.

späteren DDR wurde der Bruch mit der NS-Nachrichtenpolitik vor allem auf ideologischer Ebene vollzogen. Der 1946 zunächst als von Zeitungen und Rundfunk getragene Gesellschaft gegründete ADN unterstand von Anfang an der Lenkung und Kontrolle – erst der sowjetischen Besatzer, dann der Sozialistischen Einheitspartei und ihrer Abteilung Agitation, die nach der Abteilung Agitation und Propaganda der KPD zu Weimarer Zeiten modelliert wurde²⁴. Er sollte durch seine Nachrichten die »antifaschistisch-demokratischen« Bemühungen in der sowjetischen Besatzungszone unterstützen und international »zum gegenseitigen Verständnis und zur Festigung des Friedens«²⁵ beitragen. Spätestens mit der Verstaatlichung im Mai 1953 kam dem ADN die »zentrale Verteilerfunktion«²⁶ innerhalb der staatlichen Informationspolitik und Mediendiplomatie der DDR zu. Als einzige Nachrichtenagentur war der ADN praktisch monopolartiger Lieferant von nach dem politischen Nutzwert gefilterten Inlands- und Auslandsnachrichten für alle DDR-Medien; gleichzeitig versorgte er eine kleine Elite ausgewählter SED-Spitzenfunktionäre mit speziell aufbereiteten, vertraulichen Informationen.

Die Aufgaben des ADN, dem seit 1956 auch eine eigene Bildagentur angegliedert war, waren also vielfältig²⁷. Sie reichten von der Kommunikation von Parteibeschlüssen und der Förderung der Zusammenarbeit innerhalb des sozialistischen Lagers bis hin zur Filterung von Auslandsnachrichten im Sinne der Parteiführung, der politischen Öffentlichkeitsarbeit für die DDR und der Agitation gegen den Alleinvertretungsanspruch der Bundesrepublik. Anlässlich des 20-jährigen Bestehens der Agentur 1966 betonte der zuständige ZK-Sekretär für Agitation und Propaganda, Albert Norden, die »große nationale und internationale Aufgabe«, die der ADN mit seiner »parteilichen, wissenschaftlich fundierten und menschlich bewegenden Berichterstattung über den sozialistischen Aufbau in der DDR« erfülle²⁸. Er übernehme die »Aufgabe eines Botschafters unserer Republik und ihrer Ideen des Friedens und des Humanismus, der Demokratie und des Sozialismus«. Tatsächlich war die Rede vom Korrespondenten als Botschafter mehr als nur Rhetorik. Es gehörte zum Anspruch und Selbstverständnis der ADN-Korrespondenten, und auch ihr Tätigkeitsspektrum ging über das journalistische Erheben von

24 Vgl. den knizisen Überblick bei Anke FIEDLER, *Medienlenkung in der DDR*, Köln/Weimar/Wien 2014, S. 110–117, zur Abteilung Agitation S. 57–72; breit orientierend, aber ohne archivalische Quellen Michael MINHOLZ/Uwe STIRNBERG, *Der Allgemeine Deutsche Nachrichtendienst (ADN). Gute Nachrichten für die SED*, München u.a. 1995.

25 10 Jahre Allgemeiner Deutscher Nachrichtendienst, in: *Neue Deutsche Presse* 10 (1956), H. 10, S. 1–3, hier S. 1.

26 FIEDLER, *Medienlenkung*, S. 111.

27 MINHOLZ/STIRNBERG, *Der Allgemeine Deutsche Nachrichtendienst*, S. 2.

28 Das Ganze sichtbar machen. Prof. Norden sprach auf der Festveranstaltung von ADN, in: *Neue Zeit* 11.10.1966, S. 2/B.

Nachrichten weit hinaus. Sie fädelten Kulturabkommen oder Kooperationen im Radio- oder Fernsbereich ein, etablierten Kontakte zu Ministerien und politischen Entscheidungsträgern und schrieben regelmäßig politische Situations- und Hintergrundberichte, die in der Zentralredaktion in Ost-Berlin, aber auch im Außenministerium rezipiert wurden. Insbesondere die in Westeuropa tätigen Korrespondenten waren noch Anfang der 1960er Jahre »die teilweise einzig möglichen und umfassendsten Informationsquellen« für viele das Ministerium interessierende Belange²⁹.

Eine im Juli 1960 erstellte, 23 Seiten umfassende interne Analyse der Arbeit der ADN-Auslandskorrespondenten zeichnete allerdings ein nüchternes Bild von der Diskrepanz zwischen dem Ideal einer »sozialistischen Weltagentur« und der tatsächlichen Berichterstattung. Konstatiert wurden, unter anderem, eklatante Mängel im Hinblick auf die Berichterstattung über die wichtigsten Aspekte des sozialistischen Aufbaus in der DDR und ihren »Bruderländern«. Bilder aus dem Alltagsleben des Sozialismus fehlten etwa ganz. Gleichzeitig stellte das Memorandum aber heraus, dass sich die Berichterstattung »in den sozialistischen wie in den kapitalistischen Ländern mit Erfolg auf die Deutschlandfrage, auf das wachsende internationale Ansehen der DDR sowie auf die Entlarvung des Militarismus und Revanchismus in Westdeutschland konzentriert« habe. Noch »weit mehr als ihre Kollegen in den sozialistischen Ländern« müssten Korrespondenten in »kapitalistischen Ländern« auch weiterhin »als Propagandisten für die DDR tätig sein«. Doch sollte sich zukünftig die Berichterstattung über den Fokus auf die deutsch-deutsche Konkurrenz hinaus internationalisieren, um die Weltoffenheit der DDR zu demonstrieren³⁰. Gerade in den Jahren zwischen 1955 und dem Grundlagenvertrag 1973, als die Bundesrepublik mit der »Hallstein-Doktrin« aktiv wurde und weltweit die diplomatische Anerkennung der DDR zu verhindern suchte, gehörten die ADN-Korrespondenten neben den Außenhandelsvertretungen zu jener handverlesenen Vorhut, welche die staatliche Anerkennung der DDR durch den Aufbau erster Kontakte und Fühlungnahme zu politischen Vertretern international vorbereiten sollte. Im Zuge dieser weltweit ausgetragenen deutsch-deutschen Systemkonkurrenz wurde im Oktober 1959 das ehrgeizige Ziel ausgerufen, »den ADN bis 1961 zur wichtigsten Quelle von Nachrichten aus Deutschland zu machen« und die dpa »auf allen Gebieten der Nachrichtenarbeit« zu übertreffen³¹. Die

29 Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv (SAPMO BArch) DC 900 146, Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten an Wieland (ADN), 12.04.1961.

30 SAPMO BArch DC 900 541, Kollegiumsvorlage über die Arbeit der Auslandskorrespondenten vom 16.07.1960.

31 Vgl. dazu das am 07.10.1959 nur intern lancierte Sieben-Punkte-Programm des ADN, abgedruckt bei MINHOLZ/STIRNBERG, Gute Nachrichten, S. 396f.

Kommunikationswissenschaftlerin Anke Fiedler spricht daher zurecht von einer »Doppelfunktion zwischen Diplomatie und Journalismus« und einer »Vorreiterrolle« des ADN im Kampf um die internationale Anerkennung der Eigenstaatlichkeit der DDR³².

2. Unabhängigkeit auf staatlicher Grundlage: Genese und Expansion der dpa

Unter gewandelten ideologischen Vorzeichen stand also der Allgemeine Deutsche Nachrichtendienst der DDR, zumindest was Kontrolle durch die Partei, Propagandafunktion, mediendiplomatische Tätigkeit und Anspruch auf Weltgeltung anbelangt, durchaus in der Kontinuität deutscher Nachrichtenagenturen seit dem späten 19. Jahrhundert. Im Hinblick auf die westlichen Besatzungszonen und die Bundesrepublik werden üblicherweise die inhaltlichen und organisatorischen Diskontinuitäten zu DNB und Transocean betont. In den anlässlich runder Jubiläen veröffentlichten Selbstdarstellungen der dpa und ihrer Geschichte gehörte »Unabhängigkeit« zu den meistgebrauchten Vokabeln³³; auch die Frankfurter Allgemeine Zeitung hob anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Agentur 1974 ihre »wirtschaftliche Unabhängigkeit [...] gegenüber staatlichen Einflüssen« hervor³⁴. Der Tenor in der insgesamt überschaubaren Forschung ist ähnlich: Dem Publizistikwissenschaftler Jürgen Wilke zufolge sei es in »keinem anderen Bereich des Mediensystems« der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg »dermaßen zu einem Neuanfang« gekommen wie bei den Nachrichtenagenturen³⁵. Diese Einschätzung bezog sich zum einen auf die Übernahme anglo-amerikanischer Prinzipien journalistischer Arbeit in die redaktionelle Praxis. Dazu gehörten beispielsweise die Trennung von Kommentar und Nachricht, Tatsachengenauigkeit oder eine im Hinblick auf NS-Begrifflichkeiten reflektierte Sprachverwendung³⁶. Zum anderen wurde die im August 1949 aus den alliiert kontrollierten Zonenagenturen fusionierte Deutsche Presse-Agentur rechtlich als Gesellschaft mit beschränkter Haftung organisiert. Gesellschafter waren die westdeutschen Verlage und Medienanstalten. Die Begrenzung des Maximalanteils einzelner Gesellschafter auf anfänglich nicht mehr als

32 FIEDLER, Medienlenkung, S. 117.

33 Zum Beispiel Hans BENIRSCHKE, »Die Geschichte der dpa war immer eine Kette von Veränderungen«, in: 60 Jahre dpa, dpa agentour 3 (2009), S. 4–7; ders., Die Deutsche Presse-Agentur, in: Heinz-Dietrich FISCHER (Hg.), Positionen und Strukturen bei Druckmedien. Beiträge aus publizistischer Praxis und Wissenschaft, Düsseldorf 1987, S. 161–169.

34 Hans Achim WESELOH, Vom Besatzungschild zum Gütezeichen für die seriöse Nachricht, in: FAZ v. 31.08.1974, S. 3.

35 WILKE, Nachrichtenagenturen, S. 469.

36 Dies betont bei BENIRSCHKE, Deutsche Presse-Agentur.

1 % sollte eine Majorisierung der dpa durch kapitalkräftige Medien und Verlage verhindern³⁷. Schließlich sollte auch die Bestellung von Fritz Sänger, einem unter dem NS-Regime verfolgten Sozialdemokraten, zum Chefredakteur eine allzu große Staatsnahе verhindern. Tatsächlich lag Sänger im Dauerkonflikt mit der konservativen Adenauer-Regierung, weshalb er unter anderem 1959 seinen Posten wieder abgeben musste³⁸.

Derselbe Fritz Sänger war es allerdings auch, der zusammen mit dpa-Direktor Hans Melchers Bundeskanzler Konrad Adenauer 1950 eine zwolfseitige Denkschrift über die Notwendigkeit eigener deutscher Auslandsnachrichten unterbreitete. »Mit dem Zusammenbruch von 1945«, so eroffnete das Memorandum,

sind auch die ins Ausland reichenden Verbindungen der deutschen Nachrichtenagenturen und die deutsche Stimme in der Welt zum Schweigen gebracht worden. Fünf Jahre nach Kriegsende berichten für das Ausland in der Hauptsache immer noch ausländische Agenturen über das deutsche Geschehen. Sie tun dies mit der oft mangelhaften Kenntnis der deutschen Verhältnisse und aus der Perspektive ihres Heimatlandes heraus – das heist, sie berichten, was ihnen im Interesse ihres Landes berichtenswert erscheint. Das führt [...] häufig zu tendenziösen Darstellungen³⁹.

Die Bundesrepublik, so führen Melchers und Sänger eindringlich fort, bedürfe dringend einer eigenen Stimme im Ausland, weil ausländische Nachrichtenagenturen einseitig nationalistischen Interpretationsschemata verhaftet seien und wesentliche Informationen, beispielsweise zur Leistungsfähigkeit der deutschen Exportwirtschaft, verschweigen würden. Ihre Berichterstattung erfolge teils mit zweierlei Maß, teils sei sie schlichtweg falsch. Die Bundesrepublik bedürfe daher eines Kanals, den eigenen Ansichten im Ausland schnell, ungefiltert und ohne Verzerrungen Geltung zu verschaffen. Damit wäre auch dem Orientierungsbedarf der auswärtigen Vertretungen der Bundesrepublik gedient; »durch ständige Nachrichtenstrahlung« ließe sich zudem auch die Presse »jenseits des Eisernen Vorhangs« erfassen. Würden Bundespresseamt oder Auswärtiges Amt diese Kommunikation

37 WILKE, Nachrichtenagenturen, S. 473; siehe auch Heinz Willi GROSS, Die deutsche Presse-Agentur. Historische Analyse ihrer Organisations- und Machtstruktur, externer Interessenverflechtungen und der Position auf dem bundesdeutschen Nachrichtenmarkt, Frankfurt a.M. 1982; Johannes J. HOFFMANN, Adenauer. »Vorsicht und keine Indiskretionen!«. Zur Informationspolitik und Öffentlichkeitsarbeit der Bundesregierung 1949–1955, Aachen 1995.

38 WILKE, Nachrichtenagenturen, S. 478; zu Sänger ausfuhrlieh Marc Jan EUMANN, Der Deutsche Press-Dienst. Nachrichtenagentur in der britischen Zone 1945–1949. Die Geschichte einer Medieninstitution im Nachkriegsdeutschland, Köln 2011, S. 157–178.

39 Bundesarchiv Koblenz (BAK) B 145/808 B: Warum deutsche Nachrichtensendungen über Kurzwelle für das Ausland? Eine Denkschrift der Deutschen Presse-Agentur (dpa) Hamburg [1950].

übernehmen, wäre diese sofort als »Propaganda« diskreditiert. Am besten sei daher »die leistungsfähigste deutsche Nachrichtenagentur« dafür geeignet, »einen gediegenen, objektiven und wahrhaftigen Nachrichtendienst für das Ausland« bereitzustellen – wenn sie dazu technisch, finanziell und personell entsprechend ausgestattet würde.

Gezielt versuchten Melchers und Sänger, die Agentur in den Dienst bundesrepublikanischer Staatsräson zu stellen⁴⁰. Die geplanten, per Funk ins Ausland vermittelten Sendungen sollten »die Meinung der Bundesrepublik und ihrer Regierung deutlich« machen; für die konkrete Verbreitung der Nachrichten im Ausland sahen sie »an Ort und Stelle die dpa-Vertreter in Zusammenarbeit mit den Pressereferenten der deutschen Aussenvertretungen« in der Pflicht. Nicht der Informationsbedarf von Presse und Rundfunk diente als Begründung der Notwendigkeit einer bundesrepublikanischen Auslandsagentur, sondern der strategische Kommunikationsbedarf von Regierung und Wirtschaft – also jener Instanzen, von deren Interessen sich die junge Agentur in jeder öffentlichen Verlautbarung absetzte. »Die Pflege der objektiven Nachricht und die Unabhängigkeit von jeder staatlichen, parteipolitischen und wirtschaftlichen Interessengruppe werden das Merkmal der neuen Agentur sein« – so lautete der in der ersten Meldung am 1. September 1949 formulierte Anspruch der dpa⁴¹.

Die Denkschrift der dpa aus dem Jahr 1950 versuchte, Felder, Potenziale und Wege der Zusammenarbeit auszuloten zwischen zwei Instanzen, die nach Maßgabe der alliierten Besatzungs- und Umerziehungspolitik und den Erfahrungen des Nationalsozialismus voneinander getrennt werden sollten. Sie war nur eines von mehreren Schreiben, die Agentur und Regierungsstellen, insbesondere das 1949 eingerichtete Bundespresseamt⁴², in den frühen 1950er Jahren austauschten. Gegenstand war die Ausgestaltung der auswärtigen Informations- und Nachrichtenpolitik. Das beiderseitige Interesse war offenkundig, durfte aber nicht öffentlich werden. Neben den in der Denkschrift aufgeführten Argumenten ging es den führenden Köpfen der Deutschen Presseagentur auch darum, an die ehemals prominente Stellung deutscher Nachrichtenagenturen auf dem Weltnachrichtenmarkt anzuknüpfen. Zwar hatten bereits die Zonenagenturen erste rudimentäre Strukturen auswärtiger Präsenz vor allem in den wichtigsten europäischen

40 Dazu Matthias PETER, Die Staatsräson der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, in: Günther HEYDEMANN (Hg.), Staatsräson in Deutschland, Berlin 2003, S. 105–141.

41 Zitiert nach WILKE, Nachrichtenagenturen, S. 473.

42 Vgl. als Überblick Martin MORCINEK, Das Bundespresseamt im Wandel. Zur Geschichte der Regierungskommunikation in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 6 (2004), S. 195–223; Horst O. WALKER, Das Presse- und Informationsamt der Bundesregierung. Eine Untersuchung zu Fragen der Organisation, Koordination und Kontrolle der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der Bundesregierung, Frankfurt a.M. 1982.

Nachbarstaaten aufgebaut⁴³, doch stieß die Agentur schnell an die Grenze ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten⁴⁴: Die Konstruktion als Genossenschaft und der vorgeschriebene Höchstanteil der Einleger begrenzte das verfügbare Kapital zum Ausbau des Auslandskorrespondentennetzes der dpa erheblich. Zudem zeigte sich, dass die Gesellschafter, insbesondere viele kleine und mittlere Zeitungsverleger, nur geringes Interesse am Ausbau der kostspieligen Auslandspräsenz hatten, die sich in ihren Produkten kaum absatzsteigernd niederschlagen würde. Fehlendes Betriebskapital und der Provinzialismus der Anteilseigner gehörten zum Standardlamento in der Korrespondenz zwischen dpa und BPA in den 1950er Jahren. Laut einer vertraulichen Aktennotiz nach einer Besprechung zwischen Vertretern beider Seiten im Juli 1955 etwa befand sich die dpa »im Zustand eines traurigen Stagnierens«. »Die Konstruktion, dass die Abonnenten der Agentur gleichzeitig ihre Aktionäre sind, erweist sich bei der Selbstgenügsamkeit vieler Interessenten als Fehlschlag«⁴⁵.

Seitens der Regierung bestand wiederum ein elementares Interesse nicht nur an der internationalen Verbreitung der westdeutschen Perspektive auf politische Vorgänge durch entsprechende Nachrichten, sondern auch an eigener Repräsentation im Ausland. Die auswärtigen Vertretungen der 1949 lediglich mit eingeschränkter auswärtiger Souveränität gegründeten Bundesrepublik befanden sich erst im Aufbau. In vielen Teilen der Welt war das Land nur in Form von Konsulaten oder Handelsvertretungen präsent, beziehungsweise es ließ seine Interessen über die Botschaften anderer Länder vertreten. Das Auslandsreferat des Bundespresseamtes erachtete den Ausbau eigener internationaler Nachrichtenstrukturen daher von Anfang an als sachlich notwendig, hielt es aber für zweckmässig, »nicht offiziell von Seiten der Regierung an die Verwirklichung des Aufbaues einer Auslands-Agentur heranzutreten, sondern derartige Pläne durch private Organisationen voranzutreiben«. Zudem sollte das Thema um jeden Preis aus Parlamentsdebatten ausgeklammert werden⁴⁶. Es sei nämlich »im ureigensten Interesse der Regierung, dass dpa sein Gesicht als unabhängige Agentur wahrt. Eine regierungsabhängige

43 Dazu EUMANN, *Der Deutsche Presse-Dienst*, S. 147–154; Gertrud STEINHAUSEN, *Gründung und Entwicklung der westdeutschen Nachrichtenagenturen nach dem 2. Weltkrieg*, Diss. Phil. Heidelberg 1959; Johannes SCHMITZ, *DANA/DENA – Nachrichtenagentur in der amerikanisch besetzten Zone Deutschlands. 1945–1949*, Diss. Phil. München 1987.

44 Siehe beispielsweise BAK B 145/807, Betz (dpa) an Brandt (BPA), 15.03.1950.

45 BAK B 145/1137, Hefter 263-0, Aktennotiz über Besprechung bei dpa in Hamburg am 08./09.07.1955, Bonn, 14.07.1955; ähnlich BAK B 145/806, Vertrauliche Aktennotiz über die Agentur-Situation in Deutschland, Auslandsabteilung Referat II, Rost, 17.10.1955, und BAK B 145/807, Hefter 661-5, Aktenvermerk Leiter Referat IV, 12.01.1954.

46 BAK B 145/806, Aufzeichnung des Bundespresseamtes, Auslandsabteilung Referat I, Schirmer, anlässlich einer FDP-Anfrage im Bundestag am 17.07.1950.

Agentur hat in der westlichen Welt fast keinen Kredit«⁴⁷. Die französische Agence France-Presse (AFP) diente als warnendes Beispiel⁴⁸. Um die Vorkriegsposition wieder zu erlangen, die ihre Vorgängerorganisation Havas auf dem Weltnachrichtenmarkt innehatte, bot die Agentur ihre Dienste zu einem »Spottpreis« und teilweise unter Übernahme sämtlicher Übermittlungskosten an⁴⁹. Das sich ständig vergrößernde Defizit wurde durch Regierungszuschüsse aufgefangen, die sich teilweise auf bis zu zwei Dritteln des jährlichen Etats der Agentur beliefen. Ihre Regierungsabhängigkeit trug der AFP auch den spöttischen Beinamen einer mildereren, französischen Form der sowjetischen Staatsagentur TASS ein⁵⁰.

Als Finanzierung der kostspieligen auswärtigen Präsenz der Nachrichtenagentur schwebte dem Bundespresseamt das Ideal einer Mischkonstruktion aus Agenturkapital, Geldern der freien Wirtschaft und verdeckter Bundessubvention vor. Die Wirtschaftsverbände engagierten sich allerdings nur zögerlich und nicht im erhofften Umfang, so dass es seit 1950 um die kreative Ausgestaltung der verdeckten Subventionierung durch das Bundespresseamt ging. Bereits 1950 zahlte das Bundespresseamt der dpa eine monatlich vierstellige Summe, die weit über dem Bezugspreis der Leistungen anderer Agenturen lag⁵¹. Formalisiert wurde diese intern auch so bezeichnete »Subventionierung« dann in einem Kooperationsvertrag vom 10. April 1951, der offiziell als kommerzielle Vereinbarung zur Nachrichtenlieferung zwischen BPA und dpa deklariert wurde⁵². Ein geheimes Zusatzprotokoll macht hingegen deutlich, wie sehr sich staatliches Souveränitätsdefizit und finanzielle Schwäche der dpa zu beiderseitigem Vorteil ergänzten. Die auswärtige Arbeit der dpa sollte durch die diplomatischen Vertretungen der BRD umfänglich unterstützt werden; im Gegenzug versprach die dpa, den Ausbau ihrer internationalen Präsenz nur in »ständiger Fühlungnahme« mit dem BPA vorzunehmen⁵³. Diese Kooperation wurde in einem 1957 abgeschlossenen

47 Ebd., Vertrauliche Aktennotiz über die Agentur-Situation in Deutschland, Auslandsabteilung Referat II, Rost, 17.10.1955.

48 Aufgrund solcher Unterschiede innerhalb der transatlantischen und westeuropäischen Mediensysteme ist es auch unpräzise, von einer pauschalen »Verwestlichung« des bundesrepublikanischen Journalismus nach 1945 zu sprechen.

49 BAK B 145/807, Hefter 661-5: Auslandsvertreter, darin Aktennotiz vom 22.02.1954. Die AFP hatte zudem im Februar 1952 in deutschen Journalistenkreisen als Negativbeispiel Aufsehen erregt, als ihr Generaldirektor Maurice Nègre auf Geheiß der französischen Regierung beurlaubt wurde, vgl. dazu die Kritik Unteilbare Unabhängigkeit, in: *Der Journalist* 2 (1952), H. 2, S. 1.

50 Camille LAVILLE, *Les transformations de la pratique journalistique. Le cas des correspondants étrangers de l'Agence France Presse de 1945 à 2005*, Dissertation Université Laval/Québec/Université de Paris VIII Vincennes – Saint-Denis 2007, S. 55.

51 BAK B 145/807, Internes Memorandum des BPA betreffend dpa-Dienst, 25.04.1950.

52 Dazu HOFFMANN, Adenauer, S. 184–188; GROSS, *Deutsche Presse-Agentur*, S. 183f.

53 Zitiert nach HOFFMANN, Adenauer, S. 185.

Folgevertrag unter Beteiligung von Wirtschaftsverbänden fortgesetzt und in ihrem finanziellen Umfang ausgebaut⁵⁴.

Die Überlieferung des Bundespresseamtes dokumentiert das Ausmaß staatlicher Einflussnahme bei der dpa. Allein im Jahr 1955 trug das Bundespresseamt mit Zuschüssen von über einer Million Mark die Hälfte der Kosten für die Auslandskorrespondenten der dpa – das waren 10% des eigenen Budgets des Bundespresseamtes. Das Bundespresseamt präsentierte der dpa weiterhin eine Wunschliste der aus politischen Gründen zu besetzenden Standorte und garantierte finanzielle Unterstützung bei der Beschickung jener Korrespondentenplätze, »die sich agenturmässig als unrentabel, pressepolitisch aber als notwendig erweisen« würden⁵⁵. Die Gelder für diesen Zweck wurden dem Titel 300 des Bundespresseamtes zur »Förderung des Informationswesens« entnommen, einem der Einsichtnahme des Parlaments entzogenen Geheimtitels, der von der Opposition in Anlehnung an Bismarcks mythenumwobene finanzielle Förderung regierungsgenehmer Presse auch als »Reptilienfonds« bezeichnet wurde⁵⁶. Um den dpa-Korrespondentenstandort Moskau zu finanzieren, wurden etwa zusätzliche Gelder als »Sonderlieferung von Ostmaterial« unter dem Titel 300 veranschlagt. Hier musste man allerdings vorsichtig vorgehen, damit, wie das BPA fürchtete, dem dpa-Korrespondenten in Moskau nicht »bei der ersten besten Gelegenheit von sowjetischer Seite vorgehalten würde, dass sowohl bei der Auswahl seiner Person wie auch seiner Bezahlung die Bundesregierung den Ausschlag gegeben habe«⁵⁷.

Die staatlichen Zuschüsse ermöglichten der Agentur internationales Wachstum und Prestige, das Bundespresseamt sicherte sich im Zuge der Finanztransfers Mitspracherechte bei Standorten und personeller Besetzung der auswärtigen Dependancen der dpa. In einer ersten Bilanz der Kooperation nach vier Jahren resümierte das Auslandsreferat des BPA zufrieden, dass die Verträge die »Selbständigkeit der Agentur in keiner Weise« angetastet, sehr wohl aber die »Interessen der Regierung an der Berichterstattung aus dem Ausland« gesichert und die Besetzung von bislang 21 Auslandsposten garantiert hätten⁵⁸. Weitere fünf Jahre später wurde der Anteil des Amtes an der weltweiten Ausbreitung der dpa und ihrer Nachrichten als »ganz erheblich«

54 GROSS, Deutsche Presse-Agentur, S. 187–201.

55 BAK B 145/1137, Hefter 263-0, Aktennotiz über Besprechung bei dpa in Hamburg am 08./09.07.1955, Bonn, 14.07.1955.

56 Siehe dazu MORCINEK, Bundespresseamt im Wandel, S. 204–210.

57 BAK B 145/809, Notiz Stand auf Grund der Besprechung bei dpa am 16.02.1956 (20.02.1956).

58 BAK B 145/806, Vertrauliche Aktennotiz über die Agentur-Situation in Deutschland von Rost, Referat II, 17.10.1955. Dabei handelte es sich um Büros in London, Rom, Paris und Washington sowie um Korrespondenten in Brüssel, Kopenhagen, Belgrad, Den Haag, Wien, Stockholm, Genf, Madrid, Ottawa, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Santiago, Pretoria, Kairo, Nahariya (Israel), Istanbul und Neu-Delhi.

veranschlagt: »Abgesehen von der starken materiellen Beteiligung spielte auch Beratung und Gedankenaustausch eine weit größere Rolle als bisher«. Allein im letzten Quartal 1960 hätten sieben »größere Besprechungen« zwischen dpa und BPA stattgefunden, der Schriftverkehr sei »um ein Vielfaches gestiegen«⁵⁹. Die vielbeschworene »Unabhängigkeit« der dpa beruhte also auf einer äußerst soliden staatlichen Grundlage.

3. Ein »Musterbeispiel der Zusammenarbeit«: Die Praxis der dpa vor Ort

Das »Jahr Afrikas« 1960 war ein Jahr besonders intensiver Kooperation zwischen Bundespresseamt und Deutscher Presseagentur. Neben der mediendiplomatischen Herausforderung der Unabhängigkeit von 17 afrikanischen Kolonien verdankten sich die gesteigerten Aktivitäten des BPA auch den Ende 1959 im Sieben-Punkte-Programm des ADN angekündigten Ambitionen, sich als die weltweit maßgebliche Quelle für deutsche Nachrichten zu etablieren. Bereits im August 1959 hatte die dpa Kenntnis von den ADN-Plänen erhalten und diese an das Bundespresseamt weitergeleitet⁶⁰. Dekolonisierung, Kalter Krieg, deutsch-deutsche Systemkonkurrenz und das Streben nach diplomatischer Anerkennung seitens der DDR jagten auch die Nachrichtenagenturen beider Länder um den Globus: Der ADN verfügte 1960 über Korrespondenten in 33 Ländern weltweit, darunter 19 Büros mit festen, aus Berlin entsandten Mitarbeitern⁶¹. Sechs Jahre später war man in über 40 Ländern vertreten⁶². Die dpa erreichte 1968 den Stand ihrer weltweit größten Ausdehnung mit einem Netz von in insgesamt 80 Ländern akkreditierten Korrespondenten.

Wenn nicht in dem von ihnen umgesetzten Nachrichtenvolumen, so doch im Hinblick auf ihre institutionelle Ausbreitung und Reichweite mussten beide Agenturen den Vergleich mit den deutschen Nachrichtenagenturen der Vorkriegszeit nicht scheuen. Das Nachrichtenwesen als deutsch-deutsche Kontaktzone jenseits der Landesgrenzen ist allerdings noch nicht einmal in Ansätzen erforscht. Die Kopräsenz der Korrespondenten beider Agenturen an den Nachrichtenplätzen der Welt resultierte in pragmatischem Nebeneinander ebenso wie in gegenseitiger Bspitzelung – inwiefern sich dort auch unerwartete Handlungsspielräume für DDR-Korrespondenten oder Gelegenheit zu Austausch oder gar freundschaftlichen Beziehungen eröffneten, muss

59 Ebd., Aktennotiz Auslandsreferat Leiter II, Rost, 29.12.1960.

60 BAK B 145/806, Weynen (dpa) an Rost (BPA), 05.08.1959.

61 In den anderen Büros arbeiteten freie Mitarbeiter und Stringer, siehe SAPMO BArch DC 900 541, Kollegiumsvorlage über die Arbeit der Auslandskorrespondenten vom 16.07.1960.

62 MINHOLZ/STIRNBERG, Gute Nachrichten, S. 285, vgl. auch FIEDLER, Medienlenkung, S. 195.

beim gegenwärtigen Stand der Forschung dahingestellt bleiben. Scurrile Anekdoten finden sich zur Genüge, vom wenig souveränen Presseattaché einer bundesdeutschen Botschaft, der in Eigenregie hektisch und heimlich ausgelegtes Informationsmaterial der DDR einsammelte, bis hin zu Nachrichtenredakteuren aus beiden deutschen Staaten, die um 1960 bei Radio Bagdad mehr oder weniger Tür an Tür versuchten, ihre jeweiligen ideologischen Perspektiven im deutschen Programm des Senders unterzubringen⁶³. Und mit Sicherheit beförderte die personalisierte Systemkonkurrenz vor Ort das quasi-diplomatische Selbstverständnis der Akteure auf beiden Seiten zusätzlich⁶⁴.

Im Zentrum der bisherigen Analyse standen die in Ost-Berlin, beziehungsweise Bonn und Hamburg angestrebten Maßnahmen zur nachrichtentechnischen Erschließung der Welt. Dieser nach außen getragene Anspruch auf souveräne Repräsentation der Welt für Deutschland und im Namen Deutschlands traf jedoch insbesondere im Zuge der Dekolonisierung auf ganz unterschiedliche politische Verhältnisse und Konfliktlagen. So sehr die deutsch-deutsche Systemkonkurrenz sich für die dpa als Triebkraft ihrer weltweiten Ausbreitung instrumentalisieren ließ, so sehr beschränkte diese in je konkreten Situationen auch wieder Handlungsoptionen, wenn etwa die andere Seite DDR und Bundesrepublik gegeneinander ausspielte. Oftmals stand die konkret realisierbare Mediendiplomatie in der Kontinuität früherer deutscher Medienpräsenz an den jeweiligen Standorten, und die Erwartungen und Interessen einer Vielzahl von politischen und gesellschaftlichen Akteuren beeinflussten den dortigen Nachrichtenfluss und die Informationsgenese vor Ort.

So zeigt der Blick in die Akten, dass der Impuls zur Einrichtung eines Korrespondentenbüros mitnichten immer von Bonn, Hamburg oder Ost-Berlin, beziehungsweise von deutschen Akteuren ausging. Im westdeutschen Falle waren es häufig Botschafter oder Presseattachés, die über das Bundespresseamt bei der dpa um Entsendung eines Korrespondenten nachsuchen ließen. Dabei ging es den Akteuren des diplomatischen Dienstes weniger um die kosmopolitische Bildung des heimischen Medienpublikums. Wichtiger waren die Aufwertung des Standorts und das symbolische Kapital eines Informationsknotenpunktes, vor allem aber die Möglichkeit, diplomatische

63 SAPMO BArch DR 6/309, Peter Spacek an Mathias Müller, 04.11.1959; Peter SPACEK, Viel unterwegs. Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten, o.O. o.J., S. 51.

64 Nicht von ungefähr war es Fritz Sänger, der in der Selbstverständigungsliteratur über die Auslandsberichterstattung nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich vertreten war, vgl. Fritz SÄNGER, Die Interpreten. Über Auslandsberichterstattung, in: Außenpolitik 1 (1950), S. 59–62; ders., Botschafter ohne Amt. Die Berichte im Ausland, in: FH 28 (1973), S. 466f. Zum diplomatischen Selbstverständnis von DDR-Korrespondenten, beziehungsweise zum diplomatischen Auftrag siehe beispielsweise SAPMO BArch DR 6/56, Willy Perk: Bericht über die Reise nach Vietnam und China, 06.01.1959.

Kommunikation auch indirekt »über Bande spielen« zu können⁶⁵. Tatsächlich war die Anforderungsliste der bundesdeutschen Botschaften an »ihre« Korrespondenten dem Aufgabenkatalog der ADN-Korrespondenten gar nicht so unähnlich: Die bundesrepublikanische Botschaft in Accra argumentierte beispielsweise 1959 mit der Notwendigkeit, der stärker werdenden Propaganda von Sowjetunion und »SBZ« entgegenzuwirken und Nachrichten aus bundesrepublikanischen Medien in die ghanaische Presse zu lancieren⁶⁶. Weiterhin sollte der dpa-Korrespondent Verbindungen zwischen den Rundfunkanstalten beider Länder herstellen, den Kontakt zum ghanaischen Informationsministerium halten, das in Accra ansässige Korps heimischer und internationaler Journalisten mit Nachrichten »in unserem Sinn« versorgen und auf Pressekonferenzen das Interesse der BRD an Ghana zum Ausdruck bringen⁶⁷. Wenige Diplomaten waren im Ansinnen, ihren Botschaftsstandort mit einem Agenturkorrespondenten auszustatten so hartnäckig wie Helmut Allardt⁶⁸. Der westdeutsche Botschafter in Djakarta zwischen 1954 und 1958 wurde nicht müde, die unmittelbare journalistische Präsenz der im Hinblick auf die komplexen Dekolonisierungskonflikte des Landes politisch unbelasteten Bundesrepublik zu fordern. Obwohl es sich der ADN ab 1958 zur Aufgabe gemacht hatte, die »Unterrichtung des deutschen Volkes über den Kampf Indonesiens zur Befreiung von Kolonialismus« mit einem eigenen Korrespondenten vor Ort zu übernehmen, fand Allardt mit seinen Bitten in Bonn und Hamburg zunächst kein Gehör⁶⁹. Als die dpa nach den anti-kommunistischen Massakern von 1965 dann 1966 endlich den Posten in Djakarta besetzte, zog sie dafür den Mittelostkorrespondenten aus Karachi ab. Diese Entscheidung löste wiederum Verstimmungen bei der BRD-Botschaft in Islamabad aus. Noch empörter reagierten die einschlägigen pakistanischen Ministerien, die ihr Land ohne einen festen westdeutschen Korrespondenten in seinem Status zumal gegenüber dem benachbarten Indien nicht hinreichend gewürdigt sahen⁷⁰.

65 Vgl. als konkretes Beispiel eine 1961 vom bundesdeutschen Botschafter in Ägypten über die dpa herbeigeschriebene »Vertrauenskrise« der Bundesrepublik in die ägyptische Politik, um damit die Eröffnung einer DDR-Handelsmission in Syrien zu verhindern, dazu die Überlieferung in Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Berlin (PA AA) B 7/26.

66 Zur ähnlichen Konstellation in Finnland Anfang der 1960er Jahre siehe GRIESE, *Auswärtige Kulturpolitik*, S. 246.

67 PA AA B 7/19, Botschaft Accra an Auswärtiges Amt, 26.08.1959, ähnlich BAK B 145/11993 Hefter 665-6-2, Botschaft Bagdad an AA, 10.12.1959.

68 Vgl. zu seiner Biographie Ludwig BIEWER, Allardt, Helmut Hubert Franz, in: URL: <<http://kulturportal-west-ost.eu/biographien/allardt-helmut-hubert-franz-2>> (11.05.2016).

69 BAK B 145/267-30, Berichte der Botschaft Djakarta an das Auswärtige Amt vom 28.11.1956 und 02.05.1958.

70 BAK B 145/7763, Eggeling (dpa) an Botschaft Islamabad, 02.05.1966, siehe auch die Korrespondenz zur Besetzung von Pakistan, beziehungsweise Afghanistan 1960 durch die dpa in BAK B 145/1137.

Die politischen Eliten Pakistans waren mit dieser Reaktion kein Einzelfall, zumal sich derlei Empörung selbst wieder als diplomatisches Druckmittel verwenden ließ. Feste Korrespondentenbüros waren eine Form der Anerkennung von politischer Bedeutsamkeit und damit auch Teil internationaler Imagepolitiken. Ein dpa-Büro wurde hier gewissermaßen zum Ausdruck von Souveränitätspolitik auf beiden Seiten. Agenturkorrespondenten wurden zu quasi-diplomatischen Repräsentanten ihrer Herkunftsländer mithin auch dadurch, dass sie an ihren Standorten als solche behandelt wurden. Für das jeweilige Land bedeuteten feste Korrespondenten dauerhaften und relativ unmittelbaren Zugang zu den verschiedenen Öffentlichkeiten des Kalten Krieges und damit eine Vergrößerung der verfügbaren Optionen politischer Kommunikation. Wenn die Akkreditierung eines deutschen Korrespondenten nicht die reziproke Abstellung eines Korrespondenten nach Bonn oder Ost-Berlin nach sich zog, ließ sich die Akkreditierung eines Korrespondenten der einen Seite, wie auch die Verweigerung derselben, als politisches Argument und Hebel gegenüber der anderen Seite nutzen, gerade in den Jahren der Hallstein-Doktrin. Die zuständigen ägyptischen Ministerien etwa betrieben zwischen 1957 und 1961 eine geschickte Schaukelstuhlpolitik des Hinhaltens gegenüber beiden deutschen Agenturen, um damit weitere Zugeständnisse und Kooperationen, unter anderem Entwicklungshilfe im Medienbereich, zu erlangen⁷¹.

Gerade weil der Absatz von Nachrichten aus je eigener Perspektive für politisch so immens wichtig erachtet wurde, eröffnete die deutsch-deutsche Systemkonkurrenz den Adressaten der jeweiligen Nachrichtenportfolios erheblichen Handlungsspielraum. Um im Nahen Osten zu bleiben: Als es der Bundesrepublik im Januar 1960 gelang, in Bagdad als Gegengewicht zum dort bereits präsenten ADN mit Kurt Gebauer einen eigenen Korrespondenten zu akkreditieren, begann ein jahrelanges Taktierspiel um den Bezug des Nahostdienstes der dpa durch die 1959 eingerichtete Iraqi News Agency (INA). Zunächst für ein halbes Jahr sollte die INA das Nachrichtenbulletin kostenlos erhalten; eine technisch notwendige »Telefunken-Empfangsanlage« gab es als Entwicklungshilfegeschenk obendrein. Die Übergabe der Empfangsanlage Ende November 1960 war eigentlich als Anlass für einen festen Vertragsabschluss zur Nachrichtenabnahme vorgesehen, doch konterte der ADN mit einem Abkommen, das der INA den Nachrichtenaustausch auf Gegenseitigkeit zusicherte. Darauf wollte sich die dpa aus wirtschaftlichen Gründen und Angst vor einem Präzedenzfall nicht einlassen – wie im Falle

71 Vgl. dazu beispielsweise die regelmäßigen Informationsberichte des ADN-Korrespondenten Lutz Aulbach aus Kairo in SAPMO BArch DC 900/680, sowie BAK B 145/167 zur bundesrepublikanischen Entwicklungszusammenarbeit mit den Vereinigten Arabischen Republiken im Bereich von Rundfunk und Fernsehen.

der verdeckten Finanzierung durch das dpa sollte auch hier der Anschein einer nach rein kommerziellen Gesichtspunkten operierenden Nachrichtenagentur gewahrt bleiben. Im Februar 1962 fiel die Ablehnung des dpa-Nahostdienstes durch die INA daher sehr dezidiert aus – unter anderem komme »in den dpa-Diensten zur Kuwait-, zur Goa- und West-Irian-Frage stets nur die ›imperialistische Seite‹ zu Worte«; zudem habe der Dienst einen langen Bericht über bundesrepublikanische Hilfen an Israel enthalten⁷². Allerdings kam die Bundesrepublik nach der Ermordung von Ministerpräsident Qasim durch die Baath-Partei im Frühjahr 1963 doch noch zum Zuge. Ein im Juni 1963 geschlossener Nachrichtenvertrag zwischen dpa und INA wurde mit der Übergabe eines zweiten Funk-Fernschreibgerätes besiegelt, doch war auch diesmal dem bundesdeutschen Nachrichtenstrom am Tigris keine lange Dauer beschieden. Die INA kündigte zum Jahresende 1966, die Tür für die dpa blieb über die nächsten Jahre verschlossen, auch, weil die DDR die INA ebenfalls großzügig mit technischer Hilfe bedachte⁷³. Entsprechend frustriert notierte das Bundespresseamt: »Hintergrund fast stets politische Mächenschaften. SBZ geschickter Drahtzieher, Situation von jeweiligem Wechsel in Bagdad abhängig«⁷⁴.

Das Beispiel des Umgangs der INA mit dem Nahostdienst der dpa zeugt von der Abhängigkeit ihres Nachrichtenzugangs von wechselnden politischen Regimen, zumal wenn es sich um die Kooperation mit Staatsagenturen handelte. Die Selektion der Nachrichten für den dpa-Nahostdienst wurde nämlich nicht nur von Seiten der INA kritisiert, sondern auch durch die betroffene Botschaft in Bagdad, und das in harscher Form. Zur Unterstützung der außenpolitischen Interessen der Bundesrepublik dürfe man von einem Nachrichtenbulletin für mehrheitlich arabische Länder erwarten, so der Botschafter, »dass Nachrichten, über die deutsche Israel-Hilfe und eine profranzösische Nachrichtengebung über die Vorgänge in Algerien nicht«, wie derzeit, »an die falsche Adresse« gelangten⁷⁵. Die konkrete Nachrichtenauswahl des Nahostdienstes der dpa und deren Konformität mit den außenpolitischen Interessen der Bundesrepublik blieb ein ständiger Streitpunkt bis Anfang der 1970er Jahre. Die Lösung dieses Konflikts waren einmal mehr Subventionen des BPA. Um den Nahostdienst qualitativ entsprechend zu verbessern, wurde 1970 aus Mitteln des BPA eine eigene Nahostredaktion

72 BAK B 145/11993 665-6-2, Botschaft Bagdad an Auswärtiges Amt, 12.02.1962.

73 Ebd., dpa an BPA, 02.12.1968.

74 Ebd., dpa an BPA, 18.05.1966, Referentenvermerk.

75 BAK B 145/11993 665-6-2, Botschaft Bagdad an Auswärtiges Amt, 12.02.1962. Botschafter in Bagdad war zu diesem Zeitpunkt Werner von Barga, der 1933 in die NSDAP eingetreten war und als Gesandter in Brüssel an der Deportation tausender Juden aus Belgien beteiligt war, siehe Eckart CONZE u.a., *Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*, München 2010, S. 242f.

ingerichtet. »Soweit es unserer Agentur möglich ist und ihrer allgemeinen Funktion entspricht«, versprach dpa-Chefredakteur Benirschke im Gegenzug, »wollen wir uns bemühen, den Dienst so zu gestalten, daß er einen hohen Informationswert und Aussicht auf Verwendung hat. Damit wird meines Erachtens gleichzeitig und weitgehend der [...] Zielsetzung durch die deutsche Vertretung Rechnung getragen«⁷⁶. Benirschkes Wortakrobatik zur rhetorischen Wahrung von Unabhängigkeit bedeutete im Klartext nichts anderes, als dass die dpa ihr Nahost-Bulletin nicht nur nach journalistischen Kriterien oder den vermuteten Interessen der Empfänger zusammenstellte. Ein wichtiges Kriterium zur Nachrichtenauswahl waren auch die außenpolitischen Interessen der Bundesrepublik.

Ein letztes Beispiel für die Kreativität, mit der die dpa den Grad staatlicher Einflussnahme auf ihre auswärtige Tätigkeit zu verschleiern suchte, stammt aus dem Iran der späten 1950er Jahre. Neben den sich aus dem deutschen Souveränitätsstreben eröffnenden Handlungsspielräumen für einheimische Akteure zeigt dieses Beispiel überdies, dass auch die internationale Tätigkeit der Deutschen Presse-Agentur mehr Kontinuitäten zum Nationalsozialismus aufwies als bislang bekannt. Seit 1958 verhandelte die dpa mit der nationalen Rundfunkanstalt des Iran über einen Abnahmevertrag für ihre Nachrichten. Die Konstellation war einigermaßen ungünstig, denn im April 1958 hatte das Magazin *Stern* unter dem Titel »Tausend und eine Macht« einen Artikel über die politischen Zustände im Iran nach der Scheidung von Shah Reza Pahlavi von seiner Ehefrau Soraya Esfandiary Bakhtiary veröffentlicht. Die darin geäußerten Vermutungen über eine angebliche Staatskrise, grassierende Korruption und die schwindende Popularität des Shah in der Bevölkerung hatten für größere diplomatische Verstimmungen im deutsch-iranischen Verhältnis gesorgt und der Bundesrepublik eine anhaltende Debatte über Pressefreiheit und ihre Grenzen beschert⁷⁷.

Dass die Verhandlungen der dpa trotz der diplomatisch gespannten Lage erfolgreich waren, verdankte sich nicht nur weiteren Zusagen technischer Hilfe im Rundfunkbereich, sondern wesentlich der Vermittlung von Bahram Shahrokh, dem damaligen Leiter des Amtes für Rundfunk und Information der iranischen Regierung⁷⁸. Shahrokh fungierte nicht zum ersten Mal als Vertreter deutscher Interessen im Iran. Als Sohn eines einflussreichen

76 Vgl. die Korrespondenz in BAK B 145/11993, insbesondere Ahlers an Weynen, 17.11.1969, Benirschke (dpa) an Ahrens (BPA), 10.03.1970 (Zitat), Auswärtiges Amt an BPA, 14.12.1970.

77 Diese mündeten bekanntlich in die unter dem Namen »Lex Soraya« bekannt gewordene, gescheiterte Gesetzesvorlage der Adenauer-Regierung über das »Privatleben ausländischer Staatsoberhäupter und ihrer Familienangehöriger«, vgl. HODENBERG, Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945–1973, Göttingen 2006, S. 298f.

78 Vgl. zum Vorgang die Korrespondenz in BAK B 145/1137, insbesondere Botschaft Teheran an Auswärtiges Amt, 15.06.1960.

zoroastrischen Politikers war Bahram nach dem Schulbesuch in Teheran zur weiteren Ausbildung nach Deutschland gegangen⁷⁹. Glaubt man US-amerikanischen Geheimdienstberichten, kam er erst 1939 als im Iran gescheiterter Kaufmann nach Berlin, möglicherweise nach ersten Kontakten mit Repräsentanten des NS-Reichssicherheitshauptamtes im Iran. In Berlin gab er die deutsch-iranische Monatsschrift *Ġahān-i nau* (*Djehane now*, *Die Neue Welt*) heraus und gründete 1940 eine Shah-kritische Partei namens *Vatan Parastan* in der Hoffnung auf einen von den Deutschen herbeigeführten Machtwechsel in Persien. Dem US-Militärgeheimdienst galt er als »the most dangerous of all Iranians« in Berlin⁸⁰. Mit einer Deutschen verheiratet, arbeitete er während des Zweiten Weltkriegs als Sprecher für die persischen Nachrichten des nationalsozialistischen Propagandasenders Radio Zeesen. Eloquent und in hervorragendem Persisch vorgetragen erfreuten sich Shahrokh's Sendungen angeblich enormer Popularität im Iran, doch musste er wegen gelegentlicher Spitzen gegen die politische Führung des Iran auf diplomatischen Druck vorübergehend zurückgezogen werden⁸¹.

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs ging er über die Türkei zurück in den Iran, wo er zum Propagandachef des staatlichen Rundfunks avancierte, angeblich auf Betreiben der Anglo-Iranian Oil Company, als deren Kontaktmann und publizistisches Sprachrohr er in den Auseinandersetzungen um die Verstaatlichung der iranischen Ölförderung fungierte⁸². Vermutlich auf US-amerikanische Intervention wurde er 1951 von seinem Posten abberufen und vorübergehend inhaftiert⁸³; im Zuge des Putsches 1953 kehrte er unter dem neuen Premier Zahedi aber wieder auf seinen Posten zurück. Wenngleich nur

79 Vgl. die bruchstückhaften Informationen in den autobiographischen Erinnerungen seines Vaters in Shahrokh SHAHROKH/Rashna WRITER (Hg.), *The Memoirs of Keikhosrow Shahrokh*, Lewiston 1994, S. 4, 6. Über Bahram Shahrokh (auch: Shahberam oder Shah Bahram/Shah Bahran Shahrukh, Schahrokh, Scharockh, Schahroch oder Sharogh) sind in der deutsch- und englischsprachigen Literatur wenig gesicherte Informationen zu erlangen. Sein Eintrag im Arab-Islamic Biographical Archive ist wenig aussagekräftig.

80 CIA FOIA HIC CT 1055 U 51 US Army European Command Intelligence Division: *Wartime Activities of the German Diplomatic and Military Services During World War II* [1949], S. 93, 123f.

81 David MOTADEL, *Islam and Nazi Germany's War*, Cambridge, MA 2014, S. 103f.; Matthias KÜNTZEL, *Die Deutschen und der Iran. Geschichte und Gegenwart einer verhängnisvollen Freundschaft*, Berlin 2009, S. 62; zu Shahrokh's Popularität auch Annabelle SREBERNY/Massoumeh TORFEH, *Persian Service. The BBC and British Interests in Iran*, London 2014, S. 34, weiterhin Harald MÖLLER, *Elitenkontinuität und Politik in der Dritten Welt. Beziehungen von Deutschem Reich und Bundesrepublik Deutschland mit Iran, China/Taiwan und Südafrika (1933–1979/80)*, [masch.] Berlin 2010, S. 273.

82 Mostafa ELM, *Oil, Power, and Principle. Iran's Oil Nationalization and Its Aftermath*, Syracuse, NY 1994, S. 70; Stephen KINZER, *All the Shah's Men. An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, Hoboken, NJ 2003, S. 74, 97.

83 Die National Archives Kew führen unter FO 371/104567/1015/153 eine Akte des britischen Außenministeriums betreffend die Haftentlassung des »Persian political intriguer« Bahram Shahrokh im April 1953.

in Bruchstücken zu rekonstruieren verfügte Shahrokh zweifelsohne über eine abenteuerliche Biographie. Als flexibler mediendiplomatischer Unternehmer war er ein Meister des Obenbleibens; trotz seiner politischen Aktivitäten in Berlin gehörte er später zu den deutschfreundlichen Kreisen um den Shah⁸⁴. Um die Mitte der 1950er Jahre begann sein zweites deutsches Leben. Einem Aktenvermerk des Bundespresseamtes im November 1960 zufolge unterhielt Bahram Shahrokh schon »seit Jahren« auf eigene Kosten eine Vertretung der Deutschen Presseagentur in Teheran. Er fungierte als sogenannter Stringer und Nachrichtenlieferant wie auch als Verteiler für westdeutsche Nachrichten an iranische Medien⁸⁵. Da die dpa selbst über keine finanziellen Reserven für ein eigenes Büro in Teheran verfügte und als offiziell regierungsunabhängige Agentur zu diesem Zwecke auch keine Finanzmittel direkt aus dem Bundespresseamt annehmen durfte, wurde bei einem Treffen in der Deutschen Botschaft Teheran im November 1960 beschlossen, Shahrokh formal als PR-Berater der Botschaft anzustellen. Über seine Tätigkeit als dpa-Vertreter hinaus sollte er »aktive Public-Relations-Arbeit für die Bundesrepublik« leisten⁸⁶. Das tat Shahrokh offenbar mit großem Erfolg. Im Juni 1961 berichtete die Botschaft begeistert, dass die dpa sich dank Shahrokh's Aktivitäten der Stellung anderer westlicher Agenturen im Land habe annähern können. Die Rezeption der dpa in den Medien des Landes sei erheblich gestiegen, über Shahrokh's Kontakte und Netzwerke sei es der Botschaft zudem gelungen, persönliche Verbindungen zum Shah und dem Ministerpräsidenten aufzubauen. dpa-Geschäftsführer Wolfgang Weynen saß auf Sharokhs Vermittlung zum Tee bei Reza Pahlavi, und zufrieden notierte man 1961 im Auslandsreferat des Bundespresseamtes, dass es in Teheran gelungen sei, »ein Musterbeispiel der Zusammenarbeit zwischen dpa und den public-relations-Interessen der Botschaft herzustellen«⁸⁷.

84 Neben seiner Tätigkeit als dpa-Vertreter war Shahrokh auch als Repräsentant der Fluglinien SAS und Swissair sowie als Zeitungsredakteur tätig.

85 Unter Stringern – im Englischen wird der Begriff *fixer* verwendet – versteht man meist auf Basis befristeter Verträge arbeitende einheimische Journalisten, die ausländischen Journalisten vor Ort umfassend organisatorisch unterstützen, Kontakte vermitteln, und häufig auch als Führer, Fahrer und Dolmetscher fungieren, insbesondere in Krisengebieten und Regionen mit gering entwickelter Nachrichteninfrastruktur. Siehe Colleen MURRELL, Baghdad Bureaux. An Exploration of the Interconnected World of Fixers and Correspondents at the BBC and CNN, in: *Media, War & Conflict* 3 (2010), H. 2, S. 125–137.

86 BAK B 145/1137, Aktenvermerk zu Gespräch bzgl. dpa-Vertretung in Teheran in der dortigen Botschaft, 19.11.1960.

87 Ebd., Berichte der Botschaft Teheran an das Auswärtige Amt vom 28.06.1961 und 17.08.1961; Akten-Notiz Rost (BPA), 16.09.1961. Über die Dauer der Zusammenarbeit ist nichts bekannt. Im Juni 1972 taucht Shahrokh als Vertreter der iranischen Post als Redner über Pressefreiheit in Entwicklungsländern auf der Generalversammlung des International Press Institute in München auf.

Bahram Shahrokhs in unterschiedlicher Funktion ausgeübte Tätigkeiten für deutsche Medien und die auswärtige Selbstdarstellung des Landes dokumentieren bislang übersehene Kontinuitäten zwischen der auswärtigen Informationspolitik des Nationalsozialismus und der neu gegründeten Nachrichtenagentur der Bundesrepublik. Angesichts fehlender prosopographischer Studien zu den Auslandskorrespondenten der NS-Nachrichtenagenturen und der weitgehenden Nicht-Existenz einer brauchbaren Überlieferung seitens der dpa ist es schwer, verallgemeinerbare Aussagen über das auswärtige Personal der Agentur in den Anfangsjahrzehnten zu treffen. Doch dürften wie beim Rundfunk auch die im Ausland tätigen Korrespondenten der dpa die Vielfalt deutscher Weltläufigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg widergespiegelt haben⁸⁸. Neben »Auslandsdeutschen« verschiedenster Couleur fanden sich auch Emigranten mit jüdischem Hintergrund, wie der Anfang der 1950er Jahre aus Porto Alegre in Brasilien berichtende, ehemalige Generalsekretär des Stuttgarter Deutschen Auslands-Instituts Fritz Wertheimer⁸⁹. Neben NS-belasteten Korrespondenten wie dem in den 1950er Jahren aus Indien berichtenden Georg Leon Leszczynski war Bahram Shahrokhs aber mit Sicherheit kein Einzelfall⁹⁰.

Das Beispiel der dpa im Iran zeigt aber vor allem, wie das bundesdeutsche Streben nach internationaler Selbstdarstellung und Nachrichtenpräsenz im Wettbewerb mit der DDR Handlungsspielräume und Möglichkeiten für dritte Akteure eröffnete, in diesem Fall für das mediendiplomatische Unternehmertum Shahrokhs. Sein Fall belegt eindringlich, um welch komplexen und konfliktbehafteten Prozess es sich bei der mediendiplomatischen Aushandlung kultureller Souveränität handelte. Dieser spielte sich nicht nur auf mehreren Ebenen – vom einzelnen Korrespondenten und Stringer bis hin

88 Zum auswärtigen Personal des öffentlich-rechtlichen Rundfunks in den Nachkriegsjahren siehe Bernhard GISSIBL, *Die Vielfalt des Neuanfangs. Zum Aufbau der Auslandsberichterstattung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *ZfG* 62 (2014), H. 5, S. 425–436.

89 Wertheimer, der neben einer Vielzahl weiterer Zeitungen und Pressedienste auch für die FAZ berichtete, gehörte um 1950 zu jenen Stimmen aus dem Auslandsdeutschtum, die sich mit Vehemenz für den Ausbau einer eigenen deutschen Nachrichtenagentur als Ausgleich des staatlichen Souveränitätsdefizits einsetzten, siehe dazu Fritz SÄNGER, *Verborgene Fäden. Erinnerungen und Bemerkungen eines Journalisten*, Bonn 1978, S. 149f. Zu Wertheimers Tätigkeit in Porto Alegre siehe u.a. BAK B 145/1137, 263-2/09 (Brasilien) sowie BAK B 145/7760 267/9 (Brasilien), *Konsulat Porto Alegre an Auswärtiges Amt*, 11.11.1952.

90 In Indien knüpfte die dpa personell an die Nachrichtenagenturen des NS an, indem sie den ehemaligen DNB-Repräsentanten Georg Leon Leszczynski seit 1951 als Korrespondenten beschäftigte. Leszczynski, der ab 1958 auch für die Frankfurter Allgemeine Zeitung aus Indien berichtete, hatte seit 1936 die Nazi-Aktivitäten in Indien koordiniert, Parteistrukturen aufgebaut und das German-Indian Institute in Bombay/Mumbai eröffnet. Zu seinen Aktivitäten siehe Kris MANJAPRA, *Age of Entanglement. German and Indian Intellectuals Across Empire*, Cambridge, MA 2014, S. 207f.; ein kurzer biographischer Abriss findet sich in Leszczynskis Nachruf in der FAZ vom 10.08.1963.

zu heimischen Redaktionen – ab, sondern auch zwischen verschiedenen in- und ausländischen Institutionen, Politik und Medien, diplomatischen und journalistischen Akteuren und nicht zuletzt auch unter Beteiligung der Medienrezipienten.

4. Fazit und Ausblick

Die hier asymmetrisch mit einem deutlichen Akzent auf der Deutschen Presse-Agentur vorgestellte deutsch-deutsche Mediendiplomatie wurde in erster Linie als Konflikt und Rivalität zwischen den Agenturen, beziehungsweise als Kooperation zwischen politischen und Medienakteuren auf beiden Seiten beschrieben. Doch wo endet die Unabhängigkeit einer Presseagentur, wo beginnt eine die Integrität journalistischer Arbeit gefährdende politische Einflussnahme? Absolute Kriterien zur Beantwortung dieser Frage werden sich kaum finden lassen, und für eine abschließende Bewertung der hier im Fokus stehenden Anfangsjahrzehnte der Deutschen Presse-Agentur müssten zumindest stichprobenartig auch noch Nachrichteninhalte aus verschiedenen Berichterstattungsgebieten herangezogen werden. Die fundamentalen Unterschiede zwischen der staatlicher und parteilicher Kontrolle und Lenkung unmittelbar unterstellten Staatsagentur ADN und der genossenschaftlich organisierten, marktwirtschaftlich orientierten und dem direkten staatlichen Zugriff entzogenen dpa sollen keineswegs geleugnet werden. Doch lohnt sich gerade deshalb ein Vergleich. Die hier präsentierten Fallbeispiele aus der konkreten Nachrichtenarbeit vor Ort haben gezeigt, welche zentrale Rolle die Interessen staatlicher Akteure im In- und Ausland für die Tätigkeit der Agenturen spielten. Es wäre allerdings falsch, Mediendiplomatie ausschließlich auf eine Form der Diplomatie mit den Mitteln der Nachricht zu reduzieren. Das Interesse an Berichterstattung beispielsweise aus Afrika oder Lateinamerika war auf beiden Seiten auch journalistisch genuin, motiviert durch Nachrichtenwerte, die Konkurrenz mit anderen Agenturen und den Willen, Alltag und Politik in diesen Ländern mit eigener Kompetenz anschaulich machen zu können. Wer als »sozialistische Weltagentur« nach internationaler Anerkennung strebte, konnte es sich nicht leisten, beispielsweise über die postkolonialen Befreiungsbewegungen in der sogenannten »Dritten Welt« nicht mit eigenem Personal zu berichten. Das Gleiche galt unter anderen Vorzeichen auch für die dpa als Agentur, die bei Bedarf zwar auf staatliche Unterstützung zählen konnte, aber sich vor allem auf einem auf Konkurrenz beruhenden kapitalistischen Nachrichtenmarkt behaupten musste. Auch die für ständige und stärkere Mitsprache plädierenden Referenten des Bundespresseamtes hatten nie das Ziel direkter Kontrolle; immer ging es bei den Subventionen auch darum, die Position der neu gegründeten

dpa auf einem kommerziellen Nachrichtenmarkt im Konkurrenzkampf mit den etablierten westlichen Agenturen zu verbessern⁹¹. Der Grad der Staatsnähe war dpa-intern ein zwischen Chefredakteuren und Aufsichtsrat kontrovers diskutiertes Thema, und die Korrespondenten vor Ort waren selbst zu Zeiten der Hallstein-Doktrin nicht immer willfähige Handlanger der bundesrepublikanischen Staatsräson. Zu erkennen war dies unter anderem daran, wenn Botschaftsberichte über einzelne Korrespondenten enttäuscht vermerkten, dass diese kaum »Fühlung« zur diplomatischen Vertretung der BRD aufgenommen hätten. Bei allen beiderseitigen Vorteilen, die dpa und staatliche Akteure in Bonn und den einzelnen Botschaften daraus zogen: Das Verhältnis zwischen Politik und Agentur ging in Kooperation allein nicht auf.

Dennoch: Die versteckte Subventionierung aus der parlamentarischen Kontrolle entzogenen Haushaltstiteln, die kreative Finanzierung von Stringer als PR-Berater der Botschaft, das Nebeneinander von politischer PR und Agenturjournalismus in Personalunion ohne jeglichen Zielkonflikt, die Besetzung von Korrespondentenstandorten nach Gesichtspunkten systempolitischer Repräsentation sowie die Selektion von Nachrichten nach den Opportunitäten bundesrepublikanischer Staatsräson – all das bedeutete zwar keineswegs staatliche Kontrolle und Lenkung, zeugt aber doch von einer in Unabhängigkeits- und Objektivitätsrhetorik verpackten Symbiose zwischen Staat und Nachrichtenagentur in den 1950er und 1960er Jahren. Von Moskau bis China – bis zur Aufnahme offizieller Beziehungen mit China 1972 übernahm auch dort der dpa-Korrespondent Hans-Joachim Bargmann quasi diplomatische Funktionen⁹² – verstand es die dpa immer wieder geschickt, das staatliche Interesse an mediendiplomatischer Repräsentation für die eigenen Interessen und das eigene Wachstum zu nutzen. Interessanter als die Frage nach dem Erfolg der Hallstein-Doktrin im Bereich der Mediendiplomatie dürften daher die Effekte der politischen Souveränitätsdefizite beider Staaten sein: Das Streben nach kultureller Souveränität und Deutungshoheit sorgte dafür, dass Deutschland insgesamt, vor allem aber die Bundesrepublik in den Jahrzehnten des Kalten Krieges über eines der im internationalen Vergleich am besten ausgebauten Systeme weltweiter Nachrichtenschöpfung verfügte. Auch ARD und ZDF waren mit ihrem Korrespondentennetz im Bereich Rundfunk und Fernsehen international führend.

91 Dazu übergreifend Dwayne WINSECK, *Globalizing Telecommunications and Media History. Beyond Methodological Nationalism and the Struggle for Control Model of Communication History*, in: Michaela HAMPF/Simone MÜLLER-POHL (Hg.), *Global Communication Electric. Business, News and Politics in the World of Telegraphy*, Frankfurt a.M./New York 2013, S. 35–62.

92 Siehe Akten zur auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland 1968 II, Dok. 428; GROSS, *Deutsche Presse-Agentur*, S. 199.

Die für den innenpolitischen Journalismus konstatierte Liberalisierung und kritische Transformation der langen 1960er Jahre fand im auswärtigen Verhältnis von Staat und Medien keine unmittelbare Entsprechung, etwa in Form eines analogen Antagonismus oder einer grundsätzlichen kritischen Distanz zur bundesrepublikanischen Staatsräson. Die zu beobachtende Nähe von Staat und Agentur verdankte sich dabei nicht nur identischen Interessen beider Seiten, sondern auch dem hohen Grad personeller Durchlässigkeit zwischen der journalistischen und diplomatischen Sphäre. Werner Ahrens beispielsweise, der 1970 als Leiter der Auslandsabteilung des BPA den Nahostdienst der dpa auf Linie brachte, war zuvor als außenpolitischer Redakteur der dpa sowie in verschiedenen diplomatischen Funktionen tätig gewesen. Und dass die Überzeugung von der Notwendigkeit eines kritischen politischen Journalismus mit einem Wechsel der Seiten durchaus abnehmen konnte, zumal wenn das Tätigkeitsfeld von Innen- auf Außenpolitik gekehrt wurde, zeigt das Beispiel von Conrad Ahlers, einem der Protagonisten in der sogenannten »Spiegel«-Affäre. Als Ahlers 1969 dann Chef des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung wurde, blieb von der kritischen Funktion journalistischer Tätigkeit wenig übrig. Unterstützung der Staatsräson, nicht Regierungskritik war nun sein Maßstab für den auswärtigen Journalismus⁹³. Nicht Liberalisierung war der für den Agenturjournalismus wesentliche Lernprozess der 1950er und 1960er Jahre, sondern die Schaffung und Aufrechterhaltung von »Unabhängigkeit« angesichts der multiplen Interferenzen zwischen staatlichen Interessen und Akteuren und der Nachrichtenagentur.

Der Bedarf an Staatsnähe seitens der dpa nahm sicherlich ab dem Zeitpunkt ab, als Anfang der 1970er Jahre der Aufbau des auswärtigen Korrespondentennetzes als weitgehend abgeschlossen gelten konnte. Dennoch sollte man sich vor einem vorschnellen Entwicklungsnarrativ hin zu einer strukturellen Entkoppelung der Interessen von Staat und Agentur hüten. Vielmehr wäre genau auszuloten, welchen Konjunkturen und Konstellationen das je spezifische Verhältnis von Staat und Nachrichtenagentur in einzelnen Weltregionen und an einzelnen Berichterstattungsstandorten unterlag. Zu berücksichtigen wären hier unter anderem situative Kontexte von Krise und Alltag, das persönliche Verhältnis von Botschafter, beziehungsweise Presseattaché und Korrespondenten⁹⁴, aber auch die Konkurrenzsituation zu anderen Medien.

93 Der dpa erteilte Ahlers beispielsweise im November 1969 einen scharfen Verweis für die Zusammenstellung ihres Nahostbulletins, das »ohne erkennbare Notwendigkeit« eine Meldung über Deutsche im israelischen Militärdienst enthalten hatte. Dadurch hätte die dpa der »ohnehin schwierigen Position« der Bundesrepublik im arabischen Raum »schweren Schaden« zugefügt, siehe BAK B 145/11993, Ahlers (BPA) an Weynen (dpa), 17.11.1969.

94 Zur historiographisch sträflich vernachlässigten diplomatischen Akteursgruppe der Presseattachés siehe einleitend Heinz-Dietrich FISCHER, Der Presseattaché – Kommunikator oder

Generell gilt allerdings, dass sowohl bei der Etablierung der dpa auf einem kapitalistisch strukturierten Nachrichtenmarkt als auch im Hinblick auf den vom ADN angestrebten Status einer sozialistischen Weltagentur die Unterstützung durch staatliche Akteure und deren Türöffnerdienste bei der Informationsbeschaffung meistens sehr willkommen war.

Was bedeutet all das nun im Hinblick auf kulturelle Souveränität? Zunächst und offensichtlich wurde von politischen Akteuren in beiden deutschen Staaten die mediale Repräsentation im Ausland wie auch die Verfügungsmacht darüber als ein wesentlicher Faktor staatlicher Souveränität erachtet. Korrespondenten und Korrespondentenbüros nahmen teilweise einen diplomatischen Ersatzstatus ein, beziehungsweise es wurde ihnen ein solcher zugeschrieben; zudem war die auswärtige Informationsbeschaffungs- und Vermittlungstätigkeit von Nachrichtenagenturen eine politisch hochgradig relevante Ressource, die diplomatische Akteure gerne im Sinne der jeweiligen Staatsräson verwendet haben wollten. Im Falle des ADN war dies aufgrund der Einbindung in die Kontrollstrukturen von Partei und Staat weitgehend der Fall, wenn auch hier Konflikte keineswegs ausblieben⁹⁵. Auf bundesdeutscher Seite hingegen ist eine Vielzahl von Institutionen, und Akteuren zu beobachten, die auf verschiedenen Ebenen ihre Interessen und Deutungsansprüche durchzusetzen versuchen. Die Souveränitätsansprüche und -potenziale von staatlichen und Medienakteuren konnten sich wechselseitig verstärken, aber auch in Frage stellen: Medien profitierten vom Souveränitätsstreben des Staates, der umgekehrt von der in der Nachrichtenagentur verkörperten Repräsentationsmacht zu profitieren suchte. Die je konkrete Ausgestaltung dieses Verhältnisses in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts harrt aber noch der eingehenden Untersuchung. Sie müsste notwendigerweise die internen Dynamiken eines global agierenden Medienunternehmens, die grenzüberschreitenden Biographien der konkreten Akteure, wie auch die je zu beeinflussenden Öffentlichkeiten in den Blick nehmen. Das medienhistorische Forschungsfeld Nachrichtenagenturen nach dem Zweiten Weltkrieg, gestützt auf archivalische Überlieferung und mit historisch-kritischer Kontextualisierung, ist mithin also erst eröffnet.

Mediator?, in: Ders. (Hg.), *Kommunikations-Diplomaten im internationalen Dialogsystem. Presseattachés an Auslandsmissionen zwischen Informationspolitik und publizistischen Rahmenfaktoren*, Bochum 1985, S. 7–44.

⁹⁵ FIEDLER, *Medienlenkung*, S. 245–250.

Andrea Rehling

Materielles Kultur- und Naturerbe als Objekt und Ressource kultureller Souveränitätsansprüche

»Wem gehört die Kultur? Und wer verfügt über die Natur?« sind Fragen, die mindestens so alt sind wie das Sammeln von Objekten, die industrielle Nutzung von Bodenschätzen, eine intensive Bewirtschaftung der Meere und Landschaften sowie der moderne Verwaltungsstaat mit seinen Eigentumsrechten¹. Die Auseinandersetzungen über die Verkäufe der Gemälde von Andy Warhol durch die nordrhein-westfälische Landesregierung und ein bundesdeutsches Kulturschutzgesetz haben diese Frage 2015 nur einmal mehr aktualisiert². Sie zeigen geradezu idealtypisch, wie auf unterschiedlich legitimierte kulturelle Souveränitätsansprüche rekuriert wurde, um Verfügungsrechte zu reklamieren und konkurrierende Forderungen zurückzuweisen. Sie illustrieren außerdem anschaulich, dass die an den Verhandlungen beteiligten Akteure sehr heterogen waren und sie ihre Interessen bzw. Forderungen strategisch – oder um mit Shalini Randeria zu sprechen »listig« – auf unterschiedlichen Ebenen platzierten³. Sie kreierte und nutzten Rechtspluralismus strategisch und beriefen sich dabei immer wieder neu auf verschiedene, sich im Grunde aber überlappende Souveränitäten.

Weder Rechtspluralismus noch überlappende Souveränitäten sind ein Spezifikum des ausgehenden 20. Jahrhunderts und der Globalisierung seit den

-
- 1 Krzysztof POMIAN, *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*, Berlin 1998; Winfried SPEITKAMP, *Eigentum, Heimatschutz und Denkmalpflege in Deutschland seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert*, in: Hannes SIEGRIST u.a. (Hg.), *Eigentum im internationalen Vergleich. 18.–20. Jahrhundert*, Göttingen 1999, S. 209–224; Anna-Katharina WÖBSE, *Weltnaturschutz. Umweltdiplomatie in Völkerbund und Vereinten Nationen 1920–1950*, Frankfurt a.M. 2012; Hannes SIEGRIST (Hg.), *Entgrenzung des Eigentums in modernen Gesellschaften und Rechtskulturen*, Leipzig 2007; Isabella LÖHR/Andrea REHLING (Hg.), *Global Commons im 20. Jahrhundert. Entwürfe für eine globale Welt*, München 2014.
 - 2 Hier nur exemplarisch: Im Wortlaut Grütters: Es geht um das Kulturerbe der Menschheit. Interview mit: Monika Grütters in der Zeit, in: *Die Bundesregierung. Aktuelles*, URL: <<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Interview/2015/07/2015-07-09-gruetters-zeit.html>> (22.08.2016); vgl. auch Tobias TIMM, *Regulierung. Kalte Enteignung. Kunsthändler gehen auf die Barrikaden. Das geplante Gesetz zum Kulturgutschutz drohe den Markt zu strangulieren. Ein Streitgespräch zwischen Staatsministerin Monika Grütters und dem Galeristen Kristian Jarmuschek*, in: *Die Zeit* v. 09.07.2015, URL: <<http://www.zeit.de/2015/28/regulierung-kunstmarkt-gesetz-kulturgutschutz>> (22.08.2016).
 - 3 Zum Rechtspluralismus und den Dynamiken überlappender Souveränitäten, vgl. Shalini RANDERIA, *Rechtspluralismus und überlappende Souveränitäten. Globalisierung und der »listige Staat« in Indien*, in: *Soziale Welt* 57 (2006), S. 229–258.

1970er Jahren. Sie sind vielmehr Signum einer funktional differenzierten Mehrebenenverwaltung, die auch in internationale Kooperationen eingebunden ist, wie sie sich bereits seit dem 19. Jahrhundert beobachten lässt. Und sie ist keineswegs nur auf staatliche Akteure beschränkt. Es macht deshalb Sinn, überlappende Souveränitäten und Rechtspluralismus aus ihrer Staatszentrierung zu lösen, um so auch zivilgesellschaftliche und hybride Verfahrensregeln und Verfügungsrechte in den Blick zu bekommen. Das schließt Eigentumskonzepte als eine Variante von Souveränitätsansprüchen explizit mit ein. Das Konzept der *kulturellen Souveränität* – so werde ich im Folgenden argumentieren – kann genau das leisten. Am Beispiel des 1972 etablierten UNESCO Welterbeprogramms werde ich den Rechtspluralismus und den Pluralismus konkurrierender, überlappender und kollaborierender kultureller Souveränitäten herausarbeiten, um so den heuristischen Mehrwert des Konzepts für die Analyse internationaler Beziehungen und Organisationen sowie der in und von ihnen geschaffenen Governance-Institutionen zu demonstrieren.

Das bietet sich auch deshalb an, weil der Begriff der *kulturellen Souveränität* in leichten Variationen seit den 1960er Jahren durchaus auch in den Quellen auftaucht. So wurde im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966* ein kulturelles Selbstbestimmungsrecht der Völker als Menschenrecht verankert. Der Pakt als Verhandlungsergebnis zwischen demokratischen, autokratischen und sozialistischen Staaten changiert zwischen der Verankerung von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten beim Individuum und beim Kollektiv. Er beinhaltet aber zweifellos einen Versuch, die Hoheit über Staats- und Wirtschaftsform, Kultur und Natur, permanent und unveräußerlich beim territorialen Staat festzuschreiben, wenn es in Artikel 1 und 2 heißt:

- (1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.
- (2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden⁴.

Für die Umsetzung dieses Selbstbestimmungsrechts der Völker wurden in Form einer Selbstverpflichtung die Unterzeichnerstaaten in die Pflicht genommen. Interventionen, Mandaten, Treuhandschaften und Fremdbestimmung

4 Bundesgesetzblatt (BGBl) 1976 II, S. 428.

von außen sollte so mit Blick auf den Kolonialismus grundsätzlich ein Riegel vorgeschoben werden. Gleichzeitig wurde versucht, die Entscheidung über Demokratie oder Diktatur, freie Marktwirtschaft oder Planwirtschaft, Nationalisierungen bzw. Sozialisierungen oder Privateigentum beim jeweiligen Staat, der als territorialer Volksstaat gedacht wurde, zu verankern. Diesem Anliegen wurde in den folgenden Artikeln, die vor allem individuelle Rechte festschrieben, Regeln beigegeben und Grenzen gesetzt. Diese Widersprüchlichkeit des Paktes illustriert auch seinen Kompromisscharakter zwischen Staaten, die den Einflüssen global agierender Industrien entgegenwirken und eine permanente Souveränität über kulturelle sowie natürliche Ressourcen festschreiben wollten, um so einem gefürchteten Ausverkauf an multinationale Konzerne entgegenzuwirken, und Staaten, die ein Interesse an der freien Entfaltung expandierender Industrien und multinationaler Konzerne hatten⁵. Diesen Interessenschwerpunkten entsprechend wurde die kulturelle Selbstbestimmung eher individuell oder kollektiv ausgelegt. Wie Jörg Fisch gezeigt hat, wurde dabei nicht zufällig darauf verzichtet zu definieren, was ein Volk sei und wie die Selbstbestimmung genau zu erfolgen habe⁶. Die so gegebene definitorische Offenheit erlaubte es, den Volksbegriff und die Verfahren zu Selbstbestimmung gemäß der jeweiligen Staatsordnung zu füllen, ermöglichte langfristig die breite Zustimmung zu dem umstrittenen Pakt und wendete so eine verbindliche Entscheidung über eine privilegierte Regierungs- oder Wirtschaftsform ab. Mit dem Verweis auf traditionell andere *kulturelle Identitäten* konnte sich eine sehr weite Auslegung von Volksherrschaft behaupten. Nationalisierungen waren nach diesen Bestimmungen ebenso denkbar wie die Privilegierung von Privateigentum. Es entstand ein Rechtspluralismus, der strategisch motiviert war und ein zunehmendes Bewusstsein für sich überlappende Souveränitäten sowie den Wert von Kultur als Menschenrecht und als Ressource zur Legitimation von Ansprüchen im politischen Prozess illustriert⁷.

Es ist insofern also einerseits möglich, den Begriff kultureller Selbstbestimmung beziehungsweise Souveränität aus der empirischen Beobachtung seines Gebrauchs in den Quellen abzuleiten. Andererseits ist es gerade deshalb zwingend notwendig, das Konzept in Abgrenzung zur Quellsprache zu definieren: Kultur wird daher im Folgenden, in Abgrenzung zum

5 Ramon LEEMANN, *Entwicklung als Selbstbestimmung. Die menschenrechtliche Formulierung von Selbstbestimmung und Entwicklung in der UNO, 1945–1986*, Göttingen 2013, S. 253–258; Barbara GENIUS-DEVIME, *Bedeutung und Grenzen des Erbes der Menschheit im völkerrechtlichen Kulturgüterschutz*, Baden-Baden 1996, S. 411–453.

6 Jörg FISCH, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker*, München 2010, S. 37–48, 217–249.

7 Zu dieser Qualität der Menschenrechte vgl. u.a. Jan ECKEL, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen 2014; Samuel MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in History*, London 2010.

Gebrauch in den Quellen, als temporäres Resultat eines nicht endenden, multirelationalen Differenzierungsprozesses begriffen, der aufgrund der Identifikation mit vermeintlichen Gemeinsamkeiten vorübergehende oder längerfristige individuelle Performanzen, Allianzen, Fraktionen, soziale Gruppen oder Verbände erzeugte⁸. Die Gemeinsamkeiten dieser *Imagined Communities* wurden im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert häufig durch Bezüge auf eine qua Tradition ererbte, geteilte Vergangenheit, einen Kommunikationszusammenhang und eine daraus resultierende vergleichbare soziale Praxis sowie ein ähnliches Wertesystem als kollektive, nationale oder kulturelle Identitäten gefasst⁹. Im Folgenden werden Identitäten deshalb explizit nicht als analytische Kategorien herangezogen, sondern als Quellenbegriffe analysiert, die von den Akteuren genutzt wurden, um sich abzugrenzen sowie Handlungs-, Deutungs- und Entscheidungsmacht für sich oder für und über ein Kollektiv zu mobilisieren¹⁰. In diesem Sinne wurde Kultur als im weitesten Sinne anthropologisch gefüllter Quellenbegriff seit den 1960er Jahren eine Ressource im politischen Prozess, diente sie doch als Legitimation, Souveränität als Entscheidungs- und Bestimmungsrecht für Individuen und Kollektive zu reklamieren. Deshalb ist Souveränität im Folgenden auch eine Eigenschaft, die nicht nur Herrschern und Staaten zuerkannt wird¹¹, sondern ein Begriff, der die Fähigkeit bezeichnet, individuell oder kollektiv Deutungs- und Entscheidungsmacht in Form von Selbstbestimmung auszuüben oder für sich zu beanspruchen. Sie schließt den Versuch, sich gegen konkurrierende Ansprüche abzuschotten, grundsätzlich mit ein.

In Bezug auf Kultur- und Naturschätze ist augenfällig, dass die auf den verschiedenen Ebenen angesiedelten Verfügungs- bzw. Souveränitätsrechte ihre Legitimation in der Regel auf der Grundlage eines Aktes oder einer Praxis der Aneignung erfuhren: Da war der Schöpfer eines Werkes, der ein geistig-ideelles Eigentum auch nach dem Verkauf für sich reklamieren konnte. Er fiel bei historischen Artefakten und Naturschätzen weg, wurde aber durch abstrakte Souveräne wie die Zivilisation, Kultur, Region, Nation, Menschheit, künftige Generationen, Gott oder die Natur ersetzt, denen die Schöpfung zugesprochen wurde. Neben diese Schöpfer traten die Erwerber,

8 Stefan HIRSCHAUER, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zfs 43 (2014), H. 3, S. 170–191; Mark CURRIE, Difference. The New Critical Idiom, London/New York 2004.

9 Benedict ANDERSON, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983; Stuart HALL, The Question of Cultural Identity, in: Ders. u.a. (Hg.), Modernity. An Introduction to Modern Societies, London 1995, S. 597–631.

10 Auf die Schwierigkeiten des Identitätsbegriffs ist zu genüge hingewiesen worden: Rogers BRUBAKER/Frederick COOPER, Beyond »Identity«, in: Theory and Society 29 (2000), S. 1–47.

11 In Abgrenzung zu den Politik- und Staatswissenschaften und dem an Carl Schmitts Politikverständnis angelehnten Staatsverständnis, vgl. exemplarisch den Artikel Staat und Souveränität, in: GGB, Bd. 6, S. 1–154.

Erben, Entdecker, Schützer oder Treuhänder, die Eroberer oder Nutzer. Sie konnten individuell oder kollektiv Verfügungsrechte für sich beanspruchen, die einem Dieb, Vandalen oder Zerstörer und Verkäufer abgesprochen wurden. Diese moralisch kodierte Legitimationsnotwendigkeit galt für kulturelle Artefakte ebenso wie für Tiere oder Landschaften. Ihren Niederschlag fanden sie in Regeln des Eigentums- und Erbrechts, das Besitzansprüche und die intergenerationelle Besitzübertragung regelte, des Strafrechts, das Diebstahl oder Zerstörung verbot, des Handelsrechts, das die Verkaufsmöglichkeiten festlegte, aber auch des Denkmal- und Umweltschutzes. Diese Verrechtlichungen wurden auf verschiedenen Ebenen initiiert und implementiert. Sie wurden zueinander in Beziehung gesetzt, konnten aber auch in Konkurrenz zueinander treten oder gegeneinander ausgespielt werden: Die sich so überlappenden Souveränitäten, die sowohl Individuen als auch Kollektive für sich reklamieren konnten, kreierte schon früh den bereits angesprochenen Rechtspluralismus, den die Akteure unter anderem in Mehr-Ebenen-Spielen oder in strategischen Regime- oder Arenenwechsellern für die eigenen Interessen nutzten, beziehungsweise für sich auszugestalten suchten¹².

Insofern ist das Konzept der *kulturellen Souveränität* auch geeignet, ein neues Licht auf Prozesse zu werfen, die in der Geschichtsschreibung als *Propertisierungen*, *Verrechtlichungen*, *Territorialisierungen*, *Politisierungen* und *Ökonomisierungen* beschrieben wurden¹³. Sie trägt dazu bei, den Prozessen ein schärfer konturiertes Gesicht zu geben, indem sie einerseits den Blick sowohl auf die Akteure, ihr Orientierungswissen und ihre

12 Zur »List« der Akteure, die m.E. nicht auf den Staat beschränkt werden sollten, sowie zum Rechtspluralismus, vgl.: Shalini RANDERIA, Rechtspluralismus und überlappende Souveränitäten. Globalisierung und der »listige Staat« in Indien, in: *Soziale Welt* 57 (2006), S. 229–258; dies., Domesticating Neo-Liberal Discipline. Transnationalisation of Law, Fractured States and Legal Plurality in the South, in: Wolf LEPENIES (Hg.), *Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World*, Frankfurt a.M. 2003, S. 146–182; zum Mehr-Ebenen-Spiel vgl. Robert D. PUTNAM, *Diplomacy and Domestic Politics. The Logic of Two-Level Games*, in: *International Organization* 42 (1988), H. 3, S. 427–460; zum Regime- und Arenenwechsel vgl. Laurence R. HELFER, *Regime Shifting in the International Intellectual Property System*, in: *Perspectives. Teaching Legal Research and Writing* 7 (2009), H. 1, S. 39–44.

13 Zur Propertisierung und Verrechtlichung vgl.: Hannes SIEGRIST (Hg.), *Entgrenzung des Eigentums in modernen Gesellschaften und Rechtskulturen*, Leipzig 2007; ders./Stefan TROEBST, *Institutionenwandel und Rechtstransfer im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 61 (2012), H. 3, S. 321–331; zur Territorialisierung vgl.: Charles S. MAIER, *Consigning the Twentieth Century to History. Alternative Narratives for the Modern Era*, in: *AHR* 105 (2000), H. 3, S. 807–831; ders., *Transformations of Territoriality 1600–2000*, in: Gunilla BUDDE/Sebastian CONRAD/Oliver JANZ, *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006, S. 32–55; zur Politisierung und Ökonomisierung mit Bezug auf Heritage, vgl. exemplarisch für einen ganzen Diskurs Lynn MESKELL (Hg.), *Global Heritage. A Reader*, Malden/Oxford 2015; zur Ökonomisierung im Allgemeinen vgl.: Uwe SCHIMANK/Ute VOLKMANN, *Ökonomisierung der Gesellschaft*, in: Andrea MAURER/Uwe SCHIMANK (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden 2008, S. 382–393.

Handlungsmöglichkeiten in verschiedenen Kontexten und auf verschiedenen Ebenen richtet, sie andererseits aber auch zur Rolle von *Tradition*, *Mentalität* und *heritage* als Argument und Strategie in Beziehung setzt, durch die diese Prozesse, aber auch ihre Auflösung und Neuformierung initiiert oder vorangetrieben wurden. Sie ist dadurch auch geeignet, die These eines *Abschieds vom Nationalstaat* und seiner Souveränität in einer globalen oder globalisierten Welt konkret zu prüfen, und erlaubt, die Diagnose eines qualitativ neuen ökologischen und kulturellen Bewusstseins seit den 1970er Jahren einer tiefergehenden Analyse zu unterziehen¹⁴.

Materielle *Kultur- und Naturerbe* – das ist zwischenzeitlich als hinlänglich bekannt vorauszusetzen – sind Manifestationen und Repräsentationen kultureller Zugehörigkeitsbehauptungen. Sie funktionieren als Projektionsflächen, über die versucht wird, Beziehungen, Praxen und Orientierungen zu institutionalisieren und festzuschreiben. Sie eignen sich deshalb besonders gut als Sonde, um das Zusammenwirken sich überlappender kultureller Souveränitäten im 20. Jahrhundert zu analysieren. Gleichzeitig bietet die Beschäftigung mit *heritage* aus der Perspektive sich überlappender, *kultureller Souveränitäten* neue Einsichten für die Analyse von *Heritage-Regimen* sowie der Politik und Ökonomie von *heritage* und ihre Verhältnis zum Eigentum. Sie geht über die in der Literatur immer wieder zu findende Klage, die wissenschaftliche, humanistische oder kosmopolitische Reinheit eines globalen Heritage-Projektes werde durch illegitime Hegemonien, Eurozentrismus, politische oder ökonomische Interessen gefährdet oder diskreditiert, hinaus, indem es unter anderem den auch interessen geleiteten Charakter von wissenschaftlichen, humanistischen und kosmopolitischen Ansprüchen herausarbeitet. Darüber hinaus leistet der vorliegende Beitrag eine bisher nur selten vorgenommene Zusammenschau von Umwelt- und Denkmalschutzbestrebungen seit dem 19. Jahrhundert und stellt die Gemeinsamkeiten innerhalb dieser *Conservation Movement* in den Vordergrund. Damit lässt sich unter anderem jene neuerdings in der Literatur immer wieder zu lesende Gründungserzählung hinterfragen, die behauptet, die Welterbekonvention habe, beeinflusst durch eine Vorreiterrolle der USA und das Vorbild des US National Park Service, im Rest der Welt zum ersten Mal Kultur- und Naturerbe miteinander verbunden¹⁵.

14 Martin ALBROW, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt a.M. 1998; vgl. für verschiedene Aspekte dieser Sichtweise auch Ulrich BECK (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998; David HELD/Anthony McGREW (Hg.), *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*, Cambridge 2002; Yale H. FERGUSON/R.J. Barry JONES (Hg.), *Political Space. Frontiers of Change and Governance in a Globalizing World*, New York 2002.

15 Hier sei nur exemplarisch auf die Heimatschutzbewegung hingewiesen; für das Narrativ vgl.: Christina CAMERON/Mechthild RÖSSLER, *Many Voices, One Vision. The Early Years of*

Im Folgenden wird es zunächst um das Verhältnis von Internationalisierungsansprüchen, staatlichen Souveränitätsforderungen und Privateigentum gehen. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob, inwiefern und inwieweit Kultur- und Naturschätze öffentliche Güter sein sollten. Die Analyse nimmt dabei insbesondere die Verrechtlichung sowie Standardisierung des Denkmal- und Umweltschutzes in den Blick und setzt sie ins Verhältnis zu den das 20. Jahrhundert prägenden Raumbezügen der Nation, dem internationalen Raum, dem Block und der Hemisphäre, aber auch der Lokalität und der Kultur. Sie berücksichtigt auch, wie kulturelle Eigentumsrechte und Souveränitätsansprüche von Kollektiven territoriale Einheiten entstehen lassen oder für ihre Auflösung sorgen. Daran anschließend wird analysiert, welche Rolle die kulturelle Autorität von Experten sowohl bei Verrechtlichungen und Institutionalisierungen, als auch bei Territorialisierungen und der Definition von Eigentumsverhältnissen spielte und wie ihr Verhältnis zu den staatlichen Souveränitätsansprüchen war. Abschließend werden beide in Beziehung gesetzt zur Tendenz Kultur im politischen Prozess als Ressource zu nutzen, um mit ihrer Hilfe kulturelle Selbstbestimmungen und Selbstbehauptungen lokaler Bevölkerungen, marginaler oder vermeintlich marginalisierter Gruppen auf den politischen Agenden und in den politischen Arenen zu platzieren.

1. Kultur- und Naturschätze als öffentliche Güter? Internationalisierung, staatliche Souveränität und Privateigentum im Konflikt

Wie erwähnt setzte bereits im 19. Jahrhundert eine nicht nur europaweit geführte Debatte darüber ein, ob Kunst, historische Artefakte und die *wilde Schönheit unberührter Natur* als öffentliche Güter zu betrachten und damit staatlicher oder internationaler Kontrolle zu unterstellen seien¹⁶. Eine sich verschiedentlich neu formierende *Conservation Movement* setzte erste Gesetze zum Schutz von Kunstgegenständen und Naturlandschaften durch und erreichte auch die Berücksichtigung von Kulturschätzen in den völkerrechtlichen Regelwerken, welche sich die Staaten seit den Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 für den Konflikt und Kriegsfall zu geben

the World Heritage Convention, Farnham 2013, S. 1–26; Lynn MESKELL/Christoph BRUMANN, UNESCO and New World Orders, in: MESKELL (Hg.), *Global Heritage*, S. 22–42, hier S. 25.

16 Paul BETTS/Corey ROSS (Hg.), *Heritage in the Modern World. Historical Preservation in International Perspective*, Oxford 2015; Astrid SWENSON, *The Rise of Heritage. Preserving the Past in France, Germany and England, 1789–1914*, Cambridge 2013; Winfried SPEITKAMP, *Die Verwaltung der Geschichte. Denkmalpflege und Staat in Deutschland 1871–1933*, Göttingen 1996; Françoise CHOAY, *The Invention of the Historic Monument*, Cambridge 2001; WÖBSE, *Weltnaturschutz*; Bernhard GISSIBL u.a. (Hg.), *Civilizing Nature. National Parks in Global Historical Perspective*, New York 2012.

versuchten¹⁷. In letzteren Vereinbarungen wurde vor allem der nationale Anspruch auf bestimmte Kultur- und Naturschätze gestärkt, der auch auf internationaler Ebene abgesichert werden sollte. Militärische Auseinandersetzungen und die damit einhergehenden Zerstörungen oder Raubzüge belebten diese Debatten immer wieder neu. Am bekanntesten dürften in diesem Kontext die »Befreiung von Kulturgütern« im Rahmen der französischen Revolution und die »napoleonischen Raubzüge« sowie die Frage der Rückerstattung der entsprechenden Objekte im Kontext des Wiener Kongresses sein. Sie lösten eine Debatte über den regionalen, nationalen oder universalen Charakter von Artefakten und Denkmälern sowie über ihre Verbundenheit mit dem Herkunftsort aus. Privatbesitz trat in diesen Debatten hinter nationale Ansprüche und internationale Treuhänderschaft zurück und wurde ihnen untergeordnet. In diesem Kontext trat verstärkt auch das Kollektiv der *Menschheit* als Souverän in Erscheinung, das dann im 19. Jahrhundert zunehmend und über weite Strecken mit einer internationalen Gemeinschaft der Nationalstaaten gleichgesetzt wurde¹⁸.

Aber auch für Zeiten des Friedens wurden internationale Vereinbarungen diskutiert. Sie zielten vor allem darauf einer Zerstörung durch den *Fortschritt* bzw. konkurrierende ökonomische und industrielle Nutzungsansprüche in den Staaten und Imperien durch internationale Vereinbarungen abzuwehren. Stärker noch als die Vereinbarungen zum Kriegsrecht scheiterten sie aber lange daran, dass die Staaten und Imperien fürchteten, durch internationale Regeln einer Internationalisierung ihrer Denkmäler, Flora und Fauna den Weg zu bereiten und dadurch die Hoheit über ihre Kultur und Natur einzubüßen, welche sie als integralen Teil ihrer staatlichen Souveränität und Kern ihrer Territorialität betrachteten¹⁹. Gleichzeitig schien ein Grunddilemma des Denkmal- und Naturschutzes hier stärker auf: Dieses Problem lag darin, dass die Denkmäler und Naturschutzgebiete, seien es Häuser, Kirchen, Schlösser, Wälder oder Tiere, die zum Wohle einer Nation, der Menschheit oder künftiger Generationen geschützt werden sollten, sich nur in Ausnahmefällen juristisch im Besitz bzw. unter Kontrolle dieses imaginierten Souveräns befanden, so dass seit Beginn entsprechender Rechtsetzungen Konkurrenz und Konflikte zwischen universalen Ansprüchen, der staatlichen Kultur- und Naturhoheit, föderalen Akteuren und dem Privateigentum entstanden. Sie wurden in den verschiedenen Staaten und Imperien jeweils graduell

17 BETTS/ROSS, *Modern Historical Preservation. Towards a Global Perspective*, in: Dies., *Heritage in the Modern World*, S. 7–26; GENIUS-DEVIME, *Bedeutung und Grenzen des Erbes der Menschheit*.

18 Ebd.

19 SWENSON, *The Rise of Heritage*; WÖBSE, *Weltnaturschutz*; dies., *Framing the Heritage of Mankind. National Parks on the International Agenda*, in: GISSIBL u.a. (Hg.), *Civilizing Nature*, S. 140–156.

unterschiedlich gelöst: So kauften der *National Trust* sowie das *Office* bzw. *Ministry of Works* in Großbritannien Grundstücke und Objekte auch auf, während in Frankreich und Deutschland da, wo Gesetze und Verwaltungen versagten, Objekte auch zum Staatsbesitz erklärt und damit quasi enteignet bzw. nationalisiert werden konnten²⁰.

Aber auch in letzteren Fällen bedeutete das keineswegs, dass das politische Zentrum für den Denkmal- und Naturschutz zuständig war. Es gibt wenige Politikfelder, die international so häufig föderal oder dezentral verwaltet wurden wie der Denkmal- und Naturschutz. Das hängt wohl auch damit zusammen, dass die Gesetze und Regelungen häufig aus Konflikten um konkrete Objekte oder um die Nutzung spezifischer Landschaften beziehungsweise Gewässer quasi vor Ort entstanden und erst sukzessive gebündelt wurden. In dieser Hinsicht hatte der Denkmal- und Naturschutz häufig eine sehr lokale Verankerung und föderale Struktur. Durch Denkmallisten wurde ebenso versucht, Kontrolle über die Objekte und Gebäude zu erlangen wie durch Verzeichnisse von Naturschutzgebieten²¹. Sie etablierten eine hierarchische Ordnung beziehungsweise einen Kanon, der – zunehmend wissenschaftlich legitimiert – den Wert und die Bedeutung der Objekte und Landschaften festschrieb und Schutzstandards für ihre Verwaltung definierte²².

Beide Aspekte dieser Vorgeschichte haben Eingang in das 1972 im Rahmen der UNESCO verabschiedete *Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt* und seine Durchführungsverordnungen, die sogenannten *Operational Guidelines*, gefunden. Sie setzten diese sich überlappenden Souveränitäten voraus, waren aber gleichzeitig bemüht, mit Hilfe eines Verzeichnisses einen internationalen Standard zu etablieren, der den Nationalstaat als Hauptansprechpartner definierte und in die Verantwortung für die Erhaltung der Monumente und Landschaften nahm. So sah ein Papier, das für die erste Sitzung des Welterbekomitees 1977 vorbereitet wurde und *Issues arising in connection with the implementation of the*

20 SWENSON, *Rise of Heritage*; John DELAFONS, *Politics and Preservation. A Policy History of the Built Heritage 1882–1996*, London 1997; Frauke MICHLER, »Abstraction des limites politiques?« Transnationale Kulturerbekonzeptionen in französischer und deutscher Denkmalpflege des 19. Jahrhunderts, in: Michael FALSER/Monica JUNEJA (Hg.), *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*, Bielefeld 2013, S. 181–199; Sabine SCHULTE, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Denkmalpflege in Deutschland und Frankreich*, in: Eva DEWES/Sandra DUHEM (Hg.), *Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*, Berlin 2008, S. 595–630; für die auch außereuropäische Dimension dieser Entwicklungen, vgl. auch Regina F. BENDIX u.a. (Hg.), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen 2012; BETTS/ROSS (Hg.), *Heritage in the Modern World*.

21 SWENSON, *Rise of Heritage*; BENDIX (Hg.), *Heritage Regimes*; WÖBSE, *Weltnaturschutz*; Miles GLENDINNING, *The Conservation Movement. A History of Architectural Preservation. Antiquity to Modernity*, Milton Park 2013.

22 Für diese Form der Wirklichkeitsaneignung vgl. u.a. James C. SCOTT, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, CT 1998.

World Heritage Convention behandelte, vor, dass neben der genauen Lage der Stätte, die neben dem Land, den Staat bzw. die Provinz oder Region sowie eine genaue Verortung auf einer Karte verlangte, auch der juristische Status erhoben werden sollte. Dieser umfasste den Eigentümer ebenso wie gesetzliche Regelungen und verantwortliche Verwaltungseinheiten, die als Voraussetzung dafür betrachtet wurden, Erhaltungsmaßnahmen erfolgreich durchzusetzen²³. Entsprechend lehnte das Welterbekomitee Bewerbungen von Staaten, die nicht über eine oder über eine als nicht ausreichend erachtete Denkmal- und Umweltschutzgesetzgebung sowie Fachverwaltung verfügten, regelmäßig ab. Diese Vorannahme war im Grunde nie strittig und lässt sich insofern nicht einer europäischen Dominanz im UNESCO Welterbeprogramm zuschreiben²⁴. Zumal diese Fokussierung auf den nationalen Verwaltungsstaat und seine staatlichen Souveränitätsrechte internationalen Interventionen im Namen der Menschheit Grenzen setzte, die insbesondere von vielen ehemaligen Kolonien, aber auch von Regierungen, welche die politische, ökonomische und kulturelle Hegemonie von Großmächten und internationalen Kulturindustrien fürchteten, vehement verteidigt wurde.

Ein zwischenzeitlich sehr prominent gewordenes Beispiel für die Schwierigkeiten dieser Dynamiken zwischen nationalstaatlichen Verwaltungsbestrebungen, internationaler Vereinbarung und Expertise sowie Interventionsansprüchen und -möglichkeiten waren die Buddhas von Bamiyan in Afghanistan. Die UNESCO engagierte sich dort bereits 1962/63, als sie im Rahmen ihres regulären Programmes den ansonsten vor allem auf Tunesien spezialisierten Architekten und Archäologen Alexandre Lézine als Consultant entsandte, um bei der Erhaltung und Restauration historischer Monumente in Afghanistan beratend mitzuwirken. Bereits bei dieser Gelegenheit ging es darum, die Qualität der Verwaltung der Monumente sowie die der getroffenen Maßnahmen zu verbessern und sich durch ein Inventar eine Übersicht über notwendige Arbeiten und Erhaltungszustände zu verschaffen²⁵. Im Juli 1970 besuchten mit Piero Gazzola, dem ersten Präsidenten des Internationalen Rates für Denkmalpflege (ICOMOS), und Jean-Bernard

23 UNESCO. World Heritage Committee. First Session. Paris, 27.06.–01.07.1977. Issues Arising With the Implementation of the World Heritage Convention, UNESCO Archiv Paris, Culture and Communication Sector, CC-77/CONF.001/4.

24 Zum Eurozentrismusvorwurf und seinen Auswirkungen, vgl. u.a. Michael S. FALSER, Von der Charta von Venedig 1964 zum Nara Document on Authenticity 1994. 30 Jahre »Authentizität« im Namen des kulturellen Erbes der Welt, in: Michael RÖSSNER/Heidemarie UHL (Hg.), Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen, Bielefeld 2012, S. 63–87; Tim WINTER, Beyond Eurocentrism? Heritage Conservation and the Politics of Difference, in: International Journal of Heritage Studies 20 (2014), H. 2, S. 123–137.

25 Alexandre LEZINE, Conservation et restauration des monuments historiques: Afghanistan (-mission) janvier 1964, UNESCO Archiv Paris, WS/1263.35.BMS; UNESCO/RP/AFG/1, URL: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001357/135791fo.pdf>> (22.08.2016); Noël DUVAL, Alexandre Lézine (1906–1972), in: Antiquités africaines 8 (1974), H. 1, S. 7–12.

Perrin wieder zwei Architekten als Consultants der UNESCO das Bamiyan Tal. Ihre Aufgabe war es, sich mit dem Schutz und der Entwicklung des Gebietes zu befassen, wobei die »Inwertsetzung« des Tales mit seinen zwei riesigen Buddha-Statuen als kulturtouristische Destination ersten Ranges für den Staat Afghanistan im Mittelpunkt stand, um so die »ills of industrial civilization«, welche die Monumente zu bedrohen schienen, abzuwehren. In diesem Kontext wurde auch wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen, die historischen Monumente unter Schutz zu stellen und sie entsprechend zu verzeichnen. Der Tourismus sollte dafür die finanziellen Mittel liefern – so die Vorstellung der Experten, die von den weiteren politischen Entwicklungen ad absurdum geführt wurde²⁶. Als die afghanische Regierung 1981 das Tal von Bamiyan für die Welterbeliste nominierte, wurde die Eintragung daher vom Welterbekomitee 1983 in Florenz auf Empfehlung der Beratungsorganisation ICOMOS zurückgestellt mit der Begründung, es fehle eine angemessene, staatlich garantierte Schutzzone, welche die Felsen und das Tal einschließe²⁷. An dieser Situation sowie ihrer Einschätzung änderte sich im Grunde nichts bis die Taliban 1997 damit drohten, die Buddha-Statuen, die sie einerseits vor allem als Artefakte und Repräsentanten einer buddhistischen Kultur und andererseits als Vertreter eines vermeintlich hegemonialen, westlichen Kulturbekonzeptes adressierten, zu sprengen.

Um das abzuwenden und sich internationaler Unterstützung zu vergewissern, trat der Botschafter der Permanenten Vertretung des Islamischen Staates Afghanistan bei den Vereinten Nationen an den UNESCO Generalsekretär mit der Bitte heran, die Buddhas von Bamiyan als Notfall in die Welterbeliste einzutragen und Chahryar Adle vom *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), einen Archäologen und Spezialisten für den Iran, um die Vorbereitung eines den Standards des internationalen Gremiums entsprechendes Dossiers zu bitten. In der Folge verwies der Direktor des Welterbezentrums Bernd von Droste in seiner Rolle als Verwalter der Welterbestätten auf die Entscheidung des Komitees von 1983. Auch die folgende Sitzung des Welterbekomitees hielt die Forderung nach einer angemessenen

26 Piero GAZZOLA/Jean-Bernard PERRIN, Protection and Development of the Bamiyan Valley: Afghanistan (mission) 04–19.07.1970, UNESCO Archiv Paris, 2354/RMO.RS/CLP; 2354/RMS.RS/CLP, URL: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000004/000428eb.pdf>> (22.08.2016); Bernhard CHIARI, Kabul, 1979. Militärische Intervention und das Scheitern der sowjetischen Dritte-Welt-Politik in Afghanistan, in: Andreas HILGER (Hg.), Die Sowjetunion und die Dritte Welt. UdSSR, Staatssozialismus und Antikolonialismus im Kalten Krieg 1945–1991, München 2009, S. 259–279.

27 UNESCO. World Heritage Committee. Seventh Ordinary Session. Florence (Italy), 05–09.12.1983. Report of the Rapporteur, Paris, January 1984, UNESCO Archiv Paris, Science Sector, SC/83/CONF.009/8; UNESCO. Bureau of the World Heritage Committee. Seventh Session. Paris, 27–30.06.1983. Report of the Rapporteur, Paris, 01.08.1983, UNESCO Archiv Paris, Culture Sector, CLT-83/CONF.0021/8.

und durchsetzungsfähigen Schutzzone aufrecht, für deren Errichtung der antragstellende Staat in die Pflicht genommen wurde, so dass die Buddhas von Bamiyan, 2003 erst nach ihrer Zerstörung als Repräsentationen unter anderem eines internationalen Kulturerbes in die Welterbeliste aufgenommen wurden. Das Engagement und die Verhandlungen des UNESCO Generaldirektors Koïchiro Matsuura mit den Taliban in Afghanistan und Pakistan hatten die Zerstörung 2001 nicht abwenden können. Die Entwicklungen zeigen, wie begrenzt die Handlungsmöglichkeiten der internationalen Organisation angesichts verschiedener Gruppierungen mit Regierungsanspruch waren und wie destruktiv sich kulturelle und globale Zugehörigkeitszuschreibungen auswirken konnten, aber auch wie sich die international definierten Schutzstandards zu einem Korsett entwickeln konnten, die flexible und situative Entscheidungen im Interesse der zu schützenden Objekte oder Territorien erschwerten oder unmöglich machten. In der Folge belebte die Sprengung der Statuen die Debatte über Interventionsmöglichkeiten der internationalen Organisation in nationalstaatliche Angelegenheiten neu. So brandmarkte das Welterbekomitee die Zerstörung der Buddha-Figuren als »Verbrechen gegen das gemeinsame Erbe der Menschheit« und klassifizierte sie damit quasi als Kriegsverbrechen. Gleichzeitig trieb das Welterbekomitee die Rettung der Überreste ebenso wie ihre Eintragung in die Welterbeliste voran, die 2003 auf der Grundlage einer neuen Nominierungsakte der Übergangsregierung des Islamischen Staates Afghanistan vorgenommen wurde. Dieses gewissermaßen postume Engagement für Monumente ist im Kontext des Welterbeprogramms nicht völlig ungewöhnlich. Es ist häufig eng verknüpft mit der Vorstellung, Zerstörungen mit Hilfe der Rekonstruktion ungeschehen zu machen oder zumindest zu heilen. Oft ist dieses Engagement mit den Anliegen verbunden, das Geschehene als moralisches Unrecht zu klassifizieren und zu demonstrieren, dass der Gewaltakt erfolglos geblieben war und sich die mit den Monumenten verknüpften Kulturen, ihre Traditionen und ihr Erbe durch einen solchen Akt der Gewalt auch aufgrund des Schutzes der internationalen Gemeinschaft langfristig als unzerstörbar erwiesen hatten²⁸.

Dieses extreme Beispiel illustriert, dass die UNESCO Welterbekonvention als internationales Abkommen in einer internationalen Organisation die Kultur- und Naturhoheit der Staaten als Teil ihrer staatlichen Souveränität

28 UNESCO. World Heritage Committee. Twenty-Fifth Session. Helsinki, Finland, 11–16.12.2001. Item 4 b of the Provisional Agenda: Acts constituting »crimes against the common heritage of humanity«, UNESCO Archiv Paris, World Heritage Centre, WHC.01/CONF.208/23; World Heritage Scanned Nomination Nr. 208 Rev. Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley, 05.07.2003, World Heritage Center, URL: <<http://whc.unesco.org/uploads/nominations/208rev.pdf>> (22.08.2016); Kulbhushan WARIKOO (Hg.), Bamiyan. Challenge to World Heritage, New Delhi 2002.

gegenüber Internationalisierungsbestrebungen, föderalen Akteuren und politischen Bewegungen, aber auch gegen Expertenvoten einer international vernetzten und global agierenden *Conservation Movement* privilegierte. Ein Primat der Politik der Nationalstaaten wurde im Entscheidungsprozess festgeschrieben und versucht, für die Implementation eines globalen Schutzes von Kultur- und Naturerbe nutzbar zu machen, indem die internationale Konvention mit Empfehlungen und Standards für die Nationalstaaten gekoppelt wurde²⁹. Gleichzeitig macht es deutlich, dass die internationalen und staatlichen Ansprüche auf die Welterbestätten im Grunde nie unumstritten waren. Regelmäßig traten andere Stakeholder in Erscheinung, die kulturelle, aber auch staatliche Souveränitätsansprüche an die Stätten und die internationale Organisation herantrugen³⁰. So auch die Aktivisten einer Entpolitisierung und Versachlichung des Kultur- und Umweltschutzes anstrebenden *Conservation Movement*³¹. Ihnen gelang es – anders als anderen Akteuren – ihren Anspruch auf die kulturelle Autorität einer vermeintlich unpolitischen Expertise durch die Gutachten des Internationalen Rates für Denkmalpflege (ICOMOS) und die Weltnaturschutzunion (IUCN) im UNESCO Welterbeprogramm zu institutionalisieren³².

2. Wer bestimmt das gemeinsame Erbe der Menschheit?

Die ökonomische und politische Kultur- und Naturhoheit der Staaten im Konflikt mit der kulturellen Autorität internationaler Experten

Politikberatung durch wissenschaftliche Experten gewann seit Ende der 1950er Jahre international zunehmend an Bedeutung. Die zeitgemäße Gesellschaft wurde als funktional differenzierte Wissensgesellschaft beschrieben. Die Komplexität der Welt und ihrer Problemlagen schien eine Beratung durch die Experten des jeweiligen Politikfeldes notwendig zu machen. Gleichzeitig erhoffte man sich von ihrer vermeintlich interessensfreien Expertise und

29 Recommendation Concerning the Protection, at National Level, of the Cultural and Natural Heritage, in: Records of the General Conference, Bd. 1: Resolutions and Recommendations. Seventeenth Session, Paris, 17 October to 21 November 1972, Paris 1973, S. 135–154, URL: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114044e.pdf>> (22.08.2016).

30 Zu den in meinen Augen schwierigen und manchmal auch problematischen Versuchen, kulturelles Eigentum und kulturelles Erbe voneinander abzugrenzen, vgl. u.a. Markus TAUSCHEK, Kulturerbe. Eine Einführung, Berlin 2013, S. 139–161; ders./Dorothee HEMME/Regina BENDIX (Hg.), Prädikat »Heritage«. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen, Berlin 2007.

31 Joachim RADKAU, Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München 2011; Lynton Keith CALDWELL, International Environmental Policy. Emergence and Dimensions, Durham/London 1990; GLENDINNING, The Conservation Movement, S. 257–414.

32 Zur kulturellen Autorität vgl. Stefan COLLINI, Absent Minds. Intellectuals in Britain, Oxford 2006, S. 45–65.

kulturellen Autorität eine Versachlichung der politischen Debatte³³. Diese weit verbreitete Sichtweise versuchten die Denkmalpfleger und Umweltschützer, die sich zunehmend als Experten – auch in der internationalen Entwicklungspolitik – etablierten, für die eigene Einflussnahme zu nutzen. Gelegentlich wurde in der internationalen Arena nämlich auch diskutiert, politische Entscheidungsinstanzen vollständig durch ausschließlich wissenschaftlichen Rationalitäten verpflichtete Gremien zu ersetzen. Ein solcher Vorschlag stand auch bei der Verabschiedung der Welterbekonvention im Raum, dessen konkrete Ausgestaltung illustriert, wo die Fallstricke eines solchen vermeintlich neutralen, nur durch seine wissenschaftliche Expertise legitimierten Gremiums lagen.

1965 präsentierten Joseph L. Fisher und Russel E. Train bei der *US White House Conference on International Cooperation* ihr Konzept eines World Heritage Trust. Ihr Vorstoß entstammte dem von Fisher gegründeten Think Tank *Resources for the Future*, der von der *Ford Foundation* finanziert wurde und Umweltschutz mit zukunftssicherer Energiepolitik und künftigem wirtschaftlichen Wachstum verknüpfte. Dadurch wurde der World Heritage Trust ein Projekt einer US-amerikanischen Außenpolitik, die unter den Präsidenten Johnson und Nixon darauf zielte *U.S. Environmental Leadership* zu etablieren. Entsprechend bezogen sich Fisher und Train bei ihrem Vorschlag auf Yellowstone als Modell und vermeintlichen Ausgangspunkt einer globalen Nationalparkbewegung seit dem 19. Jahrhundert. Das 100-jährige Bestehen des Yellowstone-Nationalparks sollte zum Anlass genommen werden, um eine neue globale Umweltbewegung unter Führung der USA zu starten. Insofern war der World Heritage Trust eine Version der sogenannten *American mission*, die einen moralischen Anspruch mit der Forderung nach politischer Führung verknüpfte. Das Konzept eines World Heritage Trusts war vor allem auf natürliche Ressourcen, insbesondere Nationalparks und wilde Tiere ausgerichtet. Es sollte aber auch kulturelle Schätze von universaler Bedeutung schützen – allerdings explizit nicht im Rahmen einer der zahlreichen UN-Sonderorganisationen³⁴.

33 Martin KOHLRAUSCH/Helmuth TRISCHLER, *Building Europe on Expertise. Innovators, Organizers, Networkers*, Basingstoke 2014; Joris VANDENDRIESSCHE u.a. (Hg.), *Scientists' Expertise as Performance. Between State and Society, 1860–1960*, London 2015; Stefan FISCH u.a. (Hg.), *Experten und Politik. Wissenschaftliche Politikberatung in geschichtlicher Perspektive*, Berlin 2004; zur Rolle der Experten in der Wissensgesellschaft am deutschen Beispiel: Margit SZÖLLÖSI-JANZE, *Wissensgesellschaft. Ein neues Konzept zur Erschließung der deutsch-deutschen Zeitgeschichte*, in: Hans Günter HOCKERTS (Hg.), *Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts*, München 2004, S. 276–305.

34 Russel E. TRAIN, *Politics, Pollution, and Pandas. An Environmental Memoir*, Washington/London 2003, S. 121–155; vgl. auch: Tom ROBERTSON, »This Is the American Earth«. *American Empire, the Cold War, and American Environmentalism*, in: *Diplomatic History* 32 (2008), H. 4, S. 561–584.

Inhaltlich stützte sich der Vorschlag auf die von Umweltschützern weltweit geteilte Annahme, einer *World Eco-Crisis* gegenüber zu stehen³⁵. Sie postulierten eine apokalyptische Dringlichkeit und einen akuten Handlungsbedarf. Gleichzeitig erklärten sich die Umweltschützer des WWF und der Weltnaturschutzunion (IUCN), die auf Russel E. Train's Initiative hin den World Heritage Trust unterstützten und auf der internationalen Agenda platzierten, zu Sprechern der Menschheit. Der Bezug auf die Menschheit war dabei zum einen eine argumentative Legitimationsfigur, die bemüht wurde, um eigene Interessen und Programme unanfechtbar zu machen. Zum anderen erschien die Menschheit hier aber auch als Souverän eigenen Rechts. Sie wurde nun mit ihren wissenschaftlich objektiv feststellbaren Bedürfnissen oberhalb der Staatsinteressen angesiedelt. Die Aktivisten einer internationalen Umweltschutzbewegung gingen Ende der 1960er Jahre nämlich nicht davon aus, dass das Wohl der Menschheit als Ausgleich pluralistischer Staatsinteressen in einer multilateralen, internationalen Organisation aushandelbar sein würde. Vielmehr schienen ihnen die nationalen Interessen der Staaten, das Wohl und Überleben der Menschheit in Frage zu stellen. Dem wollten sie wissenschaftliche Vernunft und Objektivität entgegensetzen. Entsprechend versuchten sie 1971 unterstützt von der US-Regierung, einen Forenwechsel: Über die UN-Umweltkonferenz in Stockholm wollten sie eine Vereinbarung über den Schutz eines Weltnatur- und Kulturerbes bei der Weltnaturschutzunion (IUCN) statt bei der UNESCO verankern, obwohl die bisher für internationale Kultur- und Umweltschutzprogramme zuständig gewesen war und in der es Vorarbeiten für internationale Konventionen zum Schutz von Kulturgütern und der Biosphäre gab³⁶.

Die Internationale der Umweltschützer versprach sich von der Ansiedlung bei einer Expertenorganisation effizientere und vernünftige, weil wissenschaftlichere und weniger durch nationalstaatliche Einzelinteressen geprägte Entscheidungen. Außerdem erhofften sie sich davon die in ihren Augen dringend notwendige Aufwertung der Natur gegenüber kulturellen Fragen und dadurch mehr Gehör für ihre spezifischen Anliegen. Die Umweltkonferenz in Stockholm hatte im Hinblick auf die Einbindung von gesellschaftlichen Gruppen, Nichtregierungsorganisationen und Wissenschaftlern in den politischen Entscheidungsprozess große Erwartungen geweckt. Sie schien

35 David A. KAY u.a. (Hg.), *World Eco-Crisis. International Organizations in Response*, London 1972.

36 CAMERON/RÖSSLER, *Many Voices*; Michel BATISSE/Gérard BOLLA, *L'invention du »patrimoine mondial«*, Paris 2003; zum Forenwechsel vgl. Laurence R. HELFER, *Regime Shifting The TRIPS Agreement and New Dynamics of International Intellectual Property Lawmaking*, in: *The Yale Journal of International Law* 29 (2004), S. 1–83.

mehr Partizipation, ein Interesse an den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Ökologie und weniger nationalistische Interessenpolitik zu versprechen. Sie leistete damit eine Zeit lang der Vorstellung einer entpolitisierten, wissens- und wissenschaftsbasierten Weltgesellschaft, deren Vertreter aus rationalen Gründen an einem Strang zogen, Vorschub. Wissenschaft wurde so zu einem Zeitpunkt, an dem Zweifel an der Reichweite und Qualität staatlicher Entscheidungen aufkamen, ernsthaft als Alternative zur Bestimmung des Wohls der Allgemeinheit diskutiert. Im weiteren Verlauf wurden diese Erwartungen häufig bitter enttäuscht. So führte beispielsweise der Streit über die Teilnahme der DDR dazu, dass die UN-Umweltkonferenz ohne Beteiligung des sogenannten Ostblocks stattfand, was die Hoffnung, eine globale Lösung für die Umweltverschmutzung zu finden, erheblich dämpfte³⁷.

Außerdem wurde schnell klar, dass auch die Wissenschaft nicht völlig interessenfrei und vor Vereinnahmungen gefeit war. So erschien der US-Regierung die Unterstützung einer Welterbekonvention bei der Weltnaturschutzunion wohl außenpolitisch auch insofern opportun, als ihre Vertreter den Eindruck hatten, dass sich die UNESCO zunehmend *politisierte*, seitdem die sogenannten Entwicklungsländer 1968 die Stimmenmehrheit erlangt hatten³⁸. Mit dem Vorwurf der Politisierung war in diesem Kontext also nicht zuletzt das Unbehagen gemeint, die Entscheidungen in der internationalen Organisation nicht mehr im eigenen Sinne kontrollieren oder beeinflussen zu können. Ein wissenschaftliches Gremium – so die vordergründige Argumentation – versprach unpolitischere, rationalere Entscheidungen. Deren Implementation sollte mittels einer Internationalisierung der Stätten und einer stärkeren Einschränkung der staatlichen Souveränität durch den avisierte *World Heritage Trust* sichergestellt werden. Der Primat der Politik und damit das Letztentscheidungsrecht der Politiker wäre dadurch in Frage gestellt und den Wissenschaftlern ein Recht auf eine scheinbar souveräne Entscheidung über Kultur- und Naturgüter zugestanden worden. Die kulturelle Souveränität der Experten wäre aber nur eine scheinbare gewesen, denn die avisierte Konstellation hätte durch die Hintertür und über die Frage der Finanzierung des Programms eine faktische Dominanz der finanzstärksten Beitragszahler eingeführt und damit der sogenannten Industriestaaten, allen voran der USA. Auch nachdem es den Beamten der UNESCO gelungen war, eine Konvention

37 Barbara WARD/René DUBOS u.a., Who Speaks for Earth? Based on the Series of Distinguished Lectures Sponsored by International Institute for Environmental Affairs in Cooperation With Population Institute Held in Stockholm Concurrently With the United Nations Conference on the Human Environment, June 1972, New York 1973; RADKAU, Ära der Ökologie, S. 124–164; CALDWELL, International Environmental Policy; John McCORMICK, Reclaiming Paradise. The Global Environmental Movement, Bloomington, IN 1991.

38 Daniel G. PARTAN, Documentary Study of the Politicization of UNESCO, Boston 1975.

zum Schutz des kulturellen und natürlichen Erbes in ihrer Zuständigkeit zu halten, versuchten die sogenannten Geberstaaten das Programm finanziell zu dominieren³⁹.

Diese Form ökonomischen und kulturellen Imperialismus – um die zeitgenössischen Begriffe zu verwenden – blieb den auch im Rahmen der UNESCO in der »Gruppe der 77« organisierten, sogenannten Entwicklungsländern nicht verborgen. Sie versuchten unter Führung des algerischen Delegierten Ahmed Derradji, der 1974 Vorsitzender des *Paris Chapters* der »Gruppe der 77« wurde, diese Form finanzieller Hegemonie abzuwenden, was ihnen aber nur insofern gelang, als das politische Gremium, also das Welterbekomitee, über die Verwendung der Mittel verfügte und nicht die Experten. Die Antwort auf die Frage, ob Beiträge verpflichtend oder freiwillig zu entrichten waren, blieb dem jeweiligen Mitgliedsstaat überlassen, so dass das ohnehin knappe Budget des politischen Gremiums mit großen Unsicherheiten behaftet blieb.

Die Entscheidung für das politische Gremium kam wohl auch deshalb zustande, weil viele Diplomaten davon überzeugt waren, dass den Experten das Wissen und das Gespür für die politischen Großwetterlagen fehlte, sie keine Legitimation für politische Entscheidungen hatten und die Kontrolle ihrer Entscheidungen für die Staaten auch deshalb problematisch werden konnte, was Risiken für die Kooperation in den internationalen Beziehungen barg. In ihren Augen schien es gerade auch im Rahmen der UNESCO aufgrund ihres Charakters als Fachorganisation möglich, die wissenschaftliche Expertise einzubinden und so Entscheidungen zu versachlichen, aber gleichzeitig die Entscheidung bei den Diplomaten zu belassen. Das schien zunächst ein guter Kompromiss zu sein und entsprechend wurde die Welterbekonvention ausgestaltet: Die Nominierungen erfolgten durch den jeweiligen Nationalstaat, dessen Souveränität so gewahrt blieb. Dann wurden über ein obligatorisches Gutachten die internationalen Fachorganisationen für Denkmalpflege und Naturschutz in den Entscheidungsprozess eingebunden. Für Kulturerbestätten musste der Internationale Rat für Denkmalpflege (ICOMOS) und für Naturerbestätten die Weltnaturschutzunion (IUCN) gehört werden, die eine Empfehlung aussprachen. In seiner Entscheidung war das Welterbekomitee durch diese Beurteilung aber nicht gebunden und es ist der Empfehlung auch nicht gefolgt, was dem Komitee seit seinem Bestehen den Vorwurf einer Politisierung und der Privilegierung partikularer Interessen eingebracht hat. Trotzdem ist die kulturelle Autorität der Experten in diesem Prozess nicht gering zu schätzen, boten sie doch mit ihren Gutachten eine Deutung an, die sich aufgrund ihres wissenschaftlichen Charakters meist durchsetzen konnte⁴⁰.

39 BATISSE/BOLLA, *L'invention du »patrimoine mondial«*.

40 CAMERON/RÖSSLER, *Many Voices*.

1972 schien dieses Verfahren eine gute Lösung zur Versachlichung politischer Entscheidungen unter Aufrechterhaltung eines Primats der Politik zu sein. Als 1978 mit den Eintragungen in die Welterbeliste begonnen wurde und sich in der Folge eine internationale Verwaltungsinstanz in der UNESCO etablierte, wurde schnell klar, dass an den Welterbestätten noch andere Akteure beteiligt waren. In vielen Fällen war dies die lokale Bevölkerung, welche einen Anspruch auf die Nutzung und das Leben in einer Altstadt, einem Nationalpark oder Naturschutzgebiet erhob. In anderen Fällen verfolgten föderale Teilstaaten eine andere Politik mit dem Territorium der Stätte als der Bundesstaat, wie im Fall der *Tasmanian Wilderness* in Australien. Auch Urbanisierungsprozesse konfligierten mit dem Welterbeanspruch, schienen sie doch die Authentizität der Denkmäler und Altstädte ebenso in Frage zu stellen wie die Integrität von Naturschutzgebieten. Diese Ansprüche gewannen im Laufe der 1980er Jahre stark an Gewicht, als sich *kulturelle Identität* und *kulturelles Erbe* zu politischen Kampfbegriffen mauserten, die genutzt wurden, um Ansprüche auf kulturelle Souveränität gegen staatliche Entscheidungen und internationale Vereinbarungen sowie Expertenvoten, aber auch individuelle Selbstbestimmungsansprüche zu legitimieren⁴¹.

3. Wem gehört das kulturelle Erbe und wer bestimmt die kulturelle Identität?

Lokale Bevölkerung, marginale und hegemoniale Gruppen im
Konflikt mit der Kultur- und Naturhoheit der Staaten, der kulturellen
Autorität der Experten und den internationalen Organisationen

Nicht nur in der UNESCO setzte sich seit den 1960er Jahren die Auffassung durch, die kulturelle und natürliche Vielfalt der Erde sei durch globale Homogenisierungsprozesse gefährdet. Das prägte langfristig auch die Sicht auf das Welterbeprogramm. Im Kulturbereich wurden in dieser Hinsicht vor allem die global agierenden Konsumgüter- und Kulturindustrien als Gefährdung der weltweiten Kulturdiversität interpretiert und nicht selten mit einem US-amerikanischen Kulturimperialismus gleichgesetzt. Eine vereinheitlichte Weltkultur des »Westens« – so die weit geteilte Diagnose – durchdringe die Welt, wobei sowohl die Trivialisierung der Hochkultur durch eine sich ausbreitende Massenkultur, als auch die Einebnung kultureller Traditionen sowie die Zerstörung der Umwelt und Natur beklagt wurden. Neben den

41 Lutz NIETHAMMER, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000; MEYER, Identitätspolitik. Vom Mißbrauch des kulturellen Unterschieds, Frankfurt a.M. 2002; David LOWENTHAL, Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History, New York 1996.

Diagnosen von Anthropologen wie Claude Lévi-Strauss, die eine *Westernisierung* der Weltkultur beklagten⁴² und dem Revival von Antonio Gramscis Schriften zur kulturellen Hegemonie⁴³, entfalteten die Publikationen von Marshall McLuhan und Neil Postman in diesem Kontext als Orientierungswissen eine ganz enorme Breitenwirkung. Während ersterer das Ende des Buchdruckzeitalters diagnostizierte und die Entwicklung einer oralen Weltkultur in einem globalen Dorf prognostizierte, sah letzterer das Ende der Buchgesellschaft und den Erfolgsgang der Unterhaltungsindustrien als eine Bedrohung für Bildung und geistige Freiheit und trug dazu bei, der Rede von einer *Disneyfication* der Kulturen den Weg zu bahnen⁴⁴.

Die Debatte über die Gefährdung der Kultur löste sich deshalb schnell und schon während der Verhandlungen über eine Welterbekonvention von der Beschränkung des Schutzes nur auf materielles Erbe, das zunehmend als einer europäischen Wissenschaftstradition verhaftet betrachtet wurde. Die Wiederentdeckung und der Schutz authentischer Kulturen und ihres auch *immateriellen Erbes* sowie ihrer *kulturellen Identitäten* schienen das Gebot der Zeit zu sein⁴⁵. Artefakte und Monumente gehörten zwar weiter dazu, verloren aber an Bedeutung. Der Schutz von Kulturen im Plural trat als politische Aufgabe in den Vordergrund. Das hieß aber gleichzeitig nicht notwendigerweise, dass es eine Staatsaufgabe sein musste. Multikulturalismus wurde zu einem politischen Ideal und globalen politischen Programm, für das jetzt auch immer nichtstaatliche Lösungen diskutiert und nicht selten präferiert wurden⁴⁶. Als besonders authentisch und schutzbedürftig wurden

42 Claude LÉVI-STRAUSS, *Race and History. The Race Question in Modern Science*, Paris 1952, S. 31; ders., *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M. 2008 [1955; 1978]; ders., *Today's Crisis in Anthropology*, in: UNESCO Courier (1961), S. 12–17.

43 Antonio GRAMSCI, *Gefängnishefte*, Hamburg/Berlin 1991–1999, hier bes. Bd. 7, H. 15; T.J. JACKSON LEARS, *The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities*, in: AHR 90 (1985), H. 3, S. 567–593; Ernesto LACLAU/Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985; JOHN W. MEYER, *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt a.M. 2005.

44 Marshall McLUHAN, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Köln 1995 [1962]; Neil POSTMAN, *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*, Frankfurt a.M. 1988 [1985].

45 Hier nur exemplarisch: Winfried SPEITKAMP, »Authentizität« und Nation. Kollektivsymbolik und Geschichtspolitik in postkolonialen afrikanischen Staaten, in: Klaudia KNABEL/Dietmar RIEGER/Stephanie WODIANKA (Hg.), *Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung*, Göttingen 2005, S. 225–243.

46 *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, Paris 1996; Charles TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung*, in: Ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hg. v. Amy GUTMANN, Frankfurt a.M. 1993, S. 13–78; vgl. auch Andrea REHLING, »Kulturen unter Artenschutz?« Vom Schutz der Kulturschätze als Gemeinsames Erbe der Menschheit zur Erhaltung kultureller Vielfalt, in: LÖHR/REHLING (Hg.), *Global Commons*, S. 109–138.

vermeintlich indigene oder autochthone Kulturen betrachtet, denen nicht nur ein erhaltenswerter Eigenwert, sondern auch positive Auswirkungen auf den Natur- und Umweltschutz zugeschrieben wurden⁴⁷. So wurde in der Wissenschaftsabteilung der UNESCO die Gefährdung für die biologische Diversität vor allem in einer industrialisierten und kommerzialisierten Landwirtschaft sowie in global forcierten Entwicklungspolitiken gesehen, die den Lebensraum von Tieren und Pflanzen veränderten bzw. verschmutzten und so ihren Bestand bedrohten⁴⁸. Das ökonomische Ideal eines unbegrenzten Wachstums wurde in diesem Kontext ausdrücklich kritisiert, auf die *Grenzen des Wachstums* verwiesen und für nachhaltige Wirtschaftsformen plädiert⁴⁹. Insbesondere mit Blick auf die Bewirtschaftung der Natur ergab sich dadurch eine Verschiebung der Wahrnehmung indigener bzw. lokaler oder autochthoner Bevölkerungsgruppen⁵⁰. Sie, deren Jagd, Weidewirtschaft und Siedlungen lange als Gefahr für die Nationalparks, den Bestand der Tiere und Pflanzen gegolten hatten, und die deshalb aus den Nationalparks verbannt worden waren, wurden nun als naturnah im positiven Sinne romantisiert und ihre Wirtschaftsformen als ursprünglich und besonders nachhaltig der degenerierten, westlichen Zivilisation und Wirtschaftsweise, welche den Planeten an den Rand des Abgrundes gebracht habe, entgegengestellt. Die Folge davon war, dass beim Management der Nationalparks, welche von der Weltnaturschutzunion definiert als höchster Schutzstandard für Weltnaturerbestätten galten, zunehmend auch die Beteiligung der lokalen Bevölkerung angestrebt wurde⁵¹. Es wurde unterstellt, diese ursprünglichen Kulturen hätten ein Wissen über die Natur und ihre verantwortungsvolle Nutzung, das im Zivilisationsprozess verloren gegangen sei. Ihre *primitive Lebensweise* zu erhalten – oder um mit den Worten der Naturschützer zu sprechen – den indigenen Kulturen zu gestatten, eine »primitive, natürliche Lebensweise« zu wählen, wurde populär, um so die begrenzten Kapazitäten des Planeten Erde

47 Zur Authentizität in der Anthropologie vgl. Regina BENDIX, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison, WI 1997; zum Naturschutz vgl. Raf DE BONT, »Primitives« and Protected Areas. *International Conservation and the »Naturalization« of Indigenous People*, ca. 1910–1975, in: *Journal of History of Ideas* 76 (2015), H. 2, S. 215–236.

48 Raymond F. DASMANN, *Bedrohte Natur. Der Mensch und die Biosphäre*, Köln 1974 [Paris 1972].

49 Dennis MEADOWS u.a., *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Reinbek 1980 [1972].

50 Zu den Ambivalenzen des Autochthonen, vgl. Peter GESCHIERE, *Autochthony, Citizenship, and Exclusions. Paradoxes in the Politics of Belonging in Africa and Europe*, in: *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18 (2011), H. 1, S. 321–339; sowie zur Sicht auf »Primitives« im Naturschutz, vgl. DE BONT, »Primitives« and Protected Areas.

51 Mark DOWIE, *Conservation Refugees. The Hundred-Year Conflict Between Global Conservation and Native Peoples*, London 2011; Roderick P. NEUMANN, *Imposing Wilderness. Struggles Over Livelihood and Nature Preservation in Africa*, Berkeley, CA 1998.

zu nutzen ohne sie zu erschöpfen⁵². Entsprechend glaubten die Experten der Weltnaturschutzunion und die Beamten der UNESCO durch entsprechende Aufklärung und Beteiligung der lokalen Bevölkerung, ihre Zustimmung für die Erhaltung der Natur leicht gewinnen zu können und so die von außen kommende Gefahr in Gestalt von kommerziellen Wilderern mit ihrer Unterstützung besser abwenden zu können⁵³.

Obwohl diese Sichtweise zweifellos paternalistisch blieb und Spuren vergangener Zivilisierungsmissionen in sich trug, verstärkte der Blick auf die lokale Bevölkerung und die Vielfalt der Weltkulturen unter dem Stichwort »Unity in Diversity« Partizipations- und Autonomieansprüche auf kultureller Grundlage als Teil der Menschenrechte. Gleichzeitig hielt die ständige Bezugnahme auf die existenzielle Bedrohung des Planeten Interventionsforderungen zum Wohle der Menschheit aufrecht. Konflikte, deren Parteien jeweils Bezug auf ein vermeintliches Wohl der Menschheit und eine der sich überlappenden kulturellen Souveränitäten nahmen, um ihre jeweiligen Interessen durchzusetzen, waren durch diese paradoxe Sichtweise vorprogrammiert.

So 1981 in Australien im Konflikt um die *Tasmanian Wilderness*. Diese wurde anlässlich der in Sydney stattfindenden Sitzung des Welterberkomitees von der australischen Zentralregierung als Weltnaturerbebestätte nominiert, nachdem die tasmanische Regierung erklärt hatte, sie plane im fraglichen Gebiet Staudämme und Wasserkraftwerke, um die strukturschwache Region wirtschaftlich zu entwickeln. Der innenpolitische Konflikt wurde durch die Nominierung auf die internationale Bühne getragen. Die australische Zentralregierung, tasmanische Umweltschützer und die Weltnaturschutzunion erklärten sich zu Treuhändern des Gebietes für künftige Generationen Australiens und der Menschheit, als sie erklärten, die Integrität und der Bestand der Wildnis sei durch die Staudämme gefährdet. Die tasmanische Regierung, die entgegen den Regeln des UNESCO Welterbeprogramms versuchte, sich bei der Sitzung des UNESCO Welterberkomitees und in der Welterbeverwaltung Gehör zu verschaffen, rekurrierte auf ihr souveränes Recht, als demokratisch gewählte Regierung über die Verwendung des zu ihrem Staatsgebiet gehörigen Areals zum Wohle der lokalen, tasmanischen Bevölkerung entscheiden zu dürfen⁵⁴.

52 DASMANN, *Bedrohte Natur*, S. 137; Sabine HÖHLER, *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960–1990*, London 2015.

53 NEUMANN, *Imposing Wilderness*.

54 UNESCO. World Heritage Committee. Fifth Session. Sydney, 26.–30.10.1981. Report of the Rapporteur, 05.01.1982, UNESCO Archiv Paris, Culture and Communication Sector, CC-81/CONF/003/6; UNESCO Archiv Paris, CLT/WHC/168.

Aufgrund der australischen Verfassung war es der Zentralregierung in Canberra nicht möglich, sich in die Angelegenheiten der Teilstaaten einzumischen, obwohl sie durch eine wachsende, auch international vernetzte zivilgesellschaftliche Protestbewegung gegen den Bau der Wasserkraftwerke unterstützt wurde. Deshalb unternahm sie diesen Versuch, die Stätte zu internationalisieren. Das funktionierte insofern als die *Tasmanian Wilderness* als gemischte Stätte 1982 in die Welterbeliste und die *Liste des Welterbes in Gefahr* eingetragen wurde. Die auf die Idee des Welterbes recurrierende Protestbewegung, die auch in die Gründung der ersten Grünen Partei der Welt mündete, unterstützte die Bemühungen der Zentralregierung und verlieh ihr über den Bezug auf die Menschheit hinaus Legitimation.

Die tasmanische Regierung fühlte sich durch die von der Zentralregierung getroffene internationale Vereinbarung nicht gebunden und setzte ihr Bauvorhaben fort. Daraufhin radikalisierte sich der Bürgerprotest, der durch die Verleihung des Welterbetitels weiter massiven Zulauf verzeichnen konnte, und der Konflikt eskalierte weiter. Alle Parteien reklamierten für sich kulturelle Souveränitätsrechte: die tasmanische Regierung beanspruchte für die lokale Bevölkerung und damit den eigentlichen Eigentümer des Gebietes zu sprechen, die australische Regierung reklamierte für sich, die Mehrheit der australischen Bevölkerung sowie die Interessen der künftigen Generation zu repräsentieren, während sich die Umweltschützer und die Internationale Organisation auf die kulturelle Autorität ihre Expertise, ein »richtiges Bewusstsein« und das Wohl der künftigen Menschheit beriefen.

Bei der Wahl des australischen Premierministers 1983 war der Konflikt dann ein Hauptthema. Schließlich setzte sich mit Bob Hawke derjenige Kandidat durch, der mit dem Versprechen antrat, die Baumaßnahmen zu verbieten. Da die tasmanische Regierung aber keineswegs bereit war, ein solches Verbot zu akzeptieren, sondern es als Verfassungsbruch interpretierte, endete der Konflikt vor dem höchsten australischen Gericht, das den Streit für die Zentralregierung und gegen Tasmanien entschied. Das Gericht begründete sein Urteil damit, dass der Welterbestatus als verbindlich zu betrachten sei; andernfalls sei es für die australische Regierung künftig unmöglich, internationale Vereinbarungen zu treffen. Es entschied also auf der Grundlage seiner Souveränität als Wahrer der Verfassung für die Zentralregierung, um deren politische Souveränität in internationalen Verhandlungen gegen andere Ansprüche zu wahren⁵⁵.

55 UNESCO Archiv Paris, CLT/WHC/168; vgl. auch Greg BUCKMAN, *Tasmania's Wilderness Battles. A History*, Sidney 2008; Doug LOWE, *The Price of Power. The Politics Behind the Tasmanian Dams Case*, Melbourne 1984; Steven John SMITH/Maxwell R. BANKS (Hg.), *Tasmanian Wilderness. World Heritage Values*, Hobart 1990; Andrea REHLING, *Universalismen und Partikularismen im Widerstreit. Zur Genese des UNESCO-Welterbes*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 8 (2011), H. 3, S. 414–436.

Die sich so überlappenden Souveränitäten waren allerdings keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal von Naturerbestätten. Insbesondere bewohnte Altstädte erwiesen sich in dieser Hinsicht als permanente Konfliktherde, aber auch als primäres Ziel politischer Maßnahmen der UNESCO Welterbeverwaltung⁵⁶. Sie schloss dabei an die *back-to-the-city* oder *Urban Conservation Movement* an, die Ausdruck eines weit verbreiteten Unbehagens mit einer Stadtplanung war, die auf die moderne, auch räumlich funktional differenzierte Autostadt zielte⁵⁷. Sie stellte die Diagnose, dass die modernisierende Stadtplanungspolitik der 1950er Jahre dazu geführt habe, dass die Menschen die alten, heterogenen Stadtteile verließen und in die homogenisierten Vororte oder Neubausiedlungen gezogen seien. Die Menschen ließen die Altstädte hinter sich, weil die Neubauten größer und besser ausgestattet waren als die alten Gebäude in der Altstadt. Sie waren besser erreichbar, insbesondere für den Straßenverkehr und schienen insgesamt eine höhere Lebensqualität zu bieten. Die Vertreter der *Conservation Movement* begriffen diese Entwicklung als Verarmung und fürchteten einen Verlust kultureller Vielfalt. Sie fassten die Stadt nunmehr als städtische Umwelt oder Stadtlandschaft und damit quasi als soziales Ökosystem⁵⁸. Die idealtypische Vorstellung war, dass sich die Städte organisch aus einem Kern expandierend in kleinteiliger Mischung der Funktionen Wohnen, Arbeiten, Erholen und Verkehr entwickelt hätten. Dadurch sei eine durchmischte Bevölkerungsstruktur entstanden, die idealisiert wurde. Sie entsprach im Grunde dem damaligen Idealbild einer integrierten Gesellschaft, das in einer relativ kleinen Elite und Unterschicht sowie einer breiten Mittelschicht gesehen wurde. Sie wurde als Kennzeichen von Urbanität gesehen. Das soziale Ökosystem Stadt galt also als intakt, wenn es sich im Gleichgewicht befand. Dieses Gleichgewicht wurde als gegeben angesehen, wenn in historisch gewachsenen Stadtvierteln eine diverse Bevölkerung lebte, Handel, Handwerk und Gewerbe gleichmäßig verteilt waren. Galt vorher die Konzentration auf möglichst homogen geordnete Funktionsbereiche als Ziel von Stadtplanung, wurde nun Diversität sowohl in der Bebauung, Nutzung und Bevölkerungsstruktur favorisiert. Ungleichgewicht wurde in geplanten, reinen Wohnsiedlungen in der Vorstadt oder städtischen Randlagen ebenso gesehen wie im Slum oder Armenviertel, die jeweils sozial homogenisierte Extreme verkörperten. Insofern wurde das Aussterben der historischen Stadtzentren als generelles Problem erlebt und

56 Zu den Städten vgl. exemplarisch: UNESCO. World Heritage Committee. Eighths Ordinary Session. Buenos Aires, Argentina, 29.10.–02.11.1984. Report of the Rapporteur, Buenos Aires, 02.11.1984, UNESCO Archiv Paris, Science Department, SC/84/CONF.004//9, URL: <<http://whc.unesco.org/archive/1984/sc-84-conf004-9e.pdf>> (22.08.2016).

57 Gregory J. ASHWORTH/John E. TUNBRIDGE, *The Tourist-Historic City*, London/New York 1990, S. 8.

58 Gordon CULLEN, *Townscape. Das Vokabular der Stadt*, Basel/Berlin/Boston 1991 [1971].

auf breiter Front – auch im UNESCO Welterbeprogramm – Maßnahmen zur Erneuerung der Städte, zur »conservation and restoration of historic quarters and cities«, angeregt⁵⁹: Die Altstadtviertel seien – hier jetzt aus den Empfehlungen einer Studie zu Cairo entnommen, im Grunde aber global – zu »sanieren«, also Listen der schützenswerten Bauwerke zu erstellen und weniger wichtige oder unästhetische Gebäude bzw. Gebäudeteile zu entfernen, um die Altstadt für den Straßenverkehr zu öffnen. Konflikte waren an dieser Stelle vorprogrammiert. Wo das nicht möglich oder sinnvoll war, wurden Fußgängerzonen oder Verkehrsberuhigung empfohlen. Handwerk und Kleinhandel waren privilegiert in der Altstadt anzusiedeln, während der Expansion anderer kommerzieller und industrieller Aktivitäten entgegen gewirkt werden sollte. Altbauwohnungen sollten »entkernt« werden, was in der Regel gleichbedeutend damit war, dass die Häuser von außen restauriert wurden, innen aber für eine zeitgemäße Nutzung ausgestattet wurden. So sollte die Attraktivität der Altstadt als Wohnumfeld erhöht und eine »more balanced community« geschaffen werden⁶⁰. Denn nur so – davon waren die Experten nicht nur in der UNESCO überzeugt – schien es möglich, die Altstadt zukunftsfähig zu machen. Im Grunde wurde so eine Bevölkerungspolitik initiiert, die global eine Mittelstandsgesellschaft privilegierte und die durch die mit ihren Maßnahmen einhergehenden Konflikte und Probleme einmal mehr die überlappenden kulturellen Souveränitäten aufscheinen ließ. Sie basierte auf einer romantifizierten Vorstellung einer integrierten Stadtgesellschaft. Unterschwellig galten die *Middle Classes* als der wahre Träger kultureller Traditionen, während Arme und Reiche in diesem Zusammenhang als degeneriert klassifiziert und nach Möglichkeit aus der Altstadt verdrängt wurden.

Im Laufe der 1980er Jahre wurden diese sozialen Konflikte zunehmend kulturell aufgeladen und der schädlichen Dominanz eines selten näher spezifizierten *Westens* und seiner Werte zugeschrieben. Langfristig führte das auch zu einer Entwertung der Expertengutachten, denn die Kritik an der Eurozentrik der Wissenschaften, ihren nachweislichen Fehlurteilen und der Legitimität ihrer Urteile ließ sie massiv kulturelle Autorität verlieren. Dagegen wurden das Wissen und die Erfahrungen der authentischen Angehörigen einer Kultur aufgewertet und mit der Zeit geradezu unangreifbar. Diese Aufwertung ging einher mit einer Politik, welche die Identifikation und den Schutz *kultureller Identitäten* und *kulturellen Erbes* zu globalen Zielen und zu kollektiven Menschenrechten erklärte, die sich durchaus auch im Konflikt mit den Regierungen, zu deren Territorien die jeweilige Kultur gehörte, befinden konnte. Ein Ausdruck dieser Entwicklung war der

59 UNESCO (Hg.), *Preserving and Restoring Monuments and Historic Buildings*, Paris 1972.

60 *The Conservation of the old City of Cairo*. Technical Report, Paris 1985.

bereits in der Einleitung angesprochene Versuch 1966 ein kulturelles und natürliches Selbstbestimmungsrecht im Völkerrecht bei der UN zu verankern⁶¹.

In einem im weitesten Sinne anthropologischen Verständnis, das seinen Schwerpunkt auf Traditionen, Glaubenssätze, Praktiken und Wertorientierungen noch vor ethnischen Zugehörigkeiten setzte, wurde Kultur so noch einmal verstärkt zu einer politischen Ressource: Um im politischen Prozess von einer globalen Öffentlichkeit mit den jeweiligen Partizipations- oder Selbstbestimmungsansprüchen gehört zu werden, wurde es für politische Aktivisten nun notwendig, das jeweilige Anliegen kulturell aufzuladen. So boomten seit Ende der 1970er Jahre die Kulturen allerorten: Neben indigene Kulturen traten die Arbeiterkultur, die der Frauen, Homosexuellen, Afro-amerikaner, Engländer, Serben, Kroaten, Moslems oder der DDR-Bürger – um nur einige zu nennen⁶². Zunächst war es vor allem den Staaten darum gegangen, kulturelle Identitäten zu stärken, um die Integration ihrer Gemeinwesen zu verbessern, indem bis dahin marginalisierten Gruppen mehr Partizipationsmöglichkeiten eingeräumt wurden. Seit Mitte der 1980er Jahre wurde die kulturelle Identität nun auch zunehmend von nationalistischen, ethnischen und religiösen Separatisten genutzt, um die von Staaten oder Wissenschaftlern ausgeübten vermeintlich kulturellen Hegemonien als authentische kulturelle Identitäten und ihre Vielfalt gefährdend zu brandmarken und so die eigenen separatistischen Ziele zu verfolgen. Neue und veränderte Partizipationsforderungen und Selbstbestimmungsansprüche wurden an die Regierungen und an die internationalen Organisationen herangetragen. Staatliche Maßnahmen gerieten so unter immer stärkeren Rechtfertigungsdruck, sobald sie kulturelle Souveränitätsansprüche berührten und ein Konflikt zur vermeintlich freien Entfaltung kultureller Identitäten ausgemacht werden konnte. Diese Entwicklung hatte auch Auswirkungen auf die internationalen Organisationen und ihre Anerkennung als Repräsentationen einer globalen Öffentlichkeit. Politische Gruppen versuchten ein moralisch legitimes Interventionsverbot in kulturelle Souveränitätsrechte für internationale Organisationen, den Staat und die Wissenschaft zu etablieren, wodurch Internationalisierungsbestrebungen ebenso wie die Kulturhoheit der Staaten und das wissenschaftliche Votum, aber auch individuelle private Verfügungsrechte in die Defensive und Legitimationsnot gerieten. Kulturelle Fremdbestimmung wurde als unrechtmäßig markiert, dazu benutzt, Rechte im politischen Gemeinwesen einzufordern, konnte aber auch zunehmend

61 LEEMANN, *Entwicklung als Selbstbestimmung*, S. 253–258; GENIUS-DEVIME, *Bedeutung und Grenzen des Erbes der Menschheit*, S. 411–453.

62 MEYER, *Identitätspolitik*.

dazu dienen, separatistisch zu wirken, die Sezession eines Kollektivs aus dem Staatswesen oder den Ausstieg des Staates aus der internationalen Kooperation zu legitimieren.

4. Fazit

Das UNESCO Welterbeprogramm war und ist bemüht, der Kritik an seinen Partizipationsmöglichkeiten Rechnung zu tragen, indem es beispielsweise die Anhörung der lokalen Bevölkerung an verschiedenen Stellen institutionalisiert hat und zwischenzeitlich den professionellen Welterbemanagern ins Stammbuch schreibt, dass jedes *Erbe* gleich wertvoll sei, die wissenschaftlichen Experten nur eine beratende Funktion wahrnehmen könnten und es das Spezialistentum der *kulturellen Erben* grundsätzlich immer an erster Stelle zu berücksichtigen gelte⁶³. Das hat nicht verhindern können, dass das UNESCO Welterbeprogramm spätestens seit 2000 zu einem Symbol vermeintlich westlicher Hoheitsansprüche über kulturelle Identitäten und kulturelle Souveränitätsrechte geworden ist, an dem sich kulturseparatistische Bewegungen und Sezessionisten ebenso abarbeiten wie an den durch das Programm vermeintlich propagierten westlich-aufklärerischen Werten. Die Reaktionen auf die Zerstörung der Buddhas von Bamiyan durch die Taliban in Afghanistan, hat einen ganzen Reigen von Denkmalstürzen eröffnet und das Welterbeprogramm ins Zentrum einer Auseinandersetzungen über kulturelle Souveränität katapultiert: Die Zerstörungen der Welterbestätten von Timbuktu in Mali durch Ansar Dine, Boko Haram und al Quaida wurden 2012 direkt an die Sitzung des Welterbekomitees in St. Petersburg adressiert⁶⁴ und der sogenannte Islamische Staat nutzt die Zerstörung von Welterbestätten zunehmend, um die Aufmerksamkeit einer internationalen Öffentlichkeit zu erregen sowie das historisch-kulturelle *Erbe der Region* auch gegen konkurrierende islamische Deutungs- und Nutzungsansprüche unter seine Kontrolle zu bringen, indem er vermeintliche Götzenbilder zerstört⁶⁵. Diese

63 Exemplarisch John SCHOFIELD (Hg.), *Who Needs Experts? Counter-Mapping Cultural Heritage*, Farnham 2014.

64 Protest gegen UNESCO. Islamisten zerstören Weltkulturerbe in Timbuktu, in: *Die Welt* v. 30.06.2012, URL: <<http://www.welt.de/kultur/article107613221/Islamisten-zerstoeren-Weltkulturerbe-in-Timbuktu.html>> (22.08.2016); Mali separatists ready to act over destruction of tombs, in: *CNN* v. 01.07.2012, URL: <<http://edition.cnn.com/2012/07/01/world/africa/mali-shrine-attack/index.html>> (22.08.2016).

65 Zum Denkmalsturz, vgl. Winfried SPEITKAMP (Hg.), *Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*, Göttingen 1997; zum Bildersturm vgl. David FREEDBERG, *Iconoclasm and Idolatry*, in: David E. COOPER (Hg.), *A Companion to Aesthetics*, New York 1995, Blackwell Reference Online v. 19.02.2016, URL: <http://www.blackwellreference.com/public/book.html?id=g9780631196594_9780631196594> (22.08.2016).

Denkmalstürze werden als kulturell souveräner Widerstand unter anderem gegen einen in der Welterbeliste vermeintlich seinen Ausdruck findenden antiislamischen Kulturimperialismus des Westens deklariert. Proteste dagegen werden einem nicht näher definierten *Westen* zugeschrieben und als interessengeleitet, kulturimperialistisch und antiislamisch diskreditiert⁶⁶. Gleichzeitig wächst auf Seiten einer in den internationalen Organisationen repräsentierten internationalen Gemeinschaft die Bereitschaft staatliche Angelegenheiten zu intervenieren. Sie bringt neben der Schaffung von »Kultur-Blauhelmen« wieder auch Eingriffe zum Schutz eines *gemeinsamen Erbes der Menschheit* ins Gespräch⁶⁷.

Diese jüngste Entwicklung zeigt einmal mehr wie kulturelle Souveränität im politischen Prozess genutzt wird, um Besitzansprüche, Verfügungsrechte und Deutungshoheit zu legitimieren, aber auch neue Regeln zu etablieren sowie Foren und Regime zu wechseln. Sie illustriert auch, welche zentrale Rolle kulturelle Souveränität im 20. und 21. Jahrhundert spielt, wenn es um die Postulierung von Territorien sowohl als Staat, Stätte oder Eigentum geht. Sie wirft so neues Licht auf Politisierungen und Ökonomisierungen, indem sie über die schlagwortartige Diagnose hinausgeht und auf verschiedenen Ebenen konkrete Strategien und Interessenlagen mit Blick auf sich überlappende Souveränitäten und die sie nutzenden Akteure herausarbeitet.

66 Raniah SALLOUM, Bulldozer gegen Weltkulturerbe. IS-Milizen erklären der Vergangenheit den Krieg, in: Spiegel Online v. 07.03.2015, URL: <<http://www.spiegel.de/politik/ausland/is-islamischer-staat-im-irak-weltkulturerbe-wird-zerstoert-a-1022118.html>> (22.08.2016); IS-Video zeigt Zerstörung von Weltkulturerbe im Irak, in: Zeit online v. 12.04.2015, URL: <<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-04/islamischer-staat-nimrud-weltkulturerbe-zerstoert>> (22.08.2016).

67 UNESCO schafft »Kultur-Blauhelme«. Nach Palmyra: »Kultur-Blauhelme« sollen Denkmäler schützen, in: Süddeutsche Zeitung v. 16.02.2016, URL: <<http://www.sueddeutsche.de/kultur/unesco-schafft-kultur-blauhelme-nach-palmyra-kultur-blauhelme-sollen-denkmaeler-schuetzen-1.2866688>> (22.08.2016).

Autorinnen und Autoren

Gregor FEINDT ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz und vertrat 2015/16 die Juniorprofessur für Geschichte und Kultur Polens an der Universität Bremen. Publikationen u.a.: Auf der Suche nach politischer Gemeinschaft. Oppositionelles Denken zur Nation im ostmitteleuropäischen Samizdat 1976–1992, Berlin/Boston 2015; Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation, Göttingen 2014 (Hg. mit Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel und Rieke Trimçev).

Bernhard GISSIBL ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz. Publikationen u.a.: The Nature of German Imperialism. Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa, New York/Oxford 2016; Civilizing Nature. National Parks in Global Historical Perspective, New York/Oxford 2012 (Hg. mit Patrick Kupper und Sabine Höhler); Bessere Welten. Kosmopolitismus in den Geschichtswissenschaften, Frankfurt a.M. 2017 (Hg. mit Isabella Löhr).

Jorge LUENGO ist Beatriu de Pinós Fellow an der Pompeu Fabra Universität in Barcelona und war Humboldt-Stipendiat am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz 2014/15. Publikationen u.a.: Una sociedad conyugal: las élites de Valladolid en el espejo de Magdeburgo en el siglo XIX, Valencia 2014; Preaching in Catalan: Religion, Language, and Nationalism in Early Twentieth-Century Spain, in: John C. WOOD (Hg.), Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe, Göttingen 2016; Las élites liberales como sociedad conyugal, in: Historia Social (im Erscheinen).

Sarah PANTER ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz; Forschungsschwerpunkte: Jüdische Geschichte in Europa und den USA im Ersten Weltkrieg; grenzüberschreitende Biographien und transatlantische Mobilitäten nach 1848/49. Publikationen u.a.: Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg, Göttingen 2014; Mobility and Biography (Hg. = Jahrbuch für Europäische Geschichte/European History Yearbook, Bd. 16), München 2015.

Johannes PAULMANN ist Direktor des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz. Publikationen u.a. *Dilemmas of Humanitarian Aid in the Twentieth Century*, Oxford 2016 (Hg.); *Auswärtige Repräsentationen. Deutsche Kulturdiplomatie nach 1945*, Köln 2005 (Hg.); *Regionen und Welten. Arenen und Akteure regionaler Weltbeziehungen seit dem 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 296 (2013), S. 660–699.

Urszula PEKALA ist katholische Theologin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz sowie 2014–2016 Koordinatorin des Forschungsnetzwerks »Ringen um Versöhnung. Wechselwirkungen von Religion und Politik im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen 1945–2010«. Publikationen u.a.: *Theologische Annäherungen an Auschwitz in Deutschland und Polen. Zwei Parallelwelten?*, in: Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE/Christian HEIDRICH (Hg.), *Mäander des Kulturtransfers. Polnischer und deutscher Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Berlin 2014, S. 107–126; *Wechselwirkungen von Religion und Politik beim Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013), H. 2, S. 468–485.

Andrea REHLING ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz und Leiterin des Forschungsprojekts »Wissen der Welt – Erbe der Menschheit: Die Geschichte des Weltkultur- und Naturerbes der UNESCO« (Leibniz-Wettbewerb); 2016 Visiting Fellow am Europainstitut Basel, 2012/13 Junior Fellow am Kulturwissenschaftlichen Kolleg des Exzellenzclusters »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz. Publikationen u.a.: *Global Commons im 20. Jahrhundert: Entwürfe für eine globale Welt*, München 2014 (Hg. mit Isabella Löhr = *Jahrbuch für Europäische Geschichte/European History Yearbook*, Bd. 15); *Demokratie und Korporatismus – eine Beziehungsgeschichte*, in: Tim B. MÜLLER/Adam TOOZE (Hg.), *Normalität und Fragilität. Demokratie nach dem Ersten Weltkrieg*, Hamburg 2015, S. 133–153; *Historische Authentizität jenseits von »Original« und »Fälschung«. Ästhetische Wahrnehmung – gespeicherte Erfahrung – gegenwärtige Performanz* (mit Johannes Paulmann), in: Martin SABROW/Achim SAUPE (Hg.), *Historische Authentizität*, Göttingen 2016, S. 91–125.

Manfred SING ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz. Publikationen u.a. *New Approaches to Arab Left Histories* (special section), in: *Arab Studies Journal* 1

(2016), S. 90–97 (mit Sune Haugbolle); *The Specters of Marx* in Edward Said's *Orientalism*, in: *Die Welt des Islams* 53 (2013), H. 2, S. 149–191 (mit Miriam Younes); *Rethinking Totalitarianism and Its Arab Readings*, in: *Orient-Institut Studies* 1 (2012) (Hg.); *Brothers in Arms. How Palestinian Maoists Turned Jihadists*, in: *Die Welt des Islams* 51 (2011), H. 1, S. 1–44.

John Carter WOOD ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz und Projektleiter des DFG-geförderten Projekts »Christliche Ordnungsentwürfe in Großbritannien als Reaktion auf die europäischen Krisen der Zwischenkriegszeit«. Publikationen u.a.: *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe: Conflict, Community, and the Social Order*, Göttingen 2016 (Hg.); *The Most Remarkable Woman in England: Poison, Celebrity, and the Trials of Beatrice Pace*, Manchester 2012; *Violence and Crime in Nineteenth-Century England: The Shadow of Our Refinement*, London 2004.