

Eveline G. Bouwers (Hg.)

Glaubenskämpfe

Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Universalgeschichte
Herausgegeben von Johannes Paulmann

Beiheft 130

Glaubenskämpfe

Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert

Herausgegeben von
Eveline G. Bouwers

Vandenhoeck & Ruprecht

Die Publikation wurde durch den Publikationsfonds für
Monografien der Leibniz-Gemeinschaft gefördert.

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.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Die Beiträge sind als Open-Access-Publikationen im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine
Bearbeitung«) unter dem DOI 10.13109/9783666101588 abzurufen.

Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Coverabbildung: »Tristes événements. Les expulsions: bataille entre
magistrats et la population«, in: Le Petit Journal. Supplément du Dimanche,
10. Mai 1903 © Privatsammlung Eveline G. Bouwers

Satz: Vanessa Weber, Mainz

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

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10158-8

Inhaltsverzeichnis

Eveline G. Bouwers Vorwort	9
-------------------------------------	---

Eveline G. Bouwers Glaube und Gewalt: Ein Beziehungsgeflecht auf dem Prüfstand	13
--	----

TEIL I: PRAKTIKEN VON GEWALT

1. VERTEIDIGUNG:

GEWALT ZUM SCHUTZ DES RELIGIÖS-KIRCHLICHEN LEBENS

Philip Dwyer Religion und Gewalt in den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen: Zwischen Tradition und Moderne	43
--	----

Eveline G. Bouwers Von Gewalt und Märtyrertum: Katholische Reaktionen auf die liberale Schulpolitik in Belgien	65
--	----

2. EMANZIPATION:

GEWALT UND DIE AUSPRÄGUNG LOKALEN EIGENSINNS

Brian A. Stauffer Zwischen den Soldaten Pius' IX. und den Söhnen der heiligen Felicitas: Katholischer Pluralismus und die Gewalt der <i>religioneros</i> im mexikanischen Michoacán, 1873–1877	93
---	----

Péter Tschet Gewaltmomente unter ländlichen Katholiken in der späten Habsburgermonarchie: Kirchenstreit in Ricmanje bei Triest	117
--	-----

3. ORDNUNG:

GEWALT UND RELIGIÖS-GESELLSCHAFTLICHE GRENZZIEHUNGEN

Sara Mehlmer

»Um Streitigkeiten zu vermeiden, [...] wird jene Moschee zerstört«:
 Religion und Gewalt im Grenzkonflikt bei Melilla, 1860–1863 141

Tim Buchen

Kollektive Gewalt und die religiöse Politisierung von Bauern in der
 habsburgischen Peripherie: »Rabat« und »antisemitische Exzesse«
 in Westgalizien, 1846–1898 163

Katharina Stornig

»Die Kinder wachsen ohne Zucht und Ordnung auf«:
 Religion, Kindheit und Gewalt im kolonialen Neuguinea um 1900 189

TEIL II: DISKURSE ÜBER GEWALT

1. DIE DEUTUNG UND LEGITIMIERUNG VON GEWALT

Sean Farrell

Der Bahnfrevel von Trillick: Gräuelpolitik in Ulster nach der
 großen Hungersnot 217

Richard Hölzl

Missionare als Opfer muslimischer Gewalt? Zur Konstruktion,
 Verbreitung und Wirkung eines Erzählmusters während
 des Kolonialkriegs an der ostafrikanischen Küste, 1888 / 1889 241

2. DIE DISKURSIVE VORBEREITUNG VON GEWALT

Julie Kalman

Von gewaltsamen Handlungen zu gewaltsamem Hass:
 Französisch-katholische Reaktionen auf die Damaskus-Affäre 269

Mary Vincent

»Um seiner Liebe willen von Leiden verzehrt zu werden«:
 Gewalt, Religion und Gegenrevolution im Spanien der
 Restaurationszeit 289

Michael Snape Katholiken, Militärdienst und Gewalt in Großbritannien während des Ersten Weltkriegs	313
 Eveline G. Bouwers Die Wandlungen im Verhältnis von Glaube und Gewalt im 19. Jahrhundert	337
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	347
Abbildungsverzeichnis	351
English Abstracts	353

Vorwort

»Meine Herren, eine Fakultät ist doch keine Badeanstalt!«¹ Der Göttinger Mathematikprofessor David Hilbert staunte und war verärgert zugleich, als seine Kollegen sich im November 1915 gegen die Zulassung von Amelie Emmy Noether zur Habilitation stellten. Sie war die Tochter eines Erlanger Professors jüdischer Herkunft, promovierte Mathematikerin, 33 Jahre alt und eine intellektuelle Ausnahmegehalt. Auf Einladung Hilberts war sie als Expertin für Differentialinvarianten kurz zuvor nach Göttingen gekommen, um ihn und seinen Kollegen Felix Klein bei ihren Forschungen zur Relativitätstheorie von Albert Einstein zu unterstützen. Vor diesem Hintergrund wäre Emmy Noethers Zulassung zur Habilitation eigentlich eine Formalie gewesen. So sahen es zumindest Hilbert und einige weitere Fachkollegen. Doch vor allem die Philologen, die zur selben Fakultät gehörten, sträubten sich gegen die Habilitation von Frauen – trotz der oben zitierten Bemerkung Hilberts, dass die Universität eben eine Lehr- und keine Badeanstalt sei. Erst nach langer Diskussion wurde das Gesuch Noethers mit knapper Mehrheit angenommen und die Göttinger Fakultät stellte für »Fräulein Noether« einen Antrag auf Dispens beim preußischen Kultusministerium, das die Habilitation von Frauen 1908 grundsätzlich verboten hatte. Doch auch die Berliner Behörden stellten sich quer, wenngleich sie Noether die Möglichkeit einräumten, eine Assistentenstelle zu übernehmen. In dieser Funktion gelang ihr 1918 der endgültige Durchbruch mit dem folgenden, später nach ihr benannten Theorem: »Zu jeder kontinuierlichen Symmetrie eines physikalischen Systems gehört eine Erhaltungsgröße«.

Mit dem Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreichs verbesserte sich insgesamt die Stellung von Frauen – eine Entwicklung, von der auch Emmy Noether profitierte. Nachdem Einstein seine Kollegen zu einem erneuten Habilitationsantrag gedrängt hatte, erhielt sie im Juni 1919 die *venia legendi*; drei Jahre später folgte eine außerordentliche Professur. Damit war Noether zwar in den Kreis der Professoren aufgenommen, bezahlt wurde sie dafür allerdings nicht. So musste sie sich weiterhin mithilfe ihrer elter-

1 Zitiert nach Georg von WALLWITZ, *Meine Herren, dies ist keine Badeanstalt. Wie ein Mathematiker das 20. Jahrhundert veränderte*, Berlin ³2017, S. 131. Für die nachfolgende Geschichte, siehe Cordula TOLLMEN, »Sind wir doch der Meinung, daß ein weiblicher Kopf nur ganz ausnahmsweise in der Mathematik schöpferisch tätig sein kann ...« Emmy Noether 1882–1935, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Habilitation von Frauen an der Universität Göttingen, in: Göttinger Jahrbuch 38 (1990), S. 153–219.

lichen Erbschaft und großer Sparsamkeit durchschlagen – eine Lage, die sich mit der Erteilung eines bezahlten Lehrauftrags für das Sommersemester 1923 nur geringfügig verbesserte. Ab jetzt war sie häufig im In- und Ausland unterwegs und wurde von zahlreichen internationalen Institutionen als Gastrednerin eingeladen. Ein Rückschlag folgte, als die Nationalsozialisten 1933 das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« einführten. Trotz Bemühungen nationalsozialistisch gesinnter Kollegen wurde Emmy Noether als Jüdin aus dem Hochschuldienst entlassen, woraufhin sie in die USA auswanderte. Hier erhielt sie eine Gastprofessur am Bryn Mawr College in Lower Merion, Pennsylvania, und gab Vorlesungen am »Institute for Advanced Study« in Princeton. Doch ihr Aufenthalt war von tragisch kurzer Dauer: Im Frühjahr 1935 starb sie infolge der operativen Entfernung eines Tumors.

Sechs Jahrzehnte später initiierte die Deutsche Forschungsgemeinschaft eine nach Emmy Noether benanntes Förderprogramm, welches die wissenschaftliche Weiterqualifizierung alternativ zur Habilitation ermöglichen sollte. Das Schlüsselwort war »frühe Selbständigkeit«, d.h. genau das Gegenteil dessen, was Emmy Noether auf ihrem holprigen und mühseligen Weg in die Wissenschaft erfahren musste. Erreicht werden sollte dies mittels der Finanzierung von Nachwuchsgruppen unter Leitung erfahrener PostdoktorandInnen. Der von mir gestellte Antrag im Emmy Noether-Programm wurde im Jahr 2013 bewilligt, woraufhin die Forschergruppe »Glaubenskämpfe: Religion und Gewalt im katholischen Europa, 1848–1914« bis 2019 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz angesiedelt war. Ziel der Nachwuchsgruppe war die Analyse von Protest- und Gewaltakten, die sich im Rahmen von Konflikten um den religiösen Raum im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert entwickelten. Dafür widmeten sich die Teilprojekte unterschiedlichen Konfliktkonstellationen in mehreren Regionen Europas. In ihrem Promotionsprojekt untersuchte Sara Mehlmer (konfliktbeladene) Kontakte zwischen »Katholiken/Spaniern« und »Muslimen/Marokkanern« in Spanisch-Nordafrika während der Jahre 1851–69. Péter Techet erforschte in seinem Promotionsprojekt innerkatholische Auseinandersetzungen im Hinterland der österreichisch-ungarischen Küstenregion um 1900. Schließlich analysierte ich in meinem Habilitationsprojekt Protestakte derjenigen Bayern, Bretonen und Flamen, die zwischen 1864 und 1914 versuchten, eine Änderung der Grenzen des religiösen Raums zu verhindern. Die Ergebnisse der drei Einzelprojekte werden gesondert vorgelegt; das Gesamtergebnis der Nachwuchsgruppe »Glaubenskämpfe« wird in diesem Sammelband in einen breiteren historischen Kontext gestellt. Die Schwerpunkte Katholizismus, physische Gewalt und 19. Jahrhundert sind dabei erhalten geblieben und wurden um weitere Regionen Europas und der außereuropäischen Welt, andere Religionen sowie die Periode vor 1848 ergänzt.

Der vorliegende Band ist nicht nur als eine Intervention in der Geschichtswissenschaft zu verstehen, sondern auch als Plädoyer, neuere Entwicklungen in der sozialwissenschaftlichen und theologischen Forschung stärker geschichtlich zu denken. Gemeint ist damit der sich seit Anfang des Jahrtausends manifestierende Boom zum Verhältnis von Glaube und Gewalt. Legitimiert Religion die Ausübung von Gewalt? Dient sie als Vorwand für Konflikte, die politischer, sozialer, wirtschaftlicher oder kultureller Natur sind? Kann Gewalt nur als religiös bezeichnet werden, wenn sie von Gläubigen ausgeübt wird, oder auch wenn sie sich gegen religiöse Räume, Vorstellungen, Objekte und Personen richtet? Wie ich in der Einleitung dieses Bandes erläutere, sind die Antworten auf diese Fragen sowie die Diskussion um das Wesen der »religiösen Gewalt« generell teils durch persönliche Überzeugungen gefärbt und wirken oft überspitzt und polemisch. Diese Tatsache ist meines Erachtens auch Folge eines unglücklichen begrifflichen Zugangs. »Religiöse Gewalt« geht nämlich *a priori* von einer Kausalität zwischen Glaube und Gewalt aus, statt nach dem gegenseitigen Verhältnis beider Phänomene und dem Zusammenhang mit anderen Differenzen zu fragen. Die hier vorgeschlagene historische Perspektive ist deshalb auch als Korrektiv dieser Forschungstradition gedacht.

Sind damit Hintergrund und Stoßrichtung des vorliegenden Bandes erläutert, bleibt das Dankeschön an diejenigen Personen, deren Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Buches wie auch beim Gesamtprojekt »Glaubenskämpfe« unerlässlich war. Zunächst sei der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedankt: Dr. Guido Lammers (Gruppe Geistes- und Kulturwissenschaften), Heike Horstmann (Emmy Noether-Programm) und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zeigten zu jedem Zeitpunkt größte Hilfsbereitschaft. Dank gilt auch dem Fachkollegium Geschichtswissenschaften (Amtsperiode 2013–16), das an das Projekt geglaubt und seine Umsetzung ermöglicht hat. Ohne eine Bemerkung von Kim Christian Priemel an einem dunklen Novembertag in Cambridge, Massachusetts, wäre ich nie auf die Idee gekommen, mich für das Emmy Noether-Programm zu bewerben; ohne die konstruktive Kritik der Bielefelder »Habilitandenrunde« – Kirsten Bönker, Felix Brahm, Bettina Brockmeyer, Niels Grüne, Klaus Nathaus, Ulrike Schulz und Vera Simon – und des Nachwuchsteams um Alexandra Wiebke wäre der Förderantrag nie so ausgereift ausgefallen. Heinz-Gerhard Haupt und Willibald Steinmetz lasen den gesamten Antrag und gaben entscheidende Rückmeldungen; nach meinem Wechsel von der Universität Bielefeld nach Mainz unterstützte mich Johannes Paulmann und Sarah Panter, Andrea Rehling und Mirjam Thulin hatten immer ein offenes Ohr für mich. Die Universität Bielefeld und das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte stellten die Mittel für die Zwischenfinanzierung bereit, wofür ich sehr dankbar bin. Außerdem danke ich allen »Emmys« und Kollegen, mit

denen ich während der vergangenen Jahre über die Arbeit als Nachwuchsgruppelleiterin wie auch über den Projektinhalt sprechen und diskutieren konnte. Schließlich danke ich meinen lieben Freunden und meiner Familie, dass sie immer für mich da waren und sind – trotz der geographischen Distanz, die uns leider oft trennt(e).

Erste Gedanken für diesen Sammelband entstanden im Rahmen der öffentlichen Vortragsreihe »Religion und Gewalt: Eine ambivalente Beziehung in Geschichte und Gegenwart«, die 2014–15 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Kooperation mit wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen aus dem Rhein-Main-Gebiet stattfand. Zu den Gastvortragenden gehörten auch Philip Dwyer und Mary Vincent, die freundlicherweise einen Beitrag zu diesem Band beisteuerten. Die anderen Beitragenden sind mir über institutionelle Verbindungen, Konferenzen, Kolloquien und andere Kontakte bekannt. Ihnen allen danke ich für das große Engagement, womit sie sich auf teils unbeschränkte Pfade begeben haben. Außerdem möchte ich mich bei den anonymen Gutachtern der Einzelkapitel bedanken sowie denjenigen, die meine Einleitung kritisch kommentierten. Die auf Englisch verfassten Beiträge wurden von Dr. Joe P. Kroll ins Deutsche übersetzt. Der Direktor des IEG, Johannes Paulmann, nahm den Band zu meiner Freude in die Reihe »Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte« auf; Dr. Christiane Bacher und Vanessa Weber sorgten für einen reibungslosen Publikationsablauf. Ganz herzlich danke ich Stefan Strietzel, der bei der Editionsarbeit tatkräftig mithalf. Für die finanzielle Unterstützung, ohne die dieser Band nicht hätte entstehen können, bedanke ich mich beim Emmy Noether-Programm der Deutschen Forschungsgemeinschaft und beim Leibniz-Institut für Europäische Geschichte.

Im Sommer 2019

Eveline G. Bouwers

Eveline G. Bouwers
Glaube und Gewalt

Ein Beziehungsgeflecht auf dem Prüfstand

Anfang 1875 druckte die Zeitung *La Voz de México* eine Petition ab, worin sich die Unterzeichner dazu bereitklärten, »all unser Blut zu vergießen, mit Gottes Hilfe«, um die Implementierung der Reformgesetze der liberalen Regierung von Präsident Sebastián Lerdo de Tejada zu verhindern¹. Neben einer Reihe von Säkularisierungsmaßnahmen sahen diese Gesetze einen von allen Staatsbeamten zu leistenden Treueschwur auf die Verfassung von 1857 vor. Katholische Laien taten sich damit schwer, doch das mexikanische Episkopat, das die staatliche Unterstützung für die Zentralisierung des Kirchenlebens begrüßte, warnte vor gewaltsamem Widerstand. Ihrem Appell wurde nur begrenzt gefolgt. Besonders in Regionen wie dem Bundesstaat Michoacán, wo die religiöse Kultur das Produkt einer synkretistischen Verbindung von römisch-katholischen und indigenen Riten darstellte, reagierten die Menschen aus Angst um den Erhalt ihrer lokalen religiösen Praktiken mit teils mörderischer Gewalt. Während im Falle Mexicos Differenzen um den Stellenwert von Religion in der modernen Gesellschaft Gewalt hervorbrachten, wurden anderswo Gewaltakte nachträglich mit einer religiösen Deutung versehen. Ein Beispiel bietet die Zerstörung der deutschen Benediktinermission in Pugu, nahe Daressalam an der ostafrikanischen Küste, bei der im Januar 1889 gleich mehrere Missionare und Missionarinnen ermordet oder entführt wurden. Obwohl die Gewalt in Verbindung mit dem Machtsstreit zwischen der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft einerseits und den im Küstenland dominierenden arabischen und Swahili-Händlern andererseits verstanden werden muss, wertete Reichskanzler Otto von Bismarck den Angriff als eine Art »muslimische Attacke« gegen die »christliche Zivilisierungsmission« – eine Schlussfolgerung, die zwar nicht unumstritten war, Bismarck aber dazu verhalf, den Übergang zum staatlichen Kolonialismus vor dem Reichstag in Berlin zu legitimieren².

1 Siehe das Kapitel von Brian A. Stauffer in diesem Band. Das Zitat kommt aus dem »protesta de los vecinos de Zamora«, abgedruckt in: *La Voz de México*, 9. Januar 1875.

2 Siehe das Kapitel von Richard Hölzl in diesem Band.

Die Geschehnisse in Michoacán und Pugu wurden von vielen Zeitgenossen als eine besondere Form von Gewalt bewertet: nämlich, als »religiöse Gewalt«. Mit diesem Begriff sind vorrangig Gewaltakte gemeint, die entweder durch Gläubige verübt und mit Verweis auf transzendente Inhalte begründet wurden, oder sich gegen religiöse Personen, Gegenstände und Lehren richteten. Dabei versuchten die Gewaltakteure, zum einen die eigene Lebenswelt sowie den Einfluss der religiösen Gemeinschaft (Kirche) zu verteidigen, zum anderen religiöse bzw. konfessionelle Andersartigkeit zu bekämpfen oder, drittens, eine säkulare Ordnung durchzusetzen. »Religiöse Gewalt« hatte es vor dem 19. Jahrhundert reichlich gegeben – zu nennen sind z.B. die mittelalterlichen Kreuzzüge, die frühneuzeitlichen »Religionskriege« und Pogrome –, doch auch nachdem die amerikanische und französische Revolution Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse angekurbelt hatten, kam es im 19. Jahrhundert entgegen der Einschätzung mancher Historiker, wiederholt zu gewaltbefrachteten Auseinandersetzungen im religiös-säkularen, intra- und interreligiösen Bereich³. Außerdem war die semantische Verknüpfung von religiösen Inhalten und gewaltsamem Handeln weiterhin wirkmächtig; sie half bei der Deutung, Einordnung und Legitimierung von Gewaltakten – selbst, wenn diese nicht unbedingt weltanschaulich-religiösen Ursprungs waren – und bereitete künftige Exzesse konzeptionell vor. Wie das Verhältnis von Glaube und Gewalt bzw. von Gläubigen und Gewalt in unterschiedlichen Kontexten aussah und wie überaus dynamisch es sich gestaltete, wird vom vorliegenden Band für das 19. Jahrhundert erstmals systematisch und vergleichend untersucht.

Die terroristischen Anschläge, die im frühen 21. Jahrhundert auf amerikanischem und europäischem Boden verübt wurden – New York, Arlington und Shanksville (2001), Madrid (2004) und London (2005) sind die bekanntesten –, haben die Forschung zu »religiöser Gewalt« befeuert⁴. Verzeichnet der Katalog der »*Library of Congress*« für die Periode 1945 bis 2001 noch eine

3 So spricht Claude Langlois von einer »disparition de la violence religieuse«; vgl. Claude LANGLOIS, *La Fin des Guerres de Religion. La Disparition de la Violence Religieuse en France au 19e Siècle*, in: *French Historical Studies* 21 (1998), H. 1, S. 3–25. Siehe auch Margaret L. ANDERSON, *Afterword. Living Apart and Together in Germany*, in: Helmut Walser SMITH, *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914*, Oxford 2001, S. 319–332, hier S. 326; Christopher CLARK/Wolfram KAISER, *Introduction. The European Culture Wars*, in: Dies. (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2006, S. 1–10, insbes. S. 5f.

4 Damit sei natürlich nicht geleugnet, dass andere Kontinente deutlich mehr Terroranschläge und -opfer zu verzeichnen und beklagen hatten, und zwar zu einem deutlich früheren Zeitpunkt. Rekonstruiert man allerdings die Chronologie der Forschung zu »religiöser Gewalt«, wird deutlich, dass es die Anschläge in den USA und Europa waren, die ein neues wissenschaftliches Interesse am Phänomen eingeleitet haben.

Gesamtzahl von 14 Publikationen mit Verweis auf »*religious violence*«, zählt er für die Jahre 2002 bis 2018 beeindruckende 115 Treffer; eine Kollektivtreffwortsuche nach *religion* und *violence* zählt 126 Verweise bis 2001 und 1 208 für die Periode danach⁵. Dass eine Großzahl dieser Literatur dem islamisch legitimierten Terrorismus gewidmet ist, wird kaum überraschen, doch auch andere Formen von religionsbezogener Gewalt gerieten in den letzten Jahren vermehrt in den Blick der Forscher und Forscherinnen⁶. Eine solche Zunahme garantiert aber keine systematische Analyse »religiöser Gewalt«, zumal die Literatur mit dem Begriff ganz unterschiedliche Konfliktkonstellationen verbindet – eine konzeptionelle Unschärfe, die auch mit der potenziell polarisierenden Fragestellung nach dem Gewaltpotenzial von Religion zusammenhängt. Anstatt von einer durch den Begriff »religiöse Gewalt« narrativ gesetzten Kausalität auszugehen, soll deshalb in diesem Band nach dem Verhältnis von Glaube und Gewalt gefragt werden. Der Fokus liegt dabei auf einer akteurszentrierten Perspektive, d.h. es wird gefragt, wie Gläubige mit Blick auf ihre religiöse Zugehörigkeit Gewalt initiiert, inszeniert und ausge tragen, aber auch vorbereitet, legitimiert und gedeutet haben.

Die Kapitel in diesem Band untersuchen die mannigfachen Beziehungen zwischen katholischem Glauben und Gewalt im 19. Jahrhundert. Sie behandeln sowohl reale Ausschreitungen als auch die semantische Deutung, Legitimierung und Vorbereitung von Gewalt. Der Fokus auf dem Katholizismus dient dem Vergleich und unterstreicht darüber hinaus das Spannungsverhältnis zwischen der Internationalität sowie dem universalen Anspruch der Römisch-Katholischen Kirche und der Lokalität von Gewaltkulturen. Zeitlich reichen die Beiträge von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, eine Periode, die grenzüberschreitend von innerkirchlichen Zentralisierungsbestrebungen und politischen Neuerungsprozessen gekennzeichnet war. Geographisch umfassen die Kapitel Europa samt seinen Kolonien und Lateinamerika, wobei der Schwerpunkt auf Erstgenanntem liegt; damit liegt der Fokus auf Gewaltkulturen, die entweder in Europa oder in der Interaktion mit europäischen Akteuren stattfanden bzw. im Zusammenhang mit aus Europa stammenden Ideen entstanden. Diese Engführung

5 Das läuft auf eine Veracht- bzw. Verneunfachung hinaus, trotz der Tatsache, dass es sich hier nur um ein Drittel der Jahre handelt. Vgl. Onlinekatalog der »*Library of Congress*«, URL: <<https://catalog.loc.gov/>> (30.03.2019). Eine ähnliche Entwicklung verzeichnet die Deutsche Nationalbibliothek: »religiöse Gewalt«: 3 (Periode 1945–2001) und 11 (2002–2018) Treffer / »Religion« und »Gewalt«: 18 (Periode 1945–2001) und 101 (2002–2018) Treffer. Vgl. Onlinekatalog der Deutschen Nationalbibliothek, URL: <https://www.dnb.de/DE/Kataloge/kataloge_node.html> (30.03.2019).

6 Für einen Überblick über das Verhältnis von Gewalt und Frieden in den verschiedenen Weltreligionen, bei dem allerdings das Friedenspotenzial hervorgehoben wird, siehe auch Reinhold MOKROSCH u.a. (Hg.), Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart 2013.

spiegelt die Konzentration von Gewalt, die in Zusammenhang mit dem Katholizismus steht, auf dem europäischen Kontinent im 19. Jahrhundert wider. Während sie in den USA nie ein großes Thema war, nahm die Gewalt im religiösen Bereich in Lateinamerika vor allem mit der Durchsetzung des bürokratischen Staates im 20. Jahrhundert zu⁷. Eine weitere Eingrenzung bildet der hier verwendete Gewaltbegriff. »Gewalt« wird in diesem Band vorrangig im Sinne von »*violencia*« als physische Gewalt verstanden, wenngleich die einzelnen Beiträge auch andere Gewaltformen, darunter strukturelle und symbolische Gewalt, in ihre Analysen mit einbeziehen, und mit dem Streit zwischen Staats- und Kirchengewalt auch die Frage nach Gewalt im Sinne von »*potestas*« omnipräsent war⁸. Damit legt der Band die Aufmerksamkeit auf ein Themenfeld, das nach Ansicht einiger Historiker für das 19. Jahrhundert eher unbedeutend gewesen sei⁹.

Im Folgenden wird zunächst knapp der übergreifende historische Kontext der Fallstudien skizziert, wobei das Hauptaugenmerk auf zwei entgegengesetzten Bewegungen des 19. Jahrhunderts liegt: Säkularisierung und weltanschauliche Pluralisierung einerseits, inner-katholische Vereinheitlichung und Zentralisierung andererseits. Neben einer Vielzahl säkularer Faktoren – man denke an die Ausdehnung des modernen Staates, an die Entstehung von neuen Protestkulturen oder an die Verbreitung der Presse – erklärt das allmähliche Voranschreiten dieser Prozesse, weshalb die zweite Jahrhunderthälfte eine Vermehrung von religionsbezogenen Gewaltakten und eine Verdichtung der diesbezüglichen Rhetorik (»Kreuzzug«, »Heiliger Krieg«, »Märtyrertum«) aufweist. Im zweiten Teil werden einige Theorien über

7 Für eine Ausnahme hiervon, siehe auch Katie Oxx, *The Nativist Movement in America. Religious Conflict in the 19th Century*, New York 2013. Für Lateinamerika, siehe auch die Referenzen bei Silke HENSEL/Hubert WOLF (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln 2013.

8 Mit »struktureller Gewalt« (Johan Galtung) ist der Unterschied gemeint zwischen dem, was Menschen potenziell erreichen können und dem, was sie – aufgrund externer Umstände – tatsächlich erreichen (werden). Dahingegen geht es bei »symbolischer Gewalt« (Pierre Bourdieu) um jene »Denkformen, Vorstellungen und Klassifikationsschemata, [...] mit denen die Herrschenden die Legitimität der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse begründen«. Während Galtungs Gewaltbegriff systemimmanent ist, geht es bei Bourdieu um Sozialisation, vgl. Johan GALTUNG, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek 1982, S. 9; Heinz-Gerhard HAUPT, *Gewalt und Politik im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2012, S. 21. Für klassische deutschsprachige Beiträge, die einen physischen Gewaltbegriff verwenden, siehe auch Thomas LINDENBERGER/Alf LÜDTKE, *Physische Gewalt. Eine Kontinuität der Moderne. Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1995, S. 7–38; Gertrud NUMMER-WINKLER, *Überlegungen zum Gewaltbegriff*, in: Wilhelm HEITMEYER/Hans-Georg SOEFFNER (Hg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt a.M. 2004, S. 21–61, insbes. S. 27–38.

9 Vgl. die Verweise in Fußnote 3.

das Wesen der »religiösen Gewalt« vorgestellt; dieser Abschnitt dient der konzeptionellen Vertiefung und beleuchtet zudem den Mehrwert des hier vorgenommenen historischen Ansatzes. Als Drittes folgt eine knappe Übersicht über die bisherige historiographische Auseinandersetzung mit Glaube und Gewalt in der Neuzeit. Zum Schluss werden die Gliederung dieses Bandes erläutert und die einzelnen Kapitel kurz vorgestellt. Ein allgemeines Fazit findet sich gesondert am Ende des Bandes.

Der Katholizismus und die Herausforderungen des 19. Jahrhunderts

Dass das Verhältnis von Glaube und Gewalt in der Zeit zwischen Französischer Revolution und dem Ende des Ersten Weltkriegs eher wenig erforscht ist, hat vermutlich zwei Gründe. Erstens hat sich die historische Gewaltforschung nie besonders für das Thema Religion interessiert – was bereits für die Protestforschung galt, die von der marxistischen Historiographie der 1950/60er Jahre und der amerikanischen Soziologie der 1970er Jahre beeinflusst war¹⁰. Obwohl Protestforscher aufgrund ihres Fokus auf ökonomische und soziale Aspekte für die Zeit nach 1850 lange eine Überlegenheit von proaktiver Gewalt – d.h. Gewalt, die auf das Erringen von neuen Rechten und Änderungen abzielt – festgestellt haben, unterstreicht gerade die in diesem Band verfolgte Ausrichtung auf Gewalt in einem religiös-weltanschaulichen Rahmen das Fortbestehen reaktiver Gewalt¹¹. Der zweite Grund, weshalb die Beziehung von Glaube und Gewalt ein für das 19. Jahrhundert weniger beachtetes Thema ist, hängt mit der Ausrichtung der Religionsgeschichte zusammen, die sich für diese Zeit vorwiegend mit anderen Themen beschäftigt hat. Einige dieser Aspekte, wie innerkirchliche Reformen und religiöse Kultur, werden hier knapp vorgestellt. Angesichts der thematischen, geographischen und epochalen Verschiedenheit der Beiträge stehen transnationale Entwicklungen in der Römisch-Katholischen Kirche im Zentrum.

10 Wichtige Impulse für die historische Gewaltforschung kamen zuletzt vom Bielefelder Sonderforschungsbereich 584 (»Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte«); siehe exemplarisch Neithard BULST u.a. (Hg.), *Gewalt im politischen Raum. Fallanalysen vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2008.

11 Vgl. Charles TILLY u.a., *The Rebellious Century, 1830–1930*, Cambridge 1975, S. 51. Der Schnitt um 1850 war auch in der älteren deutschsprachigen Protestforschung gängig. Eine Zusammenfassung gibt Manfred GAILUS, Was macht eigentlich die historische Protestforschung? Rückblicke, Resümee und Perspektiven, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 34 (2005), S. 127–154. Zu diesem Problem siehe auch mein aktuelles Forschungsprojekt »Catholic Crowd Action. The Violent Conflict over Public Religion in Europe, 1864–1914«.

Versuche, die Macht kirchlicher Akteure im politischen Raum zurückzudrängen, haben die Römisch-Katholische Kirche seit ihrer Gründung begleitet, doch im 18. Jahrhundert vermehrten und verschärften sie sich ein weiteres Mal. So wurden die Vererbung von Besitz durch die Kirche eingeschränkt, die staatliche Aufsicht über Klöster erhöht, die Macht weltlicher Gerichte ausgebaut und die Räume kirchlicher Verfügungsgewalt eingegrenzt. Rom war indes nicht nur Leidtragender solcher Reformen, sondern hatte auch seine eigene »Aufklärung«; die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Klement XIV. ist das wohl bekannteste Beispiel¹². Vielen Zeitgenossen gingen diese Änderungen jedoch nicht weit genug. Als bald proklamierten die französischen Revolutionäre – ähnlich wie die amerikanischen Gründungsväter – die religiöse Freiheit, schafften kirchliche Privilegien ab und trennten Kirche und Staat¹³. Damit zielten sie gleich auf zwei Prozesse ab. Zum einen auf die Schwächung religiöser Bindungen und die Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft. Bereits in der Frühphase der Revolution wurden deshalb Prozessionen verboten, Ordensgemeinschaften eingeschränkt und kirchlicher Besitz enteignet¹⁴. Während der französischen Schreckensherrschaft kam es zu einem von manchen Zeitgenossen als »Dechristianisierung« bewerteten Versuch der Beseitigung der katholischen Kultur¹⁵. Zum anderen strebten die neuen Machthaber die Emanzipation religiöser Minderheiten an¹⁶. Im Zuge der Siege der französischen Armee

12 Die Geschichte katholischer Reformbewegungen stieß zuletzt auf ein vermehrtes wissenschaftliches Interesse; siehe auch Ulrich L. LEHNER, *Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung*, Paderborn 2017; Damien TRICOIRE, *Mit Gott rechnen: katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2013. Laut Dale Van Kley waren Religion und Revolution ohnehin keine Kontrahenten, sondern ebneten intra-religiösen Konflikten (vor allem hinsichtlich des Jansenismus) der Revolution den Weg; siehe auch Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution*, New Haven 1996.

13 Für den Umgang mit Religion wie auch das Verhältnis von Kirche und Staat zur Zeit der Französischen Revolution, siehe auch Nigel ASTON, *Religion and Revolution in France, 1780–1804*, Washington DC 2000; Michel VOVELLE, 1793, *la Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être Suprême*, Brüssel 1988. Die Rolle von Religion im Widerstand zum revolutionären Projekt beleuchtet Philip Dwyer in diesem Band.

14 Über Säkularisierung wurde viel geschrieben; siehe auch Detlef POLLACK, *Säkularisierung*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 303–327. Auch der Gegensatz vom »säkularen« Europa und den »gottgläubigen« USA ist inzwischen nuanciert; siehe auch Steve BRUCE, *Amerika ist keine Ausnahme*, in: Ulrich WILLEMS u.a., *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2014, S. 331–354; David HEMPTON/Hugh McLEOD (Hg.), *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*, Oxford 2017.

15 Vgl. Frank TALLETT, *Dechristianizing France. The Year II and the Revolutionary Experience*, in: Ders./Nicholas ATKIN (Hg.), *Religion, Society and Politics in France Since 1789*, London 1991, S. 1–28.

16 Vgl. Patrick CABANEL, *Juifs et Protestants en France. Les affinités électives XVIe–XXIe siècle*, Paris 2004, S. 69–82.

wurde das Evangelium von »Säkularisierung« und »Pluralisierung« in den von Frankreich annektierten oder unter ihrem politischen sowie kulturellen Einfluss stehenden Gebieten verbreitet, wo es zum Teil auf regen Widerstand stieß. Dennoch gilt es zu bedenken, dass viele Reformen nach dem Zusammenbruch des Napoleonischen Systems beibehalten wurden, der Wiener Kongress also nur begrenzt eine »kirchenpolitische Zäsur« darstellte¹⁷.

Ihrer politischen Macht größtenteils entzogen, definierte sich die Römisch-Katholische Kirche neu. Aus den Priesterseminaren ging, angetrieben von Papst Pius VII. und seinem brillanten Staatssekretär Ercole Consalvi, ein stramm hierarchisch organisierter Klerus hervor. Die Klosterorden erlebten einen beeindruckenden Zuwachs, wobei neugegründete Kongregationen zunehmend den Platz der kontemplativen Orden einnahmen. Die neuen Ordensgemeinschaften waren mehrheitlich in der Bildung und Erziehung, Kranken- und Sozialpflege, wie auch in der Missionierung tätig und wurden aufgrund dieses Engagements zu einer wichtigen Stütze moderner Gesellschaften – und ab der zweiten Jahrhunderthälfte zum Rückengrat des sich ausdehnenden europäischen Kolonialismus. Zugleich wurde mithilfe einer heranwachsenden Vereinskultur eine neue Religiosität vermittelt, die sich an Wundern, Mysterien und der Nähe zu Christi orientierte und stark emotional aufgeladen war. Ein weiterer und damit verbundener Bestandteil des »neuen Katholizismus« (Christopher Clark) war die Volksfrömmigkeit¹⁸. Sie fand ihren Ausdruck u.a. in der zunehmend populären Prozessions- und Wallfahrtskultur¹⁹. In diesem Zusammenhang ist oft auf die prägende Rolle von Frauen für den Katholizismus dieser Zeit hingewiesen worden; sie traten in großer Zahl in die Ordensgemeinschaften ein und stellten oft die Mehrheit der Gläubigen. Auch die Verehrung Marias, beschleunigt durch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis im Jahr 1854, kann als Teil dieser Entwicklung gewertet werden²⁰. Dennoch ist die These einer angeblichen

17 Siehe auch Heinz DUCHHARDT / Johannes WISCHMEYER (Hg.), *Der Wiener Kongress. Eine kirchenpolitische Zäsur?*, Göttingen 2013 (VIEG Beiheft 97); Brian VICK, *The Congress of Vienna. Power and Politics after Napoleon*, Cambridge 2014, S. 153–192.

18 Vgl. Christopher CLARK, *The New Catholicism and the European Culture Wars*, in: Ders. / KAISER (Hg.), *Culture Wars*, S. 11–46.

19 Siehe auch David BLACKBOURN, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993; Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen: Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995; Ruth HARRIS, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London 1999; Paul d'HOLLANDER (Hg.), *L'Église dans la Rue. Les Cérémonies Extérieures du Culte en France au XIXe Siècle*, Limoges 2001.

20 Vgl. Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010, v.a. S. 366–386.

»Feminisierung« des Katholizismus im 19. Jahrhundert mit Vorsicht zu behandeln, zumal sie, wie bereits öfters bemängelt wurde, die Geschlechterperspektive auf Frauen reduziert²¹.

Der neue Katholizismus war eng mit dem »Ultramontanismus« verbunden. Mit dem Begriff ist die verstärkte Orientierung von Katholiken auf Rom und eine damit einhergehende Zentralisierung des Kirchenlebens gemeint, was sich u.a. in der vom Heiligen Stuhl befürworteten Verehrung von Maria und dem Herzen Jesu, in der Vormachtstellung päpstlicher Ordensgemeinschaften und in der reihenweisen Veröffentlichung von Enzyklika ausdrückte²². Auch wenn die Päpste so das (inter)nationale katholische Leben zu steuern versuchten, war der Ultramontanismus keine Erfindung Roms; vielmehr wurde die Bewegung durch die bedrängte Lage der Päpste – angefangen mit Pius VI. und Pius VII., die aufgrund ihres Widerstands gegen die Revolutionäre und Napoleon als »Märtyrer« des Katholizismus gefeiert wurden – und durch ein Ringen um Macht zwischen Nachwuchsklerikern und Bischöfen begünstigt. Die Beteiligung des jüngeren Klerus lässt bereits vermuten, dass die Gleichstellung des Ultramontanismus mit einer rückwärtsgewandten Bewegung zu kurz greift. Tatsächlich versuchte die römische Kirche, trotz der Tatsache, dass sie ihr Schicksal oft mit dem politischen Konservatismus verband, den gesellschaftlichen Wandel mitzusteuern und griff zu diesem Zweck auf moderne Kommunikationsmittel zurück²³. Auch deshalb konnte die ultramontane Kirche eine Wirkkraft weit über die Grenzen des schrumpfenden Kirchenstaats hinaus entfalten.

Kennzeichnend für die ultramontane Bewegung war u.a. die Militanz ihrer Anhänger. Einerseits erklärt sich dies aus dem Streit mit einem

21 Siehe auch Claude LANGLOIS, *Le Catholicisme au Féminin. Les Congrégations Françaises à Supérieure Générale au XIXe Siècle*, Paris 1984. Für eine Kritik, siehe auch Patrick PASTURE u.a. (Hg.), *Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012. Eine Perspektive, die auch die anderen Buchreligionen miteinbezieht, bietet Michaela SOHN-KRONTHALER (Hg.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016.

22 Von *ultra montanes* (»über den Bergen«); gemeint sind die Alpen; vgl. CLARK, *The New Catholicism*, S. 18–23; O'MALLEY, *Vatican I*, S. 55–95. Siehe auch die aktuellen Forschungsarbeiten von Olaf Blaschke und Francisco Javier Ramón Solans, die im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters »Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation« die Geschichte des Ultramontanismus seit dem 19. Jahrhundert erforschen. Für die Frühgeschichte des Ultramontanismus, der erst nach 1800 zu einer Bewegung von unten wurde, siehe auch Otto WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 41 (1978), S. 821–877, hier S. 851.

23 Vgl. Margaret Lavinia ANDERSON, *The Divisions of the Pope. The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy*, in: Austen IVEREIGH (Hg.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, London 2000, S. 22–42.

zunehmend selbstbewussten und kämpferischen Antiklerikalismus²⁴. Andererseits konnte der Ultramontanismus mit verschiedenen politischen Ideen gefüllt werden, d.h. mit absolutistisch-reaktionären (man denke an Juan Donoso Cortés, Joseph de Maistre, Louis Veuillot und William George Ward), konservativen (Joseph Görres und Henry Edward Manning) und liberalen (Félicité de Lamennais). Diese Pluralität befeuerte einen Kampf um Deutungshoheit innerhalb des katholischen Lagers, die Positionen am Rand des Spektrums oft begünstigte²⁵. Ähnliches taten die Medien, darunter die 1850 gegründete Zeitung *La Civiltà Cattolica*, die Sprachrohr für den Heiligen Stuhl und Herzstück eines internationalen Netzwerks in einem war²⁶. Hervorgetan hat sich diese Militanz vor allem seit den 1830er Jahren, was teils an einem Generationenwechsel innerhalb der Kirche lag – die ersten ultramontan ausgebildeten Priester kamen nun auf Bischofsstühlen –, aber auch auf das Konto des 1831 zum Papst gewählten Bartolomeo Cappellari zurückgeht, der als Gregor XVI. reihenweise Enzyklika veröffentlichte. Mit *Mirari Vos* (1832) erteilte er dem Rationalismus, der religiösen Indifferenz sowie der Gewissens- und Meinungsfreiheit eine klare Absage²⁷. Ein ungleich härterer Schlag für moderate Kräfte innerhalb der Kirche folgte zwei Jahre später mit der Enzyklika *Singulari Nos*, die offiziell eine Attacke auf die Ideen von De Lamennais war, tatsächlich aber einer pauschalen Verurteilung des (katholischen) Liberalismus gleichkam. Auf den Tod von Gregor XVI. im Jahr 1846 folgte eine kurze Spannungsphase, doch die Neigung seines Nachfolgers Giovanni Mastai-Ferretti zum liberalen Gedankengut überlebte die Wirren der Römischen Republik (1848–49) nicht²⁸.

Es war Pius IX., der erstmals in der Geschichte des Papsttums überhaupt ein Dogma erklärte: das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias

24 Siehe auch BORUTTA, Antikatholizismus; Lisa DITTRICH, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen 2014; Wolfram KAISER, »Clericalism – that is our enemy!«: European Anticlericalism and the Culture Wars, in: CLARK/ders. (Hg.), Culture Wars, S. 47–76; Timothy VERHOEVEN, Transatlantic Anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth Century, Basingstoke 2010; Yvonne Maria WERNER/Jonas HARVARD (Hg.), European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, Amsterdam 2013.

25 Dazu der Beitrag von Mary Vincent. Siehe auch Jeffrey Paul VON ARX (Hg.), Varieties of Ultramontanism, Washington 1998; O'MALLEY, Vatican I, S. 63–72.

26 Siehe auch Vincent VIAENE, The Roman Question. Catholic Mobilisation and Papal Diplomacy during the Pontificate of Pius IX (1846–1878), in: Emiel LAMBERTS (Hg.), The Black International/L'Internationale Noire (1870–1878). The Holy See and Militant Catholicism in Europe. Le Saint-Siège et le Catholicisme Militant en Europe, Leuven 2002, S. 135–177.

27 Vgl. Owen CHADWICK, A History of the Popes 1830–1914, Oxford 1998, S. 23–31.

28 Ebd., S. 61–94. Zu Papst Pius IX., siehe zuletzt auch David I. KERTZER, The Pope Who Would Be King. The Exile of Pius IX and the Emergence of Modern Europe, Oxford 2018.

(1854)²⁹. Zehn Jahre später folgte der *Syllabus Errorum*: eine Liste bereits veröffentlichter »Irrtümer« – darunter der Rationalismus, Indifferentismus, Sozialismus, Liberalismus, wie auch »Fehlgedanken« hinsichtlich der gesellschaftlichen Position der Kirche, des Staat-Kirche-Verhältnisses und der Sittenlehre – die nun, ohne ihren ursprünglichen Kontext reproduziert, als Kampfansage an die moderne Welt wirkte. Für gemäßigte Katholiken trieb Pius IX. den Konflikt um den kirchlich-religiösen Raum unnötig auf die Spitze. Noch besorgter und empörter waren sie über die angestrebte Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit – die Lehre, nach der ein Papst, wenn er *ex cathedra* zu Glaubens- oder Moralfragen spricht, niemals irrt. In den Augen ihrer Unterstützer war die Unfehlbarkeit die theologische Vollbringung einer im Ultramontanismus verankerten Loyalität gegenüber dem Papst, die sich zuvor bereits u.a. in finanzieller und militärischer Unterstützung für den Stuhl Petri gezeigt hatte³⁰. Dennoch lehnten etwa 20 % der auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869–70) versammelten Bischöfe die Dogmatisierung ab³¹. Außerhalb von Rom stieß das Dogma ebenfalls auf Kritik. Es festigte nicht nur die anti-päpstliche Haltung unter denjenigen, die die innerkirchlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte ohnehin ablehnten, sondern entfremdete moderatere Stimmen und drohte die Katholiken zeitweilen zu spalten³².

Der Kampf zwischen Befürwortern und Gegnern um die Eingrenzung der weltlichen Macht der Kirche hatte sich unter Pius IX. allmählich verschärft, weswegen in der Forschung häufig die Rede von einem »Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe« ist³³. Die Vorstellung eines Zweiparteienringens knüpfte allerdings nur begrenzt an lokale Realitäten an, wo die katholische Position eher durch Pluralität gekennzeichnet war. In Spanien bildeten die Integralisten eine Sonderposition, in Mexico kooperierte das Episkopat teils

29 Vgl. O'MALLEY, Vatican I, S. 103–107; Klaus SCHATZ, Vaticanum I, Bd. 1, S. 91–94.

30 Bekannte Beispiele sind der Peterspfennig und die Zuavenarmee.

31 Für die »Minorität«, siehe O'MALLEY, Vatican I, S. 141–147; SCHATZ, Vaticanum I, 3 Bde., Paderborn 1992–94, Bd. 2, S. 31.

32 Nachdem zehntausende Katholiken verweigert hatten das auf dem Vatikanischen Konzil 1870 verabschiedete Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit anzunehmen, kam es zur Errichtung der sogenannten »altkatholischen« Kirche. Trotz der Tatsache, dass etwa ein Fünftel aller am Konzil versammelten Bischöfe die Unfehlbarkeitsdoktrin ablehnten, wurde der Altkatholizismus nie zu einer Massenbewegung, sondern blieb, so eine zeitgenössische Quelle, eine Art »Professorencatholicismus«. Augsburger Postzeitung, 6. März 1871. Für die Minorität, die mehrheitlich aus Bischöfen aus Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, den USA und dem Nahen Osten bestand, siehe Klaus SCHATZ, Vaticanum I, Bd. 2, S. 31. Zum Altkatholizismus, siehe auch Victor CONZEMIUS, Katholizismus ohne Rom: die altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich 1969.

33 BORUTTA, Antikatholizismus. Siehe auch CLARK/KAISER, Culture Wars. Der Begriff »Kulturkampf« wurde erstmals 1840 in der schweizerischen *Zeitschrift für Theologie* erwähnt; vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, S. 11.

mit der liberalen Regierung von Präsident Sebastián Lerdo, in Belgien kristisierten katholische Politiker die anti-liberale Haltung vieler Bischöfe und im österreichischen Küstenland umarmte ein kleinerer Teil der Bischöfe und des südslawischen niederen Klerus partikulärnationalen Bestrebungen, wie die Einführung der altslawischen Liturgiesprache, trotz Zurückhaltung im Vatikan. Nach Pius Tod 1878 machte sich Leo XIII. diese versöhnlichen Töne zu eigen. So strebte er u.a. die Beendigung des »Kulturkampfes« im Deutschen Kaiserreich an, forderte französische Katholiken dazu auf, die republikanische Staatsform zu akzeptieren (»*ralliement*«), und ging auf die slawischen Völker zu³⁴. Es war eine bemerkenswerte Abkehr von der konfrontativen Haltung des älteren Pius, die Leo allerdings weder vor antiklerikalen Attacken noch vor Kritik aus konservativ-katholischen Kreisen schützte³⁵. Dennoch verhalf er der Kirche zu einer neuen gesellschaftlichen Relevanz, indem er u.a. neue Weichen in der Sozialpolitik stellte sowie die Missionsarbeit förderte³⁶.

Papst Leos 1903 angetretener Nachfolger auf dem Stuhl Petri vertrat wiederum eine konservativere Linie. Diese Akzentverschiebung zeigt sich in der Festigung des theologischen Anti-Modernismus, wovon die Verabschiedung eines *Motu Proprio*, das den Klerus und weitere Kirchenvertreter zu einem Eid gegen den Modernismus verpflichtete, den symbolischen Höhenpunkt bildete³⁷. Sie zeigt sich aber auch in Giuseppe Sartos konfrontativem Umgang mit weltlichen Staaten. Innerhalb weniger Jahre gab es Streit mit mehreren katholischen Ländern – der Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit Frankreich war nur das sichtbarste Beispiel –, wie auch mit Ländern, wo Katholiken eine Minderheit bildeten, wie Großbritannien und Russland³⁸. Zudem sorgte der Umgang von Pius X. mit nationalen Bewegungen, wie z.B.

³⁴ Für die neue Ausrichtung der päpstlichen Politik unter Leo XIII. siehe die Beiträge von Winfried Becker, Andreas Gottsmann und Massimiliano Valente in Jörg ZEDLER (Hg.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen, 1870–1939*, München 2010. Bereits in der Enzyklika *Grande Munus* (1880) würdigte Leo das Wirken der slawischen Heiligen Kyrill und Methodius. Für Leos versöhnende Haltung gegenüber der slawischen Kultur siehe auch den Beitrag von Péter Tschet in diesem Band.

³⁵ Vgl. Vincent VIAENE, *Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors*, in: Abigail GREEN/Vincent VIAENE (Hg.), *Religious Internationalism in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1850*, Basingstoke 2012, S. 82–110, hier S. 102.

³⁶ Zum Thema Mission siehe auch die Kapitel von Richard Hölzl und Katharina Stornig.

³⁷ Bereits Leo XIII. hatte die Neuscholastik, die sich an der mittelalterlichen Kirchenlehre, insbesondere an Thomas von Aquin, orientierte, zur Lehre der katholischen Kirche erhoben (siehe dazu die Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879). Unter Pius X. wurde allerdings härter gegen den Modernismus vorgegangen, wie aus dem Dekret *Lamentabili Sane Exitu* und der Enzyklika *Pascendi Dominici Gregis*, beide aus 1907, hervorgeht. Zum sogenannten »Antimodernistenstreit« siehe auch Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007, S. 89–137.

³⁸ CHADWICK, *A History of the Popes*, S. 377–483.

seine ablehnende Haltung gegenüber der »Slawenpolitik« seines Vorgängers, für Spannungen³⁹. Die Schuld an diesen Schwierigkeiten trug Pius X. sicherlich nicht alleine. Dennoch vertiefte seine mangelnde Kompromissbereitschaft, auch gegenüber gemäßigten katholischen Laienvereinen, wie dem italienischen »Opera dei Congressi« und dem französischen »Le Sillon«, bestehende Gräben. Dahingegen strebte sein Nachfolger Benedikt XV. eine Annäherung von Staat und Kirche an, die allerdings durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs ins Stocken geriet⁴⁰.

Die für das 19. Jahrhundert charakteristische innere Dynamik des Katholizismus und die Konfrontation mit säkularisierenden Kräften, darunter ganz prominent mit dem Phänomen der »Nation« und des »Nationalismus«, erklären teils auch den sich stetig verschiebenden Umgang mit dem konfessionellen oder religiösen Anderen⁴¹. Dieser bewegte sich aufgrund des Selbstbewusstseins, das die Kirche aus der Restoration schöpfte, zwischen Ausblendung, Diskriminierung und Ausgrenzung einerseits, offenbarte jedoch andererseits gelegentlich Versuche zur interreligiösen Annäherung⁴². Protestanten und Orthodoxen wurde öfter auf Augenhöhe begegnet (eine Ausnahme bildete der konfessionelle Konflikt auf der irischen Insel). Dahingegen sahen sich nichtchristliche Minderheiten mit Exklusion konfrontiert. Die Emanzipation der Juden, die in Folge der Französischen Revolution auch in anderen Teilen Europas gesetzlich geregelt wurde und die jüdischen Bürgern zu einer neuen gesellschaftlichen Präsenz verhalf, trug teilweise zu einer Verunsicherung unter Katholiken bei, die zunehmend antijüdische

39 Siehe auch Alojz IVANIŠEVIĆ, Katholizismus und die nationale Identität der Kroaten von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1918, in: Alois MOSSER (Hg.), »Gottes auserwählte Völker«. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt a.M. 2001, S. 217–232. Generell siehe auch Andreas GOTTMANN, Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten, 1878–1914, Wien 2010.

40 Die pazifistische Einstellung von Benedikt XV. sorgte gerade in nichtkatholischen Ländern für Aufsehen und Kritik, wie Michael Snape in diesem Band zeigt.

41 Zum Verhältnis von Nation und Religion siehe u.a. Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007; Martin GEYER/Hartmut LEHMANN (Hg.), Religion und Nation. Nation und Religion, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), Nation und Religion in Europa, Frankfurt 2004; Martin SCHULZE-WESSEL (Hg.), Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006. Einen theoretischen Impuls bietet Rogers BRUBAKER, Religion and Nationalism: Four Approaches, in: Nations and Nationalism 18 (2012), H. 1, S. 2–20.

42 Ein interessantes Beispiel für die Annäherung – in diesem Fall zwischen dem Katholizismus und der (serbischen) Orthodoxie – war der kroatisch-slawonische Bischof Josip Juraj Strossmayer aus Đakovo/Diakowar. Vgl. Leopold AUBURGER, Grundzüge der kroatischen und südslawischen Kulturpolitik von Josip Juraj Strossmayer, in: Zeitschrift für Balkanologie 48 (2012), H. 1, S. 22–50.

und antisemitische Reaktionen schürte; dass es dabei regelmäßig zu körperlichen Übergriffen auf Juden kam, zeigt, dass zwischen einer gesetzlich geregelten und einer gelebten Pluralität Welten lagen⁴³. Die katholische Begegnung mit dem Islam war ebenfalls von Ablehnung geprägt, auch wenn die Muslime nicht wie die Juden als »innerer Feind«, d.h. als eine »Gefahr« für den nationalen Körper, sondern eher als exotische und eher potenzielle Bedrohung wahrgenommen wurden⁴⁴. Inwiefern diese unterschiedlichen Wahrnehmungen wie auch die rechtliche Stellung verschiedenster religiöser Gemeinschaften das interkonfessionelle und -religiöse Gewaltpotenzial beeinflussten, wird noch zu sehen sein.

Glaube und Gewalt: Theorien über das Wesen der »religiösen Gewalt«

Das akademische Interesse an »religiöser Gewalt« hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen, wie der bereits erwähnte Anstieg von vor allem sozialwissenschaftlichen Studien zeigt. Als Wegbereiter dieser Entwicklung wird oft der Anthropologe René Girard zitiert, der in seinem 1972 veröffentlichten Essay *La violence et le sacré* in der Religion ein Mittel zur Bewältigung von Gewalt erblickte⁴⁵. Girard ging davon aus, dass in archaischen Gesellschaften der »mimetische Wunsch« (*désir mimétique*) – das Prinzip, wonach die eigenen Wünsche mit denen der Anderen verbunden sind bzw. in Konkurrenz stehen – zu Rivalitäten innerhalb der Gruppe geführt habe⁴⁶. Um die hieraus entstandene Gewalt zu beenden, sei ein gemeinsamer Feind konstruiert worden: der Sündenbock. Dieser habe als Projektionsfläche für Spaltungen innerhalb der Gemeinschaft gedient, deren Behebung durch

43 So Tim Buchen und Julie Kalman in ihren Beiträgen. Für katholische Gewalt, die an Juden verübt wurde, siehe auch Pierre BIRNBAUM, *Le moment antisémite: un tour de la France en 1898*, Paris 1998; Christhard HOFFMANN u.a. (Hg.), *Exclusionary Violence: Antisemitic Riots in Modern Germany*, Ann Arbor 2002; Daniel UNOWSKY, *The Plunder. The 1989 Anti-Jewish Riots in Habsburg Galicia*, Stanford 2018.

44 Das zeigt auch der Beitrag von Sara Mehlmer in diesem Band. Zur europäischen Wahrnehmung des Islam im Laufe der letzten Jahrhunderte, siehe auch Felix KONRAD, *Von der »Türkengefahr« zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?*, in: Institut für Europäische Geschichte (Hg.), *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Mainz 2010, URL: <<http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>> (27.05.2019). Für weitere Literatur siehe die dortigen Referenzen.

45 Im gleichen Jahr, und unabhängig von Girard, veröffentlichte der Philologe Walter Burkert das Buch *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, worin er der Gewaltdimension antiker Glaubenspraktiken nachging. Für die internationale Forschung zu »religiöser Gewalt« war Burkerts Buch eher wenig einflussreich.

46 Vgl. René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006, S. 219.

seine Opferung erreicht worden sei; ein Akt der Gewalt habe somit Ordnung geschaffen. In archaischen Gesellschaften erinnerte man sich an dieses mittels der rituellen Verehrung des Sündenbocks. Insgesamt liegt das konstituierende Moment von Religion bei Girard also in der Beendigung einer sozial-konditionierten Gewaltspirale.

René Girard gehörte lange zu einer überschaubaren Gruppe von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, die sich für das Verhältnis von Glaube und Gewalt interessierten. Doch sein frühes Engagement war kein Garant für eine nachhaltige Rezeption seiner Ideen; unter denjenigen, die sich seit dem frühen 21. Jahrhundert mit »religiöser Gewalt« beschäftigen, stoßen die Ideen Girards auf eher wenig Interesse⁴⁷. Bevor einige dieser neuen Theorien näher vorgestellt werden, soll auf zwei Merkmale der Debatte hingewiesen werden. Erstens springt der Fokus auf »religiöse Gewalt« ins Auge⁴⁸. Diese Orientierung ist problematisch, führt sie doch zu einer potenziellen Vernachlässigung des Einflusses säkularer Konfliktfelder und gibt weniger eine Fragestellung vor, als dass sie Fazit ist; statt z.B. nach dem religiösen Element in der Entstehung, Durchführung und Legitimierung eines Gewaltaktes zu fragen, wird *a priori* eine funktionale Verbindung zwischen Religion und Gewalt semantisch hergestellt. Zweitens fällt die polemische Natur vieler Beiträge und ihre wenig nuancierte Sichtweise auf das Verhältnis von Glaube und Gewalt auf, was sicherlich mit dem gesellschaftspolitischen Zündstoff, den das Phänomen »religiöse Gewalt« in sich birgt, zusammenhängt⁴⁹. Auch in Teilen der nachfolgenden Literatur offenbart sich diese Tendenz.

Eine erste Gruppe von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen geht von einem Verhältnis zwischen Religion und Gewalt aus, in dem Glaube ein immanentes Gewaltpotenzial besitzt. Besonders hervorgetan hat sich diese Sichtweise in Forschungen zum Monotheismus. In ihrer Studie über Gewalt und Identität im hebräischen Tanakh stellte Regina M. Schwarz, Professorin für englische Literatur, bereits 1997 die These auf, dass der Monotheismus, da

⁴⁷ Neben »religiöser Gewalt« fand zuletzt auch das Thema der religiösen Wiederbelebung und Pluralisierung zunehmend Aufmerksamkeit. Für deutschsprachige Beiträge, siehe auch Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2000; Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

⁴⁸ Auf dieses Problem haben zuletzt einige frühere Protagonisten der Debatte hingewiesen. So erschienen kürzlich zwei Handbücher, die im Titel explizit auf »Religion und Gewalt« verweisen, siehe auch Mark JUERGENSMEYER u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York 2013; Andrew R. MURPHY (Hg.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Malden 2011.

⁴⁹ Überspitzt gesagt besteht bei mancher Literatur eine Tendenz, »religiöse Gewalt« stark aus der eigenen Biographie zu denken, wobei oft eine selektive Quellenauswahl vorgenommen wird, siehe auch Christopher HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007; Charles SELENGUT, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Walnut Creek 2003.

er ein einzig wahres Gottesbild propagiere, nach dem die Verehrung anderer Götter eine Normverletzung darstelle, die Ausgrenzung von, wenn nicht die Gewalt an »Abtrünnigen«, legitimiere⁵⁰. Im deutschsprachigen Raum wird die dialektische Verbindung von Monotheismus und Gewalt vor allem mit den Arbeiten des Ägyptologen Jan Assmann verbunden, der bereits früh auf das Gewaltpotenzial der vom Monotheismus eingeführten diskursiven Differenzierung zwischen »wahr« und »falsch« hinwies⁵¹. Hieraus erfolge eine Intoleranz gegenüber differenten Gottesbildern; die »Gewalt im Namen Gottes«, die von der »mosaischen Unterscheidung« hergeleitet wird, sei somit immer eine Option⁵². Die von der Distinktion zwischen »wahrem« und »falschem« Gottesbild ausgehenden Implikationen für den Rechtsstaat wurden zuletzt – auch mit Blick auf den religiösen Pluralismus und säkulare Ordnungsvorstellungen in der heutigen Gesellschaft – kontrovers diskutiert⁵³.

Ein zweiter Forschungsstrang, den man vor allem bei Theologen und Theologinnen findet, leugnet jede kausale Verbindung von Religion und Gewalt. So behauptet z.B. William T. Cavanaugh, dass »religiöse Gewalt« eine Mythos sei, der zur Einschränkung des Spielraums religiöser Gruppen, die oft als rückständig bewertet werden, ge- bzw. missbraucht werde⁵⁴. Indem säkulare Staaten auf die vermeintliche Existenz von »religiöse Gewalt« hinweisen, legitimieren sie das Eingreifen in nicht-liberale und nicht-westliche Gesellschaften, denen sie folglich ihre eigene Ordnung aufzwingen⁵⁵. Die Einschätzung, nach der Glaube kein inhärentes Gewaltpotenzial besitze, findet sich auch bei denen, welche die friedensstiftende Wirkung von Religion gerne

50 Vgl. Regina SCHWARZ, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago 1997. Siehe auch Michel DOUSSE, *Dieu en Guerre. La Violence au Cœur des Trois Monothéismes*, Paris 2002.

51 Vgl. Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997; siehe auch ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

52 Hierauf hat Assmann 2013 in einer Reaktion auf Rolf Schieders *Sind Religionen gefährlich?* erneut hingewiesen, woraus eine Debatte bei dem Onlinekulturmagazin *Perlentaucher.de* hervorging. Monotheismus-Debatte im Perlentaucher, hg. v. Perlentaucher.de Das Kulturmagazin, URL: <<https://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-debatte-im-perlentaucher.html>> (29.11.2018).

53 Siehe auch Karsten FISCHER, *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin 2009; Friedrich Wilhelm GRAF, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006; Hans KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

54 Siehe auch William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009.

55 Dazu verweist Cavanaugh auf imperialistische Politik. Versteht man Gewalt als Folge von erzwungener Säkularisierung, wird »religiöse Gewalt« zu einem Phänomen der Moderne; siehe auch R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham 2000. Für die Idee, dass eine erzwungene Säkularisierung religiöse Spannungen erhöhe, siehe auch Saba MAHMOOD, *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton 2016.

betonen und Gewalt *de facto* als »Irrweg« betrachten⁵⁶. Darunter ließe sich das Argument von Rolf Schieder fassen, dass Religionen »nicht gefährlich«, sondern »riskant« seien; das Gewaltpotenzial ließe sich dabei durch religiöse Bildung beheben – eine Sichtweise, die etwas naiv erscheint, sind es doch gerade die Gewaltbereiten, die solchen Bildungsmaßnahmen eher skeptisch gegenüberstehen⁵⁷. Auch für die Religionsexpertin und ehemalige Nonne Karen Armstrong besitzt Religion keine natürliche Neigung zur Gewalt. Da Religion historisch immer eng mit Staatsangelegenheiten verknüpft gewesen ist, stelle ein von Gläubigen verübter Gewaltakt eine Reaktion auf Unterdrückung im säkularen Raum dar – weshalb Armstrong Fundamentalismus als ein politisches statt religiöses Phänomen bewertet⁵⁸.

Schließlich heben vor allem Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen immer wieder die Rolle von *Agency* wie auch die Verzahnung religiös-weltanschaulicher und säkularer Differenzen für das Auftreten von Gewaltakten im religiösen Rahmen hervor. So hinterfragt Hans Kippenberg die Handlungsabläufe, die der »religiösen Gewalt« zugrunde liegen und betont damit sowohl die Rolle des (religiösen) Antagonisten als auch die Bedeutung säkularer Konflikte für die Entstehung religiös begründeter Gewalt⁵⁹. Mark Juergensmeyer zufolge sei jede terroristische Tat wiederum ein Akt »performativer Gewalt«, der dazu beitragen soll, dass die Opfer in die Lebenswelt des Attentäters hineingezogen bzw. -versetzt werden⁶⁰. Das Besondere am »religiösen Terrorismus« sei allerdings, dass er auf der Idee des »kosmischen Krieges« (*»cosmic war«*) basiere, d.h. auf dem ultimativen Streit zwischen »Gut« und »Böse«. Damit werde »religiöse Gewalt« letztlich zu einer politischen sowie sozialen Metapher. Dahingegen sieht Hector Avalos den Ursprung von Gewalt in dem Kampf der Religionen um »knappe Ressourcen«, womit er den Zugang (i) zum göttlichen Willen, (ii) zum sakralen

56 Siehe auch Irene DINGEL/Christiane TIETZ (Hg.), *Das Friedenspotenzial von Religion*, Göttingen 2009 (VIEG Beiheft 78). In diesem Kontext wird auf die »Ambivalenz« von Religion hingewiesen; sie kann bestehende Gräben vertiefen, diese aber auch überbrücken. Vgl. Alexander DE JUAN/Andreas HASENCLEVER, *Kriegstreiber und Friedensengel. Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: DINGEL/TIETZ (Hg.), *Das Friedenspotenzial*, S. 101–118. Indem er die machtstützende Rolle von Religion in der Moderne positiv hervorhebt, unterstreicht Hans Joas die Zwiespältigkeit von Religion wenn es um Konfliktkulturen geht. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a.M. 2017.

57 Vgl. Rolf SCHIEDER, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008, S. 282.

58 Siehe auch Karen ARMSTRONG, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, London 2014.

59 Siehe auch KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst*.

60 Siehe auch Mark JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religion Violence*, Berkeley 2000. Das performative Element betont auch Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

Raum, (iii) zur religiösen Gemeinschaft und (iv) die Aussicht auf Erlösung meint. Da diese Ressourcen weder allgemein zugänglich seien, noch ihre Existenz objektiv verifiziert werden könne, komme es zu zwischenmenschlichen Rivalitäten und Gewalt⁶¹.

Insgesamt belegt dieser kursorische Überblick die Vielschichtigkeit der Theorien über das Wesen der »religiösen Gewalt«. Zugleich offenbart er eine Tendenz zur Monokausalität, d.h. zur Engführung des Verhältnisses von Glaube und Gewalt auf eine spezifische Konstellation⁶². Demnach sei Gewalt dem monotheistischen Glauben immanent, stelle »religiöse Gewalt« eine semantische Umdeutung eines im Kern politischen Projekts bzw. Konfliktes dar, oder biete Religion den sozial und kulturell strukturierenden Rahmen, in dem der Kampf zwischen Gut und Böse bzw. um religiöse Ressourcen stattfinde. Blickt man nun aus Sicht der neuzeitlichen Welt auf diese Theorien, zeigt sich, dass sich immer wieder neue Zusammenhänge zwischen Glaube und Gewalt finden lassen; keine der obengenannten Theorien kann alle im vorliegenden Band dargestellten Fallstudien erklären. Auch deshalb ist in den meisten Kapiteln nicht von der einen »religiösen Gewalt« die Rede, sondern wird das Verhältnis von Glaube und Gewalt bzw. von Gläubigen und Gewalt eruiert.

Historiographische Auseinandersetzungen mit Glaube und Gewalt in der Neuzeit

Ernsthaft behaupten, dass das Verhältnis von Glaube und Gewalt ein unterbelichtetes Thema der historischen Forschung sei, kann man sicherlich nicht. Für fast alle Epochen liegen sowohl Überblicksdarstellungen als auch Monographien vor⁶³. Bei näherer Betrachtung weist diese Literatur allerdings zwei Lücken auf. Zum einen konzentriert sie sich mehrheitlich auf Krieg und verbindet Gewalt hauptsächlich mit Kirche oder Klerus, weniger mit der

⁶¹ Siehe auch Hector AVALOS, *Fighting Words. The Origins of Religious Violence*, Amherst 2005. Damit scheint Avalos das Argument von Girard umzukehren; wo für Girard die Opferung eines Sündenbocks die Rivalität aus der Gemeinschaft verbannt (sprich: Religion befreit von Gewalt), sieht Avalos die Entstehung von Gewalt in dem religiös bedingten Ressourcenstreit.

⁶² Für diese Kritik siehe u.a. auch die These der »Pluripotenzialität« der Religion, d.h. die Religion kann ebenso gut integrativ, wie desintegrativ wirken. Vgl. Rogers BRUBAKER, *Religious Dimensions of Political Conflict and Violence*, in: *Sociological Theory* 33 (2015), H. 1, S. 1–19.

⁶³ Für die Antike, siehe auch Johannes HAHN (Hg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin 2011; Brent D. SHAW, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011. Ich danke Muriel Moser-Gerber für diese Hinweise. Für das Mittelalter, siehe auch Hermann KAMP (Hg.), *Schwertmission:*

Alltagsgeschichte oder den Handlungen von individuellen Gläubigen. Zum anderen ist die Forschungslage gerade für das 19. Jahrhundert überschaubar. Zwar liegen einzelne Studien vor, die religionsbezogene Gewalt untersuchen, doch eine übergreifende Darstellung, die säkular-, intra- und inter-religiöse Konflikte genauso in den Blick nimmt wie die unterschiedlichen Regionen Europas und der Welt, gab es bislang nicht⁶⁴. Dieser Band soll hier einen ersten Anstoß geben. Einleitend werden dazu einige »Schwesterstudien« vorgestellt, die das wechselhafte Verhältnis von Glaube und Gewalt in anderen Epochen der Neuzeit untersuchen⁶⁵.

Im Jahr 1973 plädierte Natalie Zemon Davis für eine stärkere Berücksichtigung von Religion bei der Erforschung von »religious riots« zur Zeit der Hugenottenkriege⁶⁶. Dieser Aufruf klingt zunächst paradox, war doch die Gewalt, die an den Anhängern der reformatorischen Lehre verübt wurde – genau wie die Gewalt, die von ihnen ausging – offensichtlich eng mit ihrer konfessionellen Zugehörigkeit bzw. mit der Andersartigkeit ihres Gegenübers verbunden. Doch Davis attestierte der Literatur eine Engführung auf die politisch-dynastischen Wurzeln des Konfliktes. Im Gegensatz dazu zeigte sie, dass die Gewaltakte oft religiös motiviert waren; so wurde Gewalt eingesetzt, um den »wahren« Glauben zu verteidigen und die Gemeinde von abweichenden Ansichten (*in casu* Häresie) zu befreien⁶⁷. Außerdem gestalteten sich die Gewaltformen je nach Konfession anders. So wurden Protestanten häufig ertränkt – was als Bestrafung für ihre Ablehnung des Weihwassergebrauchs galt –, während Katholiken vorrangig Ikonoklasmus ertragen mussten. Insgesamt wurde Davis Aufforderung, das religiöse Element in Konflikten im frühneuzeitlichen Alltag stärker zu berücksichtigen, intensiv diskutiert und rezipiert⁶⁸.

Davis Aufsatz bestätigt, dass das Interesse an »religiöser Gewalt« in den frühen 1970er Jahren nicht auf Anthropologen, Soziologen usw. beschränkt blieb. Das ist auch deshalb spannend, weil der neuerliche, von Sozialwissen-

Gewalt und Christianisierung im Mittelalter, Paderborn 2013; David NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996. Die Literatur zur Neuzeit wird gesondert vorgestellt.

⁶⁴ Die wenigen Studien zum Thema Religion und Gewalt im 19. Jahrhundert setzen sich oft mit einem bestimmten nationalen oder geographischen Rahmen auseinander; siehe die Referenzen in Fußnote 75.

⁶⁵ Da der Fokus dieses Bandes auf Katholiken liegt, verweise ich im Folgenden nur auf Literatur, die den Katholizismus zumindest miteinbezieht.

⁶⁶ Siehe auch Natalie Zemon DAVIS, *The Rites of Violence. Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in: *Past & Present* 59 (1973), S. 51–91. Zur Entstehungsgeschichte des Aufsatzes, siehe auch dies., *Writing »The Rites of Violence« and After*, in: *Past & Present* 214 (2012), S. 8–29.

⁶⁷ Vgl. DAVIS, *The Rites of Violence*, S. 55–59.

⁶⁸ Eine rückblickende Zusammenfassung dieser Debatte findet sich in *Past & Present* 214 (2012).

schaftlern und Sozialwissenschaftlerinnen vorangetriebene Forschungsboom zu Glaube und Gewalt nie ein Pendant in der Geschichtswissenschaft fand; tatsächlich gibt es nur wenige systematische Untersuchungen zu religionsbezogener Gewalt in der Neuzeit, noch weniger aus Sicht der Alltagsgeschichte⁶⁹. Eine Ausnahme ist der Band *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, der »religiös motivierte, legitimierte oder gedeutete Gewalt« in der Frühen Neuzeit untersucht⁷⁰. Dem Herausgeber Kaspar von Greyerz und der Herausgeberin Kim Siebenhüner zufolge diente Religion als »Rechtfertigungsgrund« für gewaltbefrachtete Auseinandersetzungen, gab aber zugleich seine »Wahrnehmungs- und Deutungsmuster« vor – eine Dualität, die wichtig sei, da Gewaltakte die Grenzen des friedlichen Miteinanders zerstörten und »imaginierte Gewalt« stets in realen Ereignissen pipfeln konnte. Außerdem betonen die Autoren und Autorinnen, dass eine solche Gewalt meist von weltlichen und kirchlichen Autoritäten ausginge, die über diesen Weg religiöse Einheit (»Konformität«) zu etablieren versuchten⁷¹.

Auch wenn der Rückgang religionsbezogener Gewalt im 17. Jahrhundert unumstritten ist – auch eine Folge der abnehmenden Bedeutung von Religion als politischer Faktor und der Herausbildung eines gesetzlich geregelten Miteinanders, wie den Religionsfrieden – verlief diese Entwicklung nie linear, auch nicht in der christlichen Welt⁷². Besonders deutlich zeigt sich

69 Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass eine Vielzahl von Studien zu einzelnen Gewaltphänomenen – man denke an Pogrome, Zwangskonversionen, Inquisition usw. – vorliegt. Auch das Phänomen des »Religionskriegs« wird reichlich bedient; vgl. Christian MÜHLING, *Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714)*, Göttingen 2018, insbes. S. 12–28, 510f.

70 Kaspar VON GREYERZ / Kim SIEBENHÜNER, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, S. 9–37, hier S. 12. Siehe auch Heinz SCHILLING, *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2005), S. 69–94, hier S. 89. Dahingegen haben andere Historiker auf konfessionelle und religiöse Koexistenz sowie auf Möglichkeiten des religiösen Friedens hingewiesen; siehe auch C. Scott DIXON u.a. (Hg.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham 2009; Benjamin J. KAPLAN, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge MA 2007; Thomas KIRCHNER, *Katholiken, Lutheraner und Reformierte in Aachen 1555–1618. Konfessionskulturen im Zusammenspiel*, Tübingen 2015; Keith P. LURIA, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflicts in Early Modern Europe*, Washington 2005; Wayne TE BRAKE, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge 2017.

71 Vgl. VON GREYERZ / SIEBENHÜNER, *Einleitung*, S. 19.

72 Vgl. Philip BENEDICT, *Religion and Politics in Europe, 1500–1700*, in: VON GREYERZ / SIEBENHÜNER, *Religion und Gewalt*, S. 155–174. Zusammenfassend zum Phänomen »Religionsfrieden«, siehe auch Eike WOLGAST, *Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit*, in: *Historische Zeitschrift* 282 (2006), H. 1, S. 59–96.

dies in der Geschichte des europäischen Kolonialismus; die Missionierung indigener Völker ging mit physischer Gewalt einher und war darüber hinaus selbst eine Form von struktureller Gewalt⁷³. Ein weiteres Beispiel bieten die autoritären und totalitären Regime im Europa und Lateinamerika des »kurzen 20. Jahrhunderts«, die in einem 2013 von Silke Hensel und Hubert Wolf herausgegebenen Band über Katholizismus und Gewalt im Mittelpunkt stehen. Das Buch verspricht ein Korrektiv zu den vielen Studien zu sein, die »religiöse Gewalt« mit islamisch legitimiertem Terrorismus verbinden, wodurch »das Problem religiös motivierter oder legitimer Gewalt außerhalb Europas an[gesiedelt]« werde⁷⁴. Indem der Band die »Gewaltausübung« vonseiten der Römisch-Katholischen Kirche und ihren Mitgliedern, wie auch deren Verhalten gegenüber »konkreten Gewaltgeschehen« in nicht-demokratischen Staaten untersucht, droht allerdings eine Vermischung von »*violencia*« und »*potestas*« (eine von Diktaturen ausgeübte Gewalt ist, selbst wenn sie physischer Natur ist, nicht unbedingt »*violencia*«)⁷⁵. Insgesamt erinnert der Band jedoch an die Notwendigkeit einer umfassenderen Analyse des Verhältnisses von Religion und Gewalt in der Neuesten Geschichte⁷⁶.

Liegen also erste Überblicksdarstellungen für die Frühe Neuzeit und das 20. Jahrhundert vor, fehlt bislang eine vergleichende Untersuchung für das 19. Jahrhundert. Dieses Defizit mag mit der bereits zitierten Annahme zusammenhängen, Konflikte im religiösen Raum hätten im 19. Jahrhundert kaum noch physische Streitigkeiten hervorgerufen. Haben einzelne Studien bereits belegt, dass dieses Fazit zu kurz greift, soll nun im vorliegenden Band die Beziehung von Glaube und Gewalt für die Jahre von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg systematisch hinterfragt werden⁷⁷.

73 Siehe auch Ulrich VAN DER HEYDEN / Jürgen BECKER (Hg.), Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19, Stuttgart 2000.

74 Silke HENSEL/Hubert WOLF, Einleitung, in: Die Katholische Kirche und Gewalt in Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.), Die katholische Kirche, S. 11–28, 11. Für eine ältere Studie mit ähnlichem Profil, siehe auch Ewoud KIEFT/Madelon DE KEIZER (Hg.), Religie. Godsdiens en Geweld in de Twintigste Eeuw, Zutphen 2006.

75 Vgl. HENSEL/WOLF, Einleitung, S. 12.

76 Einen ähnlichen Beitrag leistet auch die Forschung zum Jugoslawienkrieg der 1990er Jahre, die kontrovers diskutiert hat, inwiefern der Krieg als »religiöser« statt als »nationaler« Konflikt zu begreifen sei. Sabrina P. RAMET, Thinking about Yugoslavia: Scholarly Debates about the Yugoslav Breakup and the Wars in Bosnia and Kosovo, Cambridge 2005.

77 Ein starker Fokus auf Deutschland und Gewaltsemantiken findet sich bei Gerd KRUMEICH/Hartmut LEHMANN, »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000. Für Einzelstudien, vorwiegend national orientiert, siehe auch David BLACKBOURN, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany, New York 1993; BORUTTA, Antikatholizismus, S. 218–265; Mark DOYLE, Fighting Like the Devil for the Sake of God.

Zum einen analysieren die Beiträge Gewalt mit religiösem Ursprung. Hans G. Kippenberg hält dazu fest: »only when members of a community acknowledge the framing of their situation and the violent practice as in agreement with their worldviews and paradigms do they render an individual crime a religious act«⁷⁸. Zum anderen wird Gewalt untersucht, die gegen das Religiöse gerichtet ist. So heißt es bei Nathalie Zemon Davis, »religious riot« sei »any violent action [...] undertaken against religious targets by people who are not acting officially and formally as agents of political and ecclesiastical authority« (nach dieser Definition könne »religiöse Gewalt« durchaus auch von Antiklerikalen ausgehen)⁷⁹. Weil die Bezeichnung eines Gewaltakts als »religiös« somit recht disparat ist, wird in den Kapiteln nach der Beziehung von Glaube – vielmehr: katholischen Gläubigen – und Gewalt gefragt; der Begriff »religiöse Gewalt« taucht eher selten auf – wenn, dann in Anführungszeichen. Damit soll an den problematischen Charakter des Konzepts erinnert werden.

Gliederung des Bandes

Sind damit die Hintergründe und Zielsetzung des vorliegenden Bandes erklärt, bleibt noch die Vorstellung seiner Gliederung. Alle Beiträge untersuchen Gewaltakte, die von oder an Katholiken verübt wurden und entweder einen direkten Bezug zum religiös-kirchlichen Raum hatten oder als solches gedeutet wurden. Während Teil I die Praktiken von Gewalt (das »Tun«) in den Mittelpunkt stellt, geht es in Teil II um die Diskurse über Gewalt (das »Reden«). Die beiden Teile sind in verschiedene Sektionen gegliedert, die eine andere Funktion von Gewaltpraktiken bzw. eine unterschiedliche Zielsetzung von Gewaltsemantiken untersuchen.

Catholics, Protestants and the Origins of Violence in Victorian Belfast, Manchester 2009; Caroline FORD, Violence and the Sacred in Nineteenth-Century France, in: French Historical Studies 21 (1998), H. 1, S. 101–112; Eva Anne FRANTZ, Gewalt und Koexistenz. Muslime und Christen im spätoomanischen Kosovo (1870–1913), München 2016; Michel LAGRÉE, Processions Religieuses et Violence Démocratique dans la France de 1903, in: French Historical Studies 21 (1998), H. 1, S. 77–99; Oxx, The Nativist Movement; Stefano PETRUNGARO, Pietre e fucili. La protesta sociale nelle campagne croate di fine Ottocento, Rom 2009; Oliver P. RAFFERTY, Violence, Politics, and Catholicism in Ireland, Dublin 2016; Margaret J. RENCEWICZ, »Pray, Pay and Disobey«: Conflict and Schism in Catholic America, 1870–1939, unveröffentlichte Inauguraldissertation, University of Pittsburgh (2015); Daniel UNOWSKY, The Plunder. The 1989 Anti-Jewish Riots in Habsburg Galicia, Stanford 2018.

⁷⁸ Hans G. KIPPENBERG, Searching for the Link between Religion and Violence. A Theory of Social Action, in: Method and Theory in the Study of Religion 22 (2010), S. 97–115, hier S. 98.

⁷⁹ DAVIS, The Rites of Violence, S. 52.

Sektion I-1 analysiert Gewalt zum Schutz des religiös-kirchlichen Lebens, die sich vor allem in der Begegnung mit politischen Reformen manifestierte – weshalb sie im 19. Jahrhundert überwiegend der Austragung säkular-katholischer Konflikte diente. Im ersten Beitrag untersucht *Philip Dwyer* den Widerstand gegen die revolutionäre und napoleonische Expansionspolitik in den von Frankreich annektierten oder unter ihrem Einfluss stehenden Gebieten. Historiker haben diese Proteste meist als »Gegenrevolution« gewertet. Dwyer argumentiert hingegen, dass dieser Begriff der Bedeutung des Faktors Religion für die Entstehung und Austragung lokaler Widerstandsaktionen nicht gerecht wird. So waren es vor allem Maßnahmen, wie das Verbot zur Aufnahme von Novizen, das Prozessionsverbot und die Konfiszierung von kirchlichem Besitz, die innerhalb der Bevölkerung auf vehemente Ablehnung stießen. Der Fehler französischer Eliten war, dass sie die soziale Bedeutung von Religion (wie vom Konservativismus generell) nicht erkannten und mit ihrem Antiklerikalismus die gegen sie gerichtete Gewalt geradezu hervorriefen. Das Kapitel von *Eveline G. Bouwers* lenkt den Blick auf Belgien. Zwar galt das 1830 gegründete Land vielen, darunter Papst Leo XIII., als gelungenes Beispiel für die Kooperation zwischen Katholiken und Liberalen, doch brach der Unionismus 1857 zusammen. In den Folgejahren kam es immer wieder zu teils gewaltsam ausgetragenen Konflikten um die Grenzen des religiösen Raumes, so auch nachdem die Liberalen 1879 ein neues Schulgesetz verabschiedeten, das den klerikalen Einfluss im Bildungsbereich einschränken sollte. Anhand des Beispiels vom westflämischen Dorf Heule erörtert Bouwers den lokalen Widerstand gegen das sogenannte »Unglücksgesetz« und hebt die Pluralität katholischer Positionen hervor. Während das Episkopat eine kirchlich-soziale Ausgrenzung der Schulreformunterstützer befürwortete, lehnten katholische Parlamentarier diese ab – aus Angst, die katholische Öffentlichkeit zu spalten. Auch die Gläubigen waren sich über die richtige Antwort auf die liberale Bildungspolitik uneinig und griffen nur mancherorts zu gewalttätigen Protestformen. Je stärker die Polarisierung zwischen katholischer und liberaler Seite mit der Zeit wurde, desto erfolgreicher war die Versöhnung innerhalb des katholischen Lagers, womit die ersten Weichen für die »Versäulung« im 20. Jahrhundert gestellt wurden.

Sektion I-2 handelt von Gewaltakten, die Gläubige in ihrem Kampf mit der kirchlichen Hierarchie begleiteten, z.B. wenn lokale religiöse Praktiken drohten abgeschafft oder überhaupt nicht anerkannt zu werden. Der bereits zitierte Beitrag von *Brian A. Stauffer* zeigt, wie mexikanische Gläubige während den 1870er Jahren gegen Staat und Kirche aufbegehrten. Angefangen hatte die Gewalt der *religioneros*, als die Regierung den Einfluss der Kirche gesetzlich eingrenzte und alle Staatsdiener zu einem Eid auf die Verfassung zwang. Doch es war die Verweigerung ultramontaner Bischöfe, sich für den Erhalt lokaler Glaubenspraktiken auszusprechen, die das Fass zum

Überlaufen brachte. Wie Stauffer zeigt, sollte die Gewalt der *religioneros* die Beziehung zwischen der lokalen Gemeinschaft, selbst das Produkt katholischer und indigener Kultur, und ihren göttlichen Fürsprechern auch für die Zukunft sicherstellen, weshalb sie sich gegen alle Unterstützer der Reformpolitik der Regierung richtete, inklusive des Klerus und katholischer Laien. Der Beitrag von *Péter Tschet* handelt ebenfalls von Gläubigen, die sich gegen bischöfliche Anordnungen stellten. Ricmanje war ein Dorf im österreichischen Küstenland, wo nahezu alle Einwohner katholisch und slowenischsprachig waren. Unter Einfluss ihres Kaplans beanspruchten sie ab 1898 u.a. die Anerkennung muttersprachlicher Gottesdienste. Aus Angst vor Unruhen und im Einklang mit der pro-slavischen Politik von Leo XIII. ging der Bischof von Triest nicht aktiv gegen diese Praxis vor, doch sein Nachfolger verlangte ab 1902 die unverzügliche Einhaltung römischer Vorschriften. Dass die Gläubigen Ricmanjes sich dem Bischof massiv sowie aktiv widersetzen, zeigt für Tschet den Willen, Religiosität unter eigenen Bedingungen – d.h. in slowenischer Sprache – zu zelebrieren. Der gewaltsam ausgetragene »Kirchenstreit« in Ricmanje war damit ein wichtiger Schritt in der Emanzipation lokaler Gemeinschaften.

In Sektion I-3 geht es um die ordnungsstiftenden Funktionen von Gewalt; symbolische, verbale und physische Auseinandersetzungen dienten hier der Markierung und Festigung religiös konnotierter innergesellschaftlicher Grenzen. Diese Gewalt galt meist marginalisierten Gruppen. In ihrem Beitrag untersucht *Sara Mehlmer* die Zerstörung einer berberischen Moschee im Grenzgebiet von Melilla, einer spanischen Exklave in Nordafrika, im Jahr 1863. Mit der Verwüstung des Gebäudes und Rodung der als heilig verehrten Feigenbäume reagierte Spanien auf den Angriff von Einwohnern der berberischen Siedlungen, deren Lebensgrundlage und religiöser Bezugsraum von der Gebietserweiterung nach Spaniens Sieg über Marokko im Krieg von 1859–60 bedroht waren. Mehlmer zeigt, dass der Gegensatz von »katholischen Spaniern« und »*campo moro*« über die interkulturellen und -religiösen Kontakte im Grenzgebiet hinwegtäuscht. Dennoch: Als das »*campo moro*« rebellierte, sicherte sich Spanien mit harter Hand die Hoheit über das Gebiet; religiöse Verweise legitimierten den Ressourcenkonflikt und gaben ihm zusätzliches Gewaltpotenzial. Dass religiöse Differenz ein wichtiges Mittel zur Mobilisierung der Öffentlichkeit darstellen konnte, zeigt auch das Kapitel von *Tim Buchen*. In Galizien kam es im 19. Jahrhundert gleich zweimal zu kollektiven Gewalttätigkeiten, bei denen religiöse Vorstellungen und klerikale Akteure eine tragende Rolle spielten. Während die römisch-katholischen Bauern und Landarbeiter im Falle des »Rabat« von 1846 gegen ihren sozialen Widerpart aufbegehrten, was u.a. zur Ermordung vieler Adliger, aber auch Kleriker, welche die Abstinenzbewegung unterstützten, führte, kam es 1898 zu massiven Übergriffen auf Juden, vor allem in Form der

Zerstörung ihres Besitzes und gezielten Drohungen gegen die jüdische Bevölkerung. Buchen verbindet die veränderte Gewaltbegründung mit der politischen Mobilisierung der galizischen Landbevölkerung – ein Prozess, der maßgeblich vom Klerus geprägt war. Die Überführung historisch tradierter sowie biblisch begründeter anti-jüdischer Ressentiments in einen blanken Antisemitismus bedeutete zugleich den Wandel eines bäuerlichen Feindbildes, das sich statt an einer ständischen, nun an einer religiös begründeten, ethnischen Differenz orientierte. Im dritten Sektionsbeitrag erforscht *Katharina Stornig*, wie Missionsschwestern in Deutsch-Neuguinea versuchten, u.a. mittels Schlägen die ihnen anvertrauten indigenen Mädchen zu züchtigen. Körperliche Gewalt war im Kaiserreich eine gängige Erziehungsmethode, die besonders dazu geeignet war, Kinder von Handlungen abzuhalten, die der religiösen Moral widersprachen. Über das Maß an Gewalt wurde allerdings gestritten, so auch unter den Ordensschwestern auf Tumleo, wo eine besonders eifrige Missionarin ihr Verhalten mit Bibelstellen, die ihr Vorgesetzter ihr übermittelt hatte, rechtfertigte. Stornig zufolge drehte sich die Debatte um das Erzwingen von »Gehorsam«; galt es zum einen, die Erziehung sicherzustellen, wofür zur Not auf eine theologisch legitimierte Gewalt zurückgegriffen wurde, sollte zum anderen das Leben in der Mission geregelt werden. Die (gewaltbefrachtete) Züchtigung sündhafter Kinder regelte die Beziehungen zwischen den Schwestern, wie auch zwischen ihnen und der indigenen Bevölkerung.

Sektion II-1 beschäftigt sich mit der religiösen Aufladung von Gewaltakten, die ihren Ursprung überwiegend im säkularen Bereich hatten. *Sean Farrell* analysiert die mediale Rezeption des »Bahnfrevels« nahe Trillick in Ulster, wo im September 1854 ein Zug mit 800 Personen entgleiste. Obwohl mehrere Zeitgenossen auf technisches Versagen hinwiesen, zögerten die Zeitungen nicht, den Unfall im Sinne eines konfessionellen Konfliktes umzu-deuten. Ultraprotestantische Medien wiesen darauf hin, dass die Passagiere, darunter der Oranierführer und Earl of Enniskillen, auf dem Rückweg von einer Feier in Derry/Londonderry gewesen waren und werteten das Geschehen als religiös motivierten Anschlag. Katholische Medien kritisierten diese Interpretation scharf; sie wiesen auf den Mangel an Beweismaterial hin – tatsächlich wurden die festgenommenen Bahnarbeiter, allesamt irische Katholiken, später freigesprochen – und verurteilten den Fanatismus der Oranier. Wie Farrell zeigt, war es gerade die religiöse Aufladung des Unfalls in den Medien, die dafür sorgte, dass der konfessionelle Gegensatz verstärkt wurde. In seinem eingangs erwähnten Beitrag untersucht *Richard Hölzl* die politische Instrumentalisierung der Zerstörung einer deutschen Benediktinermision im ostafrikanischen Pugu. Im Januar 1889 war die Mission von den Kämpfern des Swahili-Führers Abushiri ibn Salim al-Harthi überfallen worden, wobei mehrere Missionare und Missionarinnen getötet und entführt

wurden. Der Angriff war Teil eines bereits seit längerem schwelenden Konfliktes zwischen arabischen und Swahili-Händlern einerseits und der 1882 gegründeten Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft andererseits. Doch wie Hölzl hervorhebt, wurde die Gewalt in der deutschen Öffentlichkeit und Politik vor allem als Angriff auf eine christliche Zivilisierungsmission gewertet. Auch Reichskanzler Bismarck und treibende Kräfte im Reichstag deuteten den Handelskonflikt in einen religiösen Kampf um; unter Verweis auf die Gewalt von »muslimischen Fanatikern« ließe sich der Übergang zu einer staatlichen Kolonialherrschaft in Ostafrika begründen.

Schließlich geht es in Sektion II-2 um Diskurse, die künftige Gewalt semantisch vorbereiteten und legitimierten. *Julie Kalman* prüft die »Damaskus Affäre«, im Rahmen derer ein französischer Kapuzinermönch und sein Diener im Jahr 1840 spurlos aus der osmanischen Stadt verschwanden. Damaskus war ein religiös-kultureller Schmelztiegel, doch die vom französischen Konsul eingeleitete Untersuchung konzentrierte sich nur auf die ansässigen Juden; laut Comte de Ratti-Menton war Pater Thomas einem Ritualmord zum Opfer gefallen – einem Mord an Christen durch Juden, der dazu diente, Blut für den ungesäuerten Teig des Brotes für das Pessachfest zu bekommen. Nachdem die Emanzipation der Juden im späten 18. Jahrhundert konservative Kreise verunsichert hatte, griffen katholische Zeitungen die Ritualmordgeschichte dankbar auf. Berichteten sie anfänglich noch von den Juden im »unzivilisierten« Nahen Osten, lenkten sie zunehmend den Blick auf die Juden in Frankreich selbst. Das Bild der Juden änderte sich dabei, so Kalman, grundlegend. Anders als seine Damaszener Glaubensgenossen war der französische Jude weniger gewalttätig als bösartig. Somit stellte die Berichterstattung über die »Damaskus Affäre« die Weichen für einen neuen Antisemitismus und künftige Gewalt. *Mary Vincent* analysiert den gegenrevolutionären Diskurs in Spanien, der im 19. Jahrhundert in Reaktion auf antiklerikale Angriffe entstand und, so die These ihres Beitrags, den Weg in Richtung Bürgerkrieg (1936–39) ebnete. Anders als der politische Legitimus hatte der religiöse Integralismus viel Zulauf in Spanien. Er schöpfte aus der Theologie, besonders aus der Eschatologie; zu den Leitkonzepten gehörte Leiden, Aufopferung, Buße, Apokalypse und Hingabe. Zwar war diese Theologie an und für sich nicht gewalttätig, doch sie verankerte die Verbindung von Religion und Gewalt in den Köpfen spanischer Konservativer. Gerade in Momenten der politischen Krise konnte dieser Gedanke laut Vincent aktiviert werden. Damit ebnete der Integralismus den Weg für einen neuen »Kreuzzug«: den Spanischen Bürgerkrieg. Die semantische Vorbereitung von Gewalt – hier Kriegsgewalt – findet sich auch im Kapitel von *Michael Snape*, der den Einsatz von katholischen Soldaten für die britische Krone zur Zeit des Ersten Weltkrieges untersucht. Auch wenn Katholiken sich im 19. Jahrhundert u.a. aufgrund ihrer Einbringung im Militär hatten emanzipieren

können, stellten viele Protestanten ihre Loyalität infrage. Schließlich sollten Katholiken für eine protestantische Nation, auf Seite des laizistischen Frankreichs und im Gegensatz zum Pazifismus von Papst Benedikt XV. kämpfen. Gerade das irische Episkopat war gespalten. Um die Einberufung katholischer Soldaten dennoch voranzutreiben, entwickelten Teile des Klerus eine Semantik, die an Theorien des »gerechten Krieges« anschließen und somit den Krieg rechtfertigen sollte. Auch feierte der Klerus katholische Tapferkeit und Opferbereitschaft. Snape zufolge zeigte sich der Erfolg dieses Vorgehens sowohl im überproportionalen Einsatz von Katholiken auf den Schlachtfeldern des »Great War« als auch in der Popularität ihrer religiösen Praktiken unter Protestanten.

Diese kurzen Kapiteleinführungen zeigen bereits die Vielschichtigkeit der Beziehung von Glaube und Gewalt. Dieser Reichtum bildet auch die Prämisse des vorliegenden Bandes, der einerseits ein eher vernachlässigtes Thema der Geschichtswissenschaft aufgreift, andererseits eine Kritik an der Vielzahl monokausaler Erklärungen über das Wesen der »religiösen Gewalt« bildet. Tatsächlich zeigt *Glaubenskämpfe. Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert*, dass die Wege zu Gewalt – sei sie körperlich oder (noch) verbal – vielfältig waren. Auf diese Tatsache, wie auch auf das sich verändernde Verhältnis von Glaube und Gewalt im Laufe des 19. Jahrhunderts, wird im Fazit näher eingegangen. Nur auf eine Sache soll hier noch hingewiesen werden: Ob als Praxis oder semantische Strategie, Gewalt war immer eine Wahl, die zwar mit der religiösen Zugehörigkeit oder antireligiösen Einstellung, vor allem aber mit sozialgesellschaftlichen Strategien verbunden war. Auch deshalb liegt der Fokus dieses Bandes auf *Agency*, d.h. auf den Gläubigen und ihren Kontrahenten, seien sie Andersdenkende oder Andersgläubige.

TEIL I: PRAKTIKEN VON GEWALT

1. VERTEIDIGUNG:
GEWALT ZUM SCHUTZ DES RELIGIÖS-
KIRCHLICHEN LEBENS

Philip Dwyer

Religion und Gewalt in den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen

Zwischen Tradition und Moderne

Der Widerstand, der in den eroberten Ländern Europas gegen die revolutionären und napoleonischen Heere geleistet wurde, wird häufig als ideologisches Aufeinanderprallen von Revolution und Gegenrevolution gedeutet. Das ist insofern ungünstig, als dadurch wenig Raum bleibt für Reaktionen, die zwischen diesen Extremen liegen. Tatsächlich waren Gründe, aus denen die Zeitgenossen sich den Franzosen entgegenstellten oder Widerstand leisteten, vielfältig und keineswegs durchweg ideologischer Art. Die Requisitionen und Plünderungen, zu denen es um 1800 überall in großem Stil kam und bei denen es sich mithin um von offizieller Seite gutgeheißene Raubzüge handelte, sorgten für Widerwillen und zuweilen blutige Aufstnde¹. Nicht anders verhielt es sich mit Blick auf die Mehrlasten durch Steuern, den Einzug junger Männer zum Militär und die wirtschaftliche Ausbeutung insgesamt. Zu den weiteren Faktoren, die lokalen Widerstand hervorriefen, gehörten ferner lokales Autonomiebewusstsein, eine Abneigung gegenüber dem Fremden und die Ablehnung staatlicher Einmischung. Eine religiose Motivation für die anti-französischen Proteste ziehen Historiker allenfalls als sekundären Faktor in Betracht. So haben nur wenige Forscher untersucht, welche Rolle Religion und speziell der Katholizismus bei der Entscheidung der gewöhnlichen Bevölkerung, die französische Militärverwaltung und die von ihr eingeführten Reformen zu unterstützen oder sich ihnen entgegenzustellen, gespielt haben². Wo sie doch untersucht wird, wird Religion, zumal in Gestalt der römisch-katholischen Kirche, als eng mit gegenrevolutionären

1 Vgl. Michael ROWE, *From Reich to State. The Rhineland in the Revolutionary Age, 1780–1830*, Cambridge 2003, S. 55f. Mein Dank für die Kommentare zur ersten Fassung dieses Beitrags gilt Eveline Bouwers und einem anonymen Gutachter.

2 Für Ausnahmen zu dieser Regel siehe auch Timothy C. W. BLANNING, *The Role of Religion in European Counter-Revolution, 1789–1815*, in: Derek BEALES/Geoffrey BEST (Hg.), *History, Society, and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge 1985, S. 195–214; Horst CARL, *Religion and the Experience of War. A Comparative Approach to Belgium, the Netherlands and the Rhineland*, in: Alan FORREST u.a. (Hg.), *Soldiers, Citizens and Civilians. Experiences and Perceptions of the Revolutionary and Napoleonic Wars, 1790–1820*, Basingstoke 2009, S. 222–242.

Bestrebungen verbunden gesehen, so wie es mitunter auch der Fall war – etwa in der französischen Vendée, wo die Aufständischen sich christlicher Symbole wie dem Kreuz »im Kampf gegen den ihren Gegnern unterstellten Atheismus« bedienten³.

Tatsächlich aber war der Katholizismus einer der wesentlichen Reibungspunkte zwischen den entschieden säkularen, antiklerikalen französischen Heeren und den Bevölkerungen, mit denen sie in Kontakt kamen. Jean-Clément Martin hat gar die These aufgestellt, die Revolution sei der letzte der französischen »Religionskriege« gewesen; beim »Verständnis des Sakralen [...] [handele es sich um] die zentrale (und verborgene) Dimension der Geschichtsschreibung der Revolution«⁴. Von entscheidender Bedeutung für die vorliegende Studie ist also, zu bestimmen, inwiefern die vorrevolutionäre »religiöse Gewalt« mit der Gewalt der Revolution zusammenhing, oder ob diese vielmehr einen Bruch mit jener darstellte. Die Studie von Caroline Ford zur »religiösen Gewalt« im Frankreich des 19. Jahrhunderts legt den Schluss nahe, dass zwischen revolutionärer und vorrevolutionärer Gewalt im Hinblick auf das Heilige ganz grundsätzliche Unterschiede bestanden, und zwar in dreierlei Hinsicht: Die Gewalt erschien nicht mehr in Gestalt von Opfermassakern und körperlicher Verstümmelung; es drückte sich in ihr nicht mehr ein Konfessionsstreit zwischen Protestanten und Katholiken aus, sondern ein Konflikt mit dem antiklerikalen Staat; und sie wurde zunehmend regionalisiert und feminisiert, wie das Beispiel des französischen Westens während der Revolutionszeit bezeugt⁵.

Fords Argumentation ist überaus wertvoll, doch gilt sie eher für das französische Kernterritorium, das Hexagon. Übertragen auf den weiteren imperialen Raum, den Frankreich ab 1792 in Europa einnahm, überzeugt sie hingegen viel weniger. Zwar kam es auch während der Revolutionszeit zu Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken, doch forderten sie weitaus weniger Opfer als noch im 16. und 17. Jahrhundert.

3 Vgl. BLANNING, *The Role of Religion*, S. 195. In Spanien galten die Franzosen als Ketzer; vgl. Scott EASTMAN, *Soldiers, Priests and the Nation. From Wars of Religion to Wars of National Independence in Spain and New Spain*, in: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22 (2011), H. 1, S. 13–32, hier S. 17–19.

4 Vgl. Jean-Clément MARTIN, *Martyrs et Révolution Française, autour du Sacré*, unveröffentlichtes Manuskript 2013, URL: <www.academia.edu/10051882/Martyrs_et_R%C3%A9volution_fran%C3%A7aise_autour_du_sacr%C3%A9> (15.12.2018). Martin steht mit seiner Einschätzung, die für die revolutionäre Epoche charakteristische Gewalt sei wesentlich religiös geprägt, nicht allein. Jenseits des Hexagons hat Nigel Aston ebenfalls dargestellt, welche Rolle Religion darin spielte, Menschen gegen die Franzosen zu den Waffen greifen zu lassen – sogar bis in die letzten Jahre des Empire hinein und nach der Katastrophe des Russlandfeldzugs; vgl. Nigel ASTON, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830*, Cambridge 2002, S. 281–291.

5 Vgl. Caroline FORD, *Violence and the Sacred in Nineteenth-Century France*, in: *French Historical Studies* 21 (1998), H. 1, S. 101–112, hier S. 105.

Umgekehrt, wie noch zu zeigen ist, kam es nun zu »religiöser Gewalt«, die gegen den antiklerikalen Staat gerichtet war. Mit anderen Worten: Als die Franzosen drohten, sich von hergebrachten geistlichen Praktiken und religiösen Denkmustern abzuwenden, kam es zu Gewalt, zu der manchmal – aber keineswegs immer – die kirchliche Hierarchie ihren Segen gab. In diesen Fällen konnte es tatsächlich, entgegen der Behauptung Fords, zu Massakern und Verstümmelungen kommen, zu roher Gewalt, die zwar an die frühneuzeitlichen Religionskriege erinnert, aber doch ganz anderer Art war, wie wir sehen werden.

Schließlich verstehen wir unter »religiöser Gewalt« zwei Phänomene, die im Allgemeinen, aber nicht notwendig, verbunden sind: Gewalt, die man der eigenen Religion wegen erleidet, und solche, die man aus religiöser Überzeugung ausübt⁶. Im Gegensatz zur Neigung der zeitgenössischen Forschung, die Rolle von Religion in den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen herunterzuspielen, soll hier argumentiert werden, dass beide Elemente einen wichtigen Beitrag dazu leisteten, den Widerstand gegen die Franzosen auszulösen und aufrechtzuerhalten. Es wird ferner die Ansicht vertreten, dass – wiederum im Gegensatz zu Ford – in vielen katholischen Gegenden Europas die Religion noch nicht als vorrangig weibliche Angelegenheit betrachtet wurde, weshalb die »religiöse Gewalt« keineswegs nur von Frauen ausgeübt wurde, und zudem extrem wandlungsfähig war⁷. Nicht nur die antifranzösische Rhetorik war religiös geprägt, sondern auch die Symbolik des Kampfes, die sich oft in Darstellungen des Kreuzes, der Heiligen Jungfrau oder des Herzens Jesu zeigte. In Kalabrien folterten und kreuzigten Rebellen ihre Opfer auf eine Weise, die man nicht anders als religiös deuten kann⁸.

Getreu der Aufforderung Natalie Zemon Davis', Religion als Deutungsschema im Leben gewöhnlicher Menschen gründlicher zu bedenken, wird in diesem Beitrag versucht, den Widerstand gegen die französische Besatzung im religiösen Sinne zu verstehen und religiöse Praktiken sozial zu erklären⁹. Zunächst werden die antiklerikalen Aspekte der französischen Revolution wie auch der darauffolgenden Eroberungszüge betrachtet sowie die allgemeinen Reaktionen der Gläubigen auf Vorgänge, die einen Angriff auf ihren Glauben und ihre Gebräuche darstellen mussten. Damit soll Religion im Nachdenken über Gewalt und Widerstand während der Revolutions- und

6 Vgl. Claude LANGLOIS, *De la violence religieuse*, in: *French Historical Studies* 21 (1998), H. 1, S. 113–123, hier S. 115.

7 Vgl. Ann Taylor ALLEN, *Religion and Gender in Modern German History. A Historiographical Perspective*, in: Karen HAGEMANN/Jean H. QUATAERT (Hg.), *Gendering Modern German History. Rewriting Historiography*, New York 2007, S. 190–207.

8 Vgl. Nicolas CADET, *Honneur et violences de guerre au temps de Napoléon. La Campagne de Calabre*, Paris 2015, S. 306–309, 311–316.

9 Vgl. Natalie Zemon DAVIS, *The Rites of Violence. Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in: *Past & Present* 59 (1973), S. 51–91, hier S. 54.

Napoleonischen Kriege in den Vordergrund gerückt werden. Wie hier ausgeführt wird, markieren diese Kriege eine Übergangsphase zwischen der frühneuzeitlichen Welt und jener der Moderne und damit eine Phase, in der Gewalt sowohl vom revolutionären Staat ausging und sich gegen religiöse Traditionen wandte, wie auch von den Gläubigen zum Schutze ihrer Religion eingesetzt wurde. Das gilt auch für die »religiöse Gewalt«, die an die frühneuzeitlichen Religionskriege erinnerte und zugleich Aspekte moderner Gewaltformen vorwegnahmen. Der Beitrag schließt mit einigen Gedanken zur breiteren Frage des Verhältnisses von Religion und Gewalt jenseits des Paradigmas von Revolution und Gegenrevolution.

Der Säkularisierungsdrang der revolutionären und napoleonischen Heere

Bevor wir uns der Frage zuwenden, was die »religiöse Gewalt« in der revolutionären und napoleonischen Zeit so außergewöhnlich machte, müssen wir uns kurz dem Wesen und den Ursprüngen des französischen Antiklerikalismus zuwenden, wie auch der Art und Weise, wie er ins restliche Europa exportiert wurde. Das Frankreich des *Ancien Régime* fußte auf einer seit Jahrhunderten bestehenden Übereinkunft zwischen Monarchie, Staat und Kirche. Bedeutsam war dabei insbesondere das Verhältnis zwischen der Monarchie und dem Sakralen, war doch die Kirche völlig in den Staat integriert. Auch deshalb war der erste Impuls der Revolutionäre, die weltliche Gewalt von der geistlichen zu trennen. Hieraus erwuchs die sogenannte Zivilverfassung des Klerus, welche die Beschlagnahmung aller kirchlichen Ländereien vorsah und vom Klerus einen Treueschwur auf die Verfassung verlangte. Sie wurde im November 1790 eingeführt und markierte das Bestreben, die Kirche der Kontrolle des revolutionären Staates zu unterwerfen¹⁰. Die Reformbestrebungen der Revolution und die Auflösung tradierter Strukturen und Institutionen des *Ancien Régime* hatten bereits zu gewaltigen gesellschaftlichen Spannungen zwischen Konservativen und Reformern geführt, doch die Ablehnung der Zivilverfassung durch Papst Pius VI. im Frühjahr 1791 brachte den endgültigen Riss¹¹. Ab diesem Augenblick mussten sich die Menschen für oder gegen die Revolution und damit für oder gegen die Kirche aussprechen. Infolgedessen setzte sich bei vielen Revolutionären die Vorstellung eines unauflöslichen Bundes zwischen katholischer

10 Siehe auch Timothy TACKETT, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1986.

11 Vgl. Suzanne DESAN, *Reclaiming the Sacred. Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca 1990, S. 12–18.

Kirche und Gegenrevolution fest. Umgekehrt bedeutete für viele Katholiken nunmehr die Revolution bestenfalls Antiklerikalismus, wenn nicht gleich das anbrechende Reich des Antichristen.

Während der 18 Monate, die zwischen der Zivilverfassung und dem Kriegausbruch im April 1792 lagen, radikalisierte sich die Revolution zusehends und wurde dabei immer antiklerikaler. Einen neuen Gipfel der Barbarei erklomm sie im September 1792, als in Städten im ganzen Land revolutionäre – um nicht zu sagen: kriminelle – Meuten hunderte Priester sowie weitere Männer und Frauen erschlugen und erstachen. Das berüchtigtste dieser Massaker fand in Paris statt¹². Priester gehörten auch zu den bevorzugten Opfern der sogenannten *noyades*, bei denen bei Nantes, Angers und Saumur etwa 1 800 Menschen in der Loire ertränkt wurden. Auf dem Höhepunkt des Terrors ließ Jean-Baptiste Carrier, ein Abgeordneter der Nationalversammlung, Gefangene in Schiffen auf den Fluss bringen und sie versenken¹³. Womöglich sind auch die *noyades* als Verzerrung eines religiösen Motivs deutbar: Der Zusammenhang von Wasser und Reinigung liegt auf der Hand, und die revolutionären Extremisten bedienten sich mit grausiger Wirkung dieser Metapher¹⁴. Die Nachricht von solch spektakulären Gräueln verbreitete sich ebenso rasch wie die Geschichten von Blasphemie und Bilderstürmerei französischer Truppen, die man sich in Belgien, Spanien, im Rheinland, in der Schweiz und in Norditalien erzählte, wohin 30 000–40 000 Priester aus Frankreich geflohen waren¹⁵.

Als diese Nachbarländer von Frankreich später überfallen wurden, wussten die Bewohner also bereits, was sie zu erwarten hatten, bzw. gab es Erwartungen eines bestimmten Verhaltens der Franzosen. Diese Erwartungen wurden nur selten enttäuscht. Im Rheinland und in Belgien, die bald Frankreich einverleibt wurden, zerschlugen die Franzosen Kruzifixe, traten Hostien und Reliquien mit Füßen, schändeten Marienstatuen, zwangen Organisten während der Messen revolutionäre Lieder zu spielen, führten Prostituierte

12 Vgl. Timothy TACKETT, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge MA 2015, S. 210–214.

13 Vgl. Richard COBB, *The People's Armies. The Armées Révolutionnaires*, Instrument of the Terror in the Departments, April 1793 to Floreal Year II, übersetzt von Marianne Elliott, New Haven 1987, S. 400–403.

14 Vgl. DAVIS, *The Rites of Violence*, S. 82f.; Edward J. WOELL, *Small-Town Martyrs. Religious Revolution and Counterrevolution in Western France, 1774–1914*, Milwaukee 2006, S. 161.

15 Zu exilierten Geistlichen, siehe auch Arnulf MOSER, *Die Französische Emigrantenkolonie in Konstanz während der Revolution (1792–1799)*, Sigmaringen 1975; Bernhard KRÖGER, *Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802)*, Mainz 2005; Jean-Philippe LUIS, *Une histoire de réfugiés politiques. Le clergé français réfugié en Espagne pendant la Révolution Française*, in: Anne DUBET / Stéphanie URDICAN (Hg.), *Exils, passages et transitions. Chemins d'une recherche sur les marges*, Clermont-Ferrand 2008, S. 25–34.

in die Kirchen, zündeten sich am ewigen Licht ihre Tabakspfeifen an, verwüsteten beim Volk verehrte Heiligtümer, erleichterten sich in Tabernakel und führten (wie schon in Frankreich) gotteslästerliche Parodien religiöser Prozessionen auf¹⁶. Ein Beispiel gibt etwa der folgende Bericht des Fürstbischofs von Speyer an Papst Pius VI.: »Am 12.3. [1794] wurde nach Art einer Prozession ein Esel durch die Stadt geführt, dem man eine Mitra aufgesetzt hatte mit der Inschrift: Der Esel ist mächtiger als der Papst. Die Franzosen, angetan mit den Priestergewändern, beweihräucherten das Hinterteil des Esels, der mit geistlichen Gewändern bedeckt war, unter haarsträubenden Gotteslästerungen und Schmähungen gegen den Klerus. Sie taten so, als ob sie – welch abscheuliches Verbrechen! – die geweihten Hostien in den After des Esels stecken wollten. Das alles wurde begleitet von einem fürchterlichen Gesang aus den Choralbüchern. Die Prozession ging zuerst durch die Stadt, dann durch das Kuhtor zur Stadt hinaus an den Rhein, wo der Esel mit seiner Mitra in den Fluß gestürzt wurde«¹⁷.

Zwar waren Gräuelgeschichten, in denen die Franzosen als Antichristen oder schlimmer noch als Heerschar des Teufels auftraten, oft übertrieben oder beruhten auf Gerüchten, doch lag in ihnen genug Wahrheit, um sie glaubhaft zu machen. Viele Berichte aus dem Rheinland und aus Norditalien wiederholten schlicht, was über französische Schandtaten kolportiert wurde. Berichte, die sich auf Aussagen von Augenzeugen stützen, lesen sich in der Regel weitaus weniger dramatisch. Ist auch dort von den »Gotteslästerungen« französischer Truppen und von Angriffen auf Geistliche die Rede, so gehen sie zumeist mit der Schilderung von Plünderungen einher, sodass diese beiden Phänomene vermischt wurden¹⁸. Ob nun übertrieben oder nicht: Solche Berichte entstanden in der Absicht, unter den Gläubigen eine politische Reaktion hervorzurufen¹⁹. Entscheidend ist also weniger ihre

16 Zum Rheinland vgl. Timothy C. W. BLANNING, *The French Revolution in Germany. Occupation and Resistance in the Rhineland, 1792–1802*, Oxford 1983, S. 207–254. Zu Belgien vgl. Louis GALESLOOT, *Chronique des événements les plus remarquables arrivés à Bruxelles de 1780–1827*, Brüssel 1870, Bd. 1, S. 115–133; Paul VERHAEGEN, *La Belgique sous la domination française*, Brüssel 1923, Bd. 1, S. 113. Zu Trier und Aachen vgl. Joseph HANSEN, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der französischen Revolution 1780–1801*, Bonn 1933, Bd. 2, S. 628, Fn. 2 und S. 663, Fn. 2.

17 Ludwig STAMER, *Kirchengeschichte der Pfalz. Von der Reform zur Aufklärung. Ende der mittelalterlichen Diözesen (1685–1801)*, Speyer 1959, Bd. 3.II, S. 200f.

18 Augenzeugenbericht von H. SCHNOCK, *Aufzeichnungen eines Haarener Kirchenbuchs aus den Kriegsjahren 1792–1795*, in: *Aus Aachens Vorzeit. Mittheilungen des Vereins für Kunde der Aachener Vorzeit* 10 (1897), H. 3, S. 36f., zitiert nach BLANNING, *The Role of Religion*, S. 205.

19 Für ein ähnliches Paradigma, angewandt auf einen anderen Krieg, siehe auch Barbara DONAGAN, *Codes and Conduct in the English Civil War*, in: *Past & Present* 118 (1988), S. 65–95, hier S. 73f.

sachliche Genauigkeit als das Vokabular oder, wenn man so will, die Grammatik der Gewalt, mittels derer die Gräueltaten geschildert wurden.

Der Antiklerikalismus im französischen Heer scheint eine Eigendynamik entwickelt zu haben. Zwar variierte er je nach Kommandeur, Mannschaft und Einsatzgebiet, doch scheinen die innenpolitischen Kurswechsel in Frankreich ihm keinen Abbruch getan zu haben. Dabei ist zu bedenken, dass das Heer über die Zeit des Konsulats hinweg bis ins Erste Kaiserreich eines der letzten Bollwerke frührevolutionärer Werte blieb²⁰. Mit anderen Worten: Zwischen dem Antiklerikalismus innerhalb und außerhalb Frankreichs scheint keine direkte Verbindung bestanden zu haben. Als der Antiklerikalismus in Frankreich nachzulassen begann, wurde beispielsweise das französische Regiment 1794 im Rheinland und 1795 im Département Ourthe (im annektierten Belgien) strenger in seinen anti-kirchlichen bzw. anti-religiösen Bemühungen. So wurde der Kirchenzehnt und Klöstern die Aufnahme von Novizen verboten, religiöse Prozessionen wurden zwangsweise durch revolutionäre Feierlichkeiten ersetzt und kirchlicher Besitz beschlagnahmt. Im annektierten Belgien wurden 1795 und 1796 die Priester zu einer Treuepredigt verpflichtet, die der Zivilverfassung ähnelte, ferner zu einer Hasspredigt gegen das Königtum. Religiöse Orden wurden aufgelöst; gut 10 000 ihrer Angehörigen landeten auf der Straße²¹.

Es lässt sich unmöglich ermitteln, ob solche Frevelt aus tiefsitzendem Kirchenhass begangen wurden oder ob der Antiklerikalismus vielmehr den französischen Truppen als Vorwand für einfachen Raub diente, wie dies Henri Pirenne, ein Historiker des frühen 20. Jahrhunderts, für Belgien behauptete²². Horst Carl zufolge verfolgte das Militär das Ziel, »durch Requisitionen und den Verkauf säkularisierten Kirchenguts« den wirtschaftlichen Ruin der Kirche herbeizuführen²³. Im Oktober 1795 hatte der Konvent Belgien und das Stift Lüttich zu französischem Staatsgebiet erklärt, und binnen weniger Monate wurde das Läuten der Kirchenglocken verboten, der *décadi* (der zehnte Wochentag im neuen republikanischen Kalender, welcher den Sonntag ersetzen sollte) eingeführt sowie die Scheidung legalisiert, wie

20 Vgl. Nigel ASTON, *The French Revolution, 1789–1804. Authority, Liberty and the Search for Stability*, Basingstoke 2004, S. 163f.

21 Vgl. Alfred MINKE, *Entre Meuse, Rhin et Moselle*, Turnhout 1992, S. 91–106, 144–197; ders., *La vie religieuse dans le Département de l'Ourthe de 1797 à 1802*, in: Bernard PLONGERON (Hg.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire, 1770–1820*, Turnhout 1988, S. 68–76, hier S. 68.

22 Vgl. Henri PIRENNE, *Histoire de Belgique des origines à nos jours*, Brüssel 1926, Bd. 6, S. 41.

23 Vgl. CARL, *Religion and the Experience of War*, S. 225f.

dies zuvor nur in einigen protestantischen Landesherrschaften des Heiligen Römischen Reiches der Fall gewesen war²⁴. Im September 1796 wurden geistliche Orden verboten und ihr Eigentum verstaatlicht.

Ähnlich verlief auch die Anwendung französischer Gesetze nach der Annexion der deutschen linksrheinischen Gebiete 1797. Zum Missfallen vieler Katholiken wurde die Religionsfreiheit eingeführt, Prozessionen und Feierlichkeiten außerhalb der Kirchen verboten, alle christlichen Symbole im öffentlichen Raum – Bildstöcke, Statuen, Kruzifixe – entfernt und die Zivilehe verpflichtend gemacht. Auch hier wurde der gregorianische durch den revolutionären Kalender ersetzt, wenngleich die deutschen Verwaltungsbeamten diesen Erlass so häufig ignorierten wie auch die Zivilbevölkerung vor Ort. Priester hatten einen Eid auf die Republik zu schwören, und Ämter in den Kirchengemeinden waren durch Wahlen zu besetzen²⁵. Es fehlte also nicht an Gründen, aus denen die Kirche und insbesondere der Klerus die Herrschaft der Franzosen ablehnen konnten, zumal auf die militärischen Operationen eine Zivilverwaltung folgte, die sich der Säkularisierung des Alltags verschrieben hatte. Die Ortsgeistlichen büßten dementsprechend an Macht und Status ein. All dies war Teil des revolutionären Prozesses: Die Revolutionäre eigneten sich zahlreiche Rollen an, die zuvor der Kirche vorbehalten gewesen waren, und übernahmen sie in ihr politisches System²⁶. Im Zuge dessen schufen sie auch eine Ordnung revolutionärer Riten und Symbole, mit denen sie die Bevölkerung zu erziehen und das Christentum abzulösen trachteten.

Dieser Antiklerikalismus setzte sich, wiederum in wechselnder Intensität, im Ersten Kaiserreich fort. Zwar waren die Truppen Napoleons disziplinierter als ihre revolutionären Vorgänger, und der politische Vorteil, der in einer Aussöhnung zwischen Staat und Kirche lag, war Napoleon wohl bewusst – was im Konkordat von 1801 gipfelte. Doch hatte eine Wiedernäherung an die Kirche zu den Bedingungen Napoleons zu erfolgen, und da er von der Kirche erwartete, dass sie sich seinem Willen fügte, lag er ständig im Streit mit der kirchlichen Hierarchie in Frankreich wie im Vatikan. Langfristig mag es stimmen, dass mit dem Konkordat eine ein Jahrhundert währende Befriedung religiöser Streitigkeiten in Frankreich begann, wie dies etwa Claude Langlois behauptet²⁷. Kurzfristig verschlechterten sich die

24 Hierzu und zum Folgenden vgl. Alfred MINKE, *Religion, révolution et contre-révolution en Belgique et en Rhénanie*, in: Bernhard PLONGERON (Hg.), *Histoire du christianisme. Les défis de la modernité, 1750–1840*, Paris 1997, S. 433–439, hier S. 435, 437f.

25 Vgl. Hansgeorg MOLITOR, *La vie religieuse populaire en Rhénanie Française, 1794–1815*, in: PLONGERON, *Pratiques religieuses*, S. 59–67, hier S. 62. Allerdings fällt auf, dass die Franzosen im Rheinland so weit gingen, auch die Zivilverfassung einzuführen. Ähnliches gilt für die italienischen Satellitenstaaten.

26 Vgl. DESAN, *Reclaiming the Sacred*, S. 2.

27 Vgl. LANGLOIS, *La fin des guerres*, S. 3–25.

Beziehungen zwischen Kirche und Kaiser jedoch abermals und erreichten mit der Verhaftung Papst Pius' VII. und der anschließenden Exkommunikation Napoleons einen Tiefpunkt. Hatte man Napoleon zu Beginn seiner Laufbahn noch als antiklerikal angesehen, wurde er in späteren Jahren gar als Antichrist dargestellt²⁸. Über seinen Verwaltungsapparat setzte er weiterhin religiöse Reformen durch – Reformen, die unter früheren revolutionären Regierungen zum Teil nur unvollständig durchgeführt worden waren –, weiterhin entweihten Besatzungstruppen Heiligtümer und ergriffen die Präfekten antiklerikale Maßnahmen, zuweilen in bewusstem Widerspruch zum Konkordat. Wie schon am Höhepunkt der Revolutionskriege sollten während der Napoleonischen Kriege religiöse Gefühle zur Schlüsselkomponente patriotischer Gefühle werden, so auch in Mitteleuropa während der Befreiungskriege 1813–1814.

Ein Krieg um »Religion und Recht«

Die von den Franzosen verübten Gräueltaten an allem Religiösen ließen die Gläubigen erschauern und riefen in vielen Gemeinden passiven wie offenen Widerstand auf den Plan²⁹. Schon die Beschlagnahme von Kirchenglocken konnte zuweilen nur unter Anwendung militärischer Gewalt stattfinden, so etwa im belgischen Waremmé. Im rheinischen Herschwiessen wurden französische Soldaten, die sich an einem Heiligenstock zu schaffen machten, von einer 4 000 Menschen starken Menge angegriffen³⁰. In solcher von Menschenmassen ausgehenden Gewalt brach sich Unmut über tatsächlichen oder vermeintlichen Machtmissbrauch Bahn; er steht damit in einer langen, in der frühen Neuzeit einsetzenden Tradition kollektiver Gewaltanwendung und mithin in Zusammenhang mit der von William Beik sogenannten »Kultur der Vergeltung«³¹. Setzte sich eine Menge gegen solche Übergriffe und Kränkungen zur Wehr, dann aus dem Empfinden heraus, hier stünde eine (religiöse) Tradition auf dem Spiel.

28 Vgl. Philip DWYER, *Citizen Emperor. Napoleon in Power*, London 2013, S. 438–441.

29 Vgl. MINKE, *La vie religieuse*, S. 69.

30 Vgl. ASTON, *Christianity and Revolutionary Europe*, S. 230; BLANNING, *The French Revolution in Germany*, S. 237.

31 Vgl. William BEIK, *The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution*, in: *Past & Present* 197 (2007), H. 1, S. 75–110.

In Einzelfällen führte der Antiklerikalismus des französischen Heeres nicht nur zu örtlichen Unruhen, sondern zu Volksaufständen. Je nach Region und Umständen konnten solche Bewegungen sowohl von den Städten als auch vom Land ausgehen. In Frankreich und Süditalien regte sich Widerstand vor allem auf dem Land, während es in Norditalien und Belgien eher die Städte waren³². So verhielt es sich etwa mit dem *Boerenkrijg* oder Bauernkrieg, der 1798 ausbrach³³. Sein Herd lag in den Städten zwischen Gent und Brügge, von wo aus er sich nach Osten ausbreitete bis nach Luxemburg und in den Nordwesten Deutschlands hinein. Beobachter wie Teilnehmer sahen die Verteidigung der hergebrachten Religion als Grund des Aufstands, doch wie schon in der Vendée gaben die Einführung der Wehrpflicht und wirtschaftlichen Forderungen der Revolution Anlass zum Groll.

Die italienischen Sanfedisten, kurz für »Armata della Santa Fede in Nostro Signore Gesù Cristo« (Heer des geheiligten Glaubens in unseren Herrn Jesus Christus), waren hingegen eine weitgehend im Bauerntum verwurzelte Bewegung. 1799 vertrieben 17 000 von ihnen unter der Führung von Kardinal Ruffo die Franzosen aus dem südlichen Italien und stürzten die nur wenige Monate zuvor ausgerufene Parthenopäische Republik³⁴. Die Soldaten, d.h. Bauern, marschierten unter dem Banner des Kreuzes und dem Motto »*In hoc Signo Vincas*« (In diesem Zeichen wirst du siegen), das an den Sieg von Kaiser Konstantin bei der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahr 312 erinnerte³⁵. In der Stadt Alatri, die nunmehr zur Römischen Republik gehörte, wurden Flaggen mit dem Motiv der Maria vom Siege bestickt, während ein Priester gar zum »Heiligen Krieg« gegen die Republik aufrief³⁶. Bischof Giovanni Andrea Serrao, der in Potenza als Zivilkommissar der Parthenopäischen Republik agierte, wurde in seinem Bett ermordet. Im Juni 1799 scharten sich Bauern unter dem Banner der Heiligen Jungfrau und dem Ruf »*Viva Maria!*« zusammen, bedrängten die bereits im Rückzug begriffenen Franzosen, erschlugen vermeintliche Jakobiner und legten die jüdischen Ghettos von Livorno und Siena in Schutt und Asche³⁷. Als im Februar

32 Vgl. Michael BROERS, *Napoleon's Other War. Bandits, Rebels and their Pursuers in the Age of Revolutions*, Oxford 2010, S. 45.

33 Vgl. Léon DE LANZAC DE LABORIE, *La domination française en Belgique. Directoire, Consulat, Empire 1795–1814*, Paris 1895, Bd. 1, S. 74–86; Robert DEVLEESHOUEW, »Le cas de la Belgique«. *Occupants, occupés, 1792–1815. Colloque de Bruxelles 29 et 30 janvier 1968*, Brüssel 1969, S. 56f.

34 Vgl. John A. DAVIS, *The Neapolitan Revolution of 1799*, in: *Journal of Modern Italian Studies* 4 (1999), H. 3, S. 350–380; Dora M. DUMONT, *Rural Society and Crowd Action in Bologna, c. 1796–c. 1831*, in: *The Historical Journal* 48 (2005), H. 4, S. 977–997.

35 Vgl. CARL, *Religion and the Experience of War*, S. 227f.

36 Vgl. Owen CHADWICK, *The Popes and European Revolution*, Oxford 1981, S. 472.

37 Vgl. Giovanni ASSERETO, I »*Viva Maria*« nella Repubblica Ligure, in: *Studi Storici* 39 (1998), H. 2, S. 449–471; John A. DAVIS, *Naples and Napoleon. Southern Italy and the European Revolutions 1780–1860*, New York 2006, S. 108.

1799 royalistische Kolonnen in Florenz einrückten, sperrten sie alle »republikanischen« Priester ein, da sie pro-französischer Sympathien verdächtig wurden. In der Lombardei behauptete ein Bauer namens Viora Branda, im Traum habe Christus ihn dazu berufen, die ungläubigen Eindringlinge zu verjagen. Er gründete eine »Massa Christiana« genannte Bewegung und wies seine Anhänger an, sich den Österreichern anzuschließen und die Franzosen aus dem Piemont zu vertreiben. Wo Katholiken die Oberhand gewannen, konnten sie Vergeltung an jenen nehmen, die unter den Franzosen zu Macht und Ämtern gekommen waren.

Im französisch besetzten Kalabrien wird sichtbar, wie diese antifranzösischen Bewegungen mitunter vom Klerus angeführt wurden, doch wäre der Umkehrschluss falsch, in allen Klerikern Gegenrevolutionäre zu sehen. Ganz im Gegenteil: So wie schon in Frankreich der unzufriedene niedere Klerus eine entscheidende Rolle in der Nationalversammlung und dem Sturz des *Ancien Régime* spielte, so stellte er auch in Italien, wie in anderen Teilen Europas, einige der begeistertsten Anhänger der Revolution. In Mailand etwa pflanzten einige junge Seminaristen einen Freiheitsbaum; ebenso in Genua, wo Mütter angehalten wurden, dort ihre Neugeborenen zu weihen³⁸. Zu Tarent heftete sich Erzbischof Giuseppe Capecepatro die republikanische Kokarde an und nannte sich »Bürger Erzbischof«. Gennaro Guevara Suarso, sein Amtsbruder aus Bari, segnete den von den örtlichen Jakobinern aufgestellten Freiheitsbaum³⁹. Im Aufstand der Sanfedisten war also mitunter das bizarre Spektakel zu verfolgen, wie die Gläubigen im Namen der Religion den »jakobinischen« Klerus niedermetzten⁴⁰. Im Rheinland und in Spanien gab es hingegen kaum revolutionäre Sympathien im Klerus, auch wenn Ausnahmen nicht fehlten.

All dies war Teil eines Krieges der Ideen, der im ganzen besetzten Europa auch mit religiös-politischen Symbolen ausgefochten wurde zwischen revolutionären und – in Ermangelung eines besseren Überbegriffs – gegenrevolutionären Kräften. In diesen ideologisch-geistigen Kampf um Herzen und Köpfe der Menschen lassen sich auch die Wunder einordnen, welche die Gläubigen gesehen zu haben behaupteten – insbesondere blinzeln- oder weinende Madonnen – und die in der Regel Aufständen gegen die Franzosenherrschaft vorangingen⁴¹. Damit wird klar, dass die Gläubigen diese Wunder mit politischem Sinn erfüllten. Sie lassen sich als Reaktion auf die von den Franzosen propagierte Revolutionssymbolik verstehen – Freiheitsbäume, Kokarden in den Farben der Trikolore, Phrygiermützen –, die sich

38 Zum Folgenden vgl. ASTON, Christianity and Revolutionary Europe, S. 239f.

39 Vgl. BLANNING, The Role of Religion, S. 204.

40 Vgl. Antonio LUCARELLI, La Puglia nel Risorgimento. La rivoluzione del 1799, Bari 1934, zitiert nach BLANNING, The French Revolution in Germany, S. 214.

41 Vgl. ebd., S. 235–239.

als Zielscheibe antifranzösischer Agitation eignete. Im Mai 1796, einen Tag, nachdem die Franzosen in Mailand eine Bildsäule des heiligen Antonius fortgeschleift hatten, versammelte sich eine Menschenmenge auf dem Domplatz und riss den dort aufgestellten Freiheitsbaum nieder⁴². Die Menge zerstreute sich erst, als ein französisches Bataillon anrückte. Französische Maßnahmen gegen religiöse Traditionen hatten oftmals die Wirkung, diese eher wiederzubeleben, wozu die Zunahme an Wundern gehört – Heiligenbilder und Kruzifixe, die weinten, blinzelten oder sprachen –, die alle politisch und in Opposition zu den Franzosen gedeutet wurden⁴³.

Auf Wunder und andere göttliche Fingerzeige war stets zu zählen, wenn es darum ging, Bevölkerungen gegen die Eindringlinge zu mobilisieren⁴⁴. Bei Genua gab es ein sprechendes Kruzifix, während Arezzo mit einem Besuch der Heiligen Jungfrau geehrt wurde⁴⁵. In Wallonien fielen »Briefe vom Himmel«, in welchen die Gläubigen aufgerufen wurden, zur Sonntagsmesse zu gehen. Diese Wunder stellten wohl eine Reaktion des Volkes auf die republikanische Propaganda dar, die den *décadi* durchsetzen wollte⁴⁶. Auch aus dem spanischen Girona wurden 1809 Wunder gemeldet. Folglich wurde der heilige Narcissus, Schutzpatron der Stadt, zum Generalissimus der lokalen Truppen ernannt. Zu diesem Zweck zog eine Prozession unter Beteiligung eines Großteils der Bevölkerung zum Bild des Heiligen, dem Säbel und Rang verliehen wurden⁴⁷.

Ein Gutteil der Anstiftungen zum anti-französischen Widerstand geht auf das Konto der örtlichen Geistlichen. Von der Kanzel aus riefen Priester ihre »Schäfchen« zu den Waffen und gingen oftmals mit gutem Beispiel voran. In der spanischen Provinz Burgos führte Pater Jerónimo Merino eine Guerillabande an, die in Vergeltung für französische Gräueltaten alle ihre Gefangenen umbrachte. Pater Santiago Sas und Don Basilio Boggiero, beides »Kriegerpriester«, fielen bei der Verteidigung der Stadt Saragossa. Dutzende Angehörige des niederen Klerus kamen unter oft grausamen Umständen ums Leben in Kämpfen, die zuweilen bloß den Zyklus von Gewalt und Rache am Laufen hielten. Unter dem Klerus war diese Hingabe zur Gewalt durchaus

42 Vgl. J. FÉLIX-BOUVIER, La révolte de Pavie (23–26 mai 1796), in: *Revue Historique de la Révolution Française* 2 (1911), H. 8, S. 519–539, hier S. 534.

43 Vgl. Timothy C. W. BLANNING, *The French Revolutionary Wars, 1787–1802*, London 1996, S. 167.

44 Vgl. Michel MOLIÈRES, *Guerra a Cuchillo. La Guerilla pendant la guerre d'indépendance espagnole, 1808–1813*, Paris 2002, S. 35.

45 Vgl. Gabriele TURI, *Viva Maria. La reazione alle riforme leopoldine, 1790–1799*, Florenz 1969, S. 310–312.

46 Vgl. Alfred MILLET, *Le culte clandestin en pays wallon et les »lettres tombées du ciel« (1797–1799)*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 84 (1989), S. 699–713.

47 Vgl. Jacques Vital BELMAS, *Journaux des sièges faits ou soutenus par les français dans la péninsule de 1807 à 1814*, Paris 1836, Bd. 2, S. 493f.

nicht selten. Im gesamten katholischen Europa – in Vendée und Gard, in Belgien, Luxemburg und der Schweiz, in Genua, Neapel und Spanien, in Tirol und in der Toskana – spielten Priester und Mönche eine aktive Rolle im Widerstand gegen die Franzosen. Sie schürten und organisierten ihn, führten ihn bisweilen an⁴⁸. Im toskanischen Pontremoli stand ein Augustinermönch namens Celestino Ferrari an der Spitze des Aufstands⁴⁹; in Tirol erwarb sich der Kapuzinerpater Joachim Haspinger Ruhm als Rebellenführer⁵⁰.

Der Klerus bekämpfte die Revolution also in Wort und Tat, doch kämpfte er auch um die Bewahrung der Tradition. Der Vatikan betrieb und unterstützte durch Periodika wie das *Giornale Ecclesiastico di Roma* oder die *Annali di Roma* eine intensive antirevolutionäre Propaganda. Beide Blätter verbreiteten eine Deutung der Revolution als »satanisch«⁵¹. Dieser Strom von Werken machte zusammen mit dem intensiven Predigen gegen die Franzosen einen starken Eindruck auf die Gläubigen. Der anti-französische Aufstand in Spanien wurde nicht zuletzt von einer religiösen Rhetorik vorangetrieben, die seinen Endzweck in der geistlichen und politischen Wiedergeburt des Landes sah⁵². Bei dieser Erneuerung sollte der Kirche eine Führungsrolle zukommen, wenngleich viel antirevolutionäre Propaganda nicht aus Kirchenkreisen kam⁵³. Im nordspanischen Logroño rief der Prior der Karmeliten seine Brüder dazu auf, »Religionskrieger« zu werden und ihr Leben in den Dienst des heiligen Kreuzzugs zu stellen. Stürben sie dabei, so sei ihnen der Himmel sicher, wie er schon den Kreuzrittern früherer Zeiten sicher gewesen sei⁵⁴. Nirgends wurde der Krieg gegen die Franzosen stärker als Krieg um »Religion und Recht« dargestellt als in Spanien, ein Krieg, in dem alle »guten Söhne der Heiligen Kirche« zu den Waffen gerufen wurden⁵⁵.

48 Vgl. Marius MICHAUD, *La contre-révolution dans le Canton de Fribourg, 1789–1815. Doctrine, propagande et action*, Fribourg 1978, S. 231–235; BLANNING, *The French Revolution in Germany*, S. 226–230; Michael BROERS, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801–1814*, London 2002, S. 17; CADET, *Honneur et violences*, S. 184–188.

49 Vgl. BROERS, *The Politics of Religion*, S. 17.

50 Vgl. F. Gunther EYCK, *Loyal Rebels. Andreas Hofer and the Tyrolean Uprising of 1809*, Lanham 1986, S. 14.

51 Vgl. Mario ROSA, *Dans les républiques-soeurs d'Italie*, in: PLONGERON, *Histoire du christianisme*, S. 445–453, hier S. 445.

52 Vgl. CALLAHAN, *Church, Politics and Society in Spain*, S. 91.

53 Vgl. Jean-René AYMES, *Le discours clérical contre-révolutionnaire en Espagne, 1789–1795*, in: *Les Révolutions Ibériques et Ibéro-Américaines à l'Aube du 19e Siècle*, Paris 1991, S. 25–43.

54 Vgl. William J. CALLAHAN, *Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874*, Cambridge 1984, S. 89.

55 Vgl. Scott EASTMANN, *Soldiers, Priests and the Nation. From Wars of Religion to Wars of National Independence in Spain and New Spain*, in: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22 (2011), H. 1, S. 13–32.

Französische Gewalt und religiöse Symbolik

An dieser Stelle erlaube ich mir eine Reflexion über zwei weitere Aspekte dieser »Religions«-Kriege einzuschieben: 1. eine Reflexion über die Art und Weise, wie die Franzosen dem gewaltsamen Widerstand begegneten, und 2. über deren Darstellung in der feindlichen Propaganda. Im Zuge ihrer Besetzung Spaniens errichteten die Franzosen rasch militärische Sondergerichte, um des bewaffneten Widerstands der Zivilbevölkerung Herr zu werden. Dabei wurde häufig die Todesstrafe verhängt, vorzugsweise durch den Strang. Häufig war auch die anschließende Zerteilung der Leiche. Die Leichenteile wurden dann an Bäumen oder Galgen angebracht, und zwar in der Nähe des Wohnortes des Gehenkten. Salopp gesagt: Vom Denken der Aufklärung erkennt man hier kaum eine Spur. In Spanien galt die Garotte als das relativ »gnädigere« Vollzugsinstrument, jedenfalls als menschenwürdigere Strafe im Vergleich zum öffentlichen Galgen, der nebst Folter Erinnerungen an die Praktiken weckte, welcher sich die spanischen Bourbonen zur Abschreckung bedient hatten⁵⁶. Mehr noch beinhaltete die von den Franzosen begangene Leichenschändung eine religiöse Symbolik, die von der örtlichen Bevölkerung sehr wohl verstanden wurde, war damit doch das Opfer jeglicher Hoffnung auf Auferstehung beraubt. Unter zutiefst religiösen Menschen, die auf die Unantastbarkeit von Grab und Begräbnis großen Wert legten, musste ein solcher Umgang mit den Leichen wie eine Verurteilung zum ewigen Höllenfeuer wirken. Ähnlich war das Vorgehen im Süden Italiens, in Kalabrien, wo man glaubte, dass ein Tod durch Erstickung oder Erdrosselung der Seele den Weg in den Himmel versperrte. Um also eine größtmögliche Wirkung unter der ortsansässigen Bevölkerung zu erzielen, hatten die französischen Generäle Order, gefangene *banditi* nicht zu erschießen, sondern zu erhängen⁵⁷. Die Franzosen bedienten sich bewusst solcher Techniken, doch die damit verbundene Hoffnung auf Abschreckung erwies sich als trügerisch. Insgesamt lässt sich feststellen, dass Handlungen, die wir heute schlicht als Extremfälle von Gewalt anzusehen geneigt wären, durchaus noch eine religiöse Symbolik enthalten, die sie mit den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts verbindet.

⁵⁶ Vgl. Jean-Marc LAFON, Justices d'exception napoléoniennes, militaire et civile, dans l'Espagne occupée. L'exemple de l'Andalousie, 1810–1812, in: Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies 13 (2009), H. 2, S. 69–87, hier S. 74f.; Isabelle RENAUDET, Mourir en Espagne. »Garrot Vil« et exécution capitale dans l'Espagne contemporaine, in: Régis BERTRAND / Anne CAROL (Hg.), L'exécution capitale. Une mort Donnée en Spectacle XVIe–XXe Siècles, Aix-en-Provence 2003, S. 83–106; Robert MUCHEMBLED, Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XVe–XVIIIe siècles, Paris 1992, S. 115–122.

⁵⁷ Vgl. CADET, Honneur et violences, S. 312.

An anderer Stelle habe ich zu belegen versucht, dass die Revolutions- und Napoleonischen Kriege ein Übergangsstadium zwischen den oft planlosen Vergeltungsmassakern des *Ancien Régime* und den bürokratisch-planvollen Massakern des späten 19. und 20. Jahrhunderts markieren⁵⁸. Die Französische Revolution stellte demnach einen Wendepunkt in Gebrauch und Rechtfertigung von Gewalt dar. Gewalt wurde oft aus »ideologischen«, d.h. politischen Gründen angewandt, wenngleich sie bisweilen in Begriffen der »Humanität« gerechtfertigt wurde – ging es doch darum, Menschen aus ihrer feudalen Vergangenheit zu befreien und die rückständigen Landstriche Europas mit Revolution, Zivilisation und Aufklärung zu beglücken. Neben der zutiefst säkularen Einstellung der revolutionären und napoleonischen Heere war es gerade diese Haltung, die heftige religiös motivierte Reaktionen gegen die Modernisierungsbestrebungen des französischen Staates hervorrief. So säkular Repression und Rhetorik geprägt waren, blieb doch Raum für ein gewisses Maß an aus der frühen Neuzeit bewahrter religiöser Symbolik, wie an den Beispielen aus Frankreich, Kalabrien und Spanien zu sehen war. Deutlich wurde auch die religiöse Natur vieler Reaktionen, wie sich an den Darstellungen der Franzosen und insbesondere Napoleons in Wort und Bild ablesen lässt – Darstellungen, die diese dämonisieren und das christliche Europa gegen sie aufbringen sollten⁵⁹. Hier kam eine religiöse Bildsprache zum Einsatz, und religiös war auch die Rhetorik, mit der gegen Frankreich Propaganda betrieben wurde⁶⁰. Häufig wurde Napoleon als Antichrist, Satan oder Luzifer dargestellt, als Teufel oder gehörnte Schlange. Solche Bezeichnungen mögen sich aus den zahllosen Oden und Predigten, Gedichten und Flugschriften gespeist haben, die den Kampf mit Frankreich und Napoleon als Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Dunkelheit betrachteten⁶¹.

58 Vgl. Philip DWYER, Violence and the Revolutionary and Napoleonic Wars. Massacre, Conquest and the Imperial Enterprise, in: Journal of Genocide Research 15 (2013), H. 2, S. 117–131.

59 Vgl. Stuart SEMMEL, Napoleon and the British, New Haven 2004, S. 83–90; Barbara BESSLICH, Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800–1945, Darmstadt 2007, S. 92–97.

60 Vgl. Hasko ZIMMER, Auf dem Altar des Vaterlands. Religion und Patriotismus in der deutschen Kriegsliteratur des 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1971, S. 11–70; Erich PELZER, Die Wiedergeburt Deutschlands 1813 und die Dämonisierung Napoleons, in: Gerd KRUMEICH / Hartmut LEHMANN (Hg.), »Gott mit uns«: Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 135–156; Ute PLANERT, Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Süden: Alltag, Wahrnehmung, Deutung 1792–1841, Paderborn 2007, S. 336–382.

61 Vgl. Paul TRENSKY, The Year 1812 in Russian Poetry, in: Slavic and East European Journal 10 (1966), S. 283–302.

Religion und Gewalt im breiteren Kontext

Diesen Beitrag möchte ich mit einigen breiter angelegten Gedanken zur Rolle von Religion in Gewaltakten zur Zeit der Revolutions- und Napoleonischen Kriege beschließen. Zwar haben Historiker die Bedeutung von Religion als Ideologie erkannt, doch messen die meisten von ihnen religiösen Überzeugungen bei der Entscheidung zum Widerstand gegen die Revolution nur sekundäre Bedeutung bei⁶². Tatsächlich ist seit den 1980er Jahren ein Trend zu konstatieren, Religion insgesamt als Erklärung für Krieg und Gewalt beiseitezulassen. Die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die Unruhen in Irland und die Konflikte im Nahen Osten drehen sich demnach allesamt nicht mehr um Religion, sondern um Politik. Dementsprechend hat William Cavanaugh behauptet, es handele sich bei der These, Religion neige zur Gewalt, bloß um einen Mythos, der vom Westen dazu verwendet wird, Gewalt gegen ein nicht-westliches Anderes zu rechtfertigen, insbesondere gegen die islamische Welt⁶³. Dem mag so sein, doch die Behauptung, Religion führe zu Gewalt, ist anderer Art als der Versuch, zu zeigen, wie Gläubige zum Schutz ihrer Religion gewalttätig werden oder Religion zur Rechtfertigung von Gewalt heranziehen.

Revolutionäre und französische Bürokraten versuchten, sich die Gewalt mit einem *Top-down*-Ansatz zu erklären. Immer wieder finden sich briefliche Klagen über »rebellische Priester«, die an der Zersetzung der öffentlichen Meinung arbeiteten und »das Gift des Fanatismus und der Rebellion verbreiten«⁶⁴. Der Kommissar des Departements Meuse-Inférieure (Niedermaas) etwa schrieb 1798 dem Direktorium, es sei »festzustellen, wie sehr die Ansichten der Bevölkerung nach wie vor von fanatischen und renitenen Priestern gelehrt« würden⁶⁵. Ähnliche Annahmen finden sich in den Memoiren französischer Zeitgenossen, die sich die Grausamkeit, mit welcher der Widerstand in Spanien niedergeschlagen wurde, zu erklären versuchten: Die Einheimischen seien wohl »zu religiöser Raserei aufgewiegelt« worden, und zwar von Priestern und Mönchen, die ihnen weismachen wollten, es gelte sich der »Legionen Satans« zu erwehren. Geradezu klassisch ist in diesem Zusammenhang die Darstellung von Priestern, die in der einen Hand eine Bibel halten, in der anderen eine Waffe⁶⁶. Neigten die Franzosen

62 Für eine kurze Zusammenfassung vgl. BLANNING, *The Role of Religion*, S. 195–197.

63 Siehe auch William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009.

64 Vgl. BLANNING, *The Role of Religion*, S. 196f.

65 Vgl. *De decadaire, resp. maandelijkse rapporten van de commissarissen van het Directoire Exécutif in het Departement van de Nedermaas, 1797–1800*, Löwen 1955, S. 135f. (30. April 1798), S. 144 (20. Mai 1798).

66 Dieses Bild war in Darstellungen des spanischen Klerus vorherrschend. Für Beispiele, siehe auch Charles ESDAILE, *Fighting Napoleon. Guerrillas, Bandits, and*

auch dazu, der Rädelsführerschaft des Klerus zu viel Bedeutung beizumessen – die in diesem Kapitel behandelten Vorfälle zeigen, wie überraschend hoch die Bereitschaft der Laien war, ihre religiöse Kultur zu verteidigen und sich religiöser Symbole zu bedienen –, ist es dennoch wahr, dass hinter vielen Gewaltakten kirchliche Akteure standen. Deshalb soll im Folgenden die Rolle von Religion in den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen in einem breiteren Zusammenhang betrachtet werden.

Schon lange vor der säkularisierenden Bewegung, die von der französischen Revolution ausging, war es im katholischen Europa des *Ancien Régime* zu einem Konflikt zwischen Reformern und Kirche gekommen; besonders deutlich trat dieses Ringen in den Staaten der (katholischen) Bourbonen und Habsburger hervor. So erhoben sich in den 1780er Jahren die Bauern in Vorarlberg und Tirol sowie in den österreichischen Niederlanden gegen die Reformen Kaiser Josephs II. Tatsächlich war mancherorts der Katholizismus seiner Wesensart nach zutiefst konservativ und lehnte Modernisierungen rundheraus ab, ganz gleich, von wem sie ausgingen. Es nimmt daher kaum Wunder, dass Napoleon 1809 misslang, woran schon Joseph II., der ganz ähnliche Reformen beabsichtigt hatte, gescheitert war⁶⁷.

Zugegeben, der französische Staat zeigte sich in der Durchführung größerer Reformen in der Regel geschickter als seine monarchischen Vorgänger, wobei dies von den Bedingungen vor Ort in mindestens gleichem Maße abhing wie von der Effizienz der französischen Verwaltungsbeamten. Im Rheinland etwa hatte in den Jahrzehnten vor der französischen Besetzung der Staat sich immer wieder in religiöse Angelegenheiten eingemischt, indem die Zahl der Feiertage verringert, Prozessionen und Wallfahrten verboten und die Liturgie reformiert wurden. Dort ließen sich die Gläubigen die staatlichen Maßnahmen also eher gefallen als in Teilen Europas, in denen die französischen Beamten mit derselben Unnachgiebigkeit konfrontiert waren wie Reformen vor ihnen. Die toskanischen Bauern hatten sich schon 1790 gegen die Versuche Großherzog Leopolds aufgelehnt, sich in kirchliche Angelegenheiten einzuschalten. In Mittel- und Süditalien, in Spanien und Tirol blieb der Widerstand gegen Reformen und Einmischungen in den Alltag der Gläubigen unbeugsam. Die Reaktionen der Bevölkerung auf französische Bestrebungen, religiöse Gebräuche zu reformieren oder zu unterdrücken, verweisen auf den gewaltigen kulturellen Graben, der Herrscher

Adventurers in Spain, 1808–1814, New Haven 2004, S. 93f. Die Rolle des Klerus in der Guerilla ist allerdings auch hinterfragt worden. Siehe auch Gérard DUFOUR, *Pourquoi les espagnols prirent-ils les armes contre Napoléon?*, in: *Les espagnols et Napoléon. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence*, Aix-en-Provence 1984, S. 317–334, hier S. 318–320.

⁶⁷ Vgl. Jean SÉVILLIA, *Le chouan du Tyrol. Andreas Hofer contre Napoléon*, Paris 2010, S. 83–89; Eyck, *Loyal Rebels*, S. 29–35.

und Beherrschte, Zentrum und Peripherie, Stadt und Land trennte⁶⁸. Mit anderen Worten: Deutliche Spannungen zwischen volkstümlicher Religion und Amtskirche hatte es schon immer gegeben, sodass die volkstümliche Religion in Europa sich stets hartnäckig gegen Bestrebungen gewehrt hatte, die Amtskirche zu reformieren⁶⁹. Michael Broers zufolge war die »Gegenrevolution in den Gebieten am stärksten, wo auch die Tradition der lokalen Unabhängigkeit am stärksten war«⁷⁰. Daran besteht kein Zweifel, doch auch zwischen Religiosität und Gewalt ist eine Korrelation festzustellen. Demnach scheint der Widerstand sich dort am deutlichsten geäußert zu haben, wo der traditionelle Katholizismus besonders stark war. Es ist nicht ohne eine gewisse Ironie, dass dieselben religiösen Spannungen, mit denen sich einst die Herrscher des *Ancien Régime* das Leben schwer gemacht hatten, nun auch den Franzosen zusetzten⁷¹.

Fazit

Sollte der Französische Revolution tatsächlich eine Trennung von Religion und Politik gelungen sein, dann bedurfte es zu deren Vollendung mehrerer Generationen. Es ist offensichtlich, dass in zumindest manchen Fällen die Gewalt der Bevölkerung gegen die Franzosen ebenso sehr religiös begründet war wie ökonomisch und politisch, und dass diese Begründungen miteinander verflochten waren. Entsprechend sind weder Revolution noch Kirche als Monolithen zu betrachten. Vielmehr interagierten sie, sodass die eine von der anderen politische Mittel, Sprache und Techniken zur Förderung der eigenen Ziele erlernte. Tatsächlich konnten sich Reaktionen von Region zu Region mitunter stark unterscheiden. Sie hingen ganz wesentlich vom französischen Kommandanten oder Kommissar ab: Manchmal wurden französische Gesetze rigoros angewandt, manchmal wurde die Anwendung antiklerikaler Maßnahmen unterbunden oder wenigstens herausgezögert, um den Unmut der Bevölkerung nicht zu erregen.

68 Siehe auch BROERS, *The Politics of Religion*, S. 3, 7–26.

69 Vgl. Clarke GARRETT, *Popular Religion in the American and French Revolutions*, in: Bruce LINCOLN (Hg.), *Religion, Rebellion, Revolution. An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays*, New York 1985, S. 69–88; Elisabeth WAGNER, *Revolution, Religiosität und Kirchen im Rheinland um 1800*, in: Peter HÜTTENBERGER/Hansgeorg MOLITOR (Hg.), *Franzosen und Deutsche am Rhein. 1789–1918–1945*, Essen 1989, S. 267–288.

70 Vgl. Michael BROERS, *Revolt and Repression in Napoleonic Italy, 1796–1815*, in: Roger CHICKERING/Stig FÖRSTER (Hg.), *War in an Age of Revolution, 1775–1815*, Washington DC 2010, S. 203.

71 Vgl. BLANNING, *The Role of Religion*, S. 202f.

Manche Kommandanten besaßen genügend Menschenverstand, um Rücksicht auf den örtlichen Kultus zu nehmen und an beliebten Feiertagen teilzunehmen, denn sie wussten um die Stärke religiöser Überzeugungen und, dass es einiger Anstrengung bedurfte, um Klerus und Bevölkerung für sich zu gewinnen⁷². Freilich waren zahlreiche französische Verwaltungsbeamte und Soldaten tatsächlich antiklerikal eingestellt und sahen in der Religion den Erzfeind der Revolution, während die revolutionären Regime und nach ihnen das Erste Kaiserreich dazu neigten, die Lebendigkeit religiöser Gefühle in der eroberten Bevölkerung zu unterschätzen. Hier zeigt sich die transnationale Dimension der katholischen Kirche und der revolutionären Antwort auf den katholischen Widerstand – oder auf die Gegenrevolution, wenn man so will. Zwischen französischen Reaktionen auf religiös motivierten Widerstand im Kernland und in den besetzten und eroberten Gebieten ist kein wesentlicher Unterschied festzustellen. Gewalt, Grausamkeit und Intoleranz bildeten die Regel, wenngleich nicht durchweg im selben Maße.

Interessanter hingegen ist – bei allem Respekt gegenüber Bernard Plongeron – die Frage, inwiefern der revolutionäre Augenblick in Europa sich in einen umfänglicheren Prozess europäischer, ja weltweiter Säkularisierung einfügt. Demnach habe das Christentum in einer Art dialektischen Beziehung zur Moderne gestanden, d.h. zur wissenschaftlichen, politischen und kulturellen Entwicklung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Zur Beantwortung dieser Frage würde es sich lohnen, wie es schon für andere Epochen getan wurde, die Spannungen zwischen Kirche und Staat in der politisch-kulturellen Welt des *Ancien Régime* zu untersuchen, und zu fragen, wie diese Spannungen die Voraussetzungen für die nachfolgenden Ereignisse der Revolution schufen. Aus der Betrachtung dieser Epoche gehen zwei Modelle hervor: eines der (religiösen und politischen) Toleranz, die beide auf den Revolutionen in Amerika und Frankreich fußen, und eines der Konfrontation, für welche das revolutionäre Frankreich prototypisch steht⁷³.

An einigen Momenten während der Konfrontation zwischen Revolution und Kirche schien es, als sei die Revolution darauf aus, die Kirche zu zerstören. Die Vertreter der Revolution zeigten sich nicht fähig oder willens, den strengen Säkularismus mit der 1789 als einer der Gründungsdokumente der Revolution verfassten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte zu versöhnen. In Artikel 10 derselben heißt es: »Niemand soll wegen seiner Anschauungen, selbst religiöser Art, belangt werden, solange deren Äußerung nicht die durch das Gesetz begründete öffentliche Ordnung stört«.

72 Vgl. John A. DAVIS, *Naples and Napoleon. Southern Italy and the European Revolutions, 1780–1860*, Oxford 2006, S. 101.

73 Vgl. Philippe BOURDIN / Philippe BOUTRY, *L'Église catholique en Révolution. L'historiographie récente*, in: *Annales Historiques de la Révolution Française* 355 (2009), H. 1, S. 3–23, hier S. 11f.

Über diesen Artikel ist schon viel geschrieben worden⁷⁴. Es war gerade die Religionsfreiheit, an der sich die Kirche störte, selbst wenn, worauf Historiker immer wieder hingewiesen haben, ihre Ausübung denkbar vage formuliert war und der »öffentlichen Ordnung« unterlag. Kaum war die Erklärung veröffentlicht worden, wurde diese Klausel auch schon dahingehend ausgelegt, dass die katholische Kirche sich in allem dem Staat unterzuordnen habe, wodurch ein Graben zwischen Gläubigen und Revolutionären entstand, der zu den wesentlichen Gründen des Bürgerkriegs in der Vendée gehörte. Hieraus erklärt sich auch, zumindest teilweise, die Einstellung der republikanischen Revolutionäre den Christen außerhalb Frankreichs gegenüber. Zwar wandelte sich diese Einstellung im Lauf des 19. Jahrhunderts, doch blieb bei religiösen Angelegenheiten die Gewaltanwendung durch den Staat ein Kernelement der revolutionären Auffassung von öffentlicher Ordnung. Es ist z.B. bemerkenswert, dass der französische Staat nach dem Konkordat ein Religionsministerium samt »*police des cultes*« einrichtete, denen die Kontrolle der kirchlichen Hierarchie und Schriften überantwortet war. Der Auftrag dieser »Religionspolizei« war im wesentlichen säkularer Art⁷⁵. Gelegentlich verhafteten und verurteilten sie Priester und Prälaten, die es sich mit dem Staat verdorben hatten.

Es fällt auf, dass die Franzosen, allem Missmut über ihren Antiklerikalismus zum Trotz, die Anziehungskraft ihrer revolutionären Ideale und des Säkularismus auf die breite Bevölkerung nie in Zweifel gezogen zu haben schienen. Die Franzosen, mit den Ideen der Aufklärung aufgewachsen und in revolutionären Idealen geschult, standen der Religion grundsätzlich ablehnend gegenüber, sahen sie doch in ihr bloß Unwissenheit, Gewalt und Aberglaube⁷⁶. Ihre Unbeugsamkeit der Religion gegenüber, gerade wo sie sich mit volkstümlichen Gebräuchen und altertümlichen Sitten vermengte, kompromittierte nur eine etwaige Anziehungskraft, welche die revolutionären Ideale gehabt haben mögen – und das in ganz Europa, wohin die französischen Armeen auch gelangten. Umgekehrt verstanden die französischen Eliten nie das volle Ausmaß, in welchem nicht nur die Kirche, sondern auch konservative Regime auf Rückhalt im Volk gebaut waren. Es fällt im Nachhinein schwer, diese Ära nicht als vom Gegensatz zwischen Konservatismus und

74 Siehe auch Claude LANGLOIS, Religion, culte ou opinion religieuse. La politique des révolutionnaires, in: *Revue Française de Sociologie* 30 (1989), S. 471–496; Jonathan ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton 2014, S. 180–203.

75 Vgl. Roger PRICE, *The Church and the State in France, 1789–1870. »Fear of God Is the Basis of Social Order«*, Basingstoke 2017, S. 23.

76 Vgl. David ANDRESS, »A Ferocious and Mised Multitude«. Elite Perceptions of Popular Action from Rousseau to Robespierre, in: Malcolm CROOK u.a. (Hg.), *Enlightenment and Revolution. Essays in Honour of Norman Hampson*, Aldershot 2004, S. 169–186.

Reaktion einerseits und Radikalismus und Revolution (oder zumindest Liberalismus) andererseits beherrscht zu sehen. Was der Epoche von etwa 1750 bis 1850 allerdings ihr Gepräge gibt, ist weniger dieses Aufeinandertreffen der Ideale als das Ausmaß, in welchem Konservatismus und Religion die Kultur und Ansichten der breiten Bevölkerungsmasse dominierten. Dies begriffen weder Revolutionäre noch Napoleon, und daraus erklären sich einige der gewaltsameren Konfrontationen zwischen Gläubigen und einem um Säkularisierung bemühten Staat.

Eveline G. Bouwers

Von Gewalt und Märtyrertum

Katholische Reaktionen auf die liberale Schulpolitik in Belgien

Charles Woeste war eigentlich ein treuer Anhänger der Römischen Kirche. Mit achtzehn zum Katholizismus konvertiert, hatte er 1869 die »Föderation von katholischen Vereinen« mitgegründet und nahm fünf Jahre später seinen Sitz im belgischen Abgeordnetenhaus auf¹. 1884 sollte er noch Justizminister werden in der ersten homogen katholischen Regierung, die nach der Einführung des liberalen Schulgesetzes vom 1. Juli 1879 gebildet wurde. Es gab also wenig Anlass, Woeste irgendwelche Sympathien für die Politik des leidenschaftlich antiklerikalen Pierre van Humbeeck, dem Geistesvater des besagten Gesetzes, zu unterstellen. Dennoch erstaunen die Zeilen, die er bezüglich der kirchlichen Reaktion auf die Schulreform an den Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal Victor Dechamps, richtete. Am 4. Juli 1882 schrieb Woeste: »Sie sind über diesen Geisteszustand [des Volkes – Anm. E.B.] ahnungslos: Sie leben unten in Ihrem Bischofspalast, unbeteiligt an der Bevölkerung, umgeben von gottesfürchtigen Personen, die vor Ihnen niederknien ohne dass Sie bemerken was man in der Welt der Lebenden sagt. Nun aber, diese Welt ist gereizt«². Woestes Aufforderung, das Episkopat möge endlich Rücksicht auf die katholischen Laien nehmen, bestimmte mehrere seiner Briefen.

Dieser katholische Pluralismus hing eng mit der politischen Konstellation Belgiens zusammen, das seine Unabhängigkeit 1830 einer Allianz aus Katholiken und Liberalen verdankte. Diese politische Zusammenarbeit war unter dem Namen »Unionismus« bekannt und sollte das junge Land stabilisieren sowie seine Existenz legitimieren³. Doch die Kooperation wurde immer

1 Vgl. Jan DE MAEYER, Charles Woeste, in: Reginald DE SCHRYVER u.a. (Hg.), *Nieuwe encyclopedie van de Vlaamse beweging*, 3 Bde., Tielt 1998, Bd. 1, S. 3766–3767. Ich danke dem Gutachter für seinen hilfreichen Kommentar.

2 Charles Woeste an Erzbischof Victor Dechamps von Mecheln-Brüssel, 4. Juli 1882, in: *Algemeen Rijksarchief*, Brüssel/I 255 (Archief van Charles Woeste)/666. Hervorhebung im Original.

3 Vgl. Els WITTE, *De constructie van België 1828–1847*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Nieuwe geschiedenis van België*, 2. Ausgabe, 3 Bde., Tielt 2005, Bd. 1, S. 27–235, hier S. 173–178.

mehr zur Belastung. Die meisten Liberalen⁴ würdigten die soziale Funktion der Religion und erkannten die katholische Identität der Belgier an, kritisierten jedoch die althergebrachten kirchlichen Strukturen und verurteilten jede politische Einflussnahme seitens des Klerus. Viele Katholiken sahen im konstitutionellen Freiheitsprinzip einen Mechanismus, der die Kirche vor staatlicher Einmischung bewahrte. Uneinig hingegen waren sie sich über den richtigen Umgang mit den Liberalen (die Ultramontanen lehnten den Unionismus ab) und über die politische Struktur Belgiens (die Demokraten strebten eine Stärkung der lokalen und regionalen Behörden an, was die Bischöfe und König Leopold I. ablehnten)⁵.

Für die 1830er Jahre ließe sich das zeitgenössische Motto »die Union [d.h. die katholisch-liberale Allianz – Anm. E.B.] schafft die Kraft« auch als »der Feind schafft die Kraft« lesen. Folglich verschwand mit der internationalen Anerkennung Belgiens 1839 eine Stütze der unionistischen Politik. Die Verfassung wurde vermehrt zum Streitpunkt, interpretierten die Fraktionen sie doch ganz anders. Die Entfremdung der beiden Lager wurde bereits in der Diskussion um die Schulreformen der frühen 1840er Jahre sichtbar, doch zu einer vorläufigen Spaltung kam es erst mit dem Wahlsieg der Liberalen 1847, die ab jetzt eine Stärkung des parlamentarischen Systems und eine Eingrenzung des klerikalen Einflusses anstrebten. Neben der Freimaurerei begünstigte vor allem die aufblühende Presselandschaft die Verbreitung liberaler Ideen und trug so zur Schwächung des Unionismus bei – auch weil die Katholiken alsbald mit eigenen Mitteln nachzogen. Das endgültige Ende der unionistischen Politik bereitete das »Gesetz der Wohltätigkeitseinrichtungen« von 1857, das Religiösen und Kongregationen die Annahme von Schenkungen, Erben und Legaten ermöglichen sollte. Zusätzlich belastend war, dass der Streit um den religiösen Raum zunehmend durch zwei weitere gesellschaftliche Bruchlinien ergänzt wurde: den sozialwirtschaftlichen Riss, d.h. den Konflikt zwischen städtischer und ländlicher Gesellschaft bzw. besitzender und arbeitender Klasse, und die kulturell-sprachliche Differenz zwischen flämisch- und französischsprachiger Bevölkerung.

4 Mit »Liberalen« sind diejenigen gemeint, die eine Eingrenzung des kirchlich besetzten religiösen Raums zugunsten des Staates anstrebten. »Katholiken« verweist auf diejenigen, die eine Aufrechterhaltung – in manchen Fällen sogar eine Ausweitung – des kirchlichen Einflusses anstrebten; es geht hier also um eine gesellschaftspolitische Haltung statt einer religiösen Gesinnung.

5 Trotz vatikanischer Verurteilung des liberalen Katholizismus (vgl. die Enzyklika *Mirari Vos*, 1832) hielt sich Rom im Falle Belgiens zurück in der Hoffnung, die prekäre Unabhängigkeit und katholisch-liberale Allianz nicht zu gefährden. Für die Beziehungen zwischen Belgien und dem Heiligen Stuhl, siehe auch Vincent VIAENE, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831–1859). Catholic Revival, Society and Politics in the 19th-Century Europe*, Turnhout 2001.

Belgiens konflikthafte Geschichte im 19. Jahrhundert ist gut erforscht⁶. Außerdem haben Historiker sich intensiv mit Entwicklungen im religiösen Leben auseinandergesetzt, u.a. mit dem politischen Katholizismus und Ultramontanismus sowie mit der Kultur des »*Réveil*« und der Geschlechterfrage⁷. Viel Aufmerksamkeit hat auch die Schulfrage erhalten, die bis weit ins 20. Jahrhundert für heftige Polemiken sorgte⁸. Dahingegen wurde über den öffentlichen Umgang mit gesellschaftspolitischen Konflikten, inklusive dem Einsatz von »*crowd action*«, weniger geschrieben⁹. Gita Deneckeres Arbeiten zu sozialwirtschaftlichen und weltanschaulichen Protestkulturen erfassen überwiegend urbane Milieus und antiklerikale Agitationsformen, wobei die katholisch-ländliche Mobilisierung ausgeblendet wird¹⁰. Auch die Forschung zum »Gesetz Van Humbeeck« hat sich auf die Schulreform selbst konzentriert; ihre Rezeption in der Öffentlichkeit wurde nur für nicht-gewaltsame Formen von »*contentious politics*«, wie Petitionen und Boykotts, analysiert¹¹. Dahingegen untersucht dieses Kapitel Protestakte, die von

- 6 Einen Überblick bietet WITTE u.a. (Hg.), *Nieuwe geschiedenis van België*, Bd. 1. Für eine englischsprachige Einführung in den katholisch-liberalen Konflikt siehe auch ders., *The Battle for Monasteries, Cemeteries and Schools: Belgium*, in: Christopher CLARK/Wolfram KAISER (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2006, S. 102–128.
- 7 Siehe auch Jan DE MAEYER, *De rode baron. Arthur Verhaegen, 1847–1917*, Leuven 1994; Emiel LAMBERTS (Hg.), *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19^{de} eeuw*, Leuven 1984; Tine VAN OSSELAER, *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940*, Leuven 2013; VIAENE, *Belgium and the Holy See*.
- 8 Noch immer wegweisend ist Jacques LORY, *Libéralisme et instruction primaire, 1842–1879. Introduction à l'étude de la lutte scolaire en Belgique*, 2 Bde., Leuven 1979. Die transnationale Dimension wird hervorgehoben bei Christine REIMANN, *Schule für Verfassungsbürger? Die Bildungsligen und der Verfassungswandel des späten 19. Jahrhunderts in Belgien, England und Frankreich*, Münster 2016. Der Streit wurde auch in der Presse ausgefochten. Eine *visual history* gibt Jeffrey TYSENS, *Om de schone ziel van 't kind. Het onderwijsconflict als een breuklijn in de Belgische politiek*, Gent 1998.
- 9 Vgl. mein aktuelles Forschungsprojekt »*Catholic Crowd Action. The Violent Conflict over Public Religion in Europe, 1864–1914*«.
- 10 Vgl. Gita DENECKERE, *Sire, het volk mort. Sociaal protest in België, 1831–1918*, Antwerpen 1997; dies., *Geuzengeweld. Antiklerikaal straatrumoer in de politieke geschiedenis van België, 1831–1914*, Brüssel 1998 (die Schulfrage: S. 99–143). Für »*crowd action*« siehe auch Jan D'HONDT, *Parlementaire werking en agitatie in onze eigen hedendaagse geschiedenis*, in: *De Vlaamse Gids* 38 (1954), H. 5, S. 270–289; Frans VAN KALKEN, *Les commotions populaires en Belgique (1834–1902)*, Brüssel 1936.
- 11 Siehe auch Jacques LORY, *La résistance des catholiques belges à la »loi de malheur«, 1879–1884*, in: *Revue du Nord* 68 (1985), S. 729–747; WITTE, *The Battle for Monasteries*, S. 118–126. Siehe auch regionale Studien, wie Jean-Marie LERMYTE, *Voor de ziel van het kind. De schoolstrijd in het klerikale arrondissement Roeselare, 1878–1887*, Brügge 1985; Jean-Luc SOËTE, *La résistance catholique face à la loi Van Humbeeck dans l'arrondissement de Tournai (1878–1884)*, in: *Revue Belge d'Histoire*

Gläubigen zugunsten der Kirche verübt wurden. Der zeitliche Fokus liegt auf der Periode zwischen dem Kollaps des Unionismus im Jahr 1857 und den frühen 1880er Jahren, wobei der katholische Widerstand zum Schulgesetz von 1879 im Mittelpunkt steht. Geographisch liegt der Fokus auf den Provinzen Ost- und Westflandern; hier konnte die Katholische Partei während dem untersuchten Zeitraum nahezu überall Wahlerfolge verzeichnen – ein Erfolg, den Historiker u.a. mit dem ländlichen Charakter der Region, die von Bauernbetrieben kleinerer und mittlerer Größe dominiert wurde, erklärt haben¹².

Im Folgenden soll zunächst auf religionsbezogene Gewalterfahrungen und -vorstellungen vor 1879 eingegangen werden. Die lokale Rezeption von Van Humbeecks Schulgesetz wird am Beispiel eines Exzesses im Dorf Heule nahe Kortrijk beleuchtet, das im Kontext weiterer katholischer Protestpraktiken eingeordnet wird. Abschließend soll auf die Bedeutung von Gewalt für den religiös-weltanschaulichen Konflikt in Belgien, wie auch auf das Verhältnis von Glaube und Gewalt generell eingegangen werden. Insgesamt schlägt dieses Kapitel mithilfe einer Analyse des (gewaltsamen) Widerstandes gegen das Gesetz vom 1. Juli 1879 eine neue Periodisierung des Konfliktes vor, der in der Historiographie als »Schulstreit« bekannt ist. Der Begriff unterstreicht die Konflikthaftigkeit des Ringens um den Grundschulunterricht, suggeriert aber aufgrund einer temporären Engführung auf die Jahre 1879–1884 (d.h. bis zum Sturz der liberalen Regierung Frère-Orban-II) eine Kontinuität bzw. Homogenität, die es nie gab¹³. Abgesehen davon, dass der Kampf gegen die Gemeindeschule nach dem Widerruf des Gesetzes Van Humbeek noch

Contemporaine / Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis 11 (1980), H. 1–2, S. 119–169; Christian VREUGDE, *La guerre scolaire dans la région de Bruges (1878–1884)*, Leuven 1984.

¹² Vgl. Henk DE SMAELE, *Rechts Vlaanderen. Religie en stemgedrag in negentiende-eeuws België*, Leuven 2009, S. 60–61, 126; Leen VAN MOLLE, *Katholieken en landbouw. Landbouwpolitiek in België, 1894–1914*, Leuven 1989, S. 351. Auch in Flandern gab es jedoch liberale Zentren. Siehe auch Véronique ADRIAENS, *Liberalisme op het Zuid-Oostvlaamse platteland in de 19e eeuw*, Gent 1991.

¹³ Es gibt eine lange Tradition in der belgischen Geschichtsschreibung, die von einem »Schulstreit« (*»schoolstrijd«* und *»guerre scolaire«*) in den Jahren 1879–1884 spricht. Siehe auch DENECKERE, *Geuzengeweld*, S. 99–143; Gita DENECKERE, *Nieuwe geschiedenis van België*, in: WITTE u.a. (Hg.), *Nieuwe geschiedenis*, Bd. 1, S. 447–664, hier S. 477–499; DE SMAELE, *Rechts Vlaanderen*, S. 202–208; LERMYTE, *Voor de ziel van het kind*; LORY, *Libéralisme et instruction primaire*; Els WITTE u.a., *Politieke geschiedenis van België van 1830 tot heden*, Antwerpen 2005, S. 99–102. Kritischer zu einer Periodisierung ist Jeffrey TYSENS, *De schoolkwestie tijdens de regering Frère-Orban (1878–1884)*, in: *Tijdschrift van het Gemeentekrediet* 50 (1996), H. 195, S. 97–111. Eine abweichende Periodisierung, welche 1880 als Zäsur annimmt – es sei der Anfang einer *»société scolarisée«* – findet man bei Marc DEPAEPE u.a., *Orde in Vooruitgang. Alledaags Handelen in de Belgische Lagere School (1880–1970)*, Leuven 1999.

jahrzehntelang weitergeführt wurde, offenbart die hiesige Analyse lokaler Widerstandsaktionen eine Zäsur im Winter 1880/81¹⁴. Der Fokus auf Gewalt ist hier von zentraler Bedeutung; er zeigt, dass der Konflikt um den Grundunterricht zunächst von katholischen Eliten geprägt war, anschließend auf die Straße ging, bis mit der Etablierung des freien Grundschulunterricht die Gewalt erneut eher latent wurde.

Differenzen um den religiösen Raum: Gewaltepisoden vor 1879

Bereits vor dem als »Bürgerkrieg« in die Annalen eingegangenen Streit um die partielle Säkularisierung des Grundschulunterrichts war es mehrmals zu öffentlichen Streitigkeiten um die Grenzen des klerikalen Einflusses gekommen¹⁵. Den Anfang machte das bereits erwähnte Gesetz der Wohltätigkeitseinrichtungen von 1857. Da liberale Kräfte eine Ausbreitung der »Toten Hand« befürchteten, zogen sie auf die Straße, um gegen das Gesetz zu protestieren. Die vom Kleinbürgertum dominierten Manifestationen bestanden größtenteils aus Märschen, bei denen Katholiken beschimpft sowie körperlich attackiert und Liberale bejubelt wurden, schlugen aber gelegentlich in gewalttätige Auseinandersetzungen über. Laut Deneckere dienten die Proteste vor allem der Anfechtung politischer Entscheidungen, »welche die öffentliche Initiative stark benachteiligten«¹⁶. Doch ein genauerer Blick jenseits der urbanen Zentren zeigt, dass die Proteste von 1857 alsbald von Anfeindungen ergänzt wurden, die weniger zweckrational als vielmehr im Sinne eines aufkeimenden Antiklerikalismus bzw. -katholizismus einerseits, und eines Antiliberalismus andererseits zu erklären sind¹⁷. Die folgenden Konflikte um die Kirchhöfe und Wahlen belegen dies.

Das Dekret vom 23. Prairial an XII (12. Juni 1804) über das Bestattungswesen sicherte den Bürgermeistern die Aufsicht über die Kirchhöfe zu und befahl die Beerdigung aller Toten am gleichen Ort – zumindest solange

¹⁴ Für die Bildungsfrage nach 1884 siehe auch TYSENS, *Om de schone ziel*, S. 83–194.

¹⁵ Vgl. DE MAEYER, *De rode baron*, S. 156; Karel VAN ISACKER S.J., *Werkelijk en wetelijk land. De katholieke opinie tegenover de rechterzijde, 1863–1884*, Antwerpen 1955, S. 177.

¹⁶ DENECKERE, *Geuzengeweld*, S. 39. Für die Proteste gegen das Gesetz vom 1857 siehe auch ebd., S. 37–61; Emiel LAMBERTS, *Kerk en liberalisme in het bisdom Gent (1821–1857). Bijdrage tot de studie van het liberaal-katholicisme en het ultramontanisme*, Leuven 1972, S. 452–481; WITTE, *The Battle for Monasteries*, S. 109–113.

¹⁷ Diese Entwicklung hängt auch mit der »Popularisierung« des Ultramontanismus in den 1860er Jahren zusammen. Siehe auch Jan GEENS, *Guido Gezelle en 't Jaer 30, 1864–1870: de popularisatie van het Ultramontanisme*, in: LAMBERTS (Hg.), *De kruistocht tegen het liberalisme*, S. 160–195.

in der Kommune keine andere Konfession oder Religion registriert war¹⁸. Bis 1857 scheint diese Regelung wenig Streit hervorgebracht zu haben. So wurde 1848 in Ninove der Tagelöhner Charles Demol, der die Sterbesakramente verweigert hatte, und wenige Jahre später der Selbstmörder Philippe Berlamont regulär auf dem Kirchhof bestattet¹⁹. Doch nach dem Zerfall des Unionismus wandten sich viele Kleriker der Kompartimentierung zu, ein Mechanismus, bei dem diejenigen, die keine praktizierenden Katholiken gewesen waren – seien sie Freidenker, Protestanten oder Juden – oder Suizid begangen hatten, in einem gesonderten Teil des Kirchhofs beerdigt wurden: dem sogenannten »*trou des chiens*«. Folglich wurde Modest De Deyn, ein lokaler Wohltäter, aber nicht praktizierender Katholik, im Ninover »Hundeloch« bestattet²⁰. In Ronse plante man gar einen Zaun um die Gräber der »Abtrünnigen [und] Verleumdeten« zu ziehen, was der Bürgermeister als »*machiavéllisme*« denunzierte²¹. Liberale waren über die Entstehung solcher postumen Pariagemeinschaften empört, zumal die Praxis gelegentlich zu der Entstellung von Gräbern und zu Attacken auf Trauerzügen »gottloser« Personen führte²². In den Folgejahren entwickelten die Liberalen als Reaktion auf die »symbolische Gewalt«, die von der katholischen Mehrheitsgesellschaft hinsichtlich der Bestattungswünsche von Andersgläubigen und Andersdenkenden praktiziert wurde, Pläne für den Bau kommunaler Friedhöfe²³. Später gab es infolge der Zuspitzung des religiös-weltanschaulichen Konflikts nach 1879 mehrere Fälle, bei denen staatlicherseits die Neubestattung eines im »Hundeloch« beerdigten Verstorbenen befohlen wurde²⁴.

Der katholisch-liberale Antagonismus bewährte sich auch zurzeit von Wahlen. Aufgrund der Spezifika des belgischen Wahlsystems war der

18 Das Dekret war dazu gedacht, Probleme gesundheitlicher Natur zu beseitigen, bestätigte aber zugleich die Vormachtstellung der Kommunen über die Kirchhöfe.

19 Bürgermeister von Ninove an Gouverneur von Ostflandern, 17. Februar 1859, in: Rijksarchief Gent [im Folgenden RAG]/Provincie Instellingen [im Folgenden PV] 1851–1870 1591/1.

20 Sylvie Veys und Hercule Bouchez an Gouverneur von Ostflandern, 12. März 1881, in: RAG/PV 2/6537/6.

21 Bürgermeister von Ronse an Gouverneur von Ostflandern, s.d. Dezember 1862, in: RAG/PV 1851–1870 1596/12.

22 Siehe z.B. Innenminister an Gouverneur von Ostflandern, 26. Juli 1866, in: RAG/PV 1851–1870 1597/4; Anonym an Gouverneur von Ostflandern, s.d. Oktober 1869, in: RAG/PV 1851–1870 1598/6.

23 Vgl. Jeffrey TYSENS, *Funerary Culture, Secularity and Symbolised Violence in Nineteenth-Century Belgium*, in: *Pakistan Journal of Historical Studies* 2 (2018), H. 2, S. 62–88.

24 Siehe z.B. Kommissar des Arrondissements Oudenaarde an Gouverneur von Ostflandern, 2. Mai 1879, in: RAG/PV 1871–1914 2/6536/4; Gemeindelehrer von Vlierzele an ders., 5. November 1880, in: RAG/PV 1871–1914 2/6537/12; Bürgermeister von Ronse an ders., 17. März 1881, in: RAG/PV 1871–1914 2/6537/6; *Le Bien Public*, 20. November 1880.

Urnengang anfällig für Beeinflussungen; die Einschüchterung und Bestechung von Wählern, sogar Betrug waren keine Seltenheit, fanden allerdings meist unter katholischer Federführung statt²⁵. Gelegentlich wurden sie von Krawallen begleitet. So kam es in Aalst infolge des liberalen Wahlsiegs 1866 zu Exzessen, wobei Katholiken eine Feier störten, Katzenmusik spielten und Liberale verprügelten²⁶. Überzeugt, dass klerikale Akteure eine entscheidende Rolle in der Entfaltung solcher Ausschreitungen spielten, wurde das Strafgesetzbuch dahingehend geändert, dass dem Klerus – der die vom Land angereisten Wähler oft begleitete – jegliche Kritik an der staatlichen Obrigkeit untersagt war. Da dies die Übergriffe nicht beendete, wurde die eingangs erwähnte Föderation von katholischen Vereinen gegründet in der Hoffnung, durch legale Mobilisierungsformen Gewalt vorzubeugen²⁷.

Die sich mehrheitlich in regionalen Zentren ereignende antiliberalen Gewalt hat in der Forschung wenig Aufmerksamkeit bekommen; stattdessen wurden die urbanen Gewaltakte antiklerikaler Akteure untersucht, die mit dem Antritt der pro-katholischen Regierung D'Anethan (1870) zunahmen und oft von Demonstrationen sowie Katzenmusik begleitet wurden²⁸. Es kam nun vermehrt zu Übergriffen auf Anhänger der Katholischen Partei und Fenster sämtlicher Gebäude, die als katholisch galten – darunter der Bischofspalast, das Priesterseminar, mehrere Klöster, die Redaktion der ultramontanen Zeitung *Le Bien Public* und die Häuser bekannter Katholiken – wurden eingeworfen²⁹. Tatsächlich war Gewalt ein fester Bestandteil des liberal-oppositionellen Protestes während der Periode 1870–1878, sei es in Form von physischer Gewalt gegen Gläubige und Objekte oder als gedankliche Verbindung von Katholizismus und Gewalt. Die Attacken auf Prozessionen in Ostflandern im Frühjahr 1875 sind ein Beispiel der ersten Kategorie; sie sind als Widerstand zur religiösen Besetzung des öffentlichen Raums zu werten³⁰. Dahingegen zeugt die Feier zum 300. Jahrestag der »Pazifikation

25 Vgl. DENECKERE, Geuzengeweld, S. 87.

26 Stadtrat von Aalst an Gouverneur von Ostflandern, 18. Juni 1866, in: RAG/PV 1851–1870 1404/5.

27 Vgl. die Schlägerei in Dendermonde, wobei drei Liberale schwer verletzt wurden. Bericht der Gendarmerie von Dendermonde, 6. August 1868, in: RAG/PV 1851–1870 1307/2. Für das Wahlrechtssystem siehe auch Romain VAN EENOO, De evolutie van de kieswetgeving in België van 1830 tot 1919, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 92 (1979), S. 333–352.

28 Siehe auch DENECKERE, Geuzengeweld, S. 63–97.

29 Vorsitzende des bischöflichen Seminars in Gent an Gouverneur von Ostflandern, 4. August 1870, in: RAG/PV 1851–1870 1404–14; Stadarchief Gent/Reeks R Politie/377. Für die antiklerikale Gewalt siehe auch DENECKERE, Geuzengeweld, S. 87–97.

30 Siehe auch Michel LAGRÉE, Processions religieuses et violence démocratique dans la France de 1903, in: French Historical Studies 21 (1998), H. 1, S. 77–99. Zunächst kam es am Pfingstmontag in Oostakker nahe Gent zu einer Schlägerei zwischen Mitgliedern der Erzbruderschaft des Heiligen Franz Xaver und Antiklerikalen. Zwei

von Gent« – womit an die anti-spanische Allianz der Siebzehn Provinzen zurzeit des Achtzigjährigen Krieges erinnert wurde – von einer symbolischen Koppelung von Glaube und Gewalt. So enthielt der historische Festzug einen »Wagen der Heiligen Inquisition« samt Häretikern, die auf den Vollzug ihres Prozesses warten, Inquisitoren, einen Scheiterhaufen, einen Galgen und ein Skelett mit klerikalem Gewand³¹. Setzten die Organisatoren die Römische Kirche also mit Intoleranz, Fanatismus und Gewalt gleich, ließen sich katholische Beobachter nicht zu aktivem Widerstand provozieren. Diese Zurückhaltung war sicherlich den mahnenden Worten des Genter Bischofs zu verdanken, aber auch die Regierungsbeteiligung der Katholiken war entscheidend, war Straßengewalt doch oft antizyklisch zur politischen Macht. Insofern erstaunt es nicht, dass mit dem Antreten einer liberalen Regierung 1878 die Initiative zum (gewaltsamen) Protest auf die Katholiken überging.

Das »Unglücksgesetz« vom 1. Juli 1879: Sprengstoff für eine landesweite Mobilisierung

Für die Parlamentswahlen hatten sich doktrinaire und radikale Liberale auf ein Programm zur Verteidigung der nationalen Institutionen und konstitutionellen Freiheiten gegen intransigente Katholiken geeinigt³². Bildung war ein wichtiges Anliegen, ging es doch um die Erziehung künftiger Bürger. Bereits im Januar 1879 legte Minister Pierre Van Humbeeck einen Gesetzesentwurf vor, der das Schulgesetz von 1842, das der Kirche viele Freiheiten einräumte, durch laizistische Prinzipien ersetzen sollte. Auf die Debatten im Parlament soll hier nicht eingegangen werden³³. Wichtig ist aber, dass das verabschiedete Gesetz abgeschwächt wurde. Tauchte anfangs der Religionsunterricht nicht im Curriculum auf, wurde er nun doch gestattet. Zwar wurde die moralische Erziehung von dogmatischen Ideen befreit, die klerikale Schulaufsicht abgeschafft, die Zahl der staatlichen Schulinspektoren erhöht und Schulausschüsse gebildet. Auch mussten alle Kommunen eine öffentliche Grundschule haben und es wurden nur jene als Lehrer angestellt,

Wochen später griffen Antiklerikale die Fronleichnamsprozession in Sint-Niklaas an. Siehe auch Eveline G. BOUWERS, Oostakker, in: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (Hg.), Ortstermine. Umgang mit Differenz in Europa, Mainz 2016. URL: <<http://www.ieg-differences.eu/ortstermine/eveline-g-bouwers-oostakker>> (10.03.2019).

³¹ Vgl. Paul FRÉDÉRICQ, Album van den historischen stoet der Pacificatie van Gent / Album du cortège historique de la Pacification de Gand, Gent 1876, S. 13–21.

³² Vgl. LORY, La résistance, S. 729.

³³ Siehe auch ders., Libéralisme et instruction primaire. Auch Interessenverbänden, wie der Ligue de l'Enseignement prägten den politischen Diskurs. Vgl. REIMANN, Schule für Verfassungsbürger?

die ein staatliches Diplom besaßen – was ein derber Rückschlag für den »freien« (d.h. katholischen) Grundschulunterricht, in der Regel in Kongregationsschulen, bedeutete. Allerdings konnte zur Schulzeit weiterhin gebetet werden, religiöse Symbole waren gestattet und jegliche Kritik von Lehrern am Glauben oder der Kirche verboten. Das Schulgesetz war zweifellos antiklerikal, aber es war nicht antireligiös; Jacques Lory spricht gar von einer »konfessionellen Neutralität«³⁴.

Bereits im Herbst 1878 hatte das Episkopat einen Hirtenbrief verfasst – veröffentlicht wurde er erst am 29. Dezember – worin es die Erziehungsaufgabe für sich beanspruchte und den Schulreformunterstützern die »Rache Gottes« vorhersagte³⁵. Ein zweites Schreiben von Ende Januar 1879 sprach von der Gefahr, der der christliche Glaube und der öffentliche Frieden unter der avisierten Schulreform ausgesetzt waren, untersagte den Besuch von Gemeindeschulen und referierte die Errichtung freier Grundschulen, welche die Gläubigen finanzieren sollten. Es war ein Paukenschlag, vor allem in den ländlichen Gegenden, die vorher kaum etwas von der Reform gewusst hatten. Nachdem die Bischöfe vergeblich versucht hatten, Leopold II. vom vermeintlich verfassungswidrigen Charakter des Schulgesetzes zu überzeugen, warnten sie in einem dritten Hirtenbrief, der unmittelbar vor der Besprechung des Gesetzentwurfs im Senat veröffentlicht wurde, vor der drohenden Verletzung der »religiösen Rechte des belgischen Volkes«; außerdem verboten sie den Gläubigen den Besuch und die Unterstützung der Gemeindeschulen³⁶. Bischof Bracq von Gent ging diese pauschale Verurteilung zu weit, weil Nuntius Serafino Vannutelli befürchtete, dass eine derart rigide Haltung sich negativ auf die Kirche auswirken könnte. Sogar der päpstliche Staatssekretär rief zur Zurückhaltung auf. Vielleicht waren es die Worte Roms, die, gemeinsam mit der Befürchtung, ein Mangel an Barmherzigkeit könnte von der Öffentlichkeit missverstanden werden (vgl. den anfangs zitierten Brief von Charles Woeste), die politisch gemäßigten Senatoren dazu brachten, für das Gesetz zu stimmen.

Trotz der besagten Aufrufe zur Mäßigung war das Episkopat unerbittlich. Mit den *Instructions pratiques aux confesseurs* (»Praktische Anweisungen für die Beichtväter«) untersagte es Katholiken den Besuch, die Errichtung und die Aufsicht von Gemeindeschulen – alles unter Androhung der Verweigerung der Absolution. Damit führte jedes Engagement für den Gemeindeschulunterricht zu einer religiösen – und vor allem im ländlichen Raum einer sozialen – Marginalisierung. Auch deshalb hagelte es Kritik auf die bischöfliche

34 Vgl. LORY, La résistance, S. 730. Dahingegen sahen ultramontane Katholiken im Gesetz u.a. ein »Dechristianisierungswerk«. Pierre VERHAEGEN, La lutte scolaire en Belgique, Gent 1905, S. xiii.

35 Vgl. DENECKERE, Geuzengeweld, S. 102.

36 Vgl. LORY, La résistance, S. 734.

Entscheidung. So fürchtete der führende katholische Politiker Jules Malou, dass »auf die Tausenden von Katholiken, die bereits aus der Kirche ausgetreten sind, Tausende andere hinzukommen werden, und sie kehren nicht mehr in sie zurück«³⁷. Dennoch beharrte das Episkopat auf seiner Überzeugung und untersagte kurz darauf Lehrern und Lehrerinnen, Mitgliedern von Schulausschüssen und Schulinspektoren den Empfang aller Sakramente. Um die Erniedrigung einer Sakramentsverweigerung zu vermeiden, verzichteten viele Gläubige folglich auf den Gang in die Kirche.

Die bischöfliche Kompromisslosigkeit hatte beträchtliche Folgen. Erstens kam es zu einem Bruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der belgischen Regierung und dem Heiligen Stuhl. Zweitens verlor die Katholische Partei die Wahlen von 1880 und 1882. Schließlich nahm die Zahl der praktizierenden Katholiken nach 1879 dramatisch ab – und zwar dauerhaft³⁸. Hoffnung gab hingegen das wachsende katholische Engagement für den freien Grundschulunterricht. Anfang 1879 gründeten einige Laien ein Komitee, das Petitionen zugunsten des Schulgesetzes von 1842 koordinierte. Zugleich richtete man ein nach kirchlichen Strukturen organisiertes Netzwerk ein, das Katholiken im Umgang mit der Schulreform beriet und die Etablierung des freien Unterrichts voranpreschte. Lokale Schulkomitees, in denen immer auch ein Pfarrer saß, kümmerten sich um die Beschaffung von Räumlichkeiten und Materialien sowie die Anstellung von Lehrern³⁹. Die Arbeit lohnte sich: Am Jahresende 1880 waren 60 % aller belgischen Kinder an freien Grundschulen eingeschrieben – in manchen Arrondissements, darunter in Kortrijk, sogar über 90 %⁴⁰.

Der nichtklerikale Widerstand wächst ...und geht auf die Straße

Die Opposition zum Schulgesetz war vielfältig, doch Historiker haben nahezu nur den »legalen Widerstand« (Jacques Lory) analysiert⁴¹. Ermöglicht wurde die Praxis, die sich am besten als administrativer Boykott bezeichnen lässt,

³⁷ Zitiert nach ebd., S. 735.

³⁸ Gemessen am Ostergottesdienstbesuch verdoppelte sich die Zahl der nicht-praktizierenden Katholiken 1880. Auch in den Folgejahren blieb der Prozentsatz derjenigen, welche der Kirche fernblieben, hoch. Da die Zahl nie wieder auf das Niveau von vor 1880 kam, trug die bischöfliche Reaktion auf das Schulgesetz zur Säkularisierung bei; vgl. LORY, *La résistance*, S. 738.

³⁹ Gerade der Klerus half beim Ausbau der freien Schulen finanziell tatkräftig mit, auch nachdem die Unterstützung der Laien – allen voran des Adels – abnahm. Siehe auch VREUGDE, *La guerre scolaire*, S. 126–130.

⁴⁰ Vgl. LORY, *La résistance*, S. 734.

⁴¹ Vgl. LERMYTE, *Voor de ziel van het kind*; LORY, *La résistance*, S. 743–747; SOETE, *La résistance catholique*; Christian VREUGDE, *La guerre scolaire*.

durch die Struktur des belgischen Staates, die den Kommunen weitreichende Autonomie zusicherte. Den Lokalbehörden gelang es, die Umsetzung des Schulgesetzes teilweise zu verhindern, indem sie die Gelder für den Gemeindegeschulunterricht (Gehalt der Lehrer, Neubausubventionen, Schulprämien) kürzten, die Einrichtung von Schulgebäuden administrativ behinderten und bedürftigen Kindern den finanziellen Zuschlag für den Schulbesuch strichen. Die Provinzverwaltungen agierten ähnlich, wenn sie kommunale Entscheidungen rückgängig machen wollten. Das Staatsministerium versuchte hier gegenzusteuern. Per königlichem Dekret annullierte es unliebsame Verfügungen, traf Gegenmaßnahmen um Benachteiligungen vor Ort aufzuheben und entsandte sporadisch Kommissare für die Umsetzung der Reform. Neben dem Schulgesetz befeuerte die zunehmend zentralistisch-autoritäre Handlungsweise der Regierung den öffentlichen Widerstand, schränkte es doch die Autonomie lokaler und regionaler Behörden ein. Nirgendwo war der Protest weiter verbreitet als in Ost- und Westflandern; in Brügge sorgte die Entlassung des katholischen Gouverneurs und die Ernennung des überzeugten liberalen, aber diplomatisch ungeschickten Théodore Heyvaert für zusätzliche Ressentiments. Doch es ist nicht der Widerstand katholischer Eliten, der hier von Interesse ist, sondern die Handlungen der Gläubigen im Allgemeinen. Dazu gehören auch solche Katholiken, die damals noch von politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen waren: Frauen, aber auch Männer, die unter dem belgischen Zensuswahlrecht nicht wählen durften. Insofern war der gewaltsame Protest gegen das Gesetz von 1879 auch ein Streben nach politischer Teilhabe.

Das Dorf Heule ist mittelalterlichen Ursprungs. Es behielt lange seinen bäuerlichen Charakter, bis im späten 19. Jahrhundert die Industrialisierung allmählich ankam. Die Nähe zu Kortrijk war dafür bedeutend, stieg doch die Bevölkerungszahl durch die Ansiedlung vieler Textilfabriken und die Ausgrabung eines Kanals, der die Stadt mit dem Schelde-Fluss verband, explosiv an. In Heule schlug sich die neue wirtschaftliche Dynamik u.a. in der Errichtung einer Lehrwerkstatt nieder, die vom kommunalen Fürsorgeamt betrieben und in einem Haus in der Peperstraat (die Ecke nannte sich »Kraekeelhoek«) untergebracht wurde. Die Lehrwerkstatt war wenig erfolgreich, weshalb Pfarrer Van Dorpe die Räume gegen eine geringe Miete für eine Sonntagsschule und eine »Jugendkongregation« zugewiesen bekam. Mit dem liberalen Regierungsantritt geriet diese kirchliche Nutzung von Gebäuden in kommunalen Besitz in die Kritik und Ende 1879 forderte Justizminister Jules Bara die Schließung der Sonntagsschule⁴². Wenig später bestätigte das

42 Für die folgende Geschichte, siehe auch »Heule« in Bisschoppelijk Archief Brugge [im Folgenden BAB] B 365 bis; Arrondissementskommissar von Kortrijk an Kommunalverwaltung von Heule, 28. Oktober und 12. Dezember 1879, in: Stadsarchief

Fürsorgeamt die Verlegung der Schule, erwähnte jedoch nicht die Kongregation; erst Mitte 1880 informierte Bürgermeister Auguste Lagae, ein wenig standfester Beamter, den Arrondissementskommissar über den Weiterverbleib des Vereins. Der bat wiederum mehrmals um eine Bestätigung vom Fürsorgeamt, dass das Gebäude keinen kirchlich-religiösen Zwecken diene, doch die Antworten blieben vage. Die Briefe lassen Irritationen durchblicken, die eng mit Animositäten im Dorf zusammenhingen. Während der liberal gesinnte Bürgermeister Lagae eine klerikale Nutzung des Gebäudes ablehnte, beanspruchten sein verfeindeter Cousin Auguste Aloïse Lagae (Präfekt der Kongregation) und Edmond de Quinnemar, Ehemann einer gemeinsamen Lagae-Nichte und treibende Kraft im Fürsorgeamt, den Erhalt des Gebäudes für kirchlich-religiöse Aktivitäten.

Am 20. September 1880 unterzeichnete Gouverneur Heyvaert ein Dekret für die Entsendung eines Spezialkommissars nach Heule mit dem Ziel, den »Missbrauch« des besagten Lokals zu unterbinden. Dies war Florentin Bouez, der zehn Tage später die Kommunalbehörde über die für den 1. Oktober geplante Räumung des Gebäudes informierte. Am Folgetag meldete er sich um 8 Uhr beim Bürgermeister, der Bouez Ankündigung aus Angst vor öffentlichen Reaktionen weder an das Fürsorgeamt weitergeleitet hatte, noch bereit war ihn zu begleiten. Auch der Feldhüter verweigerte seine Unterstützung. Mit der Botschaft, er habe nichts zu befürchten, schickte Lagae Bouez mit einem Schlüsselbund fort. Da kein Schlüssel zu den Türen passte, kletterte der Kommissar über das Nachbargelände und gelang durch die Hintertür in das Gebäude. Inzwischen ging die Nachricht vom Kortrijker Gast wie ein Lauffeuer durch das Dorf und alsbald hatte sich eine beträchtliche Menschenmenge vor der Tür postiert. Wenig später stürmte eine kleine Gruppe das Gebäude, ergriff Bouez und warf ihn buchstäblich aus dem Haus. Dort wuchsen Menschenmenge und Stimmung fieberhaft an. Die Protestierenden beschimpften Minister Van Humbeeck und Gouverneur Heyvaert (jetzt »Levaart«, was im Westflämischen Hering bedeutet), machten Drohgebärden und drängten immer weiter auf Bouez zu. Die beiden Gendarmen, die ihn ins

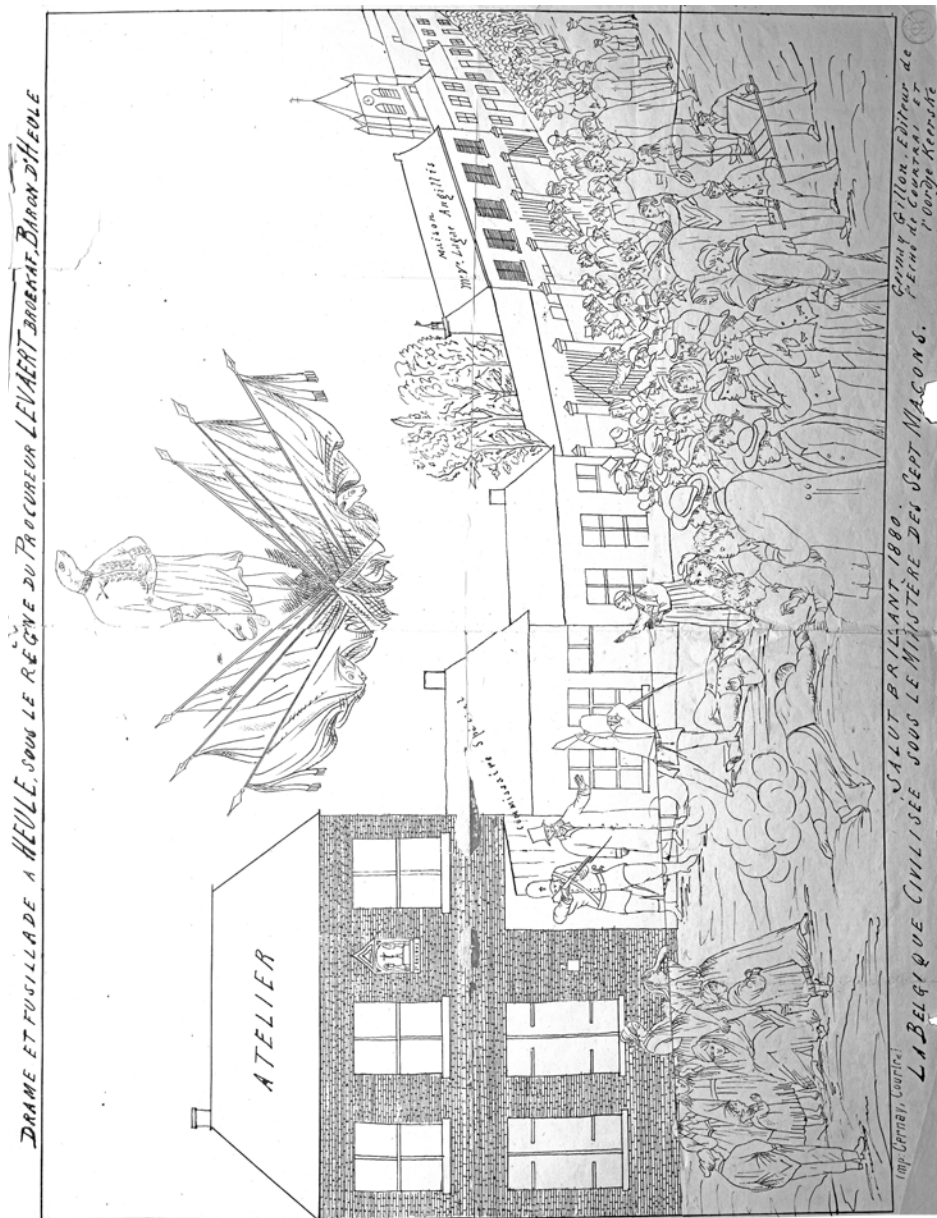
Kortrijk [im Folgenden SAK] Modern Gemeentearchief Heule [im Folgenden MGAH] 384. Siehe u.a. auch Gazette van Kortrijk, 2. Oktober 1880; Le Bien Public, insbes. 2.–9. Oktober 1880; Het Handelsblad van Antwerpen, insbes. 2.–10. Oktober 1880; L'Écho du Parlement, insbes. 3.–8. Oktober 1880; Journal de Bruxelles, insbes. 3.–12. Oktober 1880; L'Indépendance Belge, insbes. 4.–13. Oktober 1880. Siehe auch E. VERHEUST, Episode de la guerre scolaire dans le Courtraisis (1880): le drame de Heule, in: Handelingen van de Koninklijke Geschied- en Oudheidkundige Kring van Kortrijk 31 (1959–1960), S. 121–154; Le grand jour sur le drame de Heule: récits des faits accompagné d'un plan topographique et de tous les documents officiels, Brügge 1880/De moordderij van Heule bij den fakkel der waarheid te klaren tooge gesteld: verhaal der gebeurtenissen met het grondplan der plaatsen erbij, en de weerlegging der geusche lasteringen, Brügge 1880. Literarisch verarbeitet wurde die Geschichte in Stijn STREUVELS, Heule, Amsterdam 1942.

Dorf begleitet hatten, eilten hinzu und mit ihrer Hilfe gelangte der Kommissar zum zweiten Mal ins Haus, das er sofort beschlagnahmte. Dabei wurden sämtliche Sitzbänke zerschlagen, die Vorhänge abgerissen, ein Kruzifix von der Wand gehängt und die Effigie eines Staatsbeamten – die Puppe ähnelte Gouverneur Heyvaert und gehörte zu einem Theaterstück – entwendet.

Während Bouez samt Gendarmen noch im Haus beschäftigt war, begannen die Kirchenglocken zu läuten, etwas später gefolgt vom Fabrikspfeiff, der die Morgenpause ankündigte. Als bald trafen etwa 1 000 Menschen, darunter viele Arbeiter, an der Krakeelhoek ein. Erneut wurden Drohgebärden geäußert und man versuchte ins Haus zu drängen; zudem klangen Kampflieder gegen das Gesetz Van Humbeeck an. Bouez Mahnungen zur Ruhe wurden mit dem Werfen von Pfeifen, Steinen, Kohlen, Holzstücken und Rasen beantwortet. Nachdem ein Gendarm die Menschenmenge vergeblich aufgefordert hatte, solche Angriffe zu unterlassen, schoss er zur Warnung in der Luft, was zwar eine kurzlebige Pause erwirkte, dann aber eine Männergruppe dazu brachte, den drei Funktionären in das Haus zu folgen und sie dort zu bedrohen. Die Gendarmen reagierten unverzüglich. Eine erste Kugel traf den 20-jährigen Adolf Couckuyt ins Gesicht, der bald darauf verstarb. Kugel Zwei trat in den Unterleib von Charles Duyck ein, der schwerverwundet überlebte. Statt die aufgebrachten Gläubigen zu bändigen, löste dieser Akt von Staatsgewalt weitere Aggression aus, und die Protestierenden griffen nach Stöcken und riefen um Waffen. Das Geschrei war ohrbetäubend, als Vikar Iserbyt plötzlich auftauchte. Ihm gelang es die Menge zu beruhigen, auch wenn sie auf dem Heimweg die Mutter des Bürgermeisters, die das Nachbarhaus bewohnte, als »Mörderin« beschimpfte und mit Gewalt drohte. Tatsächlich ergaben sich in den Folgetagen trotz erhöhter polizeilicher Präsenz weitere Anfeindungen, die sich teils als Selbstjustiz lesen lassen. So wurde das Dienstmädchen von Frau Lagae körperlich angegriffen und das Haus des Bürgermeisters mit Schmierparolen beschmutzt: »Das große Biest muß weg« (gemeint war Gouverneur Heyvaert oder Minister Van Humbeeck) oder auch »Der Bürgermeister muß tot«. Um weiteren Unruhen vorzubeugen, wurde Couckuyt zunächst ohne kirchliche Zeremonie beerdigt.

Die Zeitungen sorgten dafür, dass der »Mord auf der Krakeelhoek«, wie die Katholiken die Geschehnisse alsbald nannten, nicht in Vergessenheit geriet. Zunächst organisierten die kirchennahen Medien eine Spendenaktion zugunsten der Opfer, die vom lokalen geistlichen Triumvirat (Pfarrer Van Dorpe, Vikar Iserbyt und Präfekt Lagae) angeführt wurde und beinahe 1 000 Francs einbrachte. Außerdem publizierte man ein Büchlein mit der Geschichte des Heuler »Anschlags« sowie ein Bild des Tatorts, inklusive Angaben zu den Laufwegen der »Mörder«⁴³. Separat wurde eine weitere

43 Le grand jour sur le drame / De moorderij van Heule.



Drama und Schießerei in HEULE, unter der Herrschaft von »Procureur« LEVAERT [= Heyvaert] Hose aus, Baron d'Heule/Strahlender Gruß 1880. Das zivilisierte Belgien unter dem Ministerium der sieben Freimaurer, aus: Cernay GILLON, Drama et fusillade à Heule..., Kortrijk 1880, in: Rijksarchief Kortrijk 941: Verzameling Iconografie, nr. 259.

Zeichnung veröffentlicht, welche die katholische Wahrnehmung der Begebenheiten wiedergibt (siehe Abbildung). Oben, am liberalen Himmel, steht der Fisch »Levaert«, darunter Fahnen worin ebenfalls Fischköpfe und zwei Bajonette eingearbeitet sind – möglicherweise ein Verweis auf die stinkende und brutale Politik des verhassten Gouverneurs. Darunter ist die Peperstraat abgebildet mit links der Lehrwerkstatt und weiter rechts dem Haus der Mutter des Bürgermeisters sowie dem Kirchturm. Vor der Lehrwerkstatt befinden sich Frauen und Kleinkinder, die beten und trauern. Die rechte Bildhälfte zeigt ein Gedränge von Männern und Frauen unterschiedlichster sozialer Herkunft – Arbeiter, Matrosen und Dienstmädchen, aber auch vornehm gekleidete Personen –, was die katholische Bemühung zeigt, den Protest als gesellschaftsübergreifend darzustellen. Vorne rechts eilen zwei Männer mit einer Trage herbei, um die Opfer zu versorgen, die in der Mitte auf dem Boden liegen: vorwärtsgewand der verstorbene Couckuyt; dahinter Duyck, der mit einem Bajonett aufgespießt zu werden droht; dazwischen der Rauch der Schüsse. In der Türöffnung der Lehrwerkstatt stehen der zweite Gendarm, der sein Bajonett auf Duyck richtet, und Spezialkommissar Bouez, der vergeblich zur Ruhe mahnt. Doch der Held des Geschehens ist Vikar Iserbyt, der in der Mitte die Menge zur Besonnenheit auffordert. Die Kirche wird so als Garant für den öffentlichen Frieden präsentiert – ein Bild, das noch verstärkt wird, indem Iserbyt eine Bibel festhält, womit die Gebote Gottes visuell über das Staatsgesetz gestellt werden.

Die Zeichnung vermittelt die Idee wahlloser Staatsaggression und katholischen Märtyrertums. Doch dieser visuelle Befreiungsschlag von liberalen Anschuldigungen, die Protestierenden hätten sich mit ihrem gewaltsamen Protest die Polizeikugel selbst eingeholt, widerspricht dem Tathergang. Tatsächlich erfolgte die Schießerei im Innern des Hauses und war das Resultat von Panik, nachdem eine aufgebrachte Männergruppe, die kurz zuvor noch mit Steinen und anderen Objekten geworfen hatte, eingedrungen war. Auch vom Hineinstechen mit einem Bajonett war nie die Rede. Das änderte allerdings nichts an den zwei Lesarten der Heuler Geschehnisse – Staatsgewalt versus gewaltsamer katholischer Protestakt – welche die Zeitungskolumnen dominierten. Für die ultramontane Genter *Le Bien Public* waren Couckuyt und Duyck »Opfer der freimaurerischen Wut«, die aus Versehen in das Haus geraten waren⁴⁴. Die Gendarmen kamen gut davon, hatten sie nur Befehle anderer ausgeführt. Der eigentliche »Mörder« saß im Staatsministerium, das den »schrecklichen Konflikt« initiiert und die Belgier dazu bewogen habe »sich gegenseitig zu hassen«; somit war Pierre Van Humbeeck »der Autor dieses moralischen Bürgerkrieges, der [...] de[n] einen Bürger gegen den anderen zu bewaffnen [gedachte]«: eine Brudermordgeschichte wie bei

44 Le Bien Public, 2. Oktober 1880.

Kain und Abel⁴⁵. Auch für das *Journal de Bruxelles* und *Het Handelsblad van Antwerpen* stand fest, dass die Regierung durch »Machtmissbrauch« – damit war die vermeintlich illegale Räumung des Lokals gemeint – katholische Protestakte hatte provozieren wollen⁴⁶. Zugleich gaben mehrere katholisch-klerikale Zeitungen zu, dass die Protestierenden aufgebracht gewesen waren, dass sie mit (kleineren) Projektilen geworfen hatten und ins betroffene Lokal gedrängt waren: allesamt jedoch »Dummejungenstreiche«⁴⁷. In den regierungstreuen Zeitungen war man sich dennoch einig, dass der Klerus und mächtige Laien seit Monaten gegen das Schulgesetz wetteten, die Gläubigen zum Widerstand ermutigt hatten und eine »Revolution« oder einen »Bürgerkrieg« anstrebten⁴⁸. In dieser Version saßen die Schuldigen im Pfarrhaus und beim Fürsorgeamt, das die Heuler Jugendkongregation unerwähnt gelassen und somit das Eingreifen notwendig gemacht hatte. Was die Schüsse betraf, hatten die Gendarmen nur gefeuert, um – so *L'Étoile Belge* – nicht selber »massakriert« zu werden⁴⁹. Die Waffengewalt sei eine »legitime Verteidigung« gegen aggressive Katholiken gewesen, befanden auch *L'Écho du Parlement* und *L'Indépendance Belge*⁵⁰.

Der Gegensatz von angriffslustiger Staatsgewalt und gewaltsamem katholischen Protest kehrte auch in den hier nicht näher betrachteten parlamentarischen Debatten um die Heuler Ereignisse zurück, sowie in den Urteilen der Kortrijker und Genter Gerichte⁵¹. Das Landgericht zielte auf die Rechtmäßigkeit von Bouez Mission, die es für gesetzeswidrig befand; zum einen durfte das Fürsorgeamt seine Mieter selber aussuchen, zum anderen war die Sonntagsschule rechtzeitig aus dem Gebäude gezogen (anders als die Kongregation, doch dazu gab es im Schulgesetz keine Vorgaben). Die Protestakte wurden nur zweitrangig behandelt und die verschiedenen Angeklagten – darunter einige Randalierer, die in das Gebäude eingedrungen waren – erhielten aufgrund von »Schmähung« der Staatsbehörde Strafen von 8 bis 15 Tagen Haft (sowie 26 bis 50 Francs Bußgeld)⁵². Die liberalen Zeitungen

45 Ebd., 3. Oktober 1880. Für den Verweis auf Kain und Abel siehe auch Le Tournaisien, 10. Oktober 1880.

46 *Journal de Bruxelles*, 3., 7. und 12. Oktober 1880.

47 Ebd., 8. Oktober 1880.

48 *L'Écho du Parlement*, 3. Oktober 1880; *L'Indépendance Belge*, 3. Oktober 1880.

49 *L'Étoile Belge*, zitiert nach *Journal de Bruxelles*, 3. Oktober 1880.

50 *L'Écho du Parlement*, 3. Oktober 1880; *L'Indépendance Belge*, 4. Oktober 1880.

51 *Journal de Bruxelles*, 9.–13. Dezember 1880; *Het Handelsblad van Antwerpen*, 9.–10. Dezember 1880; *L'Écho du Parlement*, 10.–11. Dezember 1880; *L'Indépendance Belge*, 10. Dezember 1880; *Le Bien Public*, 11. Dezember 1880.

52 *Le Bien Public*, 28.–31. Dezember 1880 und 2. Januar 1881; *L'Indépendance Belge*, 28.–29. Dezember 1880 und 8., 21.–22., 29. Januar 1881; *Het Handelsblad van Antwerpen*, 28., 30.–31. Dezember 1880 und 1., 8., 19. Januar 1881; *L'Écho du Parlement*, 28.–31. Dezember 1880 und 2., 22. Januar 1881; *Journal de Bruxelles*, 29.–31. Dezember 1880.

verglichen das Urteil mit einem »bischöflichen Amendement«, ließ es doch die Drohungen und Gewalt gegen Bouez und die Gendarmen außer Acht⁵³. Dahingegen achtete das Berufungsgericht in Gent, also die nächsthöhere Instanz, auf die Rolle der Rädelsführer und ihre Handlungen, in denen es eine illegale Auflehnung gegen die (legitime) Staatsgewalt erblickte, und kam dabei zu beträchtlichen Strafforderungen. Am härtesten urteilte das Gericht über Vikar Iserbyt, der angeblich zum Widerstand gegen die Beschlagnahme der Lehrwerkstatt aufgerufen und das Glockengeläut befohlen hatte, und Auguste Aloïse Lagae, der als Kongregationsvorsitzender eine Konfrontation mit dem Staat provoziert hätte⁵⁴. Legitimiert wurde das Urteil u.a. durch Zeugenaussagen, nach denen Katholiken bemerkt hatten: »Noch einer [gemeint war der Bruder des Bürgermeisters – Anm. E.B.], den wir morgen für den Glauben töten müssen«⁵⁵.

Das Motiv des kämpfenden Gläubigen war eng mit dem des katholischen Märtyrers verbunden, das in Heule omnipräsent war⁵⁶. So blieben nach der Inhaftierung der Schuldigen die Fenster vieler Wohnungen als Beweis der Trauer geschlossen und es wurde an der Mühle eine schwarze Fahne mit den Initialen der Gefangenen gehisst⁵⁷. Außerdem organisierte man Pilgerfahrten und ein Kult der Heuler Märtyrer entstand, der sich in Gedichten, Gebeten und materieller Hilfe für die Gefangenen ausdrückte. Dahingegen gab es bei der Entlassung von Vikar Iserbyt und Kongregationspräfekt Lagae ein Volksfest, man hisste eine weiße Fahne und es wurden sämtliche Messen verlesen. Auch beflaggten viele Einwohner ihre Häuser und versahen sie mit Texten, wie »Lang leben all diese wirklich anständigen Verurteilten von Heule. Der Allmächtige wird Sie alle für Ihre Prüfungen lohnen«⁵⁸. Trotz dieser inszenierten Sakralität und Emotionalität blieb es ruhig. Dieser öffentliche Frieden war sicherlich der Mahnung des örtlichen Pfarrers zu

53 Zitiert nach Le Bien Public, 23. Januar 1881.

54 Die »Anstifter« und »Urheber« des Protestes, Auguste Aloïse Lagae und Vikar Iserbyt, mussten 8 Monate (plus 100 Francs Bußgeld) bzw. sieben Monate ins Gefängnis; weitere acht Straftäter bekamen Haftstrafen von bis zu vier Monaten. Siehe die Gerichtsurteile in SAK/MGAH 1784. Siehe auch L'Indépendance Belge, 3., 17. und 19. März 1881; Le Bein Public, 6., 19. und 21. März 1881; L'Écho du Parlement, 18., 21. März 1881; Het Handelsblad van Antwerpen, 20. März 1881.

55 Zitiert nach VERHEUST, Episode de la guerre, S. 145.

56 Auch außerhalb von Heule wurden die Märtyrer gefeiert und ihr Leiden anderen Gläubigen zum Vorbild gereicht. Siehe auch das Gedicht von Lodewijk DE KONINCK, Aan de slachtoffers van Heule, in: Rond den Heerd. Een leer- en leesblad voor alle lieden met prenten (1880), S. 373–374.

57 Für die folgenden Informationen, siehe auch Het Handelsblad van Antwerpen, 15. September, 15. November, 2.–3. Dezember 1881; L'Indépendance Belge, 2. und 6. Dezember 1881; L'Écho du Parlement, 6. Dezember 1881.

58 L'Indépendance Belge, 6. Dezember 1881.

verdanken, wie auch dem polizeilichen Großaufgebot und intensiven Personenkontrollen. Doch er zeigt auch eine neue Phase des Widerstandes gegen das Schulgesetz, wobei der Straßenprotest immer weniger zum Tragen kam.

Heule kontextualisiert:
eine Typologie katholischer Widerstandsaktionen

Historiker haben »Heule« gelegentlich als Beleg für die Konflikthaftigkeit des Ringens um das Gesetz vom 1. Juli 1879 zitiert, zugleich aber betont, dass trotz Rhetorik von »Bürgerkrieg« und »Revolution« Gewalt selten ausbrach. Eine Analyse lokaler Vorgänge zeigt jedoch, dass es mehr katholische Protestakte mit »crowd«-Beteiligung gegeben hat als oft vermutet. Zurzeit des Heuler Aufruhrs kam es vielerorts zu Kundgebungen, die von Katholiken als »Symptome eines unbestreitbaren Unwohlseins« interpretiert wurden⁵⁹. In mehreren Quellen werden Protestakte erörtert, auch in einer vom belgischen Abgeordnetenhaus initiierten »Schulbefragung«, die u.a. »die Mittel« erkundete, welche die Implementierung des Van Humbeek'schen Schulgesetzes »hinderten«⁶⁰. Eine Analyse dieser und anderer Quellen zeigt, dass der katholische Widerstand äußert vielseitig war und in drei Typen untergliedert werden kann, die Zeitgenossen als »gottesdienstlicher Druck«, »materieller Zwang« und »Gewalt« beschrieben⁶¹. Außerdem zeigt sie eine besondere Chronologie, bei der der priesterliche Druck am Anfang stand und die Gewalt sich vor allem auf die Periode zwischen Anfang 1879 und Ende 1880 konzentrierte, d.h. auf die Jahre zwischen der Diskussion des Schulgesetzentwurfs und der Etablierung des freien Grundschulunterrichts.

Zur Kategorie »gottesdienstlicher Druck« gehörten Predigten, die das Schulgesetz als »schlecht«, »gefährlich«, »teuflich« usw. bezeichneten, aber auch die Verweigerung von Sakramenten für Unterstützer der Reform und Schulkinder – besonders häufig Kommunion, Beichte und Krankensalbung sowie Ehe und Taufe (vor allem die Ablehnung der Taufpaten)⁶².

⁵⁹ Journal de Bruxelles, 10. Oktober 1880.

⁶⁰ Durchgeführt wurde der »enquête scolaire« von liberalen Parlamentariern – Katholiken hatten die Teilnahme verweigert –, die sich allerdings bemühten, auch Gegner der Schulreform zu hören und Nuancen im katholischen Widerstand zu erkennen. Brief des belgischen Abgeordnetenhauses vom 16. Juni 1880, abgedruckt in: Chambre des Représentants, Enquête scolaire: documents législatifs, Brüssel 1881, Bd. 1–1, S. vi.

⁶¹ Für die folgende Analyse siehe neben den zahlreichen Geschichten in den belgischen Zeitungen auch die Zeugnisse abgedruckt in Chambre des Représentants, Enquête scolaire: procès-verbaux, 2 Bde., Brüssel 1883. Es wurden nur die Zeugnisse für Ost- und Westflandern ausgewertet.

⁶² Neben der Schulbefragung siehe auch Bürgermeister von Kaprijke an Arrondissementskommissar Gent-Eeklo, 8. März 1883, in: RAG/ PV 1/2905/8.

Interessanterweise wurden die Sakramente nur bis zu einem gewissen Punkt verweigert; drohte der Tod, wurde die heilige Ölung dennoch gespendet. Offensichtlich konnte man den Gläubigen drohen, sie einschüchtern und öffentlich als »Schismatiker« bzw. »Ketzer« verurteilen, aber es galt zu vermeiden, dass sie außerhalb der Kirche – und damit als endgültig verloren – starben⁶³. Zum zweiten Widerstandstyp (»materieller Zwang«) gehörten verschiedene Formen von Erpressung. Er wurde praktiziert von Wohltätigkeitseinrichtungen, die den Bedürftigen Almosen und Brotkörbe entzogen, wenn ihre Kinder nicht die »richtige« Schule besuchten; von Kommunalbehörden, welche die Sanierung von Schulgebäuden sowie Schulpreisen verweigerten und die Lehrergehälter reduzierten; von Vermietern und Arbeitgebern, die mit Kündigung und Entlassung drohten; oder von Gläubigen selbst, die Geschäfte mit der »falschen« Gesinnung boykottierten. Katholiken hatten keineswegs ein Monopol auf dieser Handlungsweise; in den Briefen des Brügger Klerus, aber auch in der parlamentarischen Schulbefragung, gibt es reichlich Beispiele von Liberalen, die ähnlich agierten⁶⁴. Doch da gerade auf dem Land konservativ-katholische Kräfte oft die lokale Wirtschaft bestimmten, waren vor allem sie in der Lage, Unterstützung für den eigenen Grundschulunterricht zu erzwingen.

Die dritte Kategorie, Gewalt, war oft symbolischer Natur. So schrieb man den Unterstützern des Schulgesetzes verschiedenste Krankheiten – u.a. die Krätze und »nagende und stinkende Würmer im Gehirn« – zu und wertete diese als »Strafe Gottes« für den Besuch der Gemeindeschule (das Kranksein von Katholiken wurde hingegen als »göttliche Prüfung« vorgestellt)⁶⁵. Genau wie die Bezeichnung der Reformbefürworter als »Geusen«, »Judasen«, »Esel«, »Schweine«, »Diebe«, »Mörder«, »Monster«, »Ungeheuer« usw., diente der Verweis auf Krankheiten – was an Vorgänge in der Bibel erinnert – der Herabwürdigung des religiös-weltanschaulichen Anderen. Die Zerstörung von Bildnissen eines Gemeindelehrers oder Bildungsministers fungierte ähnlich. Überdies gab es Fälle von physischer Gewalt, und zwar nicht nur in Heule. In Brügge brachen kleinere Unruhen aus, als man versuchte, einige Kongregationisten zu entfernen, genau wie in Langemark – wo

63 E. De Cauck am 7. Januar 1882 in Zottegem, in: *Chambre des Représentants, Enquête scolaire: procès-verbaux*, Bd. 2–1, S. 128; Sylvain Van Renterghem am 27. September 1880 in Brügge, in: *Ebd.*, Bd. 2–1, S. 595; Lodewijk Rogiers am 20. October 1880 in Kortrijk, in: *Ebd.*, Bd. 2–2, S. 1114.

64 Vgl. »Adinkerke«, »Avelghem«, »Dixmuide« und »Iseghem« in: BAB B 365 bis. Siehe auch Desideer De Cuyper am 20. October 1880 in Kortrijk, in: *Chambre des Représentants, Enquête scolaire: procès-verbaux*, Bd. 2–2, S. 1097–1099; Leo Ide am 28. April 1881 in Waarschot, in: *Ebd.*, Bd. 2–2, S. 1146.

65 Camiel Delaruelle am 27. Februar 1882 in Oosterzele, in: *Ebd.*, Bd. 2–1, S. 371; Jozef Mertens am 15. September 1881 in Herzele, in: *Ebd.*, Bd. 2–2, S. 1218; Jozefina Ruynaert am 22. September 1881 in Herzele, in: *Ebd.*, Bd. 2–2, S. 1248–1249.

die Priester und Lokalbehörden »größere Unglücke« seitens des »erbitterten« Volkes vermeiden konnten – und Veurne (auch hier standen »blutige Unruhen« kurz bevor)⁶⁶. In Hofstade hatte der Pfarrer zur Eröffnung der freien Grundschule eine feierliche Prozession angekündigt, die vom Bürgermeister, der bereits die Beflaggung der Häuser und das Manifestieren durch auswärtige Besucher verboten hatte, eingeschränkt wurde⁶⁷. Daraufhin griffen Katholiken die Kommunalbehörde an, attackierten das Haus des regierungstreuen Wachtmeisters und überwältigten einen Gendarm, der dabei seinen Karabiner verlor; kurz darauf wurden zwei Schüsse in der Decke des Wachtmeisterhauses gefeuert und man verbrannte die Effigie eines Gemeindeglehrers. Der Protest schlug auf die benachbarte Stadt Aalst über, wo die Katholiken sogenannte »Geusen« (darunter den Schulinspektor und Mitglieder des parlamentarischen Ausschusses) verbal und körperlich angriffen⁶⁸. Des Weiteren gab es Fälle, bei denen die Anhänger der Schulreform oder gar Schulkinder bespuckt, mit »totschlagen« bedroht, verfolgt, mit Schlamm und Steinen beworfen sowie verprügelt wurden. Zudem wurden Fenster (von Wohnhäusern, Läden und Schulgebäuden) zerbrochen, »gottlose« Schulbücher beschmiert oder zerrissen sowie Schulmaterial zweckentfremdet und Schultafeln heruntergerissen.

Neben der förmlichen Vielfalt des katholischen Widerstandes, weist auch das Verhalten der Katholiken einen beträchtlichen Pluralismus auf. So beklagten sich die Zeugen vor allem über die Kaplane, deren angriffslustiges Agieren sie negativ mit dem eher gemäßigten Auftreten mancher Pfarrer verglichen⁶⁹. Diese innerklerikale Distinktion kehrt in der Befragung mancher Pfarrer zurück, die sich unter dem Vorwand, sie wären mit dem Verhalten ihrer Kaplane gar nicht bekannt, von ihren Mitarbeitern distanzieren⁷⁰. Darüber hinaus gab es Priester, die jede Unterstützung des Schulgesetzes anprangerten und darauf bestanden, dass »das Gesetz von Gott« über dem »Gesetz des Landes« stand, aber auch solche, die nur die »bischöflichen Vorschriften« befolgten oder lediglich den »wirklich freiwilligen« Unterstützern

66 Für Brügge: *L'Indépendance Belge*, 4. Oktober 1880. Für Langemark: VERHAEGEN, *La lutte scolaire*, S. 300–301; »Langemark« in: BAB B 365 bis. Für Veurne: »Veurne« in: BAB B 365 bis.

67 Bericht der Gendarmerie von Hofstade, 7. Oktober 1880, in: RAG/PV G/38/3. Siehe auch *Le Bien Public*, 11. Oktober 1880; *Het Handelsblad van Antwerpen*, 5. Oktober 1880; *L'Écho du Parlement*, 5. Oktober 1880.

68 *Het Handelsblad van Antwerpen*, 5. Oktober 1880; *L'Écho du Parlement*, 5. Oktober 1880; *L'Indépendance Belge*, 6. Oktober 1880.

69 Zu den möglichen Gründen für die Kampfbereitschaft der Kaplane gehören der Eifer, der mit ihrem Alter und Karrierebewusstsein zusammenhängt, aber auch die Tatsache, dass sie – mehr noch als die Pfarrer – in einer ultramontanen militanten Kirchenstruktur erzogen wurden.

70 Jan-Frans Van Cleemputte am 15. September 1881 in Herzele, in: *Chambre des Représentants, Enquête scolaire: procès-verbaux*, Bd. 2–2, S. 1230.

des Schulgesetzes die Sakramente versagten⁷¹. Auch Laien handelten unterschiedlich. Manche Eltern gaben zu, ihre Kinder infolge von »Zwang« an eine andere Schule geschickt zu haben, während andere erzählten, wie sie dem Druck standgehalten hatten – z.B. indem sie die Gemeindeschule lobten und inhaltliche Kontinuitäten über den 1. Juli 1879 hinaus betonten (weder die Schule noch die Lehrer hätten sich mit dem Schulgesetz geändert)⁷². Manche Gläubige reagierten trotzig. Einem Kirchengänger war es »herzlich egal«, dass ihm die Absolution verweigert wurde; ein Sohn unterstellte dem örtlichen Pfarrer Heuchlerei, nachdem sein wohlhabender Vater »infolge des Gemeindeschulbesuchs seines Enkels gestorben« war und dennoch kirchlich bestattet wurde; ein Lehrer kritisierte die Zulassung von Leopold II. zur Osterbeichte, wurde sie ihm, des Königs »Bediensteten«, doch vorenthalten⁷³. In Herzele stellte ein Gläubiger gar fest: »Wenn Unser Vater also zur Zwang für die Menschen dienen muss, dann würde ich nicht danach umsehen [d.h. mich darum kümmern – Anm. E.B.] um so zu sterben«⁷⁴. Solche Reaktionen sind wichtig, da sie die Bedeutung des Kampfes um den Grundschulunterricht für die Geschichte des katholischen Lebens in Belgien offenbaren. Demnach folgte auf die Unzufriedenheit mit den klerikalischen Vorschriften in manchen Fällen eine emotionale Distanzierung, die in letzter Instanz ein Fernbleiben von den kirchlichen Praktiken begünstigte. Damit war die u.a. von Charles Woeste und Nuntius Vannutelli befürchtete Entfernung der Gläubigen von der Kirche eingetreten.

Von der Inquisition und den »Geusen«: Katholiken und Gewalt in Belgien

Im Herbst 1881 tauchten einige »Chefs von Heule« abermals in den Zeitungskolumnen auf, als sie in Kortrijk gegen die Ausweisung einer Männerkongregation demonstrierten⁷⁵. Kurz bevor sie handgreiflich wurden, erschien ein Bruder samt Kruzifix auf der Türschwelle, was die Menge dazu brachte, den Kopf zu senken, zu knien und zu beten; damit wurde die Idee

71 Pieter Wille am 7. Januar 1882 in Zottegem, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 124; Leonce-August Vervarcke am 27. September 1880, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 558; Antoon De Buyst am 15. September 1881 in Herzele, in: Ebd., Bd. 2–2, S. 1229; Lodewijk Geltmeyer am 6. Dezember 1880 in Deinze, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 235.

72 August van Caenegem am 7. Januar 1882 in Zottegem, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 139; Theodoor Coppens am 27. Februar 1882 in Oosterzele, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 370.

73 Sophia Van der Beeken am 27. Februar 1882 in Oosterzele, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 379; Florent 't Kindt am 20. Dezember 1880 in Nevele, in: Ebd., Bd. 2–2, S. 253; Theofiel Cools am 4. Januar 1882 in Eeklo, in: Ebd., Bd. 2–1, S. 100.

74 Camiel De Meerleer am 22. September 1881 in Herzele, in: Ebd., Bd. 2–2, S. 1239.

75 Het Handelsblad van Antwerpen, 15. September 1881.

des katholischen Märtyrertums weitergeführt, reale Gewaltakte jedoch abgewendet. Diese Gewaltvermeidung ist nicht nur auf das geschickte Handeln eines einzelnen Kongregationisten zurückzuführen, sondern beleuchtet auch, dass der Streit ab 1881 – und nicht erst ab 1884 – in eine neue Phase eintrat⁷⁶. Tatsächlich verzeichnet der katholische Protest bis zur Etablierung des freien Grundschulunterrichts im Winter 1880/81 eine Verdichtung und Verhärtung, worauf eine Periode relativer Pazifizierung folgte, die von neuen bischöflichen Vorgaben begünstigt und vom friedlichen Empfang der freigelassenen Heuler Gefangenen bestätigt wurde⁷⁷. Gerade aus der Gewaltperspektive erscheint das Jahr 1884 weniger als Zäsur, bildete doch die gewaltsame Austragung religionsbezogener Konflikte schon vor der Großmanifestation vom 7. September 1884, als sich zehntausende Gläubige in Brüssel versammelten, einen integralen Bestandteil katholischer Mobilisierungspraktiken⁷⁸. Wichtig ist zudem, dass ein zu starker Fokus auf 1884 die Dynamiken des innerkatholischen Pluralismus verkennt. Tatsächlich war nach der Zerbröckelung des katholischen Lagers in den Frühjahren des »Schulstreits« eine Versöhnung zu beobachten, die u.a. durch den gemäßigten Ton der Bischöfe und das Ausscheiden kirchenkritischer Stimmen ermöglicht wurde. Zugleich war der Streit mit dem Sturz von Van Humbeecks Schulreform nicht zu Ende, sondern die Konflikte um die Bildungsfrage sollten Belgien noch über Jahrzehnte begleiten.

Neben der besonderen Periodisierung und dem Pluralismus, ist »Heule« auch exemplarisch für andere, hier nicht weiter ausgeführte Aspekte des Konflikts um den Grundschulunterricht in Belgien. So nahmen Männer und Frauen gleichermaßen am Widerstand gegen das Gesetz von 1879 teil, was zum einen die Grenzen der Feminisierungsthese innerhalb der Katholizismus-

76 Wenn auch die katholisch-liberalen Auseinandersetzungen nicht über Nacht verschwanden, erwähnten viele Zeitgenossen eine allmähliche »Abschwächung« des Streits um die Grundschule. Pieter Waterschoot am 27. Februar 1882 in Oosterzele, in: *Chambre des Représentants, Enquête scolaire: procès-verbaux*, Bd. 2–1, S. 377; Octaaf Buyse am 7. Januar 1882 in Zottegem, in: *Ebd.*, Bd. 2–1, S. 126.

77 Im Bistum Brügge wurde es katholischen Lehrern im Februar 1880 gestattet in Ausnahmefällen an Gemeindeschulen zu unterrichten. Ein halbes Jahr später durften Katholiken (solange sie extern verblieben) die staatlichen Lehrerausbildungsschulen besuchen, ausnahmsweise Religionsunterricht anbieten und als Schulinspektor arbeiten. Auch wurden ab jetzt alle Kinder zur ersten Kommunion zugelassen.

78 Neben der katholischen Großmanifestation hatte es Anfang August mehrere liberale Protestmärsche gegeben. Vgl. DENECKERE, *Geuzengeweld*, S. 109–122; Luc KEUNINGS, *Le maintien de l'ordre en 1884. Les manifestations d'août et de septembre à Bruxelles*, in: LAMBERTS/LORY (Hg.), 1884: *Un tournant politique*, S. 99–149. Einen zeitgenössischen Bericht aus katholischer Sicht bietet Arthur VERHAEGEN, *La manifestation nationale du 7 septembre 1884 à Bruxelles*, Gent 1885. Die These einer Zäsur im Jahr 1884 wurde bereits von der älteren Forschung vertreten; vgl. VAN ISACKER SJ, *Werkelijk en wettelijk land*, S. 283; VAN KALKEN, *Les commotions populaires*, S. 74.

forschung unterstreicht, zum anderen die geschlechterspezifische Ordnung säkularer Protestformen im 19. Jahrhundert auf dem religiösen Gebiet ausweitete⁷⁹. Zweitens deutet die hiesige Analyse die Rolle von säkularen Differenzen für die Entfaltung von Protestakten an, die ihren Ursprung im religiösen Raum hatten; ohne diese ergänzenden Differenzen lösten religionsbezogene Konflikte selten Gewalt aus. Auch in Heule klang die sozialwirtschaftliche und sprachlich-kulturelle Bruchlinie durch, z.B. indem gerade Fabrikarbeiter mobilmachten und die Protestierenden das antifranzösische Kampflied *Der flämische Löwe* zu Gehör brachten⁸⁰. Des Weiteren rückt mit Heule die Region Flandern in den Mittelpunkt, wo der Widerstand gegen das Schulgesetz besonders ausgeprägt war. Die härtesten Kämpfe fanden dabei in den Arrondissementshauptstädten (z.B. Aalst, Kortrijk, Zottegem) sowie in der unmittelbaren dörflichen Peripherie dieser regionalen Zentren (Heule, Hofstade) statt. Die vergleichsweise starke Konzentration des katholischen Protestes in Flandern ist besonders interessant, weist sie doch eine räumliche Kontinuität mit dem »*Boerenkrijg*« von 1798 auf, als die Bevölkerung der von Frankreich annektierten Gebiete u.a. gegen den republikanischen Antiklerikalismus aufbegehrte. Mehr noch, eine Vielzahl von Kommunen, die damals eine »erhöhte« oder »starke Aktionsbereitschaft« aufwiesen – neben Heule u.a. Eeklo, Kaprijke, Ninove, Oudenaarde und Ronse – verzeichneten um 1880 erneut eine höhere Konfliktneigung⁸¹. Es unterstreicht die Bedeutung historischer Gewalterfahrungen für die Konstruktion und Legitimierung von gewaltsamen Protestakten in späteren Epochen.

Bleibt noch die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Gewalt in Belgien unter der Regierung Frère-Orban-II, wie auch nach der Beziehung beider Phänome generell. Bis 1879 waren die Streitigkeiten zwischen Befürwortern und Gegnern einer Eingrenzung kirchlicher Macht oft lokale

79 Für eine Kritik an der Feminisierungsthese siehe auch VAN OSSELAER, *The Pious Sex*, S. 15–20. Für die unterschiedlichen Protestrollen von Männern und Frauen siehe auch Carola LIPP, Frauenspezifische Partizipation in den Hungerunruhen des 19. Jahrhunderts. Einige Überlegungen zu strukturellen Differenzen im Protestverhalten, in: Manfred GAILUS/Jürgen VOLKMANN (Hg.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest in Deutschland 1750–1990*, Opladen 1994, S. 200–213.

80 Interessanterweise passt diese Lesart nicht zum katholischen Verständnis des Widerstandes, das vielmehr die Einheit der protestierenden Gläubigen betonte.

81 Für die Geographie des *Boerenkrijg* siehe auch Annelies LERNOUT/Olivier VAN RODE, *De Boerenkrijg in het Leie- en Schelvedepartement*, in: Luc FRANÇOIS (Hg.), *De Boerenkrijg. Twee eeuwen feiten en fictie*, Leuven 1998, S. 61–94, insbes. 72–74. Jean-Marie Mayeur hat für Frankreich auf ein ähnliches Phänomen hingewiesen. Jean-Marie MAYEUR, *Religion et politique: géographie de la résistance aux inventaires* (février – mars 1906), in: *Annales* 21 (1966), H. 6, S. 1259–1272.

Nadelstiche; wenn ein überregionaler Protest stattfand, dann im städtischen Milieu und unter Antiklerikalen. Die dürftige Mobilisierung der Katholiken hing u.a. mit der Regierungsbeteiligung zusammen, wodurch Protestakte weniger notwendig waren, aber auch mit einem innerkatholischen Pluralismus, der die Gläubigen in Interessengruppen verteilte. Das alles änderte sich mit dem Schulgesetz von Pierre Van Humbeeck. War das katholische Lager anfangs noch gespalten, gelang im Laufe der Zeit die Konstruktion eines liberalen Feindbildes, das mithilfe von Begriffen wie »Geuse« und »Teufel« religiös aufgeladen und in eine längere Geschichte katholischen Leidens integriert wurde, die sich u.a. in dem Kult der Heuler Märtyrer und in der semantischen Inszenierung eines Bürgerkriegs offenbarte⁸². Als Sündenbock dargestellt, wurde der Liberale zum Katalysator für die innerkatholische Versöhnung⁸³.

Glaube und Gewalt war auch ein wirkmächtiges Begriffspaar zur Steuerung liberalen Handelns. Wie bereits das Beispiel der historischen Prozession zur Erinnerung an 300 Jahre Pazifikation von Gent gezeigt hat, war der Katholizismus – als Religion, vor allem aber als Kirche – in liberalen Köpfen aufs engste mit Gewaltnarrativen verbunden. Zwar hat dieses Kapitel gezeigt, dass der katholische Widerstand gegen das Schulgesetz von 1879 neben gewaltlosen Praktiken des religiösen und materiellen Drucks auch von Gewalt begleitet wurde. Doch die Stilisierung aller Katholiken als inhärent fanatisch und potenziell gefährlich war eine Überspitzung, die zur Legitimierung liberaler Säkularisierungsmaßnahmen, wie das Gesetz vom 1. Juli 1879, diente. Die von katholischen Gläubigen verübten Gewaltakte waren real, aber das Ausmaß des gewaltsamen Widerstandes wurde übertrieben⁸⁴. Auch hier konstruierte man einen Sündenbock, um die Einheit der Gemeinschaft zu bewahren mit dem Ziel die eigenen politischen Vorstellung zu realisieren – was nach dem katholischen Wahlsieg von 1884 und der Einführung eines neuen Schulgesetzes notwendig war; das Gesetz Jacobs bedeutete *de facto* eine Rückkehr zum Stand von 1842 und ermöglichte es den Kommunen u.a. den freien Grundschulunterricht zu unterstützen sowie in den Gemeindeschulen Religionsunterricht anzubieten⁸⁵. Dass die Schulfrage dennoch weniger Straßenproteste hervorbrachte, hatte teils mit der mäßigen

82 Vgl. das Lied *Der Teufel geht nach Brüssel oder das Geusengesetz vom 1879*.

83 Ein ähnlicher Prozess wird beschrieben von René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006.

84 Das erinnert an die Idee, dass »religiöse Gewalt« ein »Mythos« zur Legitimierung einer von säkularen Akteuren vorangetriebenen Zivilisierungsmission sei. Siehe auch William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009.

85 Vgl. DENECKERE, *Nieuwe geschiedenis*, S. 486–496.

Haltung von Leopold II. und den Milderungen in den *Instructions Pratiques aux Confesseurs* zu tun. Dass das Gewaltpotenzial vor allem latent blieb, war aber auch auf Entwicklungen innerhalb der belgischen Geschichte zurückzuführen, darunter die nahezu aussichtslose politische Lage der Liberalen auf dem (flämischen) Land und die wachsende Bedeutung der sozialwirtschaftlichen und kulturell-sprachlichen Bruchlinien.

2. EMANZIPATION:

GEWALT UND DIE AUSPRÄGUNG LOKALEN EIGENSINNS

Brian A. Stauffer

Zwischen den Soldaten Pius' IX. und den Söhnen der heiligen Felicitas

Katholischer Pluralismus und die Gewalt der *religioneros*
im mexikanischen Michoacán, 1873–1877

Im Januar 1874 sorgte sich Encarnación Farfán, ehemals städtischer Beamter in Coalcomán im mexikanischen Bundesstaat Michoacán, dass er das nächste Opfer der katholischen Rebellen sein könnte, die später als *religioneros* in die Geschichte eingehen sollten¹. Dass *religionero*-Banden lokale Funktionäre angriffen, war alles andere als unbekannt. Tatsächlich schritten die Rebellen oft zu Strafaktionen gegen Beamte, die im Namen der Regierung eine Reihe unlängst verabschiedeter Reformgesetze eingeführt hatten. Dabei handelte es sich um ein Bündel antiklerikaler Gesetze, mit denen die gemäßigte Verfassung von 1857 gestützt werden sollte. Neben allerlei Maßnahmen zur Säkularisierung verschiedener Lebensbereiche verlangten die Reformgesetze von allen Beamten unter Androhung der Dienstenthebung einen Treueschwur auf die Verfassung. Die Rebellen antworteten mit Angriffen auf jene, die diesen Schwur, *protesta* genannt, leisteten, und bezeichneten sie mitunter als *protestantes*.

Doch Farfán war kein Protestant; er war noch nicht mal ein Antiklerikaler. Vielmehr hatte er sich seit den 1860er Jahren als eifriger Verbündeter des Bistums Zamora erwiesen, der als Laie dem Bischof regelmäßig ausführliche Berichte über Renovierungsarbeiten an kirchlichen Gebäuden zukommen ließ und die Bestrebungen, eine neue katholische Schule in der Stadt zu errichten, tätig unterstützte. Außerdem war er Initiator des Vorhabens, an seinem Wohnort, dem nahegelegenen Dörfchen Chinicuila, eine neue Pfarrei aufzubauen². Was nun seine Regierungstätigkeit angeht, so hatte Farfán sich geweigert, den *protesta* abzulegen, ohne zugleich den Vorbehalt zu äußern, er würde die Reformgesetze nur insofern umsetzen, »als sie die Rechte und Freiheiten der Kirche nicht schmäl[te]n«. Seine Vorgesetzten

1 Den Namen hatten ihnen Zeitgenossen in Anlehnung an den Schlachtruf »Religion!« verliehen.

2 Bewohner Coalcománs an den Diözesansekretär, Zamora, 24. Oktober 1868; Encarnación Farfán und andere Bewohner Coalcománs an den Diözesansekretär, Zamora, 4. März 1869, Archivo Diocesano de Zamora (im Folgenden ADZ), DGPD 33.

auf Bezirksebene enthoben ihn folglich seines Amtes. Dennoch, wie er beim Bischof klagte, seien viele Menschen vor Ort der Ansicht, er habe »protestiert, und zwar auf ketzerische Weise«. Farfán schrieb gar einen Leserbrief an die Redaktion einer im ganzen Bundesstaat verbreiteten konservativen Zeitung, um sich zu rechtfertigen, doch lebte er weiterhin in Furcht vor den Rebellen³. Was sollte aber ein derart loyaler Katholik von Rebellen, die zur Verteidigung der Kirche zu den Waffen gegriffen hatten, zu befürchten haben?

Am Schicksal Farfáns zeigt sich die Komplexität des *religionero*-Aufstands in Mexiko, eines Konflikts, der – so er denn überhaupt zur Kenntnis genommen wird – zumeist als schlichter Kompetenzstreit zwischen einem säkularisierenden Staat und einer unbeugsamen Kirche verstanden wird. In der liberalen mexikanischen Geschichtsschreibung erscheinen die *religioneros* als bloße Fußsoldaten einer rückwärtsgewandten Kirche und ihre Revolte als letztes Aufbäumen reaktionärer Gewalt, deren Versuch, die säkulare Ordnung zurückzudrängen, letztlich zum Scheitern verurteilt war⁴. Doch verzerrt eine solche Sicht bedeutende Aspekte der *religioneros*. Zunächst ist zu bedenken, dass Mexiko im Jahr 1874 ein beinahe ausschließlich katholisches Land war, und dem Katholizismus kam im Leben der großen Mehrheit seiner Bürger grundlegende Bedeutung zu. Die verfassungsmäßige Stellung der katholischen Kirche als alleiniger Religion des Landes war erst 1862 gekippt worden, und die ersten protestantischen Missionare, die 1872 ins Land gekommen waren, konnten zunächst kaum Erfolge für sich verbuchen⁵. Opfer prokirchlicher Gewalt waren also geradezu unvermeidlich andere Katholiken – mitunter gar fromme Verbündete des Klerus, wie im Fall Farfáns zu sehen. Viele konservative Laien verweigerten sich der Sache der *religioneros* und zogen es stattdessen vor, dem staatlich verordneten Antiklerikalismus auf weniger aggressive Weise die Stirn zu bieten – etwa, indem sie sich einer Sodalität anschlossen oder die Gründung neuer katholischer Schulen vorantrieben. Katholischer Widerstand gegen den Antiklerikalismus äußerte sich also keineswegs nur als Rebellion. Auch der Klerus selbst lehnte gewaltsame Mittel gegen die antiklerikalen Maßnahmen, die

3 Encarnación Farfán, Coalcomán, an den Diözesansekretär, Zamora, 18. Januar 1874, ADZ, DGPD 33.

4 Siehe auch Francisco COSMES, *Historia general de México*, Bd. 20, Mexico-Stadt u.a. 1902; Daniel Cosío VILLEGAS, *Historia moderna de México. La República Restaurada, La vida política*. Mexiko-Stadt 1955. Eine differenziertere Betrachtung des Aufstandes bietet die Dissertation von Ulises Iñiguez Mendoza, auch wenn dort der Einfluss der Hierarchie auf die katholische Mobilisierung etwas überschätzt wird; siehe auch Ulises IÑIGUEZ MENDOZA, ¡Viva la religión y mueran los protestantes! *Religioneros, catolicismo, y liberalismo, 1873–1876*, unveröffentlichte Dissertation, El Colegio de Michoacán 2015.

5 Siehe auch Jean Pierre BASTIAN, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872–1911*, Mexiko-Stadt 1989.

Präsident Sebastián Lerdo de Tejada in Form der Reformgesetze in den Verfassungsrang erhoben hatte, rundheraus ab. Dementsprechend beteiligten sich so gut wie keine Geistlichen an den Gewalttaten⁶. Warum aber ließ die Kirche ihre vermeintlichen Fußtruppen im Stich? Um zu verstehen, warum in Teilen Mexikos 1873 »religiöse Gewalt« aufflammte, muss sich unser Blick weg vom Dualismus von Kirche und Staat nach innen richten und sich um eine Analyse des katholischen Pluralismus bemühen.

Der *religionero*-Aufstand ist ganz klar als Fallbeispiel »religiöser Gewalt« einzuordnen. Zwar war der Aufstand mancherorts in ein Geflecht materieller und politischer Faktoren verwickelt, doch wurzelte der Konflikt ganz wesentlich in religiösen Spannungen⁷. Erklärtes Ziel der *religioneros* war die Erhaltung der katholischen Sonderstellung sowie der traditionellen Rolle der Religion in der mexikanischen Öffentlichkeit, und manche von ihnen riefen noch mit dem letzten Atemzug ihren Schutzheiligen an. Der Schlachtruf »Tod den *protestantes*! Es lebe die Religion!« lässt gar an einen konfessionellen Konflikt denken, da *protestante* im Spanischen auch die Anhänger Luthers und Calvins bezeichnet. Doch der Schein kann trügen: In dem an der Küste westlich von Mexiko-Stadt gelegenen Bundesstaat Michoacán, in dem der Aufstand seinen Ausgang nahm, gab es so gut wie keinen Kontakt zwischen den ortsansässigen Katholiken und Protestanten. Die Opfer waren also, wie schon gesagt, durchweg Katholiken. Selbst wo die Gewalt sich gegen Antiklerikale richtete, legte sie vor allem den immer tieferwerdenden Graben frei, der sich innerhalb des katholischen Konservatismus bezüglich des Wesens des Glaubens und der zu seinem Schutz geeigneten Mittel aufgetan hatte. Die mexikanische Kirche ist und war kein Monolith. Unter ihren Gemeindegeistlichen fanden sich Bettelmönche alter Schule und junge, in Europa ausgebildete Reformer ebenso wie Liberale, die sich mitunter nahe am Schisma bewegten. Ihre kulturelle Macht war im fragmentierten Mexiko nicht überall gleich stark, und man könnte mit einigem Recht behaupten, es habe so viele eigenständige religiöse Kulturen wie Pfarrgemeinden gegeben⁸.

Überdies durchlief die Kirche zur Zeit des Aufstands gerade einen Prozess tiefgreifenden inneren Wandels, der mit der Auseinandersetzung der Weltkirche mit liberalen und nationalistischen Bewegungen in der atlantischen Welt zusammenhing. Wie auch in Europa gaben solche inneren

6 Vgl. IÑIGUEZ MENDOZA, »¡Viva la religión!«, S. 337–339; siehe auch BRIAN A. STAUFFER, *Victory on Earth or in Heaven. Mexico's Religionero Rebellion*, Albuquerque 2019 [im Druck].

7 Insbesondere Konflikte zur Frage der Landprivatisierung beeinflussten den Aufstand im Küstengebirge Michoacán, ebenso wie Partei- und Clan-Streitigkeiten, siehe auch STAUFFER, *Victory on Earth*, Kap. 5.

8 Vgl. BENJAMIN T. SMITH, *The Roots of Conservatism in Mexico. Catholicism, Society, and Politics in the Mixteca Baja, 1750–1962*, Albuquerque 2012, S. 12.

Reformen den Anstoß zu neuen Ansätzen in Glaube und Gesellschaft: zu einem »neuen Katholizismus«, der eine sehr emotionale Marienverehrung mit modernen Organisationsstrukturen und der aus Rom von Pius IX. vorgegebenen, stramm antiliberalen Linie verband⁹. Wenn solcher Ultramontanismus nach der Jahrhundertmitte in höheren Kreisen der Amtskirche an Einfluss gewann, dann ist damit noch nichts über das Land gesagt, d.h. über die Dörfer mit vorwiegend indigener Bevölkerung, in denen zumeist die synkretistische Religiosität der spanischen Kolonialzeit vorherrschend blieb¹⁰. So war es auch in Michoacán, dem Staat, von dem die Revolte der *religioneros* ausging und der ein wichtiges Ziel der Romanisierungsstrategie seitens der Amtskirche war.

Historisch eine Hochburg des Katholizismus, hatten sich in Michoacán eine Vielfalt von Gemeinden ausgebildet, von denen manche, insbesondere in den von Mestizen dominierten Städten, stark klerikal ausgerichtet waren, während sich in den Dörfern der indigenen Purépecha und unter Afro-Mestizen Gemeinschaften befanden, die einen weniger orthodoxen, eher autonomen Katholizismus praktizierten¹¹. In Anbetracht dieser Vielfalt und der damit einhergehenden internen Spannungen konnte die Kirche kaum eine geschlossene Front gegen den staatlich verordneten Antiklerikalismus bilden. Vielmehr wird dieser Beitrag zeigen, wie der mexikanische Ultramontanismus die Entstehung einer eher nach innen gerichteten Spielart von Religion beförderte sowie – worin eine gewisse Ironie liegt – eine eher versöhnliche Haltung zum Staat, die Gewalt überflüssig, ja kontraproduktiv machte. Will man die *religioneros* nun als Verkörperung katholischer Gewalt betrachten, dann muss man zugleich im Blick behalten, dass ihre Gewalt sich auf eine bestimmte Art des volkstümlichen Katholizismus bezog, die im Widerspruch sowohl zum staatlichen Säkularismus als auch zum modernen Ultramontanismus stand.

9 Vgl. Christopher CLARK, The New Catholicism and the European Culture Wars, in: Ders./Wolfram KAISER (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 11–46.

10 Vgl. Brian A. STAUFFER, The Routes of Intransigence. Mexico's »Spiritual Pilgrimage« of 1874 and the Globalization of Ultramontane Catholicism, in: The Americas. A Quarterly Review of Latin American History 75 (2018), H. 2, S. 291–324.

11 Vgl. Cecilia BAUTISTA GARCÍA, Entre México y Roma. La consolidación de un proyecto de educación clerical a fines del siglo XIX, in: Yves SOLÍS / Franco SAVARINO (Hg.), Catolicismo y formación del estado nacional en la Península Ibérica, América Latina, e Italia, siglos XIX–XX, Mexiko-Stadt 2017, S. 89–110; siehe auch Matthew BUTLER, Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacán, 1927–29, Oxford 2004.

Die *religioneros* und die stockende Säkularisierung Mexikos im 19. Jahrhundert

Der Aufstand der *religioneros* begann mit einer Welle von Ausschreitungen in einzelnen Dörfern gegen Ende 1873, wuchs jedoch rasch zu einer ernstzunehmenden Bedrohung – wenn auch amorphen Art und auf ihren lokalen Charakter beharrend – für die liberale Regierung unter Sebastián Lerdo de Tejada an. Lerdo selbst war nach einer Periode der Instabilität und des Konflikts zwischen Kirche und Staat Präsident geworden. Sein Vorgänger, Benito Juárez, hatte die säkularisierende *Reforma*-Gesetzgebung der 1850er Jahre vorangetrieben und die Truppen kommandiert, welche die anschließende, von der Kirche gestützte Rebellion niederschlugen. Er hatte sich auch erfolgreich dem von Napoleon III. eingesetzten habsburgischen Monarchen widersetzt, der mit Unterstützung des Klerus an der Spitze des kurzlebigen *Segundo Imperio* (1862–1867) gestanden hatte¹². Doch die politische Instabilität, welche die Regierung in der Zeit nach der französischen Intervention plagte, erschwerte eine strikte Durchsetzung der Verfassung von 1857 und der während des Krieges ergriffenen antiklerikalen Maßnahmen. Als Nachfolger Juárez' hoffte Lerdo, die Säkularisierung Mexikos endlich zu vollenden, indem er die Reformgesetzgebung durch deren Aufnahme in die Verfassung auf Dauer festlegte¹³.

Bei den Reformgesetzen, die während der Bürgerkriegszeit von der Exilregierung unter Juárez beschlossen wurden, handelte es sich um die bislang radikalsten Maßnahmen zur Säkularisierung Mexikos. In ihrem Bestreben, die politisch-gesellschaftliche Macht der Kirche zu brechen und ihren Reichtum zu verringern, gingen sie noch viel weiter als die Verfassung von 1857. Die Gesetze verstaatlichten Grundbesitz und Immobilien der Kirche – sofern sie nicht unmittelbar für Gottesdienste verwendet wurden –, säkularisierten Eheschließung und Begräbnis, verboten religiöse Feierlichkeiten außerhalb der Kirchengebäude, lösten geistliche Orden auf und erklärten Religionsfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat, womit auch protestantische Missionstätigkeit erstmals möglich wurde. Die Reformgesetze beschnitten

¹² *La Reforma* begann 1855 mit der »Revolution von Ayutla«, mit der eine neue Generation liberaler Politiker auf den Plan trat, die entschlossen waren, die Macht der Kirche zu brechen und eine um das Privateigentum organisierte bürgerliche Gesellschaft zu schaffen. Auf die liberale Verfassung von 1857 erfolgte ein konservativer Rückschlag, woraufhin Mexiko abermals im Bürgerkrieg versank. Die Liberalen obsiegten 1860, wurden aber schon 1862 durch die von Napoleon III. orchestrierte Intervention gestürzt, die auch von der katholischen Hierarchie Mexikos unterstützt wurde. 1867 wurden die Franzosen endgültig vertrieben und die liberale Verfassung wiedereingesetzt.

¹³ Vgl. Frank KNAPP, Jr., *The Life of Sebastián Lerdo de Tejada, 1823–1889. A Study of Influence and Obscurity*, Austin 1951, S. 122–124, 214f.

nicht nur die Macht des Klerus, sondern wurden auch als Frontalangriff auf die Religiosität der einfachen Leute angesehen. Das Verbot öffentlicher Religionsausübung traf in besonderem Maße das Verhältnis der traditionellen (ländlichen, indigenen und plebejischen) Gemeinden zum Göttlichen, indem sie ihnen die Prozessionen, Wallfahrten und Heiligenfeste verbot, die in der volkstümlichen Religion eine so große Rolle spielten. Die Möglichkeit protestantischer Unterwanderung bedrohte die dörfliche Solidarität, die eine solche kollektive Festkultur erst möglich machte. Die Ordensauflösungen betrafen auch die »Töchter der christlichen Liebe«, Vinzentinerinnen genannt, denen in einem Großteil des Landes die Krankenpflege oblag. Mindestens ebenso heikel war, dass die Regierung Lerdo durch ihr Beharren auf einem *protesta* die Staatsbediensteten für diese Angriffe mitverantwortlich machte, indem sie vor die Alternative gestellt wurden, die Verfassung durchzusetzen oder ihre Posten zu verlieren. Kurzum: Was die Regierung als »Vollendung« einer fehlerhaften Verfassung feierte, wurde im Land als tiefgreifende religiöse Krise wahrgenommen¹⁴.

Es überrascht deshalb kaum, dass die Erhebung der Reformgesetze in den Verfassungsrang Ende 1873 eine Welle des Unmutes in der Bevölkerung lostrat. Der Klerus verurteilte die Gesetze lautstark und verbot den Gläubigen unter Androhung der Exkommunikation den Umgang mit verstaatlichtem Kirchengut, den Gebrauch des zivilen Personenstandsregisters und das Ablegen des *protesta*. Katholische Gruppen machten ihrem Zorn in Briefen Luft, in denen der Kongress zu einer Kursänderung aufgerufen wurde. Dutzende neugewählte Zivilbeamte verzichteten auf ihre Posten, was zur Folge hatte, dass die Verwaltungen auf Staats- und Bezirksebene diese Posten mit ernannten Beamten statt mit gewählten Mandatsträgern besetzten. Andere Katholiken griffen zur Waffe, folgten dem Schlachtruf »Tod den *protestantes*! Es lebe die Religion!« und attackierten Beamte der Zivilverwaltung¹⁵.

Die ersten Anzeichen der Revolte bildeten kleine, spontane Ausschreitungen, oft in indigenen Gemeinden, in den Staaten México, Michoacán und Jalisco. In Zinacantepec im Staat México plünderten im November 1873 »unzählige« Randalierer Amtsstuben und töteten bis auf einen alle Beamten, die anstelle der gewählten Vertreter, die den *protesta* nicht hatten ablegen wollen, von der Bezirksverwaltung eingesetzt worden waren¹⁶. Im Dezember

14 Zur volkstümlichen Religion im Mexiko des 19. Jahrhunderts siehe auch William B. TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque 2011; Edward WRIGHT-RÍOS, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887–1934*, Durham NC 2009; Terry RUGELEY, *Of Wonders and Wise Men. Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800–1876*, Austin 2001.

15 Vgl. STAUFFER, *Victory on Earth*, Kap. 1.

16 Vgl. T. G. POWELL, *Los liberales, el campesinado indígena, y los problemas agrarios durante la Reforma*, *Historia Mexicana* 21 (1972), H. 4, S. 671f.; Romana FALCÓN,

erhoben sich 30 indigene Dorfbewohner in Patamban (Michoacán) gegen Beamte, die den *protesta* geschworen hatten, und versuchten, die Türen der Gemeindeverwaltung einzuschlagen¹⁷. Diese Krawalle konnten rasch unterdrückt werden, doch kam es binnen weniger Wochen in anderen Gegenden der mittel-westlichen Region Mexikos zu ähnlichen Ausschreitungen.

Regierungsbeamte und liberale Journalisten taten die ersten Ausschreitungen der *religioneros* als das Werk einiger weniger Verblendeter und Fanatiker ab. Allerdings ließ sich eine Welle planvollere Aufstände, die im Frühjahr 1874 über den Staat Michoacán rollte, nicht mehr ohne Weiteres ignorieren. Diesen Aufständen ging oft ein *pronunciamiento* voran, eine Besonderheit der Politik »von unten« im Mexiko des 19. Jahrhunderts: In schriftlicher oder mündlicher Form wurde die Absicht kundgetan, sich aufgrund spezifischer Missstände gegen die Regierung zu erheben¹⁸. Unter neuen Anführern, die zumeist der ländlichen Mittelschicht (Handwerkern, freien Kleinbauern, indigenen Führungspersönlichkeiten) entstammten, griffen *religioneros* in Banden von einer Handvoll oder einem Dutzend Mann örtliche Funktionäre an, überfielen und brandschatzten Behörden, und plünderten mitunter die Wohnungen vermeintlicher *protestantes*¹⁹. Wie schon frühere Ausschreitungen hatten auch diese zum Ziel, die Regierung vor Ort zu lähmen, indem man ihr das Personal abspenstig machte.

Bereits im Sommer 1874 hatten sich die Banden weiter organisiert und über den Staat Michoacán ausgebreitet, der alsbald zum Schwerpunkt des *religionero*-Aufstands wurde. Der Staat Michoacán war historisch eine Bastion des Katholizismus, doch waren in der *Reforma*-Ära auch starke liberale Strömungen aktiv gewesen, und die dortige liberale Regierung strebte nach 1873 eine besonders rigorose Durchsetzung der Reformgesetzgebung an. Verbunden mit den Spannungen, die von den Reformbemühungen der Kirche selbst ausgingen (und von denen noch die Rede sein wird), machte dies den Staat Michoacán zu einem regelrechten Pulverfass. Die Regierung setzte sowohl reguläre Truppen als auch örtliche Freiwilligenverbände ein, doch die Rebellen mit ihrer Guerillataktik waren schwerlich dingfest zu machen. Kein Tag verging ohne Nachricht von neuen Rebellenbanden, die sich irgendwo im Staat gebildet hatten²⁰.

El estado liberal ante las rebeliones populares. Mexico, 1867–1876, Historia Mexicana 49 (2005), H. 4, S. 973–1048, hier S. 994f., 1021–1024.

¹⁷ El Progresista, 25. Dezember 1873; El Pájaro Verde, 5. Januar 1874.

¹⁸ Siehe auch Will FOWLER (Hg.), Forceful Negotiations. The Origins of the Pronunciamiento in Nineteenth-Century Mexico, Lincoln NE 2011.

¹⁹ Präfekt von Coalcomán an den Innenminister, Morelia, 11. November 1873, Archivo Histórico Casa de Morelos (Morelia, Michoacán; im Folgenden AHCM), Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaría de Gobierno, Policía y Guerra, Apreensiones, caja 27, exp. 13; El Progresista, 14. Oktober 1875, 9. November 1876.

²⁰ Vgl. STAUFFER, Victory on Earth, Kap. 1.

Gegen Ende 1874 kam Gouverneur Rafael Carrillo nicht umhin einzugestehen, dass die Rebellen zu einer ernsthaften Bedrohung für den Staat Michoacán geworden waren. Schon zuvor hatte er den Kongress des Bundesstaates ersucht, ihm Notstandsbefugnisse zu erteilen. Als diese keinen Erfolg brachten, bat er den Bund um militärische Hilfe. Bis Februar 1875 waren 500 Bundestruppen in Michoacán eingetroffen, doch inzwischen hatte der Aufstand bereits Metastasen gebildet. Im Januar waren die Reformgesetze in Kraft getreten, und die Vinzentinerinnen gingen nach und nach ins Exil, um die Ordensgemeinschaft nicht verlassen zu müssen. Diese Ereignisse sorgten weithin für Empörung und neue *pronunciamientos*; den bestehenden Banden, von denen manche nunmehr Hunderte Mitglieder zählten, trieben sie neue Kämpfer zu. Im Frühjahr 1875, auf dem Höhepunkt des Kirchenjahres, fühlten sich die *religioneros* stark genug, um eine Reihe von befestigten Städten anzugreifen. Sie plünderten und brandschatzten Tancítaro, Taretan, Los Reyes, Paracho und Zacapu; dabei gewannen sie abermals hunderte neuer Mitglieder aus den Reihen der Landarbeiter und indigenen Bauern²¹.

Nicht minder sorgenvoll wird die Regierung zur Kenntnis genommen haben, dass die *religioneros* allmählich ein richtiggehendes politisches Programm zu formulieren und ihre autonomen Banden zu einer Rebellenarmee zu organisieren begannen. Im März wurde der Plan von Nuevo Urecho veröffentlicht, der zu einer Aufhebung der Verfassung von 1857 und der Reformgesetze, der Wiedererrichtung einer rein katholischen Republik und zur Einsetzung eines Sondergesandten, der in Rom ein Konkordat aushandeln sollte, aufrief²². Wenig später konstatierten Militärbeobachter, dass die Rebellen nun diszipliniert und organisiert wirkten als zuvor, und tatsächlich waren nun einige Anführer zu ihnen gestoßen, die angesehenen konservativen Familien entstammten²³. Berichte von Gräueln, bei denen Regierungstruppen verbrannte Erde zurückgelassen hätten – auch zivile Ansiedlungen seien niedergebrannt – gaben im Sommer 1875 den katholischen Leitartiklern reichlich Material zur Anklage gegen die Regierung²⁴. Im Angesicht einer eskalierenden Krise zeigte sich Präsident Lerdo gegenüber der Versuchung autoritärer Maßnahmen anfällig, etwa der Einführung einer Notsteuer zur Kriegsfinanzierung, der Aufhebung verfassungsmäßig verbriefter Rechte (Rede- und Versammlungsfreiheit, keine willkürlichen

21 Vgl. ebd.

22 El Plan de Nuevo Urecho, 3. März 1875, Archivo General e Histórico del Poder Ejecutivo del Estado de Michoacán (Morelia, Michoacán; im Folgenden AGHPem), Guerra y Ejército, caja 3, exp. 28.

23 Jesús Camarena, Guadalajara, an den Verteidigungsminister, Mexiko-Stadt, 3. Mai 1875, Archivo Histórico de la Defensa Nacional (Mexiko-Stadt; im Folgenden AHDN), Operaciones Militares, XI/481.4/9211.

24 La Voz de México, 3. Juni 1875, 5. Juni 1875, 8. Juni 1875, 27. Juni 1875 und 18. Juli 1875; El Pájaro Verde, 6. Juni 1875, 8. Juni 1875.

Verhaftungen) und der standrechtlichen Erschießung verdächtiger Rebellen. Diese Schritte erregten jedoch den Unmut einflussreicher Politiker innerhalb seiner eigenen Koalition, die sowohl den Illiberalismus des Präsidenten als auch die offenkundige Inkompetenz seiner Militärs anprangerten²⁵.

Im Herbst 1875 war die *religionero*-Krise an einen Wendepunkt gelangt. Gerüchte einer Verschwörung liberaler Dissidenten in den eigenen Reihen gegen den Präsidenten wurden verstärkt durch die konkretere Nachricht eines drohenden Putsches durch General Porfirio Díaz, der Lerdo in den Präsidentschaftswahlen 1872 unterlegen war²⁶. Um seine Koalition zu stabilisieren, entsandte Lerdo General Mariano Escobedo, der die Republikaner 1867 zum Sieg über die kaiserlich-französischen Truppen geführt hatte, an der Spitze von 5 000 Bundessoldaten nach Michoacán. Escobedo erwies sich dieses Vertrauens schon bald als würdig. Anstelle der Kahlschlagtaktik, die den Sommerfeldzug geprägt hatte, setzte er auf den *indulto* – die Begnadigung noch auf dem Schlachtfeld –, um die Reihen der Rebellen auszu dünnen²⁷. Dieses Vorgehen bewährte sich rasch, und in der regierungsnahen Presse erschienen täglich Listen von Rebellen aus Michoacán, die im Gegenzug für die ihnen zugesicherte Straffreiheit die Waffen niedergelegt hatten. Bevor allerdings die Regierung die Wende verkünden konnte, begannen die *religioneros*, sich der Tuxtepec-Revolution des Generals Díaz anzuschließen, die im Januar 1876 ausgebrochen war. Schon Monate zuvor hatte Díaz über Gesandte versucht, die *religioneros* für seine Sache zu gewinnen, war aber aus ideologischen Gründen zurückgewiesen worden. Nun, im Angesicht des effektiveren Vorgehens Escobedos, sahen sich die *religioneros* genötigt, ihre Ablehnung zu überdenken. Der von Díaz angeführten, heterogenen Koalition gelang es im November 1876 Lerdo abzusetzen²⁸.

Im Namen Díaz' übernahmen Anführer der *religioneros* in verschiedenen Gemeinden Michoacán das Regiment. Allerdings kam Díaz nun seitens der Liberalen in der Regierung unter Druck und wandte sich schließlich von seinen katholischen Verbündeten ab. Bis Anfang 1878 versuchte er, die verbliebenen *religionero*-Führer für seine Sache zu gewinnen oder ließ sie ermorden. Doch trotz dieser Niederlage hatten die *religioneros* mehrere ihrer Ziele durchsetzen können. Díaz zeigte sich der Kirche gegenüber versöhnlich; Verstöße gegen die Reformgesetze wurden stillschweigend toleriert und der Klerus konnte sich von einigen materiellen und politischen Verlusten erholen²⁹. Im Gegenzug nahm die Kirche dem *protesta* gegenüber eine versöhnlichere

25 Siehe STAUFFER, Victory on Earth, Kap 1.

26 Vgl. COSÍO VILLEGAS, La república restaurada, S. 625–627.

27 Vgl. STAUFFER, Victory on Earth, Kap. 1.

28 Vgl. ebd., Kap. 1 und 6.

29 Vgl. Karl M. SCHMITT, The Díaz Conciliation Policy on State and Local Levels, 1876–1911, Hispanic American Historical Review 40 (1960), S. 513–532; José Roberto

Linie ein und erlaubte den Gläubigen, vor der Amtsübernahme einem Priester gegenüber einen privaten »Gegeneid« abzulegen³⁰. Diese Entspannungspolitik zwischen Kirche und Staat stabilisierte die Politik beträchtlich. Díaz regierte unter dem Banner »Ordnung und Fortschritt« beinahe 35 Jahre lang bis zur Revolution von 1911 – zu deren Gründen nicht zuletzt die liberale Enttäuschung über Díaz' Verrat an den Säkularisierungsversprechen der *Reforma*-Gesetze gehörte³¹.

Spirituelle Unnachgiebigkeit, politische Kompromissbereitschaft

Dem Laizismus schienen in Mexiko also klare Grenzen gesetzt – Grenzen, zu deren Festschreibung die *religioneros* beitrugen. Dennoch sollten wir nicht davon ausgehen, die Gewalt der *religioneros* sei vom Willen der Kirche getragen worden. Zwar geht aus den Manifesten und Schlachtrufen der Rebellen deutlich hervor, dass sie sich im Kampf für die Universalkirche wähnten, doch blieben die Gläubigen in der Frage der Rebellion durchaus uneins. In der Tat war der Klerus schon 1873 von der Gewalt und damit offenen Unterstützung konservativer Aufstände, wie er sie in den vorangegangenen Jahrzehnten noch geäußert hatte, abgerückt. In Hirtenbriefen und anderen öffentlichen Erklärungen verurteilten mexikanische Kirchenobere zwar die Reformgesetze und versuchten, Katholiken von der Übernahme von Regierungsämtern abzuhalten. Doch bewaffnetem Widerstand wurde eine deutliche Absage erteilt. Die Gläubigen wurden vielmehr angehalten, spirituelle Antworten zu finden und nur passiven Widerstand zu leisten.

José Antonio de la Peña, Bischof von Zamora, befahl 1873 den ihm unterstellten Priestern, jeglichen Konflikt mit den Zivilbehörden zu vermeiden und stattdessen mit ihnen zu kooperieren, »wo auch immer die Behörden vor Ort die fallweise Befolgung der Reformgesetze verlangen«³². Überraschend versöhnlich klang auch der Bischof von León, der bisher als ultramontaner Hardliner aufgefallene José María de Jesús Diez de Sollano, der in einem Rundschreiben vom Dezember 1874 seine Priester anwies, in der

JUÁREZ, Reclaiming Church Wealth. The Recovery of Church Property after Expropriation in the Archdiocese of Guadalajara, 1860–1911, Albuquerque 2004.

30 Circular Concerning Instructions for the Protesta, 19 April 1877, AHCM, Diocesano/Gobierno/Mandatos/Circulares, caja 190, exp. 279.

31 Vgl. BASTIAN, Los disidentes, S. 173–175.

32 Circular número 26, 19. September 1873 (Publikationsort unbekannt), S. 8f., in: Cartas pastorales del primer obispo de Zamora, 1864–1875 (unveröffentlichte Textsammlung), Biblioteca Luis González, El Colegio de Michoacán (Zamora, Michoacán), Fondo Especial, 253.5 MIS-c.

Ansprache heikler Themen von der Kanzel »Vorsicht« walten zu lassen³³. Deutlicher wurde Rafael Sabas Camacho, sein Amtsbruder aus Querétaro, der den Konflikt zu entschärfen versuchte, indem er sich bemühte, über die Verwendung des Beinamens *protestante* für diejenigen, die den *protesta* abgelegt hatten, Klarheit zu schaffen. In einem an die Gläubigen gerichteten Schreiben, das von der liberalen Presse wohlwollend aufgenommen wurde, unterschied Camacho die religiöse Ketzerei, welche der Protestantismus darstellte, von der lediglich zivilen Ketzerei des *protesta* und erklärte, reuige Katholiken könnten durch öffentlichen Widerruf des Eides in den Schoß der Kirche zurückkehren. Sollte das Gewissen zivilen Ungehorsam gegenüber den Reformgesetzen verlangen, sei es weiterhin Sache der Katholiken, allfällige Strafen demütig hinzunehmen, »statt Skandale und Ordnung heraufzubeschwören, welche die Religion verurteilt«³⁴. Andere Hirtenbriefe riefen die Gläubigen auf, sich ein Beispiel an der stoischen Duldsamkeit Papst Pius' IX. angesichts des italienischen *Risorgimento* zu nehmen und ließen anklingen, das Gegenmittel zum weltweiten Vormarsch des Liberalismus sei nicht politische Agitation, sondern geistige Solidarität mit dem Papst³⁵.

Auf Landesebene wurden diese Gedanken mit Nachdruck im Frühjahr 1875 geäußert, als die drei Erzbischöfe Mexikos (d.h. die Kirchenväter von Mexiko, Michoacán und Guadalajara) einen gemeinsamen Hirtenbrief veröffentlichten, der die katholischen Reaktionen auf die sich vertiefende Krise maßgeblich bestimmen wollte. Der Brief hob zwar mit einer knappen Verurteilung der antiklerikalen Gesetze an, seine Leitthemen jedoch waren Versöhnung und Kompromiss mit der säkularen Ordnung. Da sie fürchteten, ein Schweigen im Angesicht des eskalierenden Konflikts mit den *religioneros* könnte als Parteinahme für diese gewertet werden, erhoben die Prälaten die Stimme, um »den Glauben des Volkes zu stärken«, aber auch »zu verhindern, dass das religiöse Gefühl sie mitreißt und zu feindseligen Demonstrationen

33 Vigésima prima carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de León, Dr. y Maestro. D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y v. cabildo, señores curas, y v. clero ..., León 1879, S. 27–34.

34 Vgl. Ramón CAMACHO, Advertencia a todos los fieles de la Diócesis, 13. November 1873, in: Colección de cartas, edictos, e instrucciones pastorales del ilustrísimo señor doctor D. Ramón Camacho y García, dignísimo segundo obispo de la santa iglesia de Querétaro, precedida de apuntes biográficos sobre el mismo ilustrísimo señor, Mexiko-Stadt 1886, S. 61–65. Zur Reaktion der liberalen Presse auf die Warnung Camachos, El Progresista, 18. Dezember 1873.

35 Segunda carta pastoral que el Ilmo. Sr. Don José Ignacio Árciga, dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de las encyclicas expedidas por S. Santidad el Sr. Pio IX en 15 mayo y 4 de junio del presente año, Morelia 1871, S. 10; Pastoral número cinco del Obispo de Zamora, que con motivo del Vigésimo Quinto aniversario del pontificado de Nuestro Santísimo padre el Señor Pío IX, dirige a su Venerable Cabildo, a todo el clero y demás fieles de su diócesis, Zamora 1873, S. 1f.

und Bestrebungen veranlasst, die zu wünschen uns fernsteht und die wir als entgegen dem Frieden und der öffentlichen Ordnung sowie den Lehren der Kirche und der Religion absolut missbilligen«³⁶. Die Erzbischöfe gingen sogar so weit, die »verletzende« und »sarkastische« Sprache zu verurteilen, mit der die katholische Presse gegen die Reformgesetzgebung angeschrieben hatte³⁷.

Diese Abwendung des Klerus vom Parteienstreit war zum Teil pragmatisch motiviert. Der Kirche, die noch unter dem Eindruck des Untergangs des von ihr gestützten *Segundo Imperio* stand, war nicht nach einem weiteren Bürgerkrieg. Doch spiegelten sich in solchen Mahnungen zum Gewaltverzicht auch breitere Veränderungen im Gefüge des mexikanischen Katholizismus. Dessen Führungspersönlichkeiten rezipierten die europäische Hinwendung zum Ultramontanismus und sahen die Zeit gekommen, die geistigen Energien der mexikanischen Gläubigen nach innen zu richten und sie damit in den Dienst einer Reform des Glaubens zu stellen. Mehrere mexikanische Kirchenoberen hatten einen Gutteil der 1850er und 1860er Jahre im europäischen Exil zugebracht, wo sie sich in die Marienverehrung, wie sie von Lourdes und Pontmain ausging, vertieft hatten, und sannen nun auf eine Wiederherstellung des Glaubens in der Heimat. Der zukünftige Erzbischof von Mexiko, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, hatte gar enge Freundschaft mit Pius IX. gepflegt und von diesem die Zustimmung zu einer Neuordnung des mexikanischen Episkopats erhalten, in deren Zuge sieben neue Diözesen geschaffen und Michoacán und Guadalajara zu Kirchenprovinzen erhoben wurden³⁸.

Diese Neuordnung begünstigte den Aufstieg einer Reihe von ultramontanen Bischöfen, insbesondere in den neuen, in der westlichen Mitte des Landes gelegenen Diözesen Zamora (Michoacán) und León (Guanajuato). Als historische Hochburg der Kirche wurden Michoacán und die gesamte Region zum Labor für romanisierende Reformen. Die Bischöfe überarbeiteten Ausbildung und Disziplin in den Seminaren, verschärften die kirchliche Aufsicht und versuchten, den Glauben auf eine europäischere Linie zu bringen. Konkret bedeutete dies häufige Aufrufe zur Solidarität mit dem umkämpften Pius IX.; ferner wurden Formen der Andacht gefördert, wie

³⁶ Instrucción pastoral que los Ilmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán, y Guadalajara dirigen a su Venerable Clero y a sus fieles con ocasión de la Ley Orgánica expedida por el Soberano Congreso Nacional en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes, 19. März 1875, abgedruckt in: Alfonso ALCALÁ/Manuel OLIMÓN (Hg.), *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano, 1859–1875*, Mexiko-Stadt 1989, S. 293–338.

³⁷ Ebd., S. 300.

³⁸ Siehe auch Cecilia BAUTISTA GARCIA, *Clérigos virtuosos e instruidos: un proyecto de romanización clerical en un arzobispado mexicano. Michoacán, 1867–1887*, Morelia 2017.

sie etwa dem »Heiligsten Herz Jesu« und »Unserer Lieben Frau« in Lourdes galten. Kulturelle Reformen sollten schließlich die bisweilen ungestüme und gesellige, volkstümliche Religiosität Mexikos durch nach innen gerichtete und durch den Klerus besser kontrollierbare Praktiken ersetzen.

In der Tat sieht es so aus, als hätten manche Kirchenobere im von der liberalen Regierung verhängten Verbot der öffentlichen Religionsausübung eine Gelegenheit erkannt, volkstümliche Gebräuche zu reformieren. In León z.B. nahm Bischof Diez de Sollano 1867 das Verbot von Sakramentsprozessionen zum Anlass, auch andere, mithin populärere Prozessionen zu verbieten. Wie er erklärte:

[U]nter den gegenwärtigen Umständen wird man keinerlei Art von Prozessionen gestatten, denn dies würde darauf hinauslaufen, das Volk zu betrügen, indem man es glauben macht, dass man den Bildern mehr Verehrung schuldet als dem Heiligsten Sakrament, und so lange letzteres nicht in der Fronleichnamsprozession, die zur dogmatischen vorgeschriebenen Liturgie gehört, [aus der Kirche] getragen werden darf, dies zur Sterbekommunion nur im verborgenen geschieht, kann keine Erlaubnis für die Prozessionen von Bildern gegeben werden, solange die Kirche ihre kanonische Freiheit nicht wiedererlangt hat³⁹.

Der Bischof stellte damit die zahllosen volkstümlichen Kulte Mexikos unter das von der Kirche vorgeschriebene Mysterium der Transsubstantiation; die Verantwortung dafür konnte er der liberalen Gesetzgebung zuschieben. Die drei Erzbischöfe des Landes nahmen eine ähnliche Haltung ein. In einem gemeinsamen Hirtenbrief riefen sie 1875 die Gläubigen auf, solche mit Feiertagen verbundenen Missbräuche wie Tanz, Trunkenheit und Glücksspiel auszurotten⁴⁰. Ultramontanen Reformern schwebte eine Religion vor, die privater und reglementierter sein würde, losgelöst von den kollektiven, öffentlichen Feierlichkeiten der kolonialen Vergangenheit. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass die Reformen zuweilen die liberalen Einwände gegen die mexikanische Religiosität – sie sei exzessiv, irrational und ganz nach außen gerichtet – wiederzugeben schienen⁴¹.

Doch der Ultramontanismus stärkte auch die Stellung der Laien, indem er das Wachstum neuer geistlicher, karitativer und pädagogischer Vereinigungen förderte, wie sie sich zwischen 1840 und 1877 in Mexiko vervielfachten⁴².

39 José María de Jesús DIEZ DE SOLLANO, Vigésima prima carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de León, Dr. y Maestro. D. José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos dirige a su Ilmo. y v. cabildo, señores curas, y v. clero, León 1879, S. 31f.

40 Instrucción pastoral, S. 313f.

41 Vgl. STAUFFER, *Victory on Earth*, Kap. 2.

42 Zur wachsenden Bedeutung des katholischen Verbandswesens vgl. Cecilia BAUTISTA GARCÍA, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden libe-*

Mit ihrer modernen, auf Freiwilligkeit basierenden Struktur boten solche Organisationen Katholiken aus der Mittelschicht und insbesondere Frauen neue Wege zur Teilnahme an religiösen Leitungsaufgaben auf lokaler Ebene. Andachtsgruppen wie die »Vela Perpetua« – eine weiblich dominierte Laienorganisation, die sich der immerwährenden Andacht vor dem Sakrament verschrieb –, sowie Vereinigungen, die sich der Sozial- und Bildungsarbeit widmeten, insbesondere die »Sociedad Católica«, waren vielerorts in Mexiko erfolgreich. Zuweilen liefen sie gar den indigenen Bruderschaften und Franziskanerhospitälern aus kolonialer Zeit den Rang ab⁴³. Ihre Aktivitäten hatten zudem den Segen des Klerus, der im Wesentlichen seine politische Arbeit aufgegeben und sich der Rekatholisierung der Zivilgesellschaft zugewandt hatte. Tatsächlich hatten die Erzbischöfe in ihrem Hirtenbrief von 1875 zur »kollektiven Aktion« aufgerufen, mittels derer der Antiklerikalismus zu überwinden sei. Katholiken wurde empfohlen, Vereinigungen wie dem Laienrat der Vinzenzgemeinschaft beizutreten, um die Verbannung der Vinzentinerinnen auszugleichen. Um dem säkularen Bildungswesen entgegenzutreten, sollten sie private katholische Schulprojekte unterstützen, und nach dem Ende der verpflichtenden Kirchensteuer waren sie zu höheren freiwilligen Beiträgen angehalten. Es war kein Zufall, dass alle diese Aktivitäten von der Verfassung (Versammlungs- und Bildungsfreiheit) gedeckt waren⁴⁴.

Die Kirche versuchte auf diese Weise, mit den Mitteln des liberalen Republikanismus den antikirchlichen Zielen der Regierung Lerdo die Spitze zu nehmen, indem sie eine eher straffe, verinnerlichte und reglementierte Religiosität propagierte, die dem Verbot des öffentlichen Kultus würde widerstehen können. An die Stelle öffentlicher Prozessionen traten Übungen in stiller, eucharistischer Andacht oder neuere Formen der geistigen Wallfahrt, die man sich aus Italien abgeschaut hatte⁴⁵. Statt ausgelassener Feiern zu Ehren der Lokalheiligen empfahl die Kirche nun, im Stillen Buße zu tun und so Pius IX. in spiritueller Solidarität beizustehen. Da der Staat

ral. México, 1856–1910, Mexiko-Stadt 2012, S. 231–286; siehe auch Silvia ARROM, *Volunteering for a Cause. Gender, Faith, and Charity in Mexico from the Reform to the Revolution*, Albuquerque 2016.

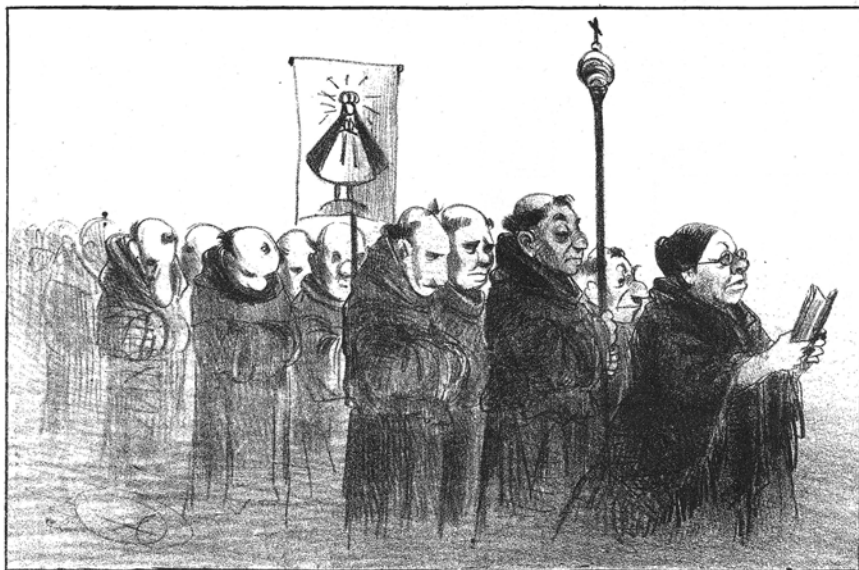
⁴³ Zur »Vela Perpetua« vgl. Margaret CHOWNING, *The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua. Gender and Devotional Change in Nineteenth-Century Mexico*, in: *Past & Present* 221 (2013), H. 1, S. 197–237. Zur »Sociedad Católica« vgl. Dinorah VELASCO ROBLEDÓ, *Institución bendita por Dios. La Sociedad Católica de México, 1868–1878*, in: Franco SAVARINO u.a. (Hg.), *Política y religión en la Ciudad de México, siglos XIX y XX*, Mexiko-Stadt 2014, S. 151–170.

⁴⁴ Instrucción pastoral, S. 321–332.

⁴⁵ Zur eucharistischen Andacht siehe auch CHOWNING, *The Catholic Church*. Zur geistigen Wallfahrt siehe auch STAUFFER, *The Routes of Intransigence*.

3.^a ÉPOCA.

EL PADRE COBOS.

T.^o IV. N.^o 18.

La comunidad hace rogativas, procesiones y letanías porque los plagiarios suelten al Padre Cobos.

»Die Glaubensgemeinschaft spricht Bittgebete und hält Prozessionen und Litanien ab, damit die Plagiatoren den Pater Cobos loslassen«. Die Karikatur zeigt die wachsende Angst über Mexicos religiöse Festkultur]. El Padre Cobos, 24.02.1876, aus: El Padre Cobos y La Carabina de Ambrosio, Mexico City 2000. Bild von Daniel Alonzo.

dem kirchlichen Grundbesitz zusetzte, aus dem sich zuvor die lokalen Kulte finanziert hatten, setzte die Kirche auf freiwillige Spenden einzelner Gläubiger, die ihr direkt zugutekamen. Dies war also das neue Gesicht des mexikanischen Katholizismus, und er war gut aufgestellt, dem staatlichen Antiklerikalismus zu trotzen, bot er doch den Laien der Mittelschicht neue Wege, den Glauben zu leben und wiederzubeleben, ohne dabei in Konflikt mit der Regierung zu geraten. Statt in Verzweiflung zu verfallen oder in der Gewalt Zuflucht zu suchen, waren Katholiken angehalten, sich »zu stärken und zu arbeiten«, diese Arbeit sollte sich jedoch »im Rahmen, den wir vorgegeben haben, bewegen«⁴⁶. Gewaltsame Mobilisierung passte ganz offenbar nicht in diesen »Rahmen«.

⁴⁶ Instrucción pastoral, S. 336.

»Bereit, mit Gottes Hilfe all unser Blut zu vergießen«:
Rhetorik und Gewalt in Michoacán

Der zunehmende Ultramontanismus der mexikanischen Kirche bildet den Hintergrund, vor dem die verschiedenen gewaltlosen Strategien, mit denen sich katholische Laien den Reformgesetzen widersetzen, zu verstehen sind. Einerseits bewirkte der neue Ansatz der Kirche eine Globalisierung des Kampfes gegen den Antiklerikalismus, in welchem die mexikanische Kirche an der Seite Pius' IX. stand und zu geistlichen Gegenmitteln riet. Andererseits markiert er eine Anpassung an die liberale Ordnung, indem Katholiken dazu ermuntert wurden, sich in ihrem Bemühen um eine Rekatholisierung der Gesellschaft auf verfassungsmäßige Garantien zu berufen. Ein zentraler Punkt war, dass der Klerus die Logik der Volkssouveränität zu akzeptieren bereit war, rief der gemeinsame Hirtenbrief die Gläubigen doch dazu auf, ihr »legitimes Petitionsrecht« auszuüben⁴⁷. Wenn sich zeigen sollte, dass die Reformgesetzgebung dem Volkswillen zuwiderlief, dann sei sie rückgängig zu machen.

Die Berufung auf den »Volkswillen« gehörte bereits zum rhetorischen Standardrepertoire der »Protestbriefe«, wie sie Gruppen katholischer Männer und Frauen seit 1874 an die Redaktionen konservativer Zeitungen sandten. Üblicherweise waren diese Schreiben von Dutzenden katholischen »Bürgern« und »Damen« einer jeweiligen Ortschaft gezeichnet, verurteilten die Reformgesetze als dem Glauben schädlich und bemühten zu dessen Verteidigung häufig ein Vokabular, das den liberalen Verfassungsrechtsdiskurs anklingen ließ. Die Männer der Stadt Chalchicomula (Puebla) etwa forderten den Verbleib der Vinzentinerinnen in Mexiko, genossen sie doch »das Recht der Vereinigungsfreiheit, wie es in der allgemeinen Verfassung der Republik festgeschrieben ist«⁴⁸. Eine Frauengruppe aus Guadalajara prangerte die Reformgesetze als »antiliberalen Angriff« auf den Glauben an und gelobte, sie eher zu »Aposteln christlicher Bildung« zu bekehren als ihre Kinder auf eine säkulare Schule zu schicken⁴⁹. Frauen aus Guanajuato erklärten, da die weibliche Hälfte der mexikanischen Bevölkerung die Reformgesetze einhellig ablehne und viele Männer dies ebenso täten, sei der Wille des Volkes eindeutig auf Seiten der Kirche. Doch wollten sie sich zur Niederringung des Antiklerikalismus nicht auf die Männer verlassen:

⁴⁷ Ebd., S. 335.

⁴⁸ Mariano VILLANUEVA Y FRANCESCONI, *El libro de protestas. Recopilación de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos, contra la ley anticonstitucional orgánica de la Reforma, que ataca la libertad del culto y las inmunidades de la Iglesia de Jesucristo*, Mexiko-Stadt 1875, S. 167f.

⁴⁹ Ebd., S. 225–228.

Und nun, da die Furcht diejenigen Männer, die sich noch Katholiken nannten, in Quäker verwandelt hat, erklären wir Frauen, die Erlasse dieser modernen Juliane, soweit es uns möglich ist, nicht zu befolgen [...] [W]ir schwören, all diejenigen, die an der niederträchtigen Ausweisung der Schwestern beteiligt waren, fortan weder als Brüder noch als Ehemänner, geschweige denn als Söhne anzuerkennen, und wir schwören letztlich, mit Freude und Mut die Verfolgungen zu erdulden, die diese aufrichtige Kundgabe auf uns ziehen wird⁵⁰.

Diesen Aufruf zu zivilem Ungehorsam aufgreifend und im Rückgriff auf das katholische Martyrologium warfen die Frauen von Maravatío (Michoacán) der Regierung den Fehdehandschuh hin:

Wendet Gewalt an, wenn ihr wollt; wir, weit entfernt davon, Gewalt mit Gewalt zu begegnen, werden dem Beispiel der siebenfachen Märtyrerin Felicitas folgen, indem wir unsere Söhne lehren, eher das Leben zu lassen als ihren Gott und ihr Gewissen zu verraten⁵¹.

Aus Zamora (Michoacán) kam indessen eine Petition, welche die Grenze zwischen stoischem Martyrium und gewaltsamem Widerstand zu verwischen schien, erklärten sich die Unterzeichner doch zum Schutz der Kirche »bereit, all unser Blut zu vergießen, mit Gottes Hilfe«⁵². Liberale Leitartikler nahmen solche Rhetorik zum Beweis, dass hinter den *religioneros* die Kirche steckte, und bezeichneten die Aufständischen mitunter als »Soldaten Pius' IX.«. Bilder blutrünstiger katholischer Horden aus der europäischen Vergangenheit heraufbeschwörend, warnte *El Siglo Diez y Nueve* aus Mexiko-Stadt, dass der Klerus einen »neuen Kreuzzug« vorbereite⁵³. Andere Zeitungen verbreiteten vage Gerüchte, wonach Priester vor Ort die Aufstände inszenierten, oder beschuldigten bestimmte Bischöfe der finanziellen Unterstützung der *religioneros* und ihrer Führung⁵⁴. Allerdings konnten die Liberalen kaum handfeste Beweise für Absprachen zwischen Kirche und Rebellen vorbringen, und die öffentlichen Stellungnahmen der Kirche waren in der Sache eindeutig. Der gemeinsame Hirtenbrief von 1875 war gar von der liberalen Publizistik gelobt worden⁵⁵. Hinter der Bedrohung des Gemeinwesens steckten ganz offensichtlich weder die Kirchenoberen noch die Laien aus der Mittelschicht.

50 Ebd., S. 249–251.

51 Protesta de las señoras de Maravatío, in: *La Voz de México*, 20. Januar 1875.

52 Protesta de los vecinos de Zamora, in: *La Voz de México*, 9. Januar 1875.

53 *El Siglo Diez y Nueve*, 1. Februar 1875.

54 *El Correo del Comercio*, 19. November 1875.

55 *El Progresista*, 25. April 1875.

Tatsächlich – ungeachtet der rhetorischen Brandsätze, die manche Petenten zündeten – zeigten die bessergestellten Katholiken, die solche Briefkampagnen trugen, in der Regel wenig Neigung zum Blutvergießen. Sie hatten Gewalt nicht nötig, denn sie konnten dem staatlichen Antiklerikalismus entgegentreten, indem sie sich der »kollektiven Aktion« verschrieben, wie es die Bischöfe empfahlen. Wie schon geschildert, zogen es Laienaktivisten wie Encarnación Farfán aus Coalcomán vor, ihre Kräfte dem Schulwesen und nicht der Rebellion zu widmen. Andere wiederum gründeten religiöse Vereinigungen, um die Moral ihrer Gemeinde zu heben, wie etwa den »Bund der Schmerzensmutter«, den Crisóforo Villarreal aus Sahuaya gründete⁵⁶. Hunderte Frauen aus ganz Michoacán schlossen sich der »Vela Perpetua«, der Mütterorganisation der Vinzentinerinnen, oder dem Frauenbund der »Sociedad Católica«, der sich der katholischen Bildung verschrieben hatte, an⁵⁷.

Manche Katholiken bemühten sich gar, von ihren Regierungsämtern aus dem von den Reformgesetzen verordneten Laizismus den Stachel zu ziehen. So verschworen sich mit ihrem Gemeindepfarrer in Jiquilpan (Michoacán) etwa mehrere führende katholische Laien, die 1873 ins Amt gewählt worden waren, dem *protesta* durch Nichtanwesenheit in der Stadt am Tag des Eides zu entgehen⁵⁸. Als es unmöglich wurde, sich dem *protesta* zu entziehen, ohne dabei seinen Posten zu verlieren, gingen manche dazu über, wie etwa der Zivilrichter Jesús Ordónica, ebenfalls aus Jiquilpan, den Eid einstweilen abzulegen und ihn zu widerrufen, nachdem der Konflikt 1876 abzuklingen begann⁵⁹. Zwar wurden solche Strategien nicht direkt vom Klerus gutgeheißen, doch fügten sie sich insgesamt in das Bild einer breiteren Versöhnung der Kirche mit einer liberal-rechtsstaatlichen Ordnung. Entscheidend dabei war, dass diese bürgerlichen Katholiken sich von einer öffentlich und kollektiv ausgeübten Religiosität ab- und einer innerlichen, individuellen Spiritualität zuwandten, wodurch ihr religiöses Weltbild nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde.

Ungleich mehr stand auf dem Spiel für die plebejischen und indigenen Katholiken, aus denen sich die breite Masse der *religioneros* rekrutierte⁶⁰. Die unteren Schichten Michoacáns hatten dem katholischen Reformismus schon lange skeptisch gegenübergestanden und lehnten die innerliche Frömmigkeit und Bevorzugung religiöser Vereinigungen, die vom Klerus

56 Macario Saavedra, Sahuayo, an den Diözesansekretär, Zamora, 7. August 1875, ADZ, DGP 971.

57 Vgl. STAUFFER, Victory on Earth, Kap. 2.

58 Pascual Bayllac, Jiquilpan, an den Diözesansekretär, Zamora, 20. Oktober 1875, ADZ, DGP 505.

59 Francisco Tejada de León, Jiquilpan, an den Diözesansekretär, Zamora, 12. Juni 1876, ADZ, DGP 505.

60 Zur ethnischen und sozialen Zusammensetzung der *religioneros* siehe auch STAUFFER, Victory on Earth, Kap. 3–5.

propagiert wurden, größtenteils ab. Ihre eigene Religiosität zeichnete sich zuvorderst durch die Immanenz des Göttlichen aus, das in irdischen Dingen und Landschaften wohnte und wo Heilige sich vor Ort niederließen, um die Sache der Bewohner vor Gott zu vertreten. Diese Beziehungen zu geheiligten Fürsprechern, die ihre Grundlagen in den Missionen der Bettelorden des 16. Jahrhunderts hatten, waren in hohem Maße kollektiv und lokalistisch geprägt und wurden durch häufige öffentliche Feierlichkeiten und andere nach außen gewandte Andachtsformen rituell gepflegt. Noch im 19. Jahrhundert organisierte sich die volkstümliche Religion häufig in Dorfgemeinschaften, ethnisch gegliederten Bruderschaften oder Handwerkerzünften. In vielen indigenen Gemeinden Mexikos gab es überdies gemeinsam bestellte »Heiligenäcker«, aus deren Ertrag sich jährliche Feierlichkeiten zu Ehren der Lokalheiligen finanzierten⁶¹. Die sehr engen Bande, welche mexikanische Gemeinden mit ihren himmlischen Beschützern pflegten, konnten ohne die öffentlich gelebte Religion nicht aufrechterhalten werden.

Spannungen in Bezug auf die Religionsausübung spielten eine wichtige Rolle beim ersten Ausbruch der Gewalt in Michoacán, wo die politische Führung sich bei der Umsetzung der Reformgesetze eifrig gezeigt hatte. Nach 1873 hatte das Amt des Gouverneurs Anträge auf Ausnahmen von den Gesetzen wiederholt abgelehnt und Priester vielfach angezeigt, weil sie etwa ihre Amtstracht in der Öffentlichkeit getragen, Feierlichkeiten außerhalb der Kirchenbauten geleitet oder den Vorschriften des Zivilregisters zuwidergehandelt hatten⁶². Auch Laien wurden nicht immer verschont. Im Juni 1874 verklagte die Staatsregierung den Indigenenführer von Nurio, der Prozessionen in der Karwoche genehmigt hatte⁶³. Im Bezirk Zinapécuaro ließ Präfekt Jesús Corral 32 Angehörige einer Bruderschaft festnehmen, weil sie drei Bildnisse in einer Prozession umhergetragen hatten. Solchem »Fanatismus«, erklärte er, sei vorzubeugen⁶⁴.

Es gab mehrere Fälle, in denen Versuche, religiöse Handlungen in der Öffentlichkeit zu unterbinden, oder in denen der Anschein entstand, beliebte Priester würden angegriffen, zu Unruhen führten. So kam es etwa im April 1874 zu Ausschreitungen in Angangueo, als der Präfekt von Zitácuaro versuchte, eine Pilgergruppe, die zum Heiligtum Atotonilco unterwegs war, festnehmen zu lassen⁶⁵. Der schwere *religionero*-Aufstand von Sahuayo brach

61 Siehe auch STAUFFER, *Victory on Earth*; Brian LARKIN, *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*, Albuquerque 2010.

62 Vgl. STAUFFER, *Victory on Earth*, Kap. 1.

63 Innenminister, Morelia, an den Präfekten von Uruapan, 8. Juni 1874, AGHPM, Secretaría de Gobierno / Gobernación / Religión, caja 1, exp. 13.

64 Jesús Corral, Zinapécuaro, an den Innenminister, Morelia, 26. Februar 1875, AGHPM, Guerra y Ejército, caja 2, exp. 27.

65 El Progresista, 2. April 1874.

aus, nachdem der überaus beliebte Gemeindegeistliche Miguel del Castillo verhaftet wurde, weil er im Frühjahr 1874 das Sterbesakrament in einer öffentlichen Prozession vollzogen hatte⁶⁶. Gerüchte, wonach die Regierung gegen Pedro Arroyo, einen Priester in Huaniqueo, vorzugehen plante, sorgten dort früh für Ausschreitungen⁶⁷. In Zamora brach die Gewalt am Karfreitag 1875 aus, als der Präfekt die Männer und Frauen zerstreuen wollte, die unter Missachtung der Reformgesetze zu Dutzenden durch die Straßen zogen⁶⁸. Die im Frühjahr anstehenden Feierlichkeiten, so scheint es, waren besonders spannungsträchtig.

Gewalt wurde ebenfalls ausgelöst durch Versuche, die zur Feier oder Finanzierung lokaler Kulte bewirtschafteten Ländereien zu privatisieren. Im Jahr 1856 verabschiedete Gesetze hatten die Säkularisation verlangt, ob es sich nun um kirchlichen Grund handelte, auf dem kein regelmäßiger Gottesdienst abgehalten wurde, oder um indigenen Gemeinschaftsbesitz⁶⁹. Mancherorts, wie etwa in den Gemeinden der Nahuja an der Pazifikküste Michoacáns, gingen agrarische Konflikte, die sich an der Privatisierung der Allmenden entzündeten, nahtlos in den *religionero*-Aufstand über⁷⁰. Viel verbreiteter waren in Michoacán jedoch die Versuche der von Nicht-Indios geleiteten kommunalen Betriebe, an gemeinschaftlich genutztem kirchlichem Gut leichte Beute zu machen. In Huaniqueo, von wo der mächtige Socorro-Reyes-Aufstand ausging, konfiszierte die Verwaltung 1873 ein Grundstück vor der alten Pfarrkirche, das die örtlichen Purépecha schon lange für ihre »Gebräuche, d.h. religiösen Feierlichkeiten und Prozessionen« genutzt hatten⁷¹. Als Antonio Cilagua, der Anführer der Indigenen, beim Gouverneur vorstellig wurde, beschied ihm dieser unumwunden, mit den Reformgesetzen seien solche Gepflogenheiten hinfällig geworden⁷². Zwar verwies die Staatsregierung die Sache an die Gerichtsbarkeit, doch Cilagua

66 Vgl. Luis GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Sahuayo, Morelia 1979, S. 114; El Radical, 10. Januar 1874; El Pájaro Verde, 9. März 1874; La Voz de México, 7. März 1874.

67 Pedro Arroyo, Huaniqueo, an Luis Macouzet, Morelia, 24. Juni 1874, AHCM, Diocesano/Gobierno/Correspondencia/Secretario, caja 118, exp. 565.

68 Andrés Villegas Rendón, Zamora, an den Innenminister, 29. März 1875, AGHPem, Guerra y Ejército, caja 3, exp. 46.

69 Siehe auch Brian A. STAUFFER, Community, Identity, and the Limits of Liberal State Formation in Michoacán's Coastal Sierra. Coalcomán, 1869–1940, in: Antonio ESCOBAR OHMSTEDE/Matthew BUTLER (Hg.), Mexico in Transition. New Perspectives on Mexican Agrarian History, Nineteenth and Twentieth Centuries/México y sus transiciones. Reconsideraciones sobre la historia agraria mexicana, siglos XIX y XX, Mexiko-Stadt u.a. 2013.

70 Vgl. STAUFFER, Victory on Earth, Kap. 5.

71 Antonio Cilagua, Huaniqueo, an den Innenminister, Morelia, 28. Januar 1873, AGHPem, Hijuelas, Distrikt Puruándiro, Bd. 2.

72 Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, an den Innenminister, Morelia, 14. Dezember 1873, AGHPem, Hijuelas, Distrikt Puruándiro, Bd. 2.

und andere Indios traten schon bald den *religioneros* bei. Eine weitere Hochburg der *religioneros* war das nahegelegene Huango, wo die Lokalverwaltung das alte Augustinerhospital der Indigenen beschlagnahmte, und zwar vorgeblich zur Abgeltung ausstehender Steuerzahlungen auf Gemeindegut, das der Privatisierung entgangen war⁷³. Auch in Jiquilpan und Sahuayo, wo verstärkte Aktivität der *religioneros* zu vermerken war, gingen Franziskanerhospitaler und gemeinschaftlicher Grundbesitz in den 1860er und 1870er Jahren in Privatbesitz über oder wurden zerstört⁷⁴.

Manchmal spielten sich solche Konflikte auch gemeinschaftsintern ab. In der mehrheitlich von Purépecha bewohnten Ortschaft Chilchota verkaufte der Indigenenführer José María Reyes Constantino 1871 genossenschaftliche Grundstücke zur Finanzierung liberaler Bestrebungen. Der daraus hervorgehende Riss innerhalb der Ortsgemeinschaft sorgte für viel Verbitterung und mündete schließlich in einen *religionero*-Aufstand vor Ort⁷⁵. Vielsagend ist besonders, wie sehr die *religioneros* an Formen der Frömmigkeit hingen, die mit dem von den mexikanischen Bischöfen propagierten ultramontanen Geist wenig gemein hatten. So riefen etwa die Rebellen, die im Dezember 1874 Purépero überfielen, die »*Virgen de los Remedios*« von Totolan an, die Schutzpatronin eines nahegelegenen Indigenendörfchens. Der bessergestellte Rebellenführer Felix Venegas stellte seinen Aufstand von 1875 unter das Zeichen der »Jungfrau von Guadalupe«⁷⁶. Im April 1876 auf die Vollstreckung seines Todesurteils wartend, verfügte Socorro Reyes – ein Titan unter den *religioneros* –, dass von seinen letzten neun Reales Kerzenwachs für den »Herrn der Gesundheit«, ein Bild des gekreuzigten Christus im örtlichen Franziskanerhospital, gekauft werden solle⁷⁷. Auch andere Rebellen legten eine Vorliebe für geheiligte Gegenstände an den Tag, die man wohl barock nennen darf. In Tlazazalca sollen die Rebellen »Reliquien« an Halsketten getragen

73 Antonio Vargas und die Indigenen von Huango an den Innenminister, Morelia, 11. Juni 1872; Innenminister, Morelia, an Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, 25. Juli 1872; Innenminister, Morelia, an Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, 23. Februar 1873, Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, an den Innenminister, Morelia, 18. März 1873; José María Real, Villa Morelos, an den Innenminister, 10. September 1902, AGHPM, Hijuelas, Distrikt Puruándiro, Bd. 3.

74 Inventurliste der Pfarrei Sahuayo, 4. März 1875, ADZ, DGP 972; Julián Pulido und die Indios von Jiquilpan an den Diözesansekretär, Zamora, 2. Februar 1871; Pascual Bayllac, Zamora, an den Diözesansekretär, Zamora, 19. Juni 1871, ADZ, DGP 505; José Guadalupe ROMERO, Noticias para formar la historia y estadística del obispado de Michoacán, Mexiko-Stadt 1862, S. 102; Ramón SÁNCHEZ, Bosquejo estadístico e histórico del distrito de Jiquilpan de Juárez, Morelia 1896, S. 150–158.

75 Rafael Paz Romero, Zamora, an den Innenminister, Morelia, 3. November 1871; José María Reyes Constantino, Chilchota, an den Innenminister, 23. Oktober 1872, AGHPM, Hijuelas, Zamora, Bd. 10; La Idea Católica, 25. April 1875.

76 El Pájaro Verde, 9. Juni 1875; vgl. Cosío VILLEGAS, La república restaurada, S. 611.

77 La Voz de México, 26. April 1876, 28. April 1876, 29. April 1876; La Iberia, 30. April 1876.

haben, als sie in die Schlacht zogen, andere ein Skapulier, auf dem das Bild ihres Lokalheiligen prangte⁷⁸. In der Gegend um Zipiajo aktive *religioneros* trugen »gedruckte Gebetsbücher bei sich, die sie als Reliquien bezeichneten, um zu verhindern, dass sie ohne Beichte stürben«⁷⁹. Kurzum, die *religioneros* kämpften und starben für einen Glauben, der eklektisch, zutiefst lokalistisch und mitunter eindeutig heterodox war. Überdies war das damit verbundene Weltbild durch die Reformgesetze in besonderem Maße bedroht und konnte kaum auf Unterstützung des reformistisch gesinnten Klerus setzen.

Die *religioneros* scheinen performative und öffentliche Formen der Gewalt bevorzugt zu haben. In manchen Fällen wurden Beamte von Pferden über den zentralen Platz des Ortes geschleift; andere wurden dort mit Macheten oder Schrotflinten hingerichtet⁸⁰. Neben der direkt gegen Amtsträger, die den Eid geschworen hatten, gerichteten Gewalt war eine Konstante des Konflikts das Abbrennen kommunaler Archive, in denen die *protesta*-Akten lagerten. Dass zuweilen besonders verhasste Beamte mit Vorsatz angegriffen wurden, legt den Schluss nahe, dass es sich mitunter um Racheakte handelte. Doch die Indizien deuten auch auf Gründe, die sozusagen »nicht von dieser Welt« sind. Mit ihren »Reliquien« und Heiligenbannern verlegten die *religioneros* ihren Kampf auf eine höhere Ebene; beim Verbot des öffentlichen Kultus ging es nicht mehr um eine juristische, sondern existenzielle Frage. Die Reformgesetze kappten die direkte Verbindung zwischen Gott und Mensch, weshalb die *religioneros* ihre Schutzheiligen um deren Wiederherstellung anriefen. In Anbetracht dessen, dass die Eskalation der Aufstände 1875 mit dem Höhepunkt des liturgischen Jahres (Dezember bis April) zusammenfiel, ließe sich gar behaupten, die kollektive Gewalt gegen Funktionäre und die Zerstörung der Archive habe den Platz des öffentlichen Ritus eingenommen: An die Stelle der verbotenen Karwochenprozession wäre demnach der Marsch auf das Rathaus getreten; statt Feuerwerk an Heiligengedenktagen gab es Gewehrsalven. Berichte über die Ermordung des Landrats (*presidente municipal*) Sabas Osio, eines eingefleischten Antiklerikalen, der die beliebten öffentlichen Rosenkranzgebete verboten hatte, stützen diese Hypothese. Es heißt, Katholiken hätten den Tod Osios mit Musik und Festlichkeiten vor dessen Wohnhaus gefeiert⁸¹.

⁷⁸ Andres Villegas Rendón, Zamora, an den Innenminister, Morelia, 29. März 1875, AGHPem, Guerra y Ejército, caja 3, exp. 46.

⁷⁹ El Progresista, 24. Januar 1876.

⁸⁰ Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, an den Innenminister, Morelia, 27. Januar, 1875 AGHPem, Guerra y Ejército, caja 2, exp. 13; Albino Fuentes Acosta, Puruándiro, an den Innenminister, Morelia, 19. März 1875 AGHPem, Guerra y Ejército, caja 3, exp. 38.

⁸¹ La Bandera de Ocampo, 31. Januar 1875.

Fazit

Wenn die Gewalt der *religioneros* als »katholisch« zu bezeichnen ist, dann in dem Sinne, dass es ihr um die Bewahrung, ja die Rettung einer bestimmten Art des Katholizismus ging, die durch das liberale Verbot der öffentlichen Religionsausübung bedroht war und bei der katholischen Elite Mexikos zusehends an Rückhalt verlor. In den Augen der Katholiken, die sich unter dem Banner der *religioneros* versammelten, stellten die Reformgesetze nicht bloß einen lästigen juristischen Konflikt dar, sondern eine existenzielle Krise, drohten sie doch, die Bande zwischen mexikanischen Gemeinschaften und ihren heiligen Schutzpatronen zu zerreißen. Ohne die Äcker, aus denen sich die *fiesta* des Heiligen finanzierte, oder den Kirchplatz, auf dem sie schließlich gefeiert werden konnte, ohne die Freiheit, den Heiligen mit Musik, Prozessionen und Feuerwerk zu huldigen, drohte geradezu die Auflösung dieses traditionellen Kosmos. Schwerer noch wog vielleicht, dass die Kirchenleute und prominenten Laien, von denen man ein Eintreten für die Tradition erwartet hatte, ebendies unterließen. Aus Sicht letzterer war Gewalt freilich überflüssig: Ihr eher modern und kosmopolitisch ausgerichteter Katholizismus bedurfte nicht solch volkstümlichem Prunk und hielt zur Wiederbelebung des Glaubens eine Reihe gewaltloser Strategien bereit. Doch die neue Herangehensweise des Klerus, sich dem liberal-rechtsstaatlichen Diskurs anzuverwandeln und den Glauben nach innen zu wenden, muss den *religioneros* besonders sauer aufgestoßen sein, schien er doch selbst loyale Katholiken in die Angriffe auf den Glauben zu verwickeln.

In diesem Licht erscheint die gezielte Gewalt der *religioneros* gegen mit der Regierung zusammenarbeitende Zivilbeamte, darunter auch fromme Katholiken, verständlicher, denn sie enthielt eine Absage an die reformistische Vorstellung, die Kirche könne dem Staat die Öffentlichkeit überlassen, ohne dabei die fundamentale Beziehung zwischen Himmel und Erde in Frage zu stellen. Die Gewalt der *religioneros* bezog sozusagen ihre Opfer in dieses religiöse Weltbild ein, um mit Mark Juergensmeyer zu sprechen⁸². Nicht nur, dass die Rebellen die »fremde« Weltanschauung des Säkularismus verwarfen, sie verstießen auch diejenigen, die dem liberalen Staat dienten, aus der Gemeinschaft der Katholiken. Nur »Protestanten« würden staatliche Angriffe dieser Art auf die öffentliche Religion mittragen, und »Protestanten« verdienten den Tod. Da die andere Partei in diesem symmetrischen Kampf sich der Parole »Religion« (d.h. Katholizismus) verschrieben hatte, teilten die *religioneros* die Welt in zwei feindliche Lager: Die Ketzer, die den Glauben gefährdeten, standen seinen Beschützern, den *religioneros*, gegen-

⁸² Siehe auch Mark JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Oakland ³2008.

über. Dass sich im ersten Lager zahlreiche Ultramontane und andere treu ergebene Katholiken befanden, verkompliziert sich unser Verständnis dieses Aufstandes. Schließlich unterstreicht der Fall Mexikos die Bedeutung der katholischen Modernisierung in der Ausbildung »religiöser Gewalt« im 19. Jahrhundert. Indem die *religioneros* den Säkularismus verwarfen, stützten sie zugleich eine religiöse Kultur, die durch ihre eigenen ultramontanen Geistlichen unter zunehmenden Druck geraten war. Weitaus mehr als »Soldaten Pius' IX.« waren die *religioneros* die Beschützer der Heiligen. Sie begriffen sich als Märtyrer in einem kosmischen Kampf, in welchem der katholische Klerus eine überaus vielschichtige Rolle spielte.

Péter Techet

Gewaltmomente unter ländlichen Katholiken in der späten Habsburgermonarchie

Kirchenstreit in Ricmanje bei Triest

Zu Ostern 1907 war die Stimmung im kleinen Dorf Ricmanje¹ unweit der österreichischen Adriametropole Triest schon derart antikirchlich-feindselig, dass die liberale Zeitung *Slovenski Narod* sarkastisch bemerken musste: »Wir wissen nicht, ob Christus in Ricmanje auferstanden ist, oder nicht«². Seit einigen Jahren machten die Dorfbewohner mehreren römisch-katholischen Priestern das Leben schwer: Die Sonntagsmessen konnten, wenn überhaupt, nur unter polizeilicher Kontrolle stattfinden, die Dorfkinder bewarfen die hingeschickten Priester mit Steinen und immer mehr Menschen kehrten dem institutionalisierten Kirchenleben und der Amtskirche den Rücken. Anfang des 20. Jahrhunderts stand Ricmanje im Rampenlicht der öffentlichen Debatte: Zeitungen aus Triest, Wien, Prag und Zagreb berichteten über Gewaltereignisse, die auch der hohen Politik in Wien oder am Heiligen Stuhl Sorgen bereiteten.

Waren die Dorfbewohner von einem abtrünnigen Priester aufgehetzt worden, der aus diversen – angeblich sogar privaten – Gründen immer mehr Probleme mit der Amtskirche hatte? Wollten sie gleich den Katholizismus ablegen, wie am Heiligen Stuhl befürchtet wurde? Oder lässt sich ihr Widerstand als Teil der Nationalitätenkonflikte der späten Habsburgermonarchie verstehen, welche demnach auch auf das ländliche Hinterland übergriffen? Die Beantwortung dieser Fragen soll im vorliegenden Kapitel zeigen, wie und

1 Das Dorf war ausschließlich slowenisch bewohnt, daher verwende ich nur den slowenischen Namen – statt des italienischen San Giuseppe della Chiusa. Auch die zeitgenössischen italienischsprachigen Dokumente, Zeitungsartikel, Berichte benutzten meistens den slowenischen Namen. Bezüglich der anderen, im Text vorkommenden Nachbardörfer (Dolina, Boljunec, Log usw.) verwende ich ebenso nur ihre slowenischen Namen. Ich danke Eveline G. Bouwers und den zwei anonymen Gutachtern für ihre Anregungen und die wertvollen Hinweise zu diesem Artikel.

2 *Slovenski Narod*, 20. April 1907. Wenn nicht anders vermerkt, sind alle folgenden Übersetzungen vom Autor vorgenommen worden.

warum gewalttätige Konflikte auf dem religiösen Feld bzw. mit der Amtskirche auf der lokalen Ebene entstehen konnten³.

Zuerst wird Ricmanje in der geographischen und geistigen Nähe von Triest verortet. Danach wird die Konfliktgeschichte – die bis jetzt eher makrohistorisch im Kontext der Nationalitätenfrage erzählt wurde⁴ – anhand lokaler Primärquellen rekonstruiert: Welches Konfliktpotenzial lag im slowenischsprachigen Hinterland von Triest vor? Und warum geriet gerade Ricmanje in eine besondere Konfliktschpirale, welche die Bewohner immer mehr von der katholischen Kirche – und letztendlich der katholischen Religion – entfremdete? Am Ende des Kapitels wird kurz auch die unterschiedliche Handhabung solcher Konfliktfälle in den zwei Reichshälften der Habsburgermonarchie (Österreich und Ungarn-Kroatien) angesprochen.

Ricmanje im nationalpolitischen Kontext: Raum und Sprache

Die Frage, ob der in der Habsburgermonarchie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts voranschreitende Prozess der ethnisch-nationalen Selbstverortung als Grundlage des Kirchenstreites in Ricmanje zu betrachten ist⁵, erfährt infolge der geographischen Lage des Dorfes eine besondere Relevanz. Auch wenn Ricmanje ausschließlich slowenischsprachig bewohnt war (nach der Volkszählung von 1900 lebten 617 Menschen in Ricmanje, von denen 616 römisch-katholisch und 609 slowenischsprachig waren)⁶, befand es sich an

3 In meiner Dissertation, die ich am 8. April 2019 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz verteidigt habe, setze ich mich mit mehreren Konflikten aus dem oberadriatischen Raum auseinander, die sich zwischen 1890 und 1914 ereigneten; siehe auch Péter TECHET, *Gewalt in der Kirche. Innerkatholische Konflikte im ländlichen Hinterland der österreichisch-ungarischen Küstenregion, 1890–1914*. Inauguraldissertation im Fach Mittlere und Neuere Geschichte zur Erlangung des Akademischen Grades eines Dr. phil. Vorgelegt dem Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften an der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz 2018.

4 Ricmanje gilt in der Historiographie als ein Beispiel des innerkatholischen »Nationalitätenkonfliktes«, siehe auch Giampaolo VALDEVIT, *Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste (1850–1918)*, Udine 1979, S. 197–200; Tomaž SIMČIČ, *Jakob Ukmar (1878–1971). Sto let slovenstva in krščanstva v Trstu*, Gorica 1986, S. 50–60; Alojz REBULA, *Jakob Ukmar*, Pordenone 1992, S. 10–15; Andreas GOTTMANN, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878–1914*, Wien 2010, S. 158–163.

5 Die ethnisch-nationale Selbstverortung übertönte ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in den habsburgischen Gebieten immer mehr die anderen Identitäten, vgl. Konrad CLEWING, *Staatsensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum: Südosteuropa im langen 19. Jahrhundert*, in: Konrad CLEWING/Oliver Jens SCHMITT (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011, S. 432–553, hier S. 505f.

6 K.K. Statistische Zentralkommission (Hg.), *Gemeindelexikon der im Reichsrathe*

der sprachkulturellen Grenze zwischen dem slowenischsprachigen ländlichen Raum und der italienisch dominierten, aber mehrsprachigen Hafenstadt Triest. Die politische Aufwertung der Sprachenfrage erklärt sich aus der Gleichzeitigkeit geographischer Nähe bei ethnisch-sprachlicher Ferne zu Triest.

In Triest herrschte eine nationalliberale Hegemonie über das politische und kulturelle Leben⁷, die allen anderen gesellschaftlichen und politischen Gruppen die gleichberechtigte Teilhabe verwehrte⁸. Dies betraf besonders die slowenischsprachige Bevölkerung⁹. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wanderten viele (meistens slowenischsprachigen) Menschen aus den umliegenden, ländlichen Gegenden ein¹⁰. Erst ab Ende des 19. Jahrhunderts formierten sie sich als eigenständige Gruppe (»Volk«) in Triest¹¹. Um die süd-

vertretenen Königreiche und Länder. Bearbeitet auf Grund der Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1900. Bd. VII.: Österreichisch-Illyrisches Küstenland (Triest, Görz und Gradiska, Istrien), Wien 1906, S. 52.

- 7 Vgl. Angelo ARA, The »Cultural Soul« and the »Merchant Soul«. Trieste between Italian and Austrian Identity, in: Ritchi ROBERTSON/Edward TIMMS (Hg.), *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh 1994, S. 58–66, hier S. 62; zur parteipolitischen Situation in der Stadt, vgl. Eduard WINKLER, *Wahlrechtsreformen und Wahlen in Triest 1905–1909*, München 2000, S. 20–22, 68–77.
- 8 Vgl. Sabine RUTAR, *Kultur – Nation – Milieu. Sozialdemokratie in Triest vor dem Ersten Weltkrieg*, Essen 2004, S. 54f. Diese rigide Ausgrenzung wurde erst mit dem allgemeinen Männerwahlrecht, das ab 1907 auf Reichsebene in Österreich eingeführt wurde, aufgelockert. Auf kommunaler Ebene wurde kein allgemeines Wahlrecht eingeführt.
- 9 In den österreichischen Volkszählungen wurde nicht nach der Nationalität oder der Muttersprache, sondern der Umgangssprache gefragt. Die Zahl der Menschen mit slowenischer Umgangssprache bzw. jene der Gesamtbevölkerung veränderten sich in Triest und seinem Gebiet zwischen 1890 und 1910 folgendermaßen: Im Jahre 1890 waren es 27 725 slowenischsprachige Einwohner von insgesamt 135 415, Bureau der K.K. Statistischen Central-Commission (Hg.), *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1890 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*. 1. H.: *Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung*, Wien 1892, S. XXVIII; im Jahre 1900 waren es 24 679 slowenischsprachige Einwohner von insgesamt 151 010, Bureau der K.K. Statistischen Central-Commission (Hg.), *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1900 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*. 1. H.: *Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung*, Wien 1900, S. XXXVII; und im Jahre 1910 waren es 59 916 slowenischsprachige Einwohner von insgesamt 190 913, Bureau der K.K. Statistischen Zentralkommission (Hg.), *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*. 1. H.: *Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung*, Wien 1912, S. 58.
- 10 Vgl. Marina CATTARUZZA, *Population Dynamics and Economic Change in Trieste and Its Hinterland 1850–1914*, in: Richard LAWTON/Robert LEE (Hg.), *Population and Society in Western European Port-Cities c. 1650–1939*, Liverpool 2002, S. 176–211, hier S. 185–191.
- 11 Vgl. Marina CATTARUZZA, *Sloveni e italiani a Trieste. La formazione dell'identità nazionale*, in: *Clio. Rivista trimestrale di studi storici* 25 (1989), H. 1, S. 27–58, hier S. 33.

slawische Präsenz vom urbanen Raum fernzuhalten oder – wenn diese schon im urbanen Raum angekommen war – als »ländlich«, »fremd« zu stigmatisieren, wurde in den nationalliberalen Diskursen eine starke Kontrastierung zwischen »Stadt« und »Land« bedient¹². In Triest war das Alltagsleben zwar mehrsprachig, aber das politische Leben stand unter dem Zeichen ethnisch-national markierter, politischer Konflikte¹³. Die Raumannsprüche betrafen auch die römisch-katholische Kirche, die in Triest nationalpolitisch besonders umkämpft war¹⁴. Ivan Nepomuk Glavina, der zwischen 1882 und 1895 Bischof von Triest war, musste etwa in einem Bericht an die örtliche Statthalterei feststellen, dass »[w]ir leider in einer Zeit [leben], wo die politischen und National-Parteien auch die [katholische] Kirche und die Diener derselben für ihre Zwecke ausnützen wollen«¹⁵.

Bezüglich der Kirche nahmen die italienischsprachigen Nationalliberalen die südslawischen Priester und die mancherorts praktizierte slowenischsprachige Liturgie (oder zumindest Predigt) als »Gefahr« für die Latinität der Kirche (und somit für die *italianità* des Küstenlandes) wahr¹⁶. Gleichzeitig konnten die italienischsprachigen Nationalliberalen das Feindbild »katholische Kirche« mit antislawischen Affekten untermauern¹⁷. Die katholische Kirche stellte nämlich besonders in den ländlichen Regionen für die in der lokalen Machtstruktur benachteiligten Bevölkerungsgruppen, z.B. Südslawen in Istrien, den inhaltlichen und organisatorischen Rahmen der sozialen

12 Vgl. Vanni D'ALESSIO, Croatian Urban Life and Political Sociability in Istria from the 19th to the Early 20th Century, in: Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas 8 (2006), S. 133–152, hier S. 137–139; Marta VERGINELLA, Il paradigma città/campagna e la rappresentazione dualistica di uno spazio multietnico, in: Contemporanea 11 (2008), H. 4, S. 779–792, hier S. 790f.; zur Entstehung der dichotomischen Raumimaginationen in und um Triest, siehe auch Francesco TONCICH, Narrazioni e pratiche politiche antislave a Trieste tra città e campagna (1850–1871), in: Acta Histriae 25 (2017), S. 539–562.

13 Vgl. Marina CATTARUZZA, Trieste nell'Ottocento. Le trasformazioni di una società civile, Udine 1995, S. 157–165.

14 Zur Aufarbeitung der ethnisch-nationalistisch motivierten (interpretierten) innerkatholischen Konflikte in Triest siehe generell VALDEVIT, Chiesa e lotte nazionale.

15 Brief vom Bischof Glavina an die Statthalterei des Österreichischen Küstenlandes (30. November 1894), in: Archivio di Stato di Trieste (Staatsarchiv von Triest, weiter: AST), Imperial Regia Luogotenenza (Kaiserlich-Königliche Statthalterei, weiter: Luogotenenza), Atti Presidiali (Präsidialakten, weiter: AP), busta (b.) 169, fasc. 4.2.1, 1894/2343.

16 Vgl. Paolo BLASINA, Die Kirche und die nationale Frage in den adriatischen Gebieten 1870–1914, in: Angelo ARA/Eberhard KOLB (Hg.), Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen/Trient-Triest, 1870–1914, Berlin 1998, S. 177–199, hier S. 181.

17 Vgl. Ernst BRUCKMÜLLER, Österreich – eine »katholische« Nation?, in: Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 69–93, hier S. 86.

Emanzipation dar¹⁸. Die katholische Kirche war also auf der lokalen Ebene unterschiedlichen Erwartungen und Ansprüchen ausgesetzt – daher kann die Rede von mehreren »Katholizismen« in der späten Habsburgermonarchie sein¹⁹.

Besonders die Sprachenfrage stellte sich als nationalpolitisches Thema²⁰. Diese gewann eine große Bedeutung auch im kirchlichen Raum – etwa infolge der Debatten um die sog. altslawische (oder glagolitische) Liturgiesprache²¹. Auch Forderungen nach muttersprachlicher Liturgie wurden vom Kontext der Debatten um die altslawische Liturgie überschattet. Worum handelte es sich dabei ursprünglich? Das Privileg, altslawische Gottesdienste lesen zu dürfen, entstand noch im Rahmen der Christianisierung des europäischen Ostens und Südostens im Mittelalter²². Nach dem Ost-West-Schisma durften einige Diözesen in Westkroatien, Istrien und Dalmatien die altslawische Sprache und glagolitische Schrift (als eigenen Usus) innerhalb einer sonst nach lateinischem Ritus zelebrierten Messe weiterverwenden²³. Schon lange vergessen, wurde die altslawische Liturgiesprache erst im 19. Jahrhundert von oben wiederentdeckt²⁴: Die altslawische Tradition hätte eine katholische

18 Vgl. Stipan TROGRLIĆ, *Katolička crkva u Istri. Nacionalno-političke i idejne podjele (1880–1914)*, Pula 2006, S. 95–97; Rupert KLIEBER, *Grandi e piccole comunità religiose nella monarchia asburgica fra lealismo e identità nazionali*, in: Brigitte MAZOHL/Paolo POMBENI (Hg.), *Minoranze negli imperi. Popoli fra identità nazionale e ideologia imperiale*, Bologna 2012, S. 375–396, hier S. 389f.

19 Vgl. Moritz CSÁKY, *Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation. Einführende Überlegungen*, in: Moritz CSÁKY/Klaus ZEYRINGER (Hg.), *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation*, Innsbruck u.a. 2001, S. 9–17, hier S. 13.

20 Vgl. Antoni CETNAROWICZ, *Narodni preporod u Istri (1860–1907)*. Übersetzt aus dem Polnischen von Magdalena Najbar-Agičić, Zagreb 2014, S. 241.

21 Vgl. Mile BOGOVIĆ, *Hrvatsko glagoljsko tisućljeće*, in: *Senjski zbornik* 25 (1998), S. 1–137, hier S. 122f.; GOTSMANN, *Rom und die nationalen Katholizismen*, S. 38f.

22 Vgl. Peter PLANK, *Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirche im Südosten und Osten Europas*, in: Wilhelm NYSSSEN u.a. (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Bd. 1, Düsseldorf 1984, S. 133–223, hier S. 136f.

23 Zur Begrifflichkeit vom lateinischen Ritus und glagolitischen Usus, vgl. Predrag BUKOVEC, *Der glagolitische Usus des römischen Ritus*, in: *Ostkirchliche Studien* 64 (2015), S. 96–129, hier S. 97.

24 Papst Leo XIII sympathisierte mit der vom slawonischen Bischof Josip Jurij Strossmayer propagierten Idee, mithilfe der Einführung der altslawischen Liturgiesprache die kirchliche Einheit aller Südslawen unter der Ägide des Katholizismus zu erreichen; zur sogenannten kyrillo-methodianischen Idee, siehe auch Angelo TAMBORRA, *L'idea cirillo-metodiana in Europa nei secoli XIX–XX*, in: *Storia e politica* 27 (1979), H. 4, S. 666–702; Klaus BUCHENAU, *Katholizismus und Jugoslawismus. Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945*, in: Martin GEYER/Hartmut LEHMANN (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion*, Göttingen 2004, S. 225–254, hier S. 228f.

Einheit unter den Südslawen (klerikales Ziel), sowie die südslawische Nationalisierung der lokalen Kirchengemeinden (nationalistisches Ziel) vorantreiben sollen²⁵.

Neben der altslawischen Liturgiesprache wurde Sprache generell immer mehr als Abgrenzungsmerkmal im Alltagsleben wahrgenommen²⁶. Auch wenn »nationale Indifferenz«, etwa im Sinne von Desinteresse an nationalistischen Themen auf der lokalen Ebene, attestiert werden kann²⁷, bedeutete dies keinesfalls eine »sprachliche Indifferenz«²⁸. Dass die Sprachenfrage im Kirchenleben überhaupt problematisch werden (und problematisch gemacht werden) konnte – wie es auch im Kirchenstreit in Ricmanje zu zeigen sein wird –, beweist ihre Wichtigkeit im Sinne der »*everyday ethnicity*«²⁹ für das Selbstverständnis lokaler Akteure. Besonders in einem Dorf wie Ricmanje, das an der sprachkulturellen Grenze zwischen den fast ausschließlich slowenisch- und mehrsprachigen (aber italienisch dominierten) Räumen lag, konnte sich die Sprachenfrage zu einer Identitätsfrage und somit zu einem konfliktreichen Thema entwickeln.

Konfliktgeschichte: Kirchenstreit in Ricmanje

In Ricmanje stand die Dorfgemeinschaft seit längerer Zeit im Konflikt mit der örtlichen, ebenso slowenischsprachigen Pfarrei Dolina, welcher Ricmanje, wie einige andere umliegende, kleinere Dörfer (Boljunec, Log), als Filiale unterstellt war. Die Bewohner in Ricmanje forderten eine eigene Pfar-

25 Vgl. Rolf WÖRSDÖRFER, »Slawischer« und »lateinischer« Katholizismus im Nationalitätenkonflikt. Der Streit um die Liturgie- und Unterrichtssprache in den adriatischen Diözesen Österreich-Ungarns, Italiens und Jugoslawiens (1861–1941), in: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), S. 171–201, hier S. 186f.

26 Vgl. Peter STACHEL, Ein Staat, der an einem Sprachfehler zugrunde ging. Die »Vielsprachigkeit« des Habsburgerreiches und ihre Auswirkungen, in: Johannes FEICHTINGER / Peter STACHEL (Hg.), Das Gewebe der Kultur. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Geschichte und Identität Österreichs in der Moderne, Innsbruck u.a. 2001, S. 11–45, hier S. 20.

27 Zu einem solchen Verständnis, siehe auch Tara ZAHRA, Imagined Non-Communities. National Indifference as a Category of Analysis, in: Slavic Review 69 (2010), H. 1, S. 93–119, hier S. 93f.

28 Vgl. Gerald STOURZH, The Ethnicizing of Politics and »National Indifference« in Late Imperial Austria, in: Ders. (Hg.), Der Umfang der österreichischen Geschichte. Ausgewählte Studien 1990–2010, Wien u.a. 2011, S. 283–323, hier S. 303–305.

29 Zur »*everyday ethnicity*« als einer Modifizierung der These einer strikten »nationalen Indifferenz«, vgl. Gábor EGRY, Beyond politics. National indifference as everyday ethnicity, in: Maarten VAN GINDERACHTER / Jon FOX (Hg.), National Indifference and the History of Nationalism in Modern Europe, London u.a. 2019, S. 145–160, hier S. 146–149.

rei, um sich den finanziellen Leistungsansprüchen aus Dolina entziehen zu können³⁰. Im September 1898 kam ein neuer Kaplan in Ricmanje an. Für Dr. Anton Požar, einen promovierten Kirchenjuristen, der zuvor bereits eine Pfarrerstelle im istrianischen Paz/Passo innegehabt hatte, war die Ernennung zum Dorfkaplan jedoch keine Belohnung³¹. In Ricmanje traf er auf eine Kirchengemeinde, die auf Kriegsfuß mit der Kirchenobrigkeit stand.

Im August 1900 erreichte ein slowenischsprachiges Schreiben das Triestiner Bistum: In einem Brief, der 132 Familien aus Ricmanje und 29 aus Log (insgesamt 524 Menschen aus Ricmanje und 131 aus Log) als Unterstützer aufführte, wurde mitgeteilt, dass die zwei Dörfer »aus dem römisch-katholischen Ritus« ausgetreten seien. Das Schreiben betonte implizit, dass es um keinen Austritt aus der katholischen Kirche (im Sinne eines Schisma) ginge, sondern um einen Wechsel des Ritus: »wir bleiben ansonsten in der heiligen katholischen Kirche, aber wir treten in die griechisch-katholische Kirche über«³². Die griechisch-katholische Kirche ist eine mit Rom unierte Kirche. Auch wenn ihre religiösen Praktiken mit jenen der Orthodoxie nahezu identisch sind, stellt die griechisch-katholische Kirche nur einen Ritus innerhalb der katholischen Kirche dar, sie ist von Rom nicht losgelöst. In der Habsburgermonarchie gehörten größere Teile der ukrainisch- und rumänischsprachigen Bevölkerung zu dieser Kirche. Ein uniertes Bistum existierte auch im kroatischen Križevci³³. Kroatien gehörte zwar staatsrechtlich zur ungarischen Reichshälfte der Habsburgermonarchie, weswegen der dortige Bischof aus der österreichischen Makroperspektive sogar als »ausländischer Bischof« galt³⁴. Den Dorfbewohnern in Ricmanje wird er aber – wegen der geographischen, geistigen und sprachlichen Nähe – keinesfalls »ausländisch« vorgekommen sein.

Ein Übertritt in die griechisch-katholische Kirche hätte ermöglicht, in Ricmanje muttersprachliche Gottesdienste einführen zu dürfen, da diese in der griechisch-katholischen Kirche, im Gegensatz zur römischen, die

30 Bericht der Triestiner Statthalterei über die Lage in Ricmanje und Log (29. November 1899), in: AST, Luogotenenza, Atti Generali (Allgemeine Akten; weiter: AG), busta (b.) 791, fasc. 4.2.5, 1899/27286.

31 Zum Lebenslauf von Anton Požar siehe seinen tabellarischen Lebenslauf, Župnijski arhiv v Ricmanjih / Archivio parrocchiale di Ricmanje (Pfarrarchiv in Ricmanje, weiter: ŽAR), Fascicoli di sacerdoti: Angel Kosmač (Dossiers der Pfarrer: Angel Kosmač, weiter: Kosmač), fasc. 6 [keine weitere Nummerierung].

32 Brief aus Ricmanje an das Bistum (8. August 1900), in: Archivio Diocesano di Trieste (Bischöfliches Archiv von Triest; weiter: ADT), Gestione Ordinare (Allgemeine Verwaltung; weiter: GO), 1900/2139.

33 Zur Geschichte des Bistums von Križevci, siehe auch PIRIGYI István, A magyarországi görögkatolikusok története. II. Rész, Nyíregyháza 1990, S. 14–23.

34 Bischof Drohobeczky protestierte dagegen, Brief von Bischof Drohobeczky an das österreichische Kultusministerium (29. Dezember 1900), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5., 1900/3427.

erlaubte und gängige Liturgiepraxis waren. Weil die religiösen Angelegenheiten, auch wenn es sich nur um einen Rituswechsel handelte, ebenfalls zum staatlichen Zuständigkeitsbereich gehörten, wurden mehrere Dorfbewohner ob ihrer Motivationen von der Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria, der lokalen Regierungsbehörde der zentralen Macht, befragt. Ein Dorfbewohner erklärte seinen Schritt mit dem sozialen Druck. Ein anderer Bewohner fand den zu zahlenden Beitrag zu hoch und wollte deswegen aus der römisch-katholischen Kirche – und somit aus der Pfarrei von Dolina – austreten. Beide betonten aber, dass sie »katholisch« bleiben wollten³⁵. Nur ein einziger Befragter aus Log sagte aus, dass er übergetreten sei, weil ihm versprochen wurde: »wir werden so slowenischen Gottesdienst haben«³⁶.

Die Dorfbewohner von Ricmanje ersuchten den griechisch-katholischen Bischof in Križevci, Julij Drohobeczky, bereits im Mai 1900 – also noch vor der offiziellen Ankündigung des Übertrittes beim Bistum Triest – mit der Bitte, die Kirchengemeinde zu übernehmen³⁷. Bischof Drohobeczky akzeptierte nach kurzem Zögern den Übertritt der Dorfgemeinschaft, weil er befürchtete, dass die Einwohner von Ricmanje sonst die katholische Kirche ganz verlassen und in die serbische Orthodoxie übertreten würden³⁸. In Triest liebäugelten nämlich slowenische Nationalisten, denen die katholische Kirche nicht national genug war, mit einem Übertritt in die Orthodoxie³⁹. Ein slowenischsprachiger Agitator der Orthodoxisierung, der aus der Stadt Triest schon zuvor ausgewiesen worden war, wurde tatsächlich auch in Ricmanje gesichtet⁴⁰. Insofern – und besonders angesichts der späteren Ereignisse in Ricmanje – waren die Befürchtungen von Bischof Drohobeczky keinesfalls unbegründet. Der Heilige Stuhl stimmte dem Übertritt der Dorfgemeinde in den griechischen (unierten) Katholizismus dennoch nicht zu⁴¹.

35 Protokolle über die Aussagen von Ivan Valentič und Petar Hrvatič (10. September 1900), in: ADT, GO, 1900/2385.

36 Protokolle über die Aussagen von Ivan Žuljan und Andrej Kuret (14. September 1900), in: ADT, GO, 1900/2385.

37 Brief von Bischof Drohobeczky an das österreichische Kultusministerium (29. Dezember 1900), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1900/3427.

38 Ebd.

39 Zu einigen slowenischsprachigen Familien in Triest, die wegen der italienischsprachigen Predigten in ihren katholischen Kirchen in die Orthodoxie übertreten würden, Bericht der Triestiner Statthalterei (25. November 1893), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 161, fasc. 4.1.5, 1893/2047; sowie Bericht der Statthalterei (20. April 1894), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 169, fasc. 4.1.5, 1894/165.

40 Brief des Landes-Gendarmerie-Commandos von Boljunec an die Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria (6. Mai 1901), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 137, fasc. 4.1.5, 1901/1001.

41 Das österreichische Kultusministerium übermittelt der Triestiner Statthalterei die päpstliche Entscheidung (18. Februar 1901), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1901/393.

Eine Wende nahm die Geschichte Ende 1901 mit dem Tod des bisherigen Triestiner Bischofs, Andrej Marija Šterk. Bischof Šterk hatte die volkssprachlichen Gottesdienste schweigend zur Kenntnis genommen, vertrat er doch die Meinung, dass abweichende Praxen auf der lokalen Ebene zu dulden seien, wenn damit Ruhe und Frieden gewährleistet werden konnten⁴². In der bischöflichen Vakanz intensivierte Kaplan Požar seine Aktionen zugunsten der altslawischen und slowenischsprachigen Gottesdienste⁴³. Er lud etwa im September 1901 Bischof Drohobeczky nach Ricmanje ein, um mit ihm einen kroatischsprachigen Gottesdienst nach griechisch-katholischem Ritus zu zelebrieren⁴⁴. Diesem Gottesdienst wohnten mehrere Katholiken aus den Nachbardörfern bei; einige von ihnen meldeten kurz darauf den Austritt aus der römisch-katholischen Kirche an, weil ihnen der von Bischof Drohobeczky zelebrierte Gottesdienst so gut gefallen habe⁴⁵.

Im August 1902 wurde dann ein neuer Bischof für Triest ernannt: Franz Xaver Nagl trat nach mehr als 70 Jahren als erster nicht-südslawischer Bischof die Stelle an. In kirchlichen und kirchenorganisatorischen Fragen vertrat er die strikte Linie von Pius X., dem neuen Papst⁴⁶. Auch im Konflikt in und um Ricmanje setzte Bischof Nagl aktiv diese Linie durch: keine Akzeptanz normabweichender, lokaler Partikularitäten, Verbot von altslawischen und/oder muttersprachlichen Gottesdiensten, mehr Gehorsam unter den Priestern gegenüber der kirchlichen Obrigkeit und den päpstlichen Vorschriften.

42 Vgl. Paolo BLASINA, Santa Sede, vescovi e questioni nazionali. Documenti vaticani sull'episcopato di A.M Šterk a Trieste (1896–1901), in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 24 (1988), H. 3, S. 471–502, hier S. 490.

43 Um die bestehende Tradition der altslawischen Liturgie in Ricmanje beweisen zu können – nach den päpstlichen Vorschriften durfte die altslawische Liturgiesprache nur dort praktiziert werden, wo diese Praxis seit mindestens 30 Jahren bestand –, verlangte Kaplan Požar ein altslawisches Messbuch aus dem Triestiner Diözesenarchiv zurück, das der Kirchengemeinde in Ricmanje gehört haben soll. Brief von Don Požar an das Bistum über den Erhalt des Messbuches (16. Dezember 1901), in: ADT, GO, 1901/3806.

44 Bericht des Landes-Gendarmerie-Commandos von Koper/Capodistria über den Besuch (16. September 1901), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1901/2096.

45 Protokoll der Bezirkshauptmannschaft Koper/Capodistria (14. Februar 1902) über die Austrittsgründe von Einwohnern im Dorf Boljunec, in: AST, Capitanato distrettuale di Capodistria [Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria, weiter: C.d. Capodistria], Culto [Kultus, weiter: Culto], b. 170, fol. 30–59.

46 Vgl. VALDEVIT, Chiesa e lotte nazionali, S. 215f.; GOTTMANN, Rom und die nationalen Katholizismen, S. 73–77.

Weil man Kaplan Požar von Anfang an hinter den Übertrittsaktionen vermutete⁴⁷, wurde er Ende des Jahres 1902 seines Amtes enthoben⁴⁸. Dabei wurde ihm unterstellt, von sehr persönlichen Interessen geleitet zu sein: Als der Konflikt im Sommer 1900 öffentlich wurde, berichtete die örtliche Bezirkshauptmannschaft darüber, dass Don Požar mit einer Frau zusammenleben und von ihr sogar schon zwei Kinder haben würde. Mit einem Übertritt in die griechisch-katholische Kirche hätte er demnach diese Lage legalisieren können, da griechisch-katholische Priester verheiratet sein durften⁴⁹. Diese Gerüchte erreichten – dank der Briefe eines italienischsprachigen Priesters aus Triest⁵⁰ – auch den Heiligen Stuhl, wo der Kirchenstreit vor allem als Disziplinarfrage eines problematischen Priesters angesehen wurde⁵¹. Da der Vorwurf, Don Požar lebe in einer wilden Ehe, später jedoch nicht mehr in den Quellen auftaucht und er selbst keine Kaplanstelle in der griechisch-katholischen Kirche anstrebte, lassen sich die Gerüchte um sein Privatleben bezweifeln, zumindest nicht verifizieren.

Mit der priesterlichen Aufgabe im Dorf wurde Jožef Krančič beauftragt, der bis dahin Kaplan in Vatovlje war. Don Požar hätte schon vor dem Jahresende 1902 dem neuen Kaplan die Kirche und die Kaplanwohnung in Ricmanje übergeben sollen, doch kooperierte er weder mit der Pfarrei von Dolina noch mit dem neuen Kaplan⁵². Als die Bewohner Widerstand gegen die Absetzung von Don Požar leisteten, musste das Dorf im Januar 1903 sogar von bewaffneten Gendarmen besetzt werden⁵³. Eine Karikatur in *Škrat*, der slowenischsprachigen Satirezeitschrift aus Triest, machte sich diesbezüglich über den Namen des Bischofs lustig: In einen Stein von Ricmanje versuchte jemand einen neuen Nagel (nämlich Dr. Nagl) erfolglos einzuschlagen⁵⁴.

47 Bereits beim ersten Übertrittsschreiben der Dorfbewohner meinte die örtliche Bezirkshauptmannschaft, dass Don Požar hinter der Aktion stünde, Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria an die Statthalterei von Triest (23. August 1900), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 493f.

48 Absetzungsurkunde (7. Dezember 1902), in: ADT, GO, 1902/4275.

49 Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria an die Statthalterei von Triest (23. August 1900), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 493f.

50 Brief von Don Ugo Mioni an Nuntius Emidio Taliani (27. Juni 1900), in: Archivio Segreto Vaticano (Vatikanisches Geheimarchiv, weiter: ASV), Archivio della Nunziatura di Vienna (Archiv von Nuntiatur in Wien, weiter: ANV), b. 692, fol. 273f.; die nicht überprüften Informationen übermittelte Nuntius Taliani an Staatssekretär Mariano Kardinal Rampolla del Tindaro, siehe Brief von Nuntius Taliani an Kardinal Rampolla (1. Dezember 1900), in: ASV, ANV, b. 692, fol. 282.

51 Zur vatikanischen Sicht, siehe auch GOTTSMANN, Rom und die nationalen Katholizismen, S. 158–163.

52 Protokoll über den ersten, misslungenen Versuch, die Kirche und die Wohnung in Ricmanje zu übernehmen (29. Dezember 1902), in: ADT, GO, 1902/4275.

53 Edinost, 20. Januar 1903; Slovenski Narod, 23. Januar 1903.

54 Škrat, 27. Juni 1903.

Nachdem der Bischof Don Požar entfernt hatte, wurden die sonntäglichen Messen in Ricmanje praktisch von niemandem mehr besucht. Als etwa am 10. Februar 1903 eine alte Frau als einzige an dem von Don Krančič in lateinischer Sprache zelebrierten Gottesdienst teilnahm, wurde sie nach der Messe in der Straße von anderen Frauen, die vor der Kirche auf sie gewartet hatten, als »Hure« beschimpft und mit Steinen angegriffen⁵⁵. Es kam auch vor, dass während der Messe Fäkalien in die Kirche geworfen wurden⁵⁶. Auf der Straße sei Don Krančič von Dorfkindern mehrmals verfolgt und mit Steinen beworfen worden⁵⁷. Wenn die Kinder überhaupt in die Kirche gingen, dann nur um sich über den Priester lustig zu machen⁵⁸. Als im Juni 1903 Pilger aus dem slowenischsprachigen Triestiner Vorort Sčedna / Servola nach Ricmanje kamen, wurden die angereisten Frauen von den Dorfkindern beschimpft. Die Männer, die nicht in die Kirche, sondern in die Kneipen gingen, wurden aber in Ruhe gelassen⁵⁹.

Obwohl der Heilige Stuhl einen Übertritt in den griechisch-katholischen Ritus wegen der Angst vor Verbreitung der Orthodoxie verboten hatte, führte eben dieses Verbot zur weiteren Entfremdung zwischen dem Dorf und der römisch-katholischen Kirche: Im April 1903 versuchten einige Dorfbewohner beim serbisch-orthodoxen Bischof im dalmatinischen Zadar / Zara zu erreichen, in die Orthodoxie, die sprachlich den slowenischen Einwohnern näher stand, übernommen zu werden. Der serbische Bischof lehnte die Anfrage aber ab, wohl im Interesse eines interkonfessionellen Friedens innerhalb der Habsburgermonarchie⁶⁰. Die Dorfbewohner, die zuvor die römisch-katholische Kirche verlassen hatten, konnten bis Sommer 1903 weder einen Übertritt in den griechisch-katholischen Ritus noch eine Übernahme durch die serbisch-orthodoxe Kirche erstreiten.

Schon am Jahresende meldeten weitere Dorfbewohner aus Ricmanje und Log ihren Austritt aus der römisch-katholischen Kirche an. Fast alle Bewohner rechtfertigten diesen Schritt mit dem Wunsch, Gottesdienste in der eigenen Muttersprache zu hören. Wie etwa Marija Žuljan sagte: »Ich will den eigenen Gott in der eigenen Sprache anbeten«⁶¹. Außer der verwendeten Sprache erkannten aber die Dorfbewohner weiterhin keinen Unterschied

55 Bericht des Landes-Gendarmerie-Commandos von Boljunec (12. Februar 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1903 / 396.

56 Brief von Don Krančič an den Bischof Nagl (30. März 1903), in: ADT, GO, 1903 / 1088.

57 Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Koper / Capodistria an die Triestiner Statthalterei (16. Mai 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1903 / 912.

58 Brief von Don Krančič an den Bischof Nagl (30. März 1903), in: ADT, GO, 1903 / 1088.

59 Bericht des Landes-Gendarmerie-Commandos von Boljunec (6. Juni 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1903 / 1224.

60 Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Zadar / Zara an die Triestiner Statthalterei (2. April 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, fasc. 4.1.5, 1903 / 753.

61 Protokoll (29. Januar 1903), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 70.

zwischen den Riten des Katholizismus, sie sahen nicht einmal zwischen dem Katholizismus und der Orthodoxie eine Differenz, weil der Gott – wie etwa eine befragte Dorfbewohnerin, Uršula Pregarc, betonte – »derselbe« sei: »Wir sind dieselben, die wir zuvor waren; wir glauben an den selben Gott, an den wir davor geglaubt hatten. Lateinisch können wir nicht, wir wollen slowenischen Gottesdienst«⁶².

Die Ablehnung gegenüber der institutionalisierten Kirche zeigte sich auch darin, dass ab März 1903 Begräbnisse ohne priesterliche Assistenz stattfanden. Das Landes-Gendarmarie-Commando beschrieb ein solches Begräbnis am 25. März 1903 ziemlich detailliert: An der Spitze des Leichenzuges marschierten ein alter Mann und ein Junge mit je einem großen Holzkreuz, ihnen folgten die Gäste aus der ganzen Gegend (ca. 1 600 Menschen) und eine slowenische Musikkapelle. Beim Grab hielt der Dorfvorsteher Ivan Berdon eine Rede. Gäste aus den umliegenden Dörfern seien bei solchen pseudo-religiösen Zeremonien ebenso zugegen gewesen, sie hätten diese daheim – wie der Bericht der Bezirkshauptmannschaft anmerkte – einführen wollen⁶³. Ähnliche Fälle – unabhängig von den Ereignissen in Ricmanje – traten auch in einem anderen Kirchenstreit zwischen 1908 und 1910 in Drenova (auf der ungarischen Seite der Küstenregion) auf⁶⁴. In der kleinen Untergemeinde der ungarischen Hafenstadt Rijeka/Fiume stand die Dorfgemeinschaft mit der kirchlichen Obrigkeit, auch wenn aus anderen Gründen, ebenso im Konflikt.

Nicht nur die Begräbnisse und Taufen, sondern auch die Ehen wurden in Ricmanje nicht mehr kirchlich (d.h. nach den von der römisch-katholischen Kirche vorgeschriebenen Normen) begangen. Die örtliche Bezirkshauptmannschaft behauptete sogar, dass der Dorfvorsteher Ivan Berdon den Leuten im Dorf vom Heiraten abgeraten hätte⁶⁵. Für die Paare, die dennoch heiraten wollten, führte Berdon Zeremonien ein, die äußerlich den katholischen Trauungen ähnelten⁶⁶.

Ivan Berdon war bei den »zivilen« Zeremonien (Begräbnissen, Taufen und Hochzeiten) wie ein römisch-katholischer Priester gekleidet. Er ahmte also – sowohl ästhetisch als auch inhaltlich – die katholischen Priester nach. In dieser Praxis zeigt sich eine eindeutige und performative Ablehnung der Amtskirche. Andererseits lagen dieser Ablehnung keine säkularen oder

62 Protokoll (24. März 1903), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 678.

63 Bericht des Landes-Gendarmarie-Commandos von Boljunec an die Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria (26. März 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 265, f. 4.1.5, 1903/717 (Über das »zivile« Begräbnis von Josip Pregarc und Ana Kuret berichtete auch Edinost, 26. März 1903).

64 Vgl. TECHET, Gewalt in der Kirche, S. 227–229.

65 Bericht des Landes-Gendarmarie-Commandos von Boljunec (26. Oktober 1904), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 1236.

66 Bericht des Landes-Gendarmarie-Commandos von Boljunec (2. Dezember 1904), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 1233.

freidenkerischen Ansätze zugrunde, da die Dorfbewohner anscheinend die religiösen (d.h. katholische Praxen und Formalitäten nachahmenden) Zeremonien dennoch brauchten. Die Zeremonien waren also nicht im säkularen Sinne »zivil«, auch wenn sie sowohl von der Bezirkshauptmannschaft als auch den Dorfbewohnern so benannt wurden. Im Sinne von Giorgio Agamben kann die Rede von der Profanierung des religiösen und kirchlichen Raumes sein: Diese macht den religiösen und kirchlichen Bereich allen zugänglich⁶⁷. Die Forderung nach muttersprachlicher Liturgie betraf eben die Frage, wem und wie Zugang zum kirchlichen Raum verschafft werden sollte.

Die »zivilen« Begräbnisse und Taufen lösten die institutionalisierten Formen des religiösen Lebens in Ricmanje eindeutig ab. Ende 1904 berichtete *Edinost*, die nationalliberale, slowenischsprachige Tageszeitung aus Triest, triumphierend, dass in den letzten zwei Jahren in Ricmanje ca. 30 »zivile« Beerdigungen stattfanden und ca. 70 ungetaufte, uneheliche Kinder geboren wurden – für das Blatt »ein fast phänomenaler Erfolg«⁶⁸. Auch nach außen hin inszenierte sich Ricmanje bewusst als ein rebellisches Dorf: Auf einer Postkarte, die einfach das Dorf in seiner bergigen Umgebung zeigte, rühmte sich Ricmanje etwa als »die erste slowenische Gemeinde der heiligen katholischen Kirche griechischen Ritus mit altslawischer Liturgiesprache«⁶⁹, obwohl ein Rituswechsel weiterhin nicht erlaubt wurde. Eine solche Selbstdarstellung kann wiederum – wie die »zivilen« Zeremonien selbst – einerseits als Provokation gegen die Amtskirche, andererseits als Ausdruck des Wunsches, weiterhin katholisch zu bleiben, verstanden werden. Die Zeremonien der »zivilen« Begräbnisse, Taufen und Trauungen wurden ab 1907 ebenso als Postkartenmotive festgehalten und bewahrt (siehe Abbildung). Die national-liberale Zeitung *Slovenski Narod* forderte »alle nationalen Trafiks« auf, diese Postkarten im Sortiment zu haben⁷⁰, und das Blatt berichtete stolz darüber, dass die Postkarten sogar die Abgeordneten der russischen Duma erreicht haben sollen⁷¹.

Dorfkaplan Don Krančič konnte letztendlich die Zustände in Ricmanje nicht mehr aushalten, er wurde im Dorf eindeutig abgelehnt – dies zeigte sich symbolisch an den »zivilen« Begräbnissen. Auch Gewaltakte gegen ihn ereigneten sich, wenn diese auch nicht schwerwiegend und kein Dauerzustand waren. Im Juni 1903 wurde er immerhin zuerst für mehrere Monate beurlaubt, dann Anfang 1904 in ein anderes Dorf versetzt. Mehr als ein Jahr lang

67 Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Profanierungen*. Übersetzt aus dem Italienischen von Marianne Schneider, Frankfurt a.M. 2015, S. 74f.

68 *Edinost*, 29. Dezember 1904.

69 AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 490.

70 *Slovenski Narod*, 6. November 1907.

71 Ebd., 3. November 1907.



Postkarte von einem »Zivilbegräbnis« in Ricmanje (ohne Datum), aus: Narodna in študijska knjižnica v Trstu (Volks- und Studienbibliothek in Triest; weiter: NŠKT), Odsek za zgodovino in etnografijo (Abteilung für Geschichte und Volkskunde; weiter: OZE), HP-HI Kraji: HA-HH Ricmanje. © Narodna in študijska knjižnica, Trieste / Trst.

hatte das Dorf darauf keinen eigenen Kaplan vor Ort⁷². Erst am Ostersonntag 1905 wurde verkündet, dass Josip Stržinar, der Pfarrer von Katinara / Cattinara mit der seelsorgerischen Aufgabe in Ricmanje beauftragt werde, ohne dass er in das Dorf umziehen müsse⁷³. Er kam jeden Sonn- und Feiertag ins Dorf, um Gottesdienst zu lesen. Aber nur aus den umliegenden Ortschaften nahmen einige Menschen an den Gottesdiensten teil. Während der Gottesdienste besetzten die Gendarmen das Dorf, da Gewaltakte befürchtet wurden. Solche traten aber nicht ein, die Bewohner von Ricmanje manifestierten ihre Ablehnung durch Abwesenheit in der Kirche.

Ricmanje wurde inzwischen zu einem religiös und kirchlich neu besetzbaren Raum – zu einem »religiösen Markt«, auf dem mehrere Konfessionen die Dorfbewohner zu umwerben versuchten. Da über den Kirchenstreit in der ganzen Donaumonarchie berichtet wurde, kamen mehrere Agitatoren nach Ricmanje, die das Dorf für protestantische, altkatholische oder

⁷² »Res Ricmanjenses« [ohne Datum], in: Župnijski in dekanjski arhiv Dolina / Archivio decanato e parrocchiale di Dolina (Pfarr- und Dekanatsarchiv von Dolina; weiter: ŽDAD), Knjige, škatla 49 (Bücher, Box 49; weiter: Knjige 49), Kronika županije 1900–1984 (Chronik der Pfarrei; weiter: Kronika) [keine weitere Nummerierung].

⁷³ Slovenec, 29. April 1905.

orthodoxe Ideen gewinnen wollten. Im Sommer 1905 besuchte etwa der böhmische protestantische Theologe Anton Chráska, der seit einiger Zeit in Ljubljana/Laibach lebte, Ricmanje, um die Bewohner vom Übertritt in eine protestantische Kirche zu überzeugen⁷⁴. Einige Dorfbewohner trafen sich im Café Balkan in Triest mit einem Gesandten der Prager altkatholischen Gemeinde. 91 Familienväter wären in Ricmanje angeblich bereit gewesen, eine altkatholische Gemeinde unter der Obhut der Prager Gemeinde zu gründen⁷⁵. Die Dorfbewohner schienen jedenfalls nicht nur den Katholizismus, sondern allmählich auch die institutionalisierte religiöse Zugehörigkeit abzulehnen. 1906 meldeten sich mehrere von ihnen als konfessionslos⁷⁶. Die Forderung nach einer Pfarrei entwickelte sich immer mehr zu einem Kampf gegen jegliche Abhängigkeiten – daher interessierten sich auch antiklerikale Agitatoren für die Ereignisse im winzigen Dorf. Der Sekretär der österreichischen Freidenker-Konferenz, der Böhme Karel Pelant, lobte 1907 den Mut des Dorfes, »mit Rom abzurechnen« und »praktisch die Trennung von Staat und Kirche« durchgeführt zu haben⁷⁷, als ob Ricmanje ein Beispiel antiklerikalen Widerstandes geliefert hätte. Ein gewisser Emil Frauer wollte im Dorf sogar »ein Zentrum einer antikatholischen Bewegung« ins Leben rufen⁷⁸. Die Dorfgemeinschaft war aber an radikal-säkularen oder freidenkerischen Tendenzen nicht interessiert. Die Abkehr von der Kirche war eine Reaktion und keineswegs das ursprüngliche und eigentliche Hauptziel des dörflichen Widerstandes. Die Dorfbewohner unterschieden insofern zwischen der Amtskirche und dem römisch-katholischen Glauben – dem letzteren wollten sie, solange es möglich war, treu bleiben.

Ende 1906 bekam das Dorf einen neuen Kaplan, den jungen, slowenischsprachigen Priester Jakob Ukmar, der bereit war, aus Triest nach Ricmanje umzuziehen. In mehreren Briefen und Kirchenbucheinträgen schilderte er die Zustände im Dorf, in dem ein funktionierendes Kirchenleben infolge der Gewaltakte und Drohungen immer weniger möglich wurde. Das Dorf war zwar teilweise gespalten⁷⁹, aber es herrschte eine allgemein feindliche Stimmung gegen den neuen Priester vor. Anfang Dezember 1906 berichtete Don

74 Bericht des Landes-Gendarmerie-Commando von Boljunec (13. Juli 1905), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 1249; sowie Bericht des Landes-Gendarmerie-Commando von Boljunec (15. Juli 1905), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 1247.

75 Bericht des Triestiner Polizei-Präsidiums (30. Dezember 1905), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 1263.

76 AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 232, 243, 251–356, 374, 382–400, 406, 461–481.

77 Neue Freie Presse, 28. August 1907.

78 Bericht der Triestiner Polizei-Direktion (30. März 1906), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 47.

79 Brief von Don Ukmar an Bischof Nagl (6. Dezember 1906), in: ADT, ADT, Gestione Particolare (Besondere Verwaltung, weiter: GP), 1906/82.

Ukmar etwa über eine Frau, die sich wegen der Drohungen ihres Mannes nicht in die Kirche zu gehen traue⁸⁰. Als er zu Weihnachten 1906 mehrere Familien aufsuchen wollte, stieß er fast nur auf Ablehnung⁸¹. Mal wurde er als »hässlicher Zigeuner«, mal als »Teufel« beschimpft⁸². Er berichtete dem Triestiner Bischof Nagl traurig und enttäuscht über seine weihnachtlichen Erfahrungen:

Soviel Hohn und Spott, wie an dem Tag [Weihnachten] werde ich wohl ein ganzes Jahr in Ricmanje nicht mehr einstecken. [...] In vielen Häusern wies man mir unter Fluch und Schimpf die Tür, in einigen Häusern lachten sie mich aus, in einigen Häusern blieb die Familie auf meinen Gruß stumm, wieder andere antworteten höflich, in neun Fällen wurde ich sehr freundlich aufgenommen und segnete die Wohnung ein⁸³.

Don Ukmar schienen die Dorfbewohner allerdings »in der Lage des verlorenen Sohnes zu sein«. Er bemerkte diesbezüglich auch das zwiespältige Verhältnis vieler Dorfbewohner gegenüber dem Glauben. An den Zeremonien der institutionalisierten Religion nahmen sie weiterhin nicht teil, die Gottesdienste waren von niemandem besucht. Aber viele Männer seien tagsüber für eine kurze Zeit in die Kirche geschlichen, um vor dem Altar kniend zu beten. Don Ukmar schrieb diesbezüglich von einem »Katakombenleben«⁸⁴. Er wurde immer wieder mit Angriffen auf der Straße und in der Schule – vor allem seitens der Dorfkinder – begegnet: Im Februar 1907 wurde er etwa von einigen Kindern mit Steinen beworfen, und ihm »Weg mit dem Pfarrer« nachgerufen⁸⁵. Noch im selben Frühjahr ereigneten sich mehrere ähnliche Fälle⁸⁶. Kurz danach, Ende April 1907, wechselte Don Ukmar in die Triestiner Innenstadt-Kirche Sant'Antonio vecchio/Sv. Anton stari⁸⁷. Das Dorf blieb danach – diesmal fast zwei Jahre lang – ohne Priester.

80 Brief von Don Ukmar an Bischof Nagl (15. Dezember 1906), in: ADT, GP, 1906/82.

81 Eintrag am 24. Dezember 1906 im Annales Ricmanienses (weiter: Annales), in: ŽAR; Brief von Don Ukmar (28. Dezember 1906), in: ADT, GP, 1906/82.

82 Eintrag am 24. Dezember 1906 im Annales.

83 Brief von Don Ukmar an Bischof Nagl (28. Dezember 1906), in: ADT, GP, 1906/82.

84 Brief von Don Ukmar an Bischof Nagl (6. Dezember 1906), in: Ebd.

85 Eintrag am 19. Februar 1907 im Annales, in: ŽAR.

86 Einträge am 7. März 1907, 14. März 1907, 21. März 1907, 25. März 1907, 26. März 1907, 11. April 1907, 15. April 1907 im Annales, in: ŽAR.

87 Slovenec, 23. April 1907.

Wahrnehmung des Kirchenstreites auf der Makro- und Mikroebene

Für den Adriaraum, der im regionalen Fokus dieses Kapitels stand, wurden und werden solche Kirchenstreitigkeiten historiographisch als innerkatholischer Teil der Nationalitätenkonflikte und besonders als »nationales Erwachen« der ländlichen (südslawischen), katholischen Bevölkerung dargestellt⁸⁸. Die nationalistische Lesart wurde auch in den Kirchenstreit von Ricmanje hineinprojiziert: Ein zeitgenössischer Autor schrieb über Ricmanje sogar als Beispiel für den »Widerstand gegen die Italianisierung der katholischen Kirche im Küstenlande«⁸⁹, obwohl sowohl die Priester als auch die gegen sie rebellierenden Bauern slowenischsprachig waren. Auf der Makroebene galt also die Konfliktgeschichte von Ricmanje als Inbegriff eines innerkatholischen Nationalitätenkonfliktes. Ein Beispiel dafür: Nachdem Papst Pius X. Ende Dezember 1906 mit einem Dekret die früheren Zugeständnisse an die altslawische Liturgiesprache in der ganzen österreichisch-ungarischen Küstenregion beseitigt hatte, formulierte ein Brief, der Anfang 1907 aus der dalmatinischen Landeshauptstadt Zadar/Zara das österreichische Außenministerium erreichte, die folgende Drohung: »[Dieses Attentat auf unser Heiligthum] könnte, wie ich befürchte, schwere Folgen für Rom und Wien haben. Es könnte ganz Dalmatien in Ricmanje verwandeln«⁹⁰. Ein einfacher Hinweis auf den Dorfnamen genügte also, den makrogeschichtlichen Kontext der Nationalitätenfrage zu aktivieren.

In der breiteren slowenischsprachigen Öffentlichkeit waren die Ereignisse in Ricmanje allerdings umstritten⁹¹. Die nationalliberalen Zeitungen, wie *Edinost* oder *Slovenski Narod*, unterstützten freilich den Konflikt, sie verorteten ihn in einem nationalistischen und antiklerikalen Diskurs. Im Gegensatz dazu kritisierten die slowenischsprachigen klerikalen Kreise die Dorfbewohner: Das slowenische klerikale Blatt *Slovenec* hielt den Dorfbewohnern vor,

⁸⁸ Siehe auch Božo MILANOVIĆ, *Hrvatski narodni preporod u Istri, Pazin 1973*; Dragovan ŠEPIĆ, *O procesu integracije hrvatske nacije u Istri*, in: Mirjana GROSS (Hg.), *Društveni razvoj u Hrvatskoj*, Zagreb 1981, S. 251–281; Nevio ŠETIĆ, *O procesu nastanka suvremene hrvatska nacije u Istri – skica za buduća istraživanje*, in: *Društvena istraživanja* 6–7 (1993), S. 587–605.

⁸⁹ Vgl. Rudolf VRBA, *Oesterreichs Bedränger. Die Los-von-Rom Bewegung. Studien über politische, religiöse und sociale Zustände der Gegenwart*, Prag 1903, S. 395.

⁹⁰ Brief aus Zadar/Zara (24. Februar 1907), in: Österreichisches Staatsarchiv (weiter: ÖStA), Haus- Hof- und Staatsarchiv (weiter: HHStA), PA XI 261, Liasse Rom V/7: *Slawische Liturgie* (weiter: *Slawische Liturgie V/7*), fol. 43 [Übersetzt ins Deutsche vom Wiener Außenministerium].

⁹¹ Was als Nationalitätenkonflikt historiographisch bekannt ist, verbarg oft innerethnische Kämpfe um die Deutungshoheit, vgl. Pieter JUDSON/Tara ZAHRA, *Introduction – Sites of Indifference to Nationhood*, in: *Austrian History Yearbook* 43 (2012), S. 21–27, hier S. 25.

dass die »Hl. Kyrill und Method mit solchen »Unierten« [Griechisch-Katholiken] kaum zufrieden wären«⁹². Das Blatt warf den slowenischen nationalistischen Kreisen in Triest vor, Lügen im Dorf zu verbreiten, wo die Bewohner deswegen jetzt »ohne Priester, ohne Taufe, ohne Gesetz, ohne den letzten Trost als völlig heidnische Gemeinde« leben würden⁹³. Und die christlich-soziale Slowenische Volkspartei nannte die Vorfälle eine »Schande des ganzen slowenischen Volkes«⁹⁴.

Der gesellschaftliche Ausnahmezustand in Ricmanje, der sich etwa in der entschlossenen und radikalen Ablehnung der kirchlichen Obrigkeit und in den aufgelockerten Lebensumständen (hohe Zahl unehelicher Kinder, Zusammenleben ohne Heirat usw.) manifestierte, stimmte auch die Dörfer in der Gegend um. Anscheinend ging die Radikalisierung in Ricmanje für die umliegenden, ebenso slowenischsprachigen Dorfgemeinschaften zu weit. Die Bewohner in Ricmanje bekamen die Isolation immer mehr zu spüren, wie die Statthalterei in Triest 1908 berichtete:

Wie ich aus verlässlicher Quelle erfahre [...], ist die Bevölkerung Rizmanje's darüber besorgt, dass der Ort infolge der Ungebundenheit der jeden sittlichen Einflusses entzogenen Jugend immer mehr gemieden wird; dass daher die öffentlichen Lokale sich keines Zuspruches mehr erfreuen; dass mit den als konfessionslos zu betrachtenden Jünglingen und Mädchen des Ortes Niemand aus der Umgebung mehr eine Ehe eingehen will, u. dgl. m.⁹⁵.

Deswegen wurde letztendlich nach 1909 ein Kompromiss zwischen Ricmanje und dem Bistum in Triest mit der Hilfe des istriatischen Reichsratsabgeordneten Matija Laginja angestrebt: Die Dorfgemeinschaft wurde infolgedessen zur Pfarrei erhoben⁹⁶. Das Verbot der altslawischen Liturgie blieb zwar geltend, aber der neue Bischof von Triest, Andrej Karlin (Nagl wechselte inzwischen nach Wien⁹⁷) duldete *de facto* die Verwendung der slowenischen Volkssprache⁹⁸. 1910 fand sogar ein großes Kirchenfest im Dorf statt, dem auch der Görzer Erzbischof Frančišek Borgia Sedej beiwohnte: Als

92 Slovenec, 27. März 1903.

93 Ebd., 23. September 1907.

94 Ebd., 27. September 1907.

95 Brief des Triestiner Statthalters (4. Oktober 1908), in: ÖStA, Allgemeines Verwaltungsarchiv (weiter: AVA), Unterricht und Kultus: Katholischer Kultus (weiter: KK), 455: Pfarren im Küstenland: R (weiter: 455, R), 455.3 Signatur: 42: Ri – Rizmanje (weiter: 455.3, 42: Ri).

96 Brief des Triestiner Statthalters an das Bistum von Triest (9. November 1909), in: ADT, GP, 1908/54.

97 Mitteilung des österreichischen Kultusministers an die Triestiner Statthalterei (3. Januar 1910), in: AST, Luogotenenza, Atti Presidiali riservati (Reservierte Präsidialakten; weiter: AP ris.), b. 6, fasc. 34, 1910/6.

98 Brief von Dr. Laginja an den Bischof von Triest (23. Juli 1908), in: ADT, GP, 1908/54.

Zeichen der Versöhnung wurden 64 Kinder an diesem Fest getauft⁹⁹. Sogar die nationalliberale *Edinost* in Triest schrieb von einem »Wunder« bezüglich der Entspannung in Ricmanje¹⁰⁰.

Ricmanje wurde aber auch später nicht ruhiger: Als etwa der neue Pfarrer Don Zega im Mai 1912 lateinische Sänge einführte¹⁰¹, oder als ein weiterer Pfarrer, Don Križman, im März 1915 die angeblich lockere Sexualmoral und die zu kurzen Röcke der Mädchen und Frauen im Dorf anprangerte¹⁰², vermieden mehrere Einwohner monatelang die Gottesdienste. Weil aber diese Konflikte – wahrscheinlich wegen der Abwesenheit von Don Požar und eines gewissen Desinteresses in den nationalliberalen Zeitungen – nicht mehr im Kontext eines innerkatholischen Nationalitätenkonfliktes inszeniert und erklärt wurden¹⁰³, blieben sie in der Öffentlichkeit unbeachtet, obwohl die Gründe ähnliche waren wie vor 1911: normabweichende Partikularitäten im kirchlichen und sozialen Leben einer eigensinnigen Dorfgemeinschaft.

Erfolgchancen der Gewaltmomente

Auch wenn der Konflikt im Kontext der Nationalitätenfrage als slowenisches Aufbegehren inszeniert und interpretiert wurde, ist in den makropolitischen Diskursen das bewusste Handeln der Dorfgemeinschaft oft infrage gestellt worden. Den Dorfbewohnern wurde religiöse Indifferenz und kirchliches Unwissen unterstellt: dass sie nicht gewusst hätten, was sie eigentlich wollten bzw. dass sie willenlos einem rebellischen Priester ausgesetzt seien. Die Bezirkshauptmannschaft beschrieb schon am Anfang der Konfliktgeschichte die Bevölkerung als »in religiösen Dingen ohnehin indifferent«¹⁰⁴; der Wiener Nuntius Emidio Taliani berichtete in seinen Briefen an Kardinal Rampolla von der »ignoranten« Dorfbevölkerung¹⁰⁵; und die italienischsprachigen, katholischen Blätter aus Triest schrieben über »arme Bauern

⁹⁹ Slovenski Narod, 22. November 1910.

¹⁰⁰ Edinost, 18. November 1910.

¹⁰¹ Bericht des Landes-Gendarmerie-Commandos von Boljunec (26. Mai 1912), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 370, fasc. 19b, 1912/1076.

¹⁰² Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria an den Bischof von Triest (13. März 1915), in: ADT, GP, 1915/18.

¹⁰³ Die Inszenierung ländlicher, sozialer (oder anderer) Streitigkeiten entlang national-ethnischer Gegensätze war ansonsten eine in der ganzen Habsburgermonarchie verbreitete Strategie; vgl. Pieter M. JUDSON, *Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontier in Imperial Austria*, Cambridge MA u.a. 2006, S. 10.

¹⁰⁴ Bericht der Bezirkshauptmannschaft von Koper/Capodistria an die Statthalterei von Triest (23. August 1900), in: AST, C.d. Capodistria, Culto, b. 170, fol. 493f.

¹⁰⁵ Brief von Nuntius Taliani an Kardinal Rampolla (1. Dezember 1900), in: ASV, ANV, b. 692, fol. 282.

ohne jegliche Kultur«¹⁰⁶, »verblendete, arme Dorfbewohner«¹⁰⁷, die unter russischem Einfluss gestanden hätten¹⁰⁸. Auch wenn sich die Dorfbewohner in den theologischen und kirchenrechtlichen Differenzen zwischen den katholischen Riten bzw. zwischen dem Katholizismus und der Orthodoxie in der Tat nicht vollkommen auskannten – diesbezügliches Wissen war beim Wiener Nuntius auch nicht immer vorhanden¹⁰⁹ –, wussten sie sehr wohl, was sie vor Ort erreichen wollten: die muttersprachliche Liturgie und eine eigene Pfarrei.

Weil aber diese Ziele innerhalb der bestehenden Ordnung nicht erreicht werden konnten, bedienten sich die lokalen Akteure nonkonformer Formen (wie »ziviler« Zeremonien) und punktuell physischer Gewalt, ohne dabei den katholischen Glauben wertrational abzulehnen¹¹⁰. Die Gewalthandlungen waren insofern nicht religiös motiviert, da sie nicht im Namen einer Religion durchgeführt wurden¹¹¹; sie richteten sich nicht gegen Menschen, die nicht oder anders an eine transzendente Lehre glaubten, bzw. die der kollektiven Sinnstiftung einer Religion oder Kirche nicht oder anders teilhaftig wurden. Die Akteure der lokalen Gewaltmomente wollten ursprünglich unter demselben römisch-katholischen Glauben bzw. in derselben kollektiven Sinnstiftung des Katholizismus die Organisation und Form der Kirche mehr gestalten können. Weil ihnen diese Forderung verwehrt wurde, gerieten sie immer mehr in Konflikt mit den kirchlichen Obrigkeiten. Die Gewaltmomente zeigten sich somit zwar im religiösen Raum bzw. in Bezug auf religiöse Formen und Inhalte: Die katholische Kirche stellte dabei den Raum der Konflikte dar – nicht (nur) physikalisch-räumlich, sondern auch im Sinne des Geltungsbereichs und Bezugspunkts¹¹². Aber diese Gewaltakte wurden nicht religiös aufgeladen. In den Gewaltmomenten zeigte sich vielmehr ein proak-

106 L'Amico, 25. Januar 1903.

107 La Riconcrezione, 16. Februar 1903.

108 L'Avvenire, 14. März 1902. Die Zeitung berichtete über den angeblichen Besuch einer russischen Prinzessin in der Gegend.

109 Nuntius Taliani schrieb etwa über den griechisch-katholischen Bischof Drohobyczky als »schismatischen Bischof«, obwohl ein griechisch-katholischer Bischof dem Papst unterstellt (insofern keinesfalls schismatisch) ist; vgl. Brief von Nuntius Taliani an Kardinal Rampolla (1. Dezember 1900), in: ASV, ANV, b. 692, fol. 282.

110 Zur Unterscheidung zwischen wertrationalem Nonkonformismus und zweckrationaler Nonkonformität im religiösen Bereich, siehe auch Christoph KLEINE, »Religiöser Nonkonformismus« als religionswissenschaftliche Kategorie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 23 (2015), H. 1, S. 3–34, hier S. 7f., 11–18.

111 Zum Verständnis der »religiösen Gewalt« als einer im Namen einer Religion durchgeführten Gewalt, siehe auch Reinhard SCHULZE, Islamischer Puritanismus und die religiöse Gewalt, in: Christine ABBT / Donata SCHOELLER (Hg.), Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam, Frankfurt a.M. u.a. 2008, S. 34–56, hier S. 44.

112 Zur Begrifflichkeit vom »Gewalttraum« als einem Handlungs- und Geltungsbereich gewalttätiger Akte, siehe auch Ulrike JUREIT, Raum und Gewalt. Eine Einleitung,

tiver, innerkirchlicher, aber mit der Radikalisierung immer mehr gegen die gesamte Amtskirche gerichteter Emanzipations- und Selbstbehauptungsanspruch. Der Konflikt ließ sich gleichzeitig im Kontext der Nationalitätenfrage verorten: In der nationalisierten Konfliktsprache, derer sich auch die Dorfbewohner bedienten, konnten soziale Unterschiede öffentlichkeitswirksam zum Ausdruck gebracht werden. Die Sprache der Ethnizität ist nämlich »eine Ressource in definitorischen Kämpfen um soziale Ordnung«¹¹³. Insofern beschreibt Ethnizität nicht nur kulturelle Differenz, sondern auch soziale Ungleichheit¹¹⁴.

Ricmanjes Erfolg lässt sich auch mit seiner Lage innerhalb eines supranationalen Imperiums, wie der österreichischen Reichshälfte der Donaumonarchie, erklären. Sowohl die staatlichen als auch kirchlichen Obrigkeiten in Österreich hatten ein Interesse daran, dass einem solchen Konflikt, der sich als Nationalitätenkonflikt erzählen ließ, ein rasches Ende gesetzt wird. Die Strategie der Dorfbewohner – oder konkreter: jene des früheren Dorfkaplans Don Požar – zahlte sich aus, weil beide Seiten, sowohl die kirchliche als auch die staatliche, die national interpretierbaren Spaltungen vermeiden wollten. Daher war die Gewalt im istrianischen Hinterland, das in Österreich lag, weder permanent noch antistaatlich ausgerichtet – im Gegensatz etwa zu ähnlichen Konflikten im ungarischen Kroatien-Slawonien (1894, 1897, 1903), wo der kirchliche Raum ebenso aus sozialen und politischen Gründen um- und bekämpft wurde¹¹⁵. Die katholischen Bauern in Kroatien wollten aber den kirchlichen Raum explizit gegen den (ungarischen) Staat und die vermeintliche »Magyarisierung« schützen¹¹⁶. In Ungarn bewegten sich sowohl die staatliche Macht als auch die kirchlichen Obrigkeiten in einem bewusst nationalen Kontext¹¹⁷. Akteure lokaler Widerstands- und Gewaltmomente erzielten daher auf der ungarisch-kroatischen Seite keine Erfolge:

in: Ulrike JUREIT (Hg.), *Umkämpfte Räume. Raumbilder, Ordnungswille und Gewaltmobilisierung*, Göttingen 2016, S. 9–25, hier S. 10.

113 Joanna PFAFF-CZARNECKA, *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*, Göttingen 2012, S. 63.

114 Vgl. Alex GROENEMEYER, *Kulturelle Differenz, ethnische Identität und die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Ein Überblick sozialwissenschaftlicher Thematisierungen*, in: Ders./Jürgen MANSEL (Hg.), *Die Ethnisierung von Alltagskonflikten*, Wiesbaden 2013, S. 11–46, hier S. 35–37.

115 Zu den kirchenpolitischen Hintergründen und der antistaatlichen Haltung der Aufständischen von 1897, siehe auch Stefano PETRUNGARO, *Pietre e fucili. La protesta sociale nelle campagne croate di fine Ottocento*, Roma 2009.

116 Ebd., S. 46–48.

117 Zum nationalstaatlichen Weg der ungarischen Reichshälfte, siehe auch Pieter JUDSON, *L'Autriche-Hongrie était-elle un empire?*, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (2008), H. 3, S. 563–596, hier S. 580f.; Andrea KOMLOSY, *Imperial Cohesion, Nation-Building, and Regional Integration in the Habsburg Monarchy*, in: Stefan BERGER/Alexei MILLER (Hg.), *Nationalizing Empires*, Budapest 2015, S. 369–427, hier S. 370–372, 377–390, 409; zum Verhältnis zwischen Nation und

Lokale Forderungen, das Kirchenleben vor Ort selbst gestalten und bestimmen zu können, wurden sowohl staatlich als auch kirchlich strikt verweigert¹¹⁸. Die Dorfbewohner in Ricmanje nahmen zwar solche Ereignisse aus Kroatien wahr, sie hissten sogar eine schwarze Trauerfahne im Gedenken an einige während der Aufstände von 1903 getötete Bauern¹¹⁹. Aber der Hass richtete sich in Ricmanje auch diesmal nicht gegen den Staat – weil der Staat in Istrien nicht das nationalisierende Ungarn, sondern das supranationale Österreich war.

Der Fall von Ricmanje – als eines der innerkatholischen, nationalpolitisch wahrgenommenen Konfliktereignisse aus dem oberadriatischen Raum der späten Habsburgermonarchie – zeigt insofern nicht nur die Komplexität lokaler Interessen und Erwartungen, die entlang nationaler Interessen nicht vollständig erklärt werden können. Der Kirchenstreit in Ricmanje beweist darüber hinaus auch die Erfolgchancen lokaler Widerstands- und Gewaltmomente und die damit einhergehende konfliktaufhebende, entnationalisierende Haltung staatlicher und kirchlicher Obrigkeiten in der österreichischen Reichshälfte: Auf die Gewalt reagierte der österreichische Staat, wie auch die dortige römisch-katholische Kirche nämlich letztendlich nicht mit Härte und Repression – die Strategie von Bischof Nagl war eher ein Ausnahmefall. Die lokale Anwendung proaktiver und öffentlichkeitswirksamer Gewaltmomente versprach dementsprechend mehr Erfolg auf der österreichischen als auf der ungarischen Seite der oberadriatischen Küstenregion – obwohl die innerkirchlichen und gesellschaftlichen Dynamiken auf der lokalen Ebene ähnlich waren.

Kirche in Ungarn, siehe auch Gábor ADRIÁNYI, Die katholische Kirche und die Nationalitätenfrage in Ungarn im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Der Donauraum 20* (1975), S. 47–57, hier S. 49f.

¹¹⁸ Vgl. TSCHET, *Gewalt in der Kirche*, S. 176–255.

¹¹⁹ Bericht des K-K Landesgendarmarie-Commandos (25. Mai 1903), in: AST, Luogotenenza, AP, b. 261, fasc. 1.16.36., 1903/1096; zum Bauernaufstand im Jahre 1903/1904 siehe Vaso BOGDANOV, *Hrvatski narodni pokret 1903–1904*, Zagreb 1961.

3. ORDNUNG:
GEWALT UND RELIGIÖS-GESELLSCHAFTLICHE
GRENZZIEHUNGEN

Sara Mehlmer

»Um Streitigkeiten zu vermeiden, [...] wird
jene Moschee zerstört«

Religion und Gewalt im Grenzkonflikt bei Melilla, 1860–1863

Das nordafrikanische Grenzgebiet um die Exklave Melilla, die sich seit 1497 in spanischem Besitz befindet, war seit jeher von Ambivalenzen geprägt. Zum einen gehörten Handel und Informationsaustausch mit den Nachbarn zum Alltag und waren für die spanische Exklave sogar überlebenswichtig. Außerdem bot der Grenzübertritt für Personen beider Seiten die Möglichkeit, sich dem (strafrechtlichen) Zugriff der eigenen Gemeinschaft zu entziehen, was Migrationsbewegungen begünstigte¹. Zum anderen aber war die Nachbarschaft um die Exklave permanent von Konflikten um Land, Ressourcen und rechtliche Zuständigkeiten geprägt, die sich immer wieder gewaltsam entluden. Der auf beiden Seiten der Grenze proklamierte religiöse Antagonismus gegenüber dem Nachbarn konnte dabei phasenweise zu einer Verschärfung der Grenzsituation beitragen. Schließlich galt der *moro*² in Spanien seit Jahrhunderten als religiöser wie säkularer Erbfeind – ein Bild, das unter anderem der Konstruktion eines spanischen Nationalbewusstseins diente³. Aber auch auf marokkanischer Seite war die Grenzlage zur Iberischen Halbinsel

- 1 Zur ambivalenten Situation der Grenzregion sowie den verschiedenen Migrationsformen, ihren Veränderungen und Auswirkungen um 1860 vgl. mein Dissertationsprojekt: Sara MEHLMER, Grenzleben zwischen Religion und Realpolitik. Ceuta und Melilla um 1860 [in Vorbereitung].
- 2 Der Begriff »*moro*« war und ist im Spanischen vielschichtig. Zum einen bezog er sich auf die geographische Herkunft einer Person aus dem Maghreb, zum anderen auf deren religiöse Zugehörigkeit zum Islam. Beides, geographische wie religiöse Zugehörigkeit, war also semantisch eng miteinander verknüpft. Zur historischen Wortbedeutung vgl. La Academia Española (Hg.), Diccionario de la lengua castellana, Madrid 101852, S. 464. Zum (überwiegend negativen) Bild des *moro* in Spanien vgl. Eloy MARTÍN CORRALES, La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI–XX, Barcelona 2002.
- 3 Vgl. Eloy MARTÍN CORRALES, El »*moro*«, decano de los enemigos exteriores de España: una larga enemistad (siglos VIII–XXI), in: Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS/ Francisco SEVILLANO CALERO (Hg.), Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI–XX), Madrid 2010, S. 165–182 sowie Patricia HERTEL, Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, München 2012.

und die damit verbundene Position als religiöser Vorposten gegenüber dem nicht-muslimischen Teil der Welt, zentraler Bestandteil der marokkanischen Staatsbildung⁴.

Mit dem Sieg Spaniens im sogenannten »Afrikakrieg« oder »Tétouan-Krieg«⁵ (1859–1860) gegen Marokko ging ein gesteigertes spanisches Interesse an der nordafrikanischen Region einher, das in vertraglich festgelegten Handels- und Siedlungsbegünstigungen sowie Gebietsabtretungen Marokkos seinen Niederschlag fand. Für Marokko bedeutete die Niederlage eine enorme finanzielle und damit innen- wie außenpolitische Schwächung sowie einen zunehmenden Druck, sich für den wirtschaftlichen Einfluss Europas zu öffnen⁶. Entsprechend gilt das Jahr 1860 als Beginn des modernen spanischen Kolonialismus in Nordafrika sowie allgemein als Beginn der Intensivierung des europäischen Einflusses in Marokko⁷. Anhand der 1860 vertraglich vereinbarten Grenzverschiebungen um Melilla lassen sich die Auswirkungen des spanischen Sieges und eine damit verbundene Zuspitzung des Grenzkonflikts um die Exklave ausmachen, bei dessen Austragung nicht nur territoriale, expansive und wirtschaftliche, sondern letztlich auch religiöse Faktoren eine Rolle spielten.

Die Gebietserweiterungen um die Exklave hatten unter anderem dazu geführt, dass eine berberische Moschee in nun spanisches Territorium fiel. Diese Moschee wurde im November 1863 durch spanische Truppen zerstört. Manuel Alvarez Maldonado, bis September 1863 Gouverneur der spanischen Exklave, kommentierte dieses Ereignis kurz vor seiner Abreise im Dezember:

4 Vgl. Amira K. BENNISON, *Liminal States. Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and the Nineteenth Centuries*, in: Julia CLANCY-SMITH (Hg.), *North Africa, Islam and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War*, London u.a. 2001, S. 11–28.

5 Während in der spanischen Historiographie der Begriff »Afrikakrieg« immer noch häufig verwendet wird, bevorzugen vor allem nicht-spanische Autoren die Bezeichnung »Tétouan-Krieg«. Vgl. Itzea GOIKOLEA-AMIANO, *Hispano-Moroccan Mimesis in the Spanish War on Tetouan and its Occupation (1859–1862)*, in: *The Journal of North African Studies* 24 (2018), H. 1, S. 44–61, hier S. 45. Richard Pennell schreibt, angesichts der geringen Ausdehnung des Konfliktes, passend von »a border squabble blown up into a war«, vgl. Richard PENNELL, *Morocco since 1830. A History*, London 2000, S. 64.

6 Vgl. Germain AYACHE, *Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860*, in: *Revue Historique* 220 (1958), H. 2, S. 271–310.

7 Siehe auch den Sammelband von Eloy MARTÍN CORRALES (Hg.), *Marruecos y el colonialismo español (1859–1912). De la guerra de África a la »penetración pacífica«*, Barcelona 2002. Zum Schlüsseljahr 1860 als Beginn der intensiven Kolonisierung des Landes durch europäische Mächte vgl. Abdellah LAROUÏ, *The History of the Maghrib. An Interpretative Essay*, Princeton 2015 [1977; frz. Erstausgabe 1970], S. 322.

[I]ch, dessen lebenslanger Alptraum es gewesen wäre, wenn er nicht das Verschwinden jener Bauwerke mitangesehen hätte, beeilte mich, vor meiner Abreise damit abzuschließen, um weder ein Andenken noch eine Spur ihrer Existenz übrigzulassen [...]. Zum Zorn unserer barbarischen Nachbarn hatte ich die Genugtuung, die berühmte Moschee mitsamt ihren hundertjährigen Feigenkakteen verschwinden zu lassen⁸.

Die Zerstörung des Gotteshauses selbst sowie der sie umgebenden, von den Berbern als heilig angesehenen Vegetation, aber auch die Genugtuung, die der Gouverneur angesichts der Aktion offenbar empfand, scheinen die Annahme einer religiösen Feindschaft im Grenzgebiet zu bestätigen. Alexandre Joly (1870–1913)⁹, französischer Wissenschaftler und Mitglied der »Mission Scientifique du Maroc«, analysierte noch Anfang des 20. Jahrhunderts das Verhältnis zwischen Spaniern und Marokkanern rückblickend: »Der religiöse Fanatismus [...], nahezu identisch auf beiden Seiten, machte den Schutzwall, der beide Völker voneinander trennte, noch unüberwindbarer«¹⁰. Er sah in der Grenzlage beider Länder und einer damit verbundenen Tradition der religiösen Abgrenzung, der Bedrohung und Verteidigung den wahren Kern des spanisch-marokkanischen Gegensatzes: »Die Wahrheit ist«, so Joly, »dass die Nordmarokkaner [...] immer gegen die Spanier gekämpft haben, die, aufgrund ihrer geografischen Lage, der Vorposten Europas und der Christenheit sind, so wie sie es für den Islam [...] waren«¹¹.

Ziel des Aufsatzes ist es, zu hinterfragen, inwieweit das Bild des religiösen Gegensatzes von Christen und Muslimen der lokalen Realität um Melilla zu Beginn der modernen spanischen Expansion in Nordafrika um 1860 entsprach¹². Anhand der Auseinandersetzungen um die besagte Moschee werden Formen physischer und symbolischer Gewalt im Grenzgebiet aufgezeigt, um anschließend zu hinterfragen, ob es sich dabei tatsächlich um

8 Maldonado ans Kriegsministerium, Melilla, 24. Dezember 1863, Archivo General de la Administración (im Folgenden: AGA), 15(17) Sektion Afrika, Marokko (im Folgenden: SAM), 81/00131. Diese und folgende Übersetzungen fremdsprachiger Zitate stammen von der Autorin.

9 Zu Alexandre Joly vgl. Benjamin Claude BROWER, Joly Alexandre, in: François POUILLON (Hg.), Dictionnaire des orientalistes de langue française, Paris 2012, S. 551.

10 Alexandre JOLY, *Historia crítica de la Guerra de Africa*, Madrid 1910, S. 13.

11 Ebd., S. 12.

12 Intensiv mit der Grenzregion um Melilla haben sich vor allem Ethnologen auseinandergesetzt, darunter insbesondere Henk DRIESEN, dessen Arbeiten zum (in den 1990er Jahren) aktuellen Zusammenleben von Muslimen und Christen in der Region sich auch relativ ausführlich mit dem historischen Hintergrund dieses Zusammenlebens beschäftigen, vgl. Henk DRIESEN, *On the Spanish Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*, New York 1992 sowie ders., *The Politics of Religion on the Hispano-African Frontier. A Historical-Anthropological View*, in: Eric R. WOLF (Hg.), *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany 1991, S. 237–259.

»religiös« motivierte Gewalt handelte oder nicht vielmehr um eine Instrumentalisierung des Religiösen, zum Beispiel zum Zwecke der Machtdemonstration und symbolischen Unterwerfung, oder auch um die religiöse (Um-)Deutung eines eigentlich säkularen Konflikts. In diesem Rahmen wird der Frage nachgegangen, welche Rolle die individuelle und kollektive Erinnerung an Gewalt sowie ökonomische, territoriale, koloniale und persönliche Interessen neben möglichen religiösen Motiven bei der Entstehung und Austragung gewaltsamer Konflikte im nordafrikanischen Grenzgebiet spielten. Mit den »*Tiradores del Rif*«, einer berberischen Einheit im spanischen Heer, wird zuletzt auf eine Personengruppe eingegangen, die sich gerade nicht in das scheinbar so starre Schema des muslimisch-christlichen bzw. marokkanisch-spanischen Antagonismus vor Ort fügte und damit als Beispiel dafür dienen kann, dass in der nordafrikanischen Grenzregion neben Gewalt und Konflikt auch Kooperation und Interaktion zum Alltag gehörten.

Katholizismus an der Grenze: Melilla und das östliche Riffgebiet

Seit der sogenannten *Reconquista*, also der »Rückeroberung« Spaniens von den Mauren, die im Jahr 1492 mit der Übergabe Granadas an die Katholischen Könige Ferdinand und Isabella abgeschlossen war, wurde der Katholizismus zur Kernideologie Spaniens. Mit der systematischen Verfolgung, Ausweisung und Tötung Andersgläubiger sollte die katholische »Reinheit« auf der Iberischen Halbinsel gesichert werden. Neben dem Judentum kam vor allem dem Islam dabei die Rolle des Erbfeindes zu, was sich in Mythen und Nationalheiligen wie »Santiago Matamoros«, dem »Maurentöter«, aber auch in zum Teil heute noch praktizierten lokalen Volksfesten manifestierte¹³. Dieser mythische Antagonismus wurde von einer durchaus als real empfundenen Bedrohung durch eine erneute muslimisch-maghrebinische »Invasion« begleitet.

Um diese Bedrohung einzudämmen, die wirtschaftlich bedeutsame Meerenge von Gibraltar sowie das Mittelmeer vor Piraten zu schützen und eine Ausweitung des spanischen Einflusses in Nordafrika zu ermöglichen, hatte Spanien (neben Portugal) im 15. und 16. Jahrhundert Teile Nordafrikas erobert. Dazu gehörte auch Melilla, das sich seit 1497 in spanischem Besitz

¹³ Vgl. Henk DRIESSEN, *Mock Battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain's South*, in: *Ethnologia Europaea* 15 (1985), S. 105–115 sowie MARTÍN CORRALES, *La imagen del magrebí*, S. 49f. Zur Rolle des Islam in der Herausbildung eines spanischen Nationalbewusstseins vgl. HERTEL, *Der erinnerte Halbmond*.

befand¹⁴. Die permanent besiedelte spanische Exklave im Nordosten Marokkos besaß, ebenso wie Ceuta im Nordwesten, nie den Charakter einer Kolonie; sie war vielmehr integraler Bestandteil des spanischen Staates und gehörte als »*plaza de soberanía*« bis 1995 zur Provinz Málaga¹⁵. Die Exklaven waren Festungsstädte, sogenannte *presidios*, deren Hauptaufgaben die Verteidigung der Iberischen Halbinsel gegen mögliche Angriffe aus der nordafrikanischen Küstenregion und dem östlichen Mittelmeerraum sowie die Eindämmung der Piraterie waren. Ihr Festungscharakter prädestinierte sie außerdem für die Unterbringung von Sträflingen, wie dies seit dem 17. Jahrhundert praktiziert wurde¹⁶. Die Bevölkerung in den Exklaven war also maßgeblich von der Präsenz des Militärs einerseits und der Sträflinge andererseits geprägt, obgleich sich durch den Zuzug von Familienangehörigen, Kaufleuten, Handwerkern und Klerikern auch eine, wenngleich zahlenmäßig geringe, zivile Bevölkerungsgruppe etablierte. Der Oberbefehlshaber der Truppen vor Ort war gleichzeitig Gouverneur der Stadt und verfügte sowohl über militärische als auch über umfangreiche politische und rechtliche Vollmachten¹⁷.

Während Ceuta im 19. Jahrhundert mit den nahegelegenen Städten Tétouan und Tanger sowie der Nähe zur Iberischen Halbinsel über relativ gute Kommunikationsmöglichkeiten verfügte, war Melilla im nordöstlichen, ländlich geprägten Riffgebiet auch aufgrund der großen Distanz (fast 200 km) zum spanischen Kernland einen Großteil des Jahres von der Kommunikation mit diesem abgeschnitten¹⁸. Zwischen der Iberischen Halbinsel und Melilla verkehrte im Durchschnitt nur zwölfmal pro Jahr ein Postschiff¹⁹, was die Korrespondenz mit der Regierung in Madrid erschwerte,

14 Zu Geschichte, Geographie und demographischer Entwicklung der beiden Exklaven vgl. Victor MORALES LEZCANO, *Las fronteras de la Península Ibérica en los siglos XVIII y XIX. Esbozo histórico de algunos conflictos franco-hispano-magrebíes, con Gran Bretaña interpuesta*, Madrid 2000, S. 115–134. Zur Geschichte Melillas vgl. Antonio SÁEZ-ARANCE, *From a Medieval Christian Vanguard to a European High-Tech Fortress. Melilla's Historical Background*, in: Michaela PELICAN/Sofie STEINBERGER (Hg.), *Melilla. Perspectives on a Border Town*, Köln 2017, S. 25–34.

15 Vgl. SÁEZ-ARANCE, *From a Medieval Christian Vanguard*, S. 25f.

16 Vgl. Santiago DOMÍNGUEZ LLOSÁ, *La vida cotidiana en el siglo XIX*, in: Antonio BRAVO NIETO/Pilar FERNÁNDEZ URIEL (Hg.), *Historia de Melilla*, Melilla 2005, S. 495–524, hier S. 512 sowie Francisco J. CALDERÓN VÁZQUEZ, *Fronteras, identidad, conflicto e interacción. Los presidios españoles en el norte Africano*, Málaga 2008, in: Eumednet, hg.v. der Universität Málaga, URL: <<http://www.eumed.net/libros-gratis/2008c/433/>> (11.07.2018), S. 15f.

17 Vgl. Juan José RELOSILLAS, *Catorce meses en Ceuta. Narraciones que interesan á todo el mundo*, Málaga 1883, S. 68 sowie einen ausführlichen Artikel zu Melilla in: *La España*, 18. Dezember 1857.

18 Vgl. Pascual MADDOZ, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Bd. 11, Madrid 1848, S. 362 sowie *La España*, 18. Dezember 1857.

19 Vgl. *La España*, 18. Dezember 1857. Zwischen Ceuta und dem andalusischen Algeciras verkehrte bereits Ende der 1850er Jahre ein Dampfschiff täglich. Vgl. ein Schrei-

die daher überwiegend über den spanischen Vertreter in Tanger verlief. Aber auch die Versorgung der Stadt mit Lebensmitteln und anderen Gütern des täglichen Bedarfs war unzureichend, sodass die Exklave auf Lieferungen entsprechender Waren aus dem berberischen Umland angewiesen war, was wiederum grenzüberschreitende Handelskontakte begünstigte²⁰.

Zugleich war der territoriale Konflikt omnipräsent, wovon unzählige gewaltsame Zusammenstöße Zeugnis ablegen. Schließlich war mit der Exklave ein strategisch wichtiger Knotenpunkt im marokkanischen Gebiet dauerhaft spanisch besetzt, was nicht nur den marokkanischen Staat im Allgemeinen, sondern auch die Riffbewohner im Besonderen immer wieder zu (Rück-)Eroberungsversuchen motivierte. Auf der anderen Seite gehörten bewaffnete Einsätze mit dem Ziel der Sicherstellung von Waffen oder der Zerstörung berberischer Stützpunkte zur spanischen Verteidigungsstrategie der Exklave und damit zum Alltag der Bevölkerung vor Ort. Eine religiöse Aufladung der Konflikte wurde auch semantisch begünstigt, indem beispielsweise das Gebiet jenseits der Grenze von den Spaniern als »Gebiet der Ungläubigen« (»*campo infiel*«), als »Gebiet der Muslime« (»*campo musulmán*«) oder »Gebiet der *moros*« (»*campo moro*«) bezeichnet, die territoriale Grenze also als identisch mit der ethnischen und religiösen Grenze verstanden und definiert wurde.

Bei dem Gebiet jenseits der Grenze handelte es sich um das von sesshaften Berbern bewohnte östliche Riffgebiet. Die dort ansässigen Angehörigen der *Qal'aya* (Tamazight: *Iqar'ayen*²¹, in spanischen Quellen als »*Guelaya*« / »*Guelaia*« bezeichnet), ein Zusammenschluss von fünf verschiedenen Stämmen, lebten überwiegend von der Landwirtschaft²². Hauptsprachen waren Tamazight und Arabisch, einige wenige Einwohner verfügten außerdem aufgrund regelmäßiger Kontakte zu Spaniern über rudimentäre Spanischkenntnisse²³. Das Riffgebiet war trotz seiner geografischen Zentrallage zwischen dem Rest Marokkos einerseits und den anderen Maghrebstaaten, dem Mittelmeerraum sowie dem osmanischen Nachbarn andererseits von einer politischen Randständigkeit und einer damit verbundenen relativen

ben Francisco Merry y Coloms nach Madrid, Tanger, 26. Mai 1862, Archivo Histórico Nacional (im Folgenden: AHN), Exteriores, H 1638 sowie RELOSILLAS, Catorce Meses, S. 10.

²⁰ Vgl. hierzu MEHLMER, Grenzleben zwischen Religion und Realpolitik.

²¹ Vgl. David M. HART, The Rif and the Rifians. Problems of Definition, in: The Journal of North African Studies 4 (1999), H. 2, S. 104–109, hier S. 105.

²² Vgl. Germain AYACHE, Les origines de la Guerre du Rif, Paris 1981, S. 98; vgl. Carleton COON, Tribes of the Rif, Cambridge MA 1931, S. 43. Beispielhaft zur agrarischen Lebensweise eines zentralen Berberstamms vgl. David M. HART, The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History, Tucson 1976, S. 48–63.

²³ Vgl. Manuel Juan DIANA, Un prisionero en el Rif. Memorias del Ayudante Álvarez, Madrid 1859, S. 19. Ähnliches stellte Juan José Relosillas für die Berber um Ceuta fest, vgl. RELOSILLAS, Catorce meses, S. 147.

Autonomie geprägt²⁴. Des Weiteren kennzeichnete die Region der Grenzcharakter gegenüber dem »*dār al-harb*«, dem als »Gebiet [»Haus«] des Krieges« bezeichneten nicht-muslimischen Teil der Welt²⁵, was sich unter anderem in der besonderen Bereitschaft der Riffberber zum Kampf gegen christliche Invasoren widerspiegelte²⁶. Die Verdrängung maurischer Herrscher von der Iberischen Halbinsel und die Eroberung zentraler marokkanischer Küstenstädte, die Etablierung eines »katholischen Königtums« in Spanien und die Ausweisung nichtkatholischer Untertanen im 15. und 16. Jahrhundert bedingten nicht nur Migrationsbewegungen von Juden und Muslimen in Richtung Marokko, sondern förderten auch dort eine gewisse Tradition der Feindschaft, die durch die Erinnerung an Gewalt, Vertreibung und Eroberung wachgehalten wurde²⁷.

Die Verehrung lokaler Heiliger auf beiden Seiten der Grenze spiegelte diese Erinnerung wider und begünstigte sie zugleich. Der Heilige Sidi Guariach (Auriach) beispielsweise, der von den Berbern bei Melilla verehrt wird und dessen Grab sich im unmittelbaren Grenzgebiet befindet, war, so die Legende, ein Zeitgenosse von Pablo Estopiñán, dem spanischen Eroberer Melillas, und damit Zeuge der spanischen Einnahme der Stadt Ende des 15. Jahrhunderts²⁸. Er hatte sich zu seinen Lebzeiten auch durch seine Einsatzbereitschaft im Kampf gegen die christlichen Invasoren ausgezeichnet,

24 Vgl. David SEDDON, *Moroccan Peasants. A Century of Change in the Eastern Rif 1870–1970*, Folkestone 1981, S. 15. Fouad Zaïm erklärt diese Randständigkeit u.a. mit der spanisch-portugiesischen Besetzung zentraler marokkanischer Mittelmeerstädte und der damit verbundenen Umorientierung des marokkanischen Staates auf die Atlantikküste, vgl. Fouad ZAÏM, *Le Maroc et son espace méditerranéen. Histoire économique et sociale*, Rabat 1990. Mit dem spanischen Sieg gegen Marokko und den Gebietsabtretungen des Sultans nach 1860 begann, so die Einschätzung Germain Ayaches, erst die eigentliche Phase der zunehmenden Autonomie der Region, was mit der Weigerung zu Gebietsabtretungen, den Versuchen des Sultans, diese gewaltsam durchzusetzen und einem damit verbundenen Loyalitätsverlust desselben einherging. Vgl. Germain AYACHE, *Société rifaine et pouvoir central marocain (1850–1920)*, in: *Revue Historique* 254 (1975), S. 345–370, hier S. 359f.

25 Vgl. Jacques VIGNET-ZUNZ/Jawhar VIGNET-ZUNZ, *Sociétés de montagnes méditerranéennes. Ouarsenis (Algérie), Jabal Al-Akhdar (Libye), Rif (Maroc)*, Paris 2017, S. 201f. sowie Rosa María DE MADARIAGA, *El Rif y el poder central: Una perspectiva histórica*, in: *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* 9 (2010), S. 1–9, hier S. 2.

26 Zur Bedeutung des Dschihad für den marokkanischen Staat im Allgemeinen und das Riffgebiet im Besonderen vgl. Amira K. BENNISON, *Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-Society Relations during the French Conquest of Algeria*, London u.a. 2002 sowie dies., *Liminal States. Zum besonderen Einsatz der Riffberber im Kampf gegen europäische Invasoren* vgl. PENNELL, *Morocco since 1830*, S. 40 sowie DE MADARIAGA, *España y el Rif*, S. 91f.

27 Vgl. DE MADARIAGA, *España y el Rif*, S. 55f.

28 Vgl. Lucas CALDERÓN RUIZ/Adela Ana PONCE GÓMEZ, *Itinerario místico-mágico por Ikelaia. Morabos, leyendas y tradiciones populares*, in: *Aldaba. Revista del Centro asociado a la UNED de Melilla* 16 (1991), S. 93–108, hier S. 94f.

die ihn das Leben kostete. »Nuestra Señora de la Victoria« wiederum wurde im 18. Jahrhundert zur Stadtheiligen Melillas erklärt, nachdem man ihr wiederholt Wunder im Kampf gegen die muslimischen Nachbarn zugeschrieben hatte²⁹. Die Priester der Exklave verpflichteten sich, im Falle kriegerischer Unternehmungen gegen die »*moros*« eine Messe zu Ehren der Stadtheiligen abzuhalten³⁰. Die beiden Heiligen sind also in mehrerlei Hinsicht bedeutsam für die Region, da ihnen nicht nur besondere Fähigkeiten und Kräfte zugeschrieben wurden, sondern durch ihre Verehrung gleichsam die Erinnerung an den jahrhundertealten Kampf gegen den Nachbarn wachgehalten wurde. Sie lassen sich also als lokale religiöse Verkörperung der territorialen und militärischen Auseinandersetzung zwischen marokkanischen und spanischen bzw. muslimischen und christlichen Nachbarn verstehen und damit als Sinnbild der Verschmelzung des territorialen Konflikts mit religiösen Elementen.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die besondere Lage der Region eklatant das Zusammenleben im Grenzgebiet bestimmte. Die geografische Randständigkeit bedingte eine relative Handlungsautonomie lokaler Autoritäten im Hinblick auf den jeweiligen Zentralstaat, zugleich aber die Selbstwahrnehmung als Vorposten und damit Verteidiger nicht nur des eigenen Staates, sondern auch der eigenen Kultur und Religion. Gleichzeitig ermöglichte und erzwang eben jene Randständigkeit ein gewisses Maß an, vor allem wirtschaftlicher Kooperation und friedlicher Koexistenz.

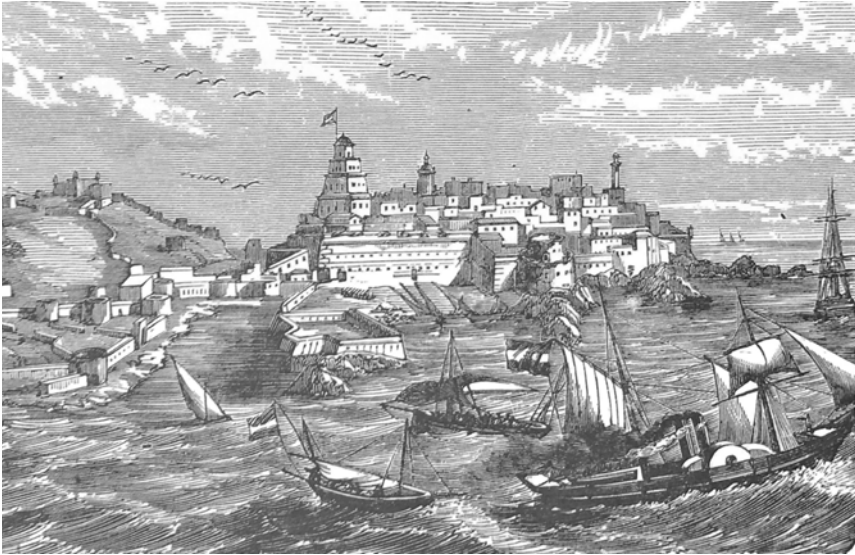
Mit der Unterzeichnung des spanisch-marokkanischen »Friedens- und Freundschaftsvertrags« im Jahr 1860 hatte sich der marokkanische Sultan zu Gebietsabtretungen um Ceuta und Melilla als Beitrag zur Sicherung der spanischen Exklaven verpflichtet³¹. Die Umsetzung dieser Grenzerweiterungen gestaltete sich insbesondere im Falle Melillas als schwierig. Berberische Siedlungen lagen unmittelbar an der spanisch-marokkanischen Grenze und waren entsprechend von den Grenzverschiebungen nach 1860 betroffen, deren Umsetzung sich mit der genauen Bestimmung des neuen Grenzverlaufs ab Mitte 1862 konkretisierte³². Zahlreiche Bewohner mussten ihre

29 Hierbei handelte es sich um eine Erscheinung der Jungfrau Maria, die im Zuge des christlichen Sieges bei Lepanto 1571 von Papst Pius V. anerkannt, allerdings schon zuvor in Spanien besonders verehrt worden war, vgl. Miguel C. VIVANCOS GÓMEZ, *La Iglesia Católica en Melilla*, in: Antonio BRAVO NIETO / Pilar FERNÁNDEZ URIEL (Hg.), *Historia de Melilla*, Melilla 2005, S. 681–708, hier S. 695f. sowie DRIESSEN, *The Politics of Religion*, S. 243.

30 Vgl. VIVANCOS GÓMEZ, *La Iglesia Católica*, S. 695f.

31 Art. 2 des spanisch-marokkanischen »*Tratado de paz y amistad*« vom 26. April 1860, in: Isidro DE LAS CAGIGAS, *Tratados y convenios referentes a Marruecos*, Madrid 1952, S. 45.

32 Die neue Grenzlinie bei Melilla sollte, so ein bereits im August 1859 unterzeichnetes bilaterales Abkommen, mittels eines aus der Exklave abgefeuerten Kanonenschusses bestimmt werden. Dies erfolgte im Juni 1862.



Eine zeitgenössische Ansicht von der spanischen Exklave Melilla, aus: LOUIS GRÉGOIRE, *Géographie générale physique, politique et économique*, Paris 1876, S. 859.

Häuser und Felder verlassen, wodurch sie ihre Lebensgrundlage verloren. Des Weiteren fiel das Gelände eines großen regionalen Wochenmarktes in spanischen Besitz, woraufhin der Markt im September 1863 vorerst ausgesetzt wurde³³. Der aus den Grenzverschiebungen resultierende territoriale Konflikt war also zu großen Teilen ein Konflikt um Ressourcen in Form von Anbauflächen, Weideland und Warenumsschlagplätzen. Einige Berber migrierten in diesem Zusammenhang in die spanische Exklave, da sie sich dadurch unter anderem den Erhalt ihrer Grundstücke erhofften³⁴ – eine Hoffnung, die sich jedoch nicht erfüllte. Auch diese Migrationsbewegungen dienen als Beispiele für die relative Durchlässigkeit der Grenze und die Vielschichtigkeit der sozialen wie ethnisch-nationalen und religiösen Realität vor Ort³⁵. Die Räumung des Territoriums um Melilla bedeutete für die Berberstämme allerdings nicht allein den Verlust von Wohnraum und lebens-

³³ El Pensamiento Español, 14. Oktober 1863.

³⁴ Schreiben des spanischen Kriegsministeriums an den Staatsminister, Madrid, 19. Januar 1863, AGA (15) 17 SAM, 81/00131.

³⁵ Als Sinnbild dieser Vielschichtigkeit sei auf den Treueid hingewiesen, den jene Berber auf die spanische Königin und ihre Regierung ablegten: gen Mekka gewandt, bei Allah und den »Strafen des Korans«. Entsprechende Dokumente zwischen Januar 1863 und März 1864 vgl. AGA (15)17 SAM, 81/00131. Vgl. MEHLER, Grenzleben zwischen Religion und Realpolitik.

wichtigen Anbauflächen, sondern darüber hinaus einen enormen Eingriff in ihr soziales und religiöses Leben. Denn auf dem nun spanischen Territorium befanden sich, neben einem Friedhof und dem Grab des Heiligen Sidi Guariach³⁶, auch die jenem Heiligen gewidmete und überregional bekannte Moschee³⁷ sowie zahlreiche als heilig verehrte Feigenbäume. Anhand des Konflikts um die Moschee, der sich 1863 zuspitzte, soll im Folgenden die für die Region typische Vermischung religiöser Elemente mit territorialen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren sowie deren gewaltsames Potenzial exemplarisch aufgezeigt werden.

»Krieg den Christen«?

Religion und Radikalisierung im Grenzkonflikt

Noch im April 1862, also mehr als ein Jahr vor der Zerstörung der Moschee durch die Spanier, hatte ein Stammesführer die Weigerung der Berber zur Gebietsabtretung unter anderem damit erklärt, dass diese von den Spaniern die Besitzzusicherung über ihr Gotteshaus forderten, das für sie ein »Ort großer Verehrung« sei³⁸. Dies entsprach auch den Forderungen von Muley el-Abbás, dem Bruder des Sultans, der die Verhandlungen mit den Spaniern übernommen hatte³⁹. Der Gouverneur von Melilla, Manuel Alvarez Maldonado, sicherte den Berbern zu, die Moschee »[...] so zu erhalten wie sie ist, sodass sie sie, wenn sie unser Gebiet durchqueren, besuchen und dort ihre Andacht verrichten können [...]«⁴⁰, was jedoch, so die sofort folgende Einschränkung, keinesfalls als vertraglich bindende Verpflichtung Spaniens angesehen werden dürfe.

Die Verbindung zwischen Territorium und Heiligtum war im Riffgebiet stark ausgeprägt, sodass auch Bäume, die sich in unmittelbarer Umgebung zu Heiligengräbern und Moscheen befanden, als Träger von »*baraka*« (sinn-

³⁶ Zu Sidi Guariach und dessen Verehrung vgl. CALDERÓN RUIZ/PONCE GÓMEZ, *Itinerario místico-mágico*, S. 94f. sowie Rafael Fernández DE CASTRO Y PEDRERA, *El Rif. Los territorios de Guelaia y Quebdana*, Málaga 1911, S. 140f. Zur allgemeinen Bedeutung heiliger Grabesstätten im präkolonialen Marokko vgl. Mohamed EL MANSOUR, *The Sanctuary (Hurm) in Precolonial Morocco*, in: Rahma BOURQIA / Susan GILSON MILLER (Hg.), *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco*, Cambridge MA 1999, S. 49–73 sowie Edward WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926, Bd. 1, S. 51–66.

³⁷ Hier kehrten u.a. marokkanische Reisende zum Beten ein. Maldonado ans spanische Kriegsministerium, 30. September 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

³⁸ Maldonado an Merry y Colom, Melilla, 4. April 1862, AHN, Exteriores, TR–115.

³⁹ Merry y Colom an Maldonado, Tanger, 8. Juni 1862. Archivo General Militar, Madrid (im Folgenden: AGMM), Caja 426, Leg. 6, Carp. 8.

⁴⁰ Maldonado an Merry y Colom, Melilla, 4. April 1862, AHN, Exteriores, TR–115.

gemäß: »Gottes Segen«⁴¹) galten und deren Fällen nach muslimischem Recht verboten war⁴². Die heiligen Stätten selbst waren überdies kaum auf ihre rein religiöse Funktion zu reduzieren, sondern sie umfassten vielmehr gleichzeitig soziale und politische Elemente. Sie dienten als Versammlungsorte für das Freitagsgebet, als Unterkunft für Reisende, als Schutzraum für Verfolgte, als soziales Zentrum für Frauen, als Schulräume für den Koranunterricht und vieles mehr⁴³. Dadurch gewinnt nicht nur der Konflikt um das Grenzgebiet im Allgemeinen, sondern auch der Konflikt um die Moschee im Besonderen eine ganz eigene Brisanz für die marokkanische Seite, da es im Kern nicht mehr *nur* um Landbesitz und wirtschaftliche Faktoren, sondern darüber hinaus um religiöse, politische und soziale Ressourcen ging.

Während das Gelände für die angrenzenden Berberstämme also von vielschichtiger Bedeutung war, erhofften sich die Spanier mit der Erweiterung des Territoriums um die Exklave in erster Linie die bessere Verteidigung und Sicherheit der Stadt. Zugleich boten die territorialen Zugewinne perspektivisch die Möglichkeit einer Ansiedelung spanischer Siedler und damit einer Ausweitung des spanischen Einflusses in der Region, auch unter kolonial-expansivem Blickpunkt. Des Weiteren hoffte man, durch die gewonnenen Weide- und Ackerflächen den permanenten Versorgungsengpässen der Stadt entgegenzuwirken. Auf spanischer Seite war die Auseinandersetzung also zunächst von sicherheitspolitischen, wirtschaftlichen und expansiven Interessen geprägt. Religion wurde vorerst nicht oder zumindest nicht primär als Interessensfeld artikuliert.

Auch wenn der Zugang zur Moschee anfangs weiterhin gestattet wurde, begann man auf spanischer Seite mit der Inbesitznahme des Territoriums, was Rodungsarbeiten und erste Arbeiten für die geplante Umleitung des Flusses Río de Oro bedeutete. Insbesondere die Rodungen im Umfeld der Moschee schienen dabei zunehmend für Unruhen zu sorgen. Am 27. August 1863 kam es schließlich zu einem Ereignis, das, so die Einschätzung des »Gibraltar Chronicle«, »die Erneuerung des chronischen Kriegszustands zwischen der spanischen Siedlung und den Rifbewohnern«⁴⁴ zur Folge hatte und in der Exklave bleibenden Eindruck hinterließ.

41 Zur Bedeutung und breiten Anwendung des Begriffs vgl. WESTERMARCK, *Ritual and Belief*, Bd. 1, S. 35–147 sowie BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*, Cambridge 2006, S. 106.

42 Vgl. HART, *The Aith Waryaghar*, S. 188.

43 Vgl. EL MANSOUR, *The Sanctuary*, S. 49–73 sowie COON, *Tribes of the Rif*, S. 112f.

44 *The Gibraltar Chronicle*, 5. September 1863, zitiert nach *The Morning Post*, 11. September 1863.

Am Nachmittag jenes 27. Augusts war es zu einer Ansammlung bewaffneter Riffbewohner gekommen, die sich in Richtung der Moschee begaben, wo Häftlinge gerade mit Rodungsarbeiten beschäftigt waren⁴⁵. Es kam zur kurzzeitigen Besetzung des Gotteshauses durch die Berber und zu einem blutigen Gefecht. Laut einem spanischen Augenzeugen standen dabei rund 2000 Berber nur ca. 800 Spaniern gegenüber⁴⁶. Während eine gewaltsame Auseinandersetzung im Grenzgebiet zunächst nichts Ungewöhnlich war, zeigten sich die Einwohner der Exklave doch beunruhigt angesichts des enormen Aufgebots der Berber. Als es darüber hinaus auch noch zu einer gewaltsamen Erhebung berberischer Händler innerhalb Melillas kam, herrschte auf Seiten der spanischen Garnison höchster Alarmzustand. Der Gouverneur berichtet hierzu:

Seit dem Morgen bemerkte ich, dass mehr *moros* als üblich dem städtischen Markt zuströmten [...]. Als der Angriff begann, sammelten sich diese, die unzweifelhaft gemeinsame Sache mit denen von draußen machten, zum Aufstand, sie warfen ihre Waren fort und schrien Krieg, Krieg den Christen⁴⁷.

Der (angebliche) Versuch der Berber, die Stadt einzunehmen, schlug letztlich fehl. Sämtliche Riffbewohner, die sich innerhalb der Stadt befanden⁴⁸, wurden unter Schlägen zusammengetrieben und schließlich inhaftiert⁴⁹. Diese Maßnahme erscheint etwas übertrieben angesichts der Tatsache, dass die Händler unbewaffnet waren und sich unter ihnen auch Kinder befanden⁵⁰, sie erklärt sich jedoch aus der allgemein angespannten Situation in der Exklave. Der Aufstand im Inneren musste auf die spanische Bevölkerung vor Ort ungleich bedrohlicher gewirkt haben als die gewaltsamen Auseinandersetzungen vor den Stadtmauern, schließlich bedeutete jener im Kern eine akute Gefährdung der Sicherheit und damit letztlich der Existenz der Exklave. Zugleich zeigt sich daran, dass auch die Riffbewohner in diesem Konflikt zu ungewöhnlichen Maßnahmen griffen. Weniger ungewöhnlich waren, so schildern es die spanischen Augenzeugenberichte, die Beschimpf-

45 Der in zahlreichen spanischen Zeitungen abgedruckte Bericht zu den Ereignissen am 27. August 1863 stammt aus der Feder des Gouverneurs von Melilla, Manuel Alvarez Maldonado, der darin seinen Vorgesetzten über die Geschehnisse informierte. Der Originalbericht ist im Hauptmilitärarchiv in Madrid überliefert; Maldonado an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 28. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

46 La Época, 2. September 1863.

47 Maldonado an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 28. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10. Hervorhebung im Original.

48 Die spanischen Angaben zur Anzahl dieser Personen schwanken zwischen 93 und 99.

49 La Época, 2. September 1863.

50 Ebd. sowie La Iberia, 3. September 1863.

fungen, die die Kampfhandlungen begleiteten. Als »perros cristianos«, also »Christenhunde«, hätten die Berber »wie üblich« die Spanier beschimpft und damit gedroht, ihnen die Köpfe abzuschneiden⁵¹. Als wenige Tage nach der gewalttätigen Auseinandersetzung drei tote Spanier im Grenzgebiet geborgen wurden, schienen ihre verstümmelten Leichname das barbarische Wesen der Berber nur zu bestätigen:

[E]iner von ihnen war ohne Kopf und besaß nur noch Kiefer und Nackenhaut; die anderen beiden hatten so zermalmte Köpfe, dass sie nicht einmal die Dicke von zweieinhalb Daumenbreiten maßen; und allen dreien war der Unterleib nach außen gekehrt; man sah außerdem, dass man sie ins Feuer geworfen hatte⁵².

Diese Schilderungen mochten der Wahrheit entsprechen, zielten aber gleichsam darauf ab, die Grausamkeit der Riffbewohner und die Unrechtmäßigkeit ihres Angriffs gegenüber einer spanischen Leserschaft zu betonen. Beleidigungen oder Beschimpfungen von spanischer Seite werden in keinem der Berichte erwähnt, ebenso wenig wie die Schändung gegnerischer Leichen durch spanische Soldaten. Solche und ähnliche verbale oder symbolische Gewaltakte waren zwar durchaus auch auf spanischer Seite in den Grenzregionen um die Exklaven keine Seltenheit⁵³, deren Schilderung hätte allerdings den Eindruck des tadellosen spanischen Verhaltens getrübt, den die Berichterstatter zu vermitteln bemüht waren. Nichtsdestotrotz ist in den spanischen Zeitungen euphorisch von einem »großen Gemetzel« unter den muslimischen Riffberbern die Rede⁵⁴, deren Leichname das Grenzgebiet »buchstäblich übersäten«⁵⁵. Man kann also davon ausgehen, dass die Auseinandersetzung brutal verlief und zahlreiche Opfer forderte – was letztlich Rachegefühle auf beiden Seiten der Grenze begünstigte.

Die drohende Einnahme der Exklave durch die Berber wurde von Maldonado und anderen Augenzeugen⁵⁶ mit einer religiösen Bedrohung (»Krieg den Christen«) gleichgesetzt. Diese Deutung sagt dabei zunächst weniger über eine tatsächliche religiöse Motivation der Berber aus, die, wie zu sehen war, auch zahlreiche andere Gründe hatten, sich der Inbesitznahme ihres Territoriums gewaltsam zu widersetzen, sondern viel mehr über die Wahrnehmung

51 La Época, 2. September 1863.

52 El Pensamiento Español, 14. September 1863.

53 So war es beispielsweise im September 1859 zu gewaltsamen Zusammenstößen bei Ceuta gekommen, bei denen es auf Seiten der Anghera mehrere Tote gegeben hatte. Diese wurden anschließend von spanischen Soldaten an Pferdeschwänze gebunden und durch die Reihen Schaulustiger geschleift, vgl. La Discusión, 20. September 1859.

54 La Iberia, 3. September 1863.

55 La España, 1. September 1863.

56 Vgl. den Bericht in La Época, 2. September 1863.

Maldonados, der stellvertretend für eine große Zahl spanischer Akteure vor Ort stehen kann, darunter Militärangehörige, Konsuln und andere politische Vertreter sowie Zivilisten und Kleriker in den Exklaven. Die Gleichsetzung berberischer Gewalt mit einem fanatischen Hass auf Christen im Allgemeinen und spanische Christen im Besonderen mochte der Sozialisierung in Spanien geschuldet sein, hatte aber darüber hinaus konkrete Funktionen: Einerseits ließ sich die eigene Gewalt dadurch als Verteidigungsakt legitimieren, andererseits konnte man die eigene Toleranz und Zivilisiertheit kontrastierend hervorheben. Letzteres wiederum ließ sich mit einer besonderen Zivilisierungsmission Spaniens verknüpfen, die in der jahrhundertelangen gemeinsamen Geschichte beider Völker und einer daraus abgeleiteten »Verwandtschaft« wurzelte. In diesem Zusammenhang lässt sich ein Changieren zwischen Abgrenzungs- und Zugehörigkeitsrhetorik feststellen.

Während im Krieg gegen Marokko (1859–1860) die Abgrenzung, zum Beispiel durch Bezüge auf siegreiche Schlachten und Heldenfiguren aus der *Reconquista*, dominierte⁵⁷, ebte dies nach 1860 ab. Der Fokus lag nun weniger auf der umfassenden, auch religiösen Kriegsmobilisierung der eigenen Bevölkerung, als vielmehr auf den wirtschaftlichen und expansiven Interessen Spaniens in Nordafrika, wofür man eine Rhetorik der Freundschaft und (wenn auch ungleichen) Brüderlichkeit zwischen beiden Völkern bevorzugte, um daraus eine spezifisch spanische Zivilisierungs- und letztlich Kolonisierungsmission abzuleiten⁵⁸. Die jahrhundertelange gemeinsame Geschichte beider Völker wurde in diesem Zusammenhang nicht mehr als Grundlage für eine tief wurzelnde Feindschaft, sondern vielmehr für die Betonung einer besonderen Verwandtschaft herangezogen. Maldonado selbst hatte den Riffberbern in mehreren Apellen noch im Frühsommer 1863 Friede und Freundschaft mit den Spaniern und die Bewahrung ihrer Besitzungen zugesichert, wobei er die gegenseitige »Brüderlichkeit« betont hatte⁵⁹. Hinter den Freundschaftsbekundungen des Gouverneurs, ebenso wie anderer spanischer Vertreter in Nordmarokko, stand in erster Linie die Absicht, die Handelskon-

57 Vgl. José Álvarez JUNCO, *El Nacionalismo Español como Mito Movilizador. Cuatro Guerras*, in: Rafael CRUZ/Manuel PÉREZ LEDESMA (Hg.), *Cultura y Movilización en la España Contemporánea*, Madrid 1997, S. 35–67, hier S. 47f. Zum Einfluss des Religiösen auf das Theater während des »Afrikakrieges« vgl. Marie SALGUES, *Teatro patriótico y nacionalismo en España, 1859–1900*, Zaragoza 2010, S. 36. Zu den Auswirkungen des Krieges auf Presse und Literatur in Spanien vgl. Marie-Claude LÉCUYER/Carlos SERRANO, *La Guerre d’Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859–1904*, Paris 1976 sowie die Dissertation von Alfonso IGLESIAS AMORÍN, *La Memoria de las Guerras de Marruecos en España (1859–1936)*, Santiago de Compostela 2014.

58 Vgl. Susan MARTIN-MÁRQUEZ, *Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, New Haven u.a. 2008, S. 50f.

59 Maldonado an die Anführer der benachbarten Berberstämme, Melilla, 1. Mai 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

takte zwischen den Exklaven und dem Umland auszubauen und sie dadurch perspektivisch zu spanisch dominierten wirtschaftlichen Knotenpunkten in Marokko zu machen⁶⁰. Eine religiöse Toleranz, wie sie die spanischen Generale Rafael de Echagüe und Leopoldo O'Donnell am Ende des Krieges den Marokkanern versprochen hatten⁶¹, ließ sich aus der proklamierten »Brüderlichkeit« nicht ableiten⁶² – offenbar vor allem dann nicht, wenn man sich akut durch den muslimischen »Bruder« bedroht sah, wie dies am 27. August 1863 in Melilla der Fall war.

In den Tagen, die auf den 27. August folgten, verbreitete sich die Nachricht, dass es auch bei den von Melilla aus verwalteten »*presidios menores*« Alhucemas und Peñón Velez de la Gomera zu Ansammlungen bewaffneter Riffbewohner gekommen war, sodass von einer konzertierten Aktion gegen die spanische Präsenz in Nordafrika die Rede war⁶³. Der Konflikt war offenbar von erheblich breiteren Ausmaßen, als es der Grenzkonflikt bei Ceuta gewesen war, der als Vorwand zur spanischen Kriegserklärung an Marokko gedient hatte⁶⁴. »Die Situation ist sehr ernst«, drohte Merry y Colom, der spanische Botschafter in Tanger⁶⁵, seinem marokkanischen Verhandlungspartner, Muley el-Abbás. »[M]an hat spanisches Blut vergossen, man hat unsere Flagge beleidigt und man hat den Frieden gebrochen. Das spanische Volk verlangt sofortige und umfassende Wiedergutmachung«⁶⁶. Die Bestrafung der angeblichen Hauptverantwortlichen für die Eskalation sollte, so die Forderung Merry y Coloms im Auftrag der spanischen Regierung, vor den Toren der Exklave erfolgen und damit als Exempel dienen⁶⁷.

60 Maldonado an die Anführer der benachbarten Berberstämme, Melilla, 25. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10. Diese Absicht teilten die spanischen Autoritäten vor Ort, die sich mit dem Ausbau der Exklaven zu Handelsknotenpunkten ein spanisches Gegengewicht zum britischen Gibraltar erhofften, vgl. Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Marrakesch, 5. Juni 1863, in: María José VILAR, *Diario del viaje y misión diplomática de Francisco Merry y Colom a Marraquech en 1863*, Murcia 2014 [Faksimile-Edition von 1894], S. 185–188; vgl. Jean-Louis MIÈGE, *Le Maroc et l'Europe (1830–1894)*, Bd. 3: *Les difficultés*, Paris 1962, S. 166f. Allgemein zur wirtschaftlichen Rolle von Ceuta und Melilla in der marokkanischen wie spanischen Geschichte im 9.–20. Jahrhundert vgl. ZAÏM, *Le Maroc*.

61 Vgl. Evaristo VENTOSA, *Espanoles y Marroquíes. Historia de la Guerra de África*, Barcelona 1859, S. 121f.

62 Das deutlichste Gegenbeispiel zur proklamierten religiösen Toleranz war die Umwidmung der Hauptmoschee in Tétouan in eine katholische Kirche durch die spanischen Besatzer. Vgl. MARTIN-MÁRQUEZ, *Disorientations*, S. 109.

63 Merry y Colom an Mohammed Vargas, den marokkanischen Außenminister, Tanger, 17. September 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

64 *El Contemporáneo*, 12. September 1863.

65 Zu Merry y Colom vgl. VILAR, *Diario*, S. 25–31 sowie MIÈGE, *Le Maroc et l'Europe*, Bd. 3, S. 160–169.

66 Merry y Colom an Muley el-Abbás, Tanger, 1. Oktober 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

67 Ebd.

Der Sultan entsandte zwar einen Pascha mit 150 Mann sowie seinen Bruder, Muley el-Abbás, um die Unruhen einzudämmen und die endgültige Umsetzung der Grenzziehungen zu erreichen⁶⁸, doch eine Bestrafung der angeblichen Schuldigen erfolgte wohl auch aufgrund der zu geringen Truppenstärke nicht. Es bestehe kein Zweifel, hatte der britische Ministerresident in Marokko, John Drummond Hay, bereits 1859 konstatiert, dass der Sultan »keine Hundert Mann in Marokko auftreiben wird, die eine Kugel gegen [die Riffberber] abfeuern würden aufgrund ihrer Verweigerung dessen, was die gesamte Nation als eine Abtretung maurischen Territoriums ansehen würde [...]«⁶⁹. Aber auch die spanische Drohung, man werde militärische Verstärkung aus Málaga und Valencia nach Melilla schicken, wurde letztlich nicht umgesetzt⁷⁰. Die führenden Köpfe des Aufstands vom 27. August flohen nach Frankreich bzw. ins von Frankreich besetzte Algerien⁷¹. Wenngleich also die Auseinandersetzung schließlich mehr oder weniger im Sand verlief, hinterließ sie doch in der Exklave einen dauerhaften Eindruck. Die Tatsache, dass man die Leichname spanischer Soldaten »auf das Grausamste verstümmelt« aufgefunden hatte, befeuerte insbesondere bei den Spaniern vor Ort die Furcht vor dem »brutalen *moro*« und weckte zugleich den Wunsch nach Rache⁷².

Macht und Symbolik: Die Zerstörung der Moschee im November 1863

Der Auslöser für den berberischen Angriff auf die Exklave ist wohl zunächst schlichtweg in der spanischen Landnahme zu suchen, die im Sommer und Herbst 1863 mit der Rodung des Geländes sowie den beginnenden Arbeiten am Río de Oro konkrete Formen angenommen hatte. Dies bestätigt auch die Aussage eines Anführers der angreifenden Berber, der erklärte, man beabsichtige, die spanische Inbesitznahme des Territoriums zu stoppen⁷³. Merry y Colom hob rückblickend vor allem die Abholzung der heiligen Feigenkakteen um die Moschee als Ursache für die Eskalation hervor⁷⁴, was wie-

68 El Pensamiento Español, 7. September 1863.

69 John Drummond Hay, ohne Datum, ohne Ortsangabe, AHN, Exteriores, H 2075.

70 La Época, 7. September 1863.

71 La Época, 16. November 1863.

72 Merry y Colom an Muley el-Abbás, Tanger, 1. Oktober 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

73 Maldonado an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 28. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

74 Merry y Colom in einem nachträglich eingefügten Kommentar zu einem Schreiben an den spanischen Staatsminister (Marrakesch, 26. Juni 1863), zitiert nach VILAR, Diario, S. 132, Fn. 1.

derum die Aussagen der aufrührerischen berberischen Händler innerhalb Melillas bestätigten⁷⁵. Der Gouverneur von Melilla befand sich nach eigener Aussage seit August in permanentem Alarmzustand, und die Tatsache, dass vermehrt Gruppen bewaffneter *moros* die Moschee aufsuchten, wertete er als Versuch, jede Gelegenheit zum erneuten Angriff auf die Exklave zu nutzen⁷⁶. Das Gotteshaus wurde für die Spanier vor Ort offenbar mehr und mehr zum Kern des Konflikts, den man folgerichtig mit dessen vollständiger Zerstörung zu beenden suchte: »Um die Streitigkeiten zu vermeiden, die sich unweigerlich daraus ergeben würden, dass *moros* spanisches Gebiet betreten, um die Moschee zu besuchen [...]«, so das entsprechende Abkommen zwischen Muley el-Abbás und Merry y Colom vom 14. November 1863, »werden besagte Moschee zerstört und die Feigenbäume und Feigenkakteen, die sie umgeben, gefällt«⁷⁷.

Die Zerstörung der Moschee sowie die Planierung des sie umgebenden Territoriums sollten, so wurde explizit festgelegt, von den marokkanischen Truppen unter der Aufsicht Muley el-Abbás' oder von den Angehörigen der Stämme selbst ausgeführt werden. Ziel dieser Maßnahme war es, die aus der Zerstörung unweigerlich resultierenden Ressentiments auf den *Makhzen* (die marokkanische Regierung) oder die eigenen Stammesführer zu lenken und nicht auf die spanischen Nachbarn. Die Verpflichtung zum persönlichen Einsatz der Berber beim Abriss der Moschee war dabei jedoch nicht nur als Vorsichts-, sondern auch als Strafmaßnahme gedacht, angesichts derer Francisco Merry y Colom zufrieden konstatierte: »Sehr tiefgreifend war der Eindruck, den dieses Spektakel bei den Kabylen hinterließ, als die Truppen des Sultans, angeführt von einem Prinzen, gesandt wurden, um den Tribus den Willen einer christlichen Macht aufzuzwingen. [...] heute wissen sie nicht nur, dass wir selbst über ausreichend Mittel verfügen, um sie zu bestrafen, sondern dass wir sie sogar durch den Sultan bestrafen lassen können«⁷⁸. Nachdem Muley el-Abbás versprochen hatte, die Rodungen sowie die Zerstörung der Moschee zu übernehmen und dafür Sorge zu tragen, dass die neuen Grenzziehungen umgesetzt würden, veranlasste Merry y Colom schließlich die Freilassung der seit mehr als zwei Monaten in der Exklave gefangengehaltenen berberischen Händler und Kinder⁷⁹.

75 El Pensamiento español, 14. September 1863.

76 Maldonado an das Kriegsministerium, 30. September 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

77 Art. 3 des »Acuerdo relativo á la conservación de los nuevos límites de la plaza de Melilla [...]«, 14. November 1863, in: DE LAS CAGIGAS, Tratados y convenios, S. 69.

78 Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 19. November 1863, zitiert nach Jerónimo BECKER, España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas en el siglo XIX, Madrid 1903, S. 103f.

79 La Época, 16. November 1863.

Die Ereignisse in der Exklave wurden im spanischen Kernland sehr unterschiedlich rezipiert. Während regierungsnahe Zeitungen die Haltung der Königin lobten, die durch diplomatisches Geschick eine friedliche Beilegung des Konflikts unter aktiver Beteiligung des marokkanischen Staates erreicht habe⁸⁰, beklagten kritischere Stimmen das Versäumnis Spaniens, sich im Riffgebiet mit Macht durchgesetzt zu haben: Das Gelände sei noch immer nicht vollständig gerodet, doch die berberischen Gefangenen befänden sich schon wieder auf freiem Fuß, die Riffbewohner bestellten weiterhin ihre Felder in eigentlich spanischem Gebiet, die Hauptverantwortlichen für den Angriff auf die Exklave seien geflohen – »Es kann nicht besser laufen«, kommentierte die liberale Zeitung *La Iberia* ironisch⁸¹. Eine erneute Kriegserklärung an Marokko hielt man in Madrid weder für notwendig noch für umsetzbar, stattdessen bemühte man sich, die Schuld für die Eskalation den »unberechenbaren« Riffbewohnern anzulasten. Diese Strategie war bei Weitem nicht neu⁸² und sie ermöglichte die Aufrechterhaltung diplomatischer Kontakte zwischen marokkanischen und spanischen Staatsvertretern, während gleichzeitig die Bestrafung der Riffberber als gemeinsames Ziel beider Regierungen proklamiert wurde⁸³.

Die tatsächlichen Abrissarbeiten wurden schließlich, aufgrund der frühzeitigen Abreise Muley el-Abbás', von spanischen Häftlingen und Soldaten ausgeführt, was man eigentlich hatte vermeiden wollen⁸⁴. Bei jenen Planierungsarbeiten im November 1863 war auch ein gewisser, in den spanischen Quellen als »Sherif« bezeichneter Muley Ismael zugegen, eine angesehene

⁸⁰ La Esperanza, 30. November 1863.

⁸¹ La Iberia, 19. November 1863.

⁸² So hieß es beispielsweise in einer vertraglichen Übereinkunft zwischen Marokko und Spanien im Jahr 1844 im Hinblick auf die Riffbewohner: »[...] diese gesetzlosen Leute müssen oftmals weniger als gewöhnliche Untertanen als vielmehr als unzivilisierte Verbrecher angesehen werden, die sich außerhalb der Rechtsherrschaft befinden und aktuell nicht seiner [des Sultans] Macht unterworfen sind«. Art. 5 des »Acuerdo satisfaciendo varias reclamaciones [...]«, Tanger, 25. August 1844, in: DE LAS CAGIGAS, *Tratados y convenios*, S. 30f.

⁸³ Die den Berberstämmen auch von Seiten des *Makhzen* immer wieder attestierte Unzivilisiertheit und Unkontrollierbarkeit weist deutliche Parallelen zum europäischen Orientbild und Zivilisierungsdiskurs auf. Der *Makhzen* nutzte dieses Bild, so die Einschätzung Itzea Goikolea-Amianos, um unter den europäischen Mächten die Furcht vor berberischen Aufständen und Unruhen in Marokko zu wecken und sie so zur Kooperation mit dem *Makhzen* und zur Begrenzung der kolonialen Inbesitznahme zu bewegen. Das Bild der aufwieglerischen und unzivilisierten Berberstämme wurde von spanischen und anderen europäischen Vertretern aufgegriffen und letztlich, entgegen der Absichten des *Makhzen*, als Legitimation für die Kolonisierung des Landes verwendet, vgl. GOIKOLEA-AMIANO, *Hispano-Moroccan Mimesis*, S. 50–52, 56f.

⁸⁴ Maldonado an den spanischen Kriegsminister, Melilla, 24. Dezember 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00131.

Führungsperson aus dem Riffgebiet⁸⁵. Gemeinsam mit weiteren Berbern begleitete er den Abriss der Moschee mit Beschimpfungen und Flüchen, wie der Gouverneur zufrieden berichtete⁸⁶. Jener Muley Ismael hatte sich angeblich am 27. August bei der Mobilisierung der Berberstämme gegen die Exklave besonders hervorgetan⁸⁷, seine Anwesenheit verstärkte in den Augen Maldonados also noch die Symbolkraft der Zerstörung des Gotteshauses. Neben der Erinnerung an und Furcht vor Gewalt sowie dem Wunsch nach Rache spielten also auch einzelne Akteure für die Ausgestaltung des Grenzkonflikts eine Rolle. Lokale religiöse, gesellschaftliche oder militärisch-politische Autoritäten wie Maldonado oder der »Sherif« Ismael verfügten nicht nur über gewisse Vollmachten, sondern auch über Mittel und Wege zur Mobilisierung oder eben Beschwichtigung der eigenen Leute⁸⁸.

(Gewalt-)Erfahrungen, persönliche Einstellungen sowie Interessen Einzelner konnten, so ist zu vermuten, das Verhältnis zum Nachbarn eklatant beeinflussen, umso mehr, da man sowohl auf eine Tradition des Austauschs und der Koexistenz als auch auf eine Tradition der Gewalt zurückblicken und sich, je nach situativem Kontext, aus einem entsprechenden ideologischen Repertoire bedienen konnte. Während sich Maldonado noch im Frühsommer 1863 den Berbern gegenüber wohlwollend »brüderlich« präsentiert hatte, um Handelsbeziehungen zu intensivieren, und in diesem Rahmen auch den Erhalt der Moschee versprochen hatte, war der Wunsch nach Interaktion offenbar innerhalb weniger Wochen in Aggression umgeschlagen, die letztlich in der symbolträchtigen Zerstörung der Moschee ein Ventil fand. Der Abriss der Moschee ist also, so lässt sich zusammenfassen, nicht allein als religiös-symbolischer Gewaltakt zu verstehen, sondern als Teil einer langjährigen, mehr oder weniger gewaltsamen Auseinandersetzung um wirtschaftliche, soziale, politische und religiöse Ressourcen in der Grenzregion, bei deren Austragung die Erinnerung an erfahrene Gewalt sowie deren Deutung eine zentrale Rolle spielte.

85 Mit dem Begriff »*sharīf*«/»*shurfā*« werden in der muslimischen Welt Personen bezeichnet, deren sozial hohe Stellung sich u.a. aus ihrer Verwandtschaft mit dem Propheten Muhammad ableitet. Es kann sich dabei um säkulare wie religiöse Führungspersonen handeln, vgl. Clifford E. BOSWORTH u.a. (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 9, Leiden 1997, S. 329–337.

86 Maldonado an das Kriegsministerium, Melilla, 24. Dezember 1863, AGA 15(17) SAM, 81/00131.

87 Merry y Colom an Mohammed Vargas, Tanger, 17. September 1863, AGA (15)17 SAM, 81/00130.

88 Angeblich war auch der Pascha des Riffgebietes aktiv an der Aufstachelung der Berber zum Widerstand gegen die Grenzverschiebungen beteiligt. *La Época*, 5. September 1863.

Um die Komplexität der Grenzsituation noch zu verschärfen, soll nun abschließend kurz auf eine Personengruppe eingegangen werden, die stellvertretend für andere »Grenzgänger« in der Region mit dem binären Grenzschema brach. Im November 1863, parallel zur Zerstörung der Moschee, ergingen Forderungen seitens des Sultans an die spanische Vertretung in Tanger, diejenigen Berber, die sich in Melilla unter dem Schutz des spanischen Staates befänden, unverzüglich auszuliefern⁸⁹. Dabei handelte es sich um Angehörige einer seit 1859 bestehenden und 1862 neu gegründeten militärischen Einheit, den sogenannten »*Tiradores del Rif*«⁹⁰, die aus den benachbarten Berberstämmen rekrutiert worden und nach ihrem Treueschwur auf die Königin und die spanische Regierung zu spanischen Protegés geworden waren – ohne dabei ihre Religion aufzugeben. Eben diese *Tiradores* und deren angebliche kriminelle Vergangenheit seien, so die Argumentation des Sultans, die von Merry y Colom übernommen wurde, die eigentliche Ursache für die Animositäten zwischen der Exklave und dem Riffgebiet; sie müssten daher aus der Region entfernt werden⁹¹. Ob die Zustimmung Muley el-Abbás' zur Zerstörung der Moschee, deren Erhalt er noch ein Jahr zuvor gefordert hatte, im Zusammenhang mit den Auslieferungsforderungen zu sehen ist, bleibt unklar.

Während Merry y Colom der Argumentation des Prinzen folgte, verteidigte Maldonado die ihm persönlich bekannten *Tiradores* vehement, da sich diese in seinen Augen bei der Verteidigung Melillas am 27. August besonders hervorgetan und ihre Verbundenheit mit ihrer neuen spanischen Heimat dabei »mit ihrem Blut besiegelt« hätten⁹². Tatsächlich hatten einige von ihnen für ihren Einsatz am 27. August das Ehrenkreuz der spanischen Königin erhalten⁹³. Eine Auslieferung der *Tiradores* an Marokko erfolgte zwar letztlich nicht – weniger aus Pflichtgefühl der spanischen Regierung ihnen gegenüber als vielmehr aus Sorge, dies könne als Schwäche Spaniens ausgelegt werden⁹⁴ –,

89 Muley el-Abbás an Francisco Merry y Colom, 19. November 1863 [spanische Übersetzung von Felipe Rizzo], AGA (15)17 SAM, 81 / 00131.

90 Diese Einheit ist bisher, abgesehen von einigen wenigen, überwiegend im militärischen und/oder kolonialen Umfeld entstandenen militärhistorischen Arbeiten, kaum erforscht. Zu diesen Arbeiten zählen u.a. Enrique ARQUES/Narciso GIBERT, *Los Mogataces. Los primitivos soldados moros de España en Africa, Ceuta/Tétouan 1928* sowie, neueren Datums, José Luis DE MESA GUTIÉRREZ, *De los mogataces a la milicia voluntaria de Ceuta, Lorca (Murcia) 2017*.

91 Bericht des spanischen Kriegsministers an den Staatssekretär, 19. Januar 1864, AGA (15) 17, Sektion Afrika, Marokko, 81 / 00131.

92 Maldonado ans Kriegsministerium, 21. November 1863, AGA (15)17 SAM, 81 / 00131.

93 Vgl. ARQUES/GIBERT, *Los mogataces*, S. 100.

94 Der spanische Kriegsminister an den Staatssekretär, 7. Mai 1864, AGA (15)17 SAM, 81 / 00131.

doch sie wurden aus Melilla entfernt. Mitsamt ihren Familien kamen sie im muslimischen Viertel Ceutas unter und verblieben zum Teil über Generationen hinweg in spanischen Diensten.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Grenzsituation um Melilla Mitte des 19. Jahrhunderts um einiges komplexer war, als es den Anschein hatte. Auch ein Ereignis wie der Abriss einer Moschee durch spanische Katholiken lässt sich nicht allein als religiöser Gewaltakt verstehen. Verschiedene Konflikt- und Interessenebenen, konkrete Gewalterfahrungen und Furcht vor neuer Gewalt, persönliche Kontakte und Animositäten vermischten sich hier vielmehr zu einem explosiven Gemisch, das sich in physischen wie symbolischen Gewaltakten auf beiden Seiten der Grenze entladen konnte. Religion spielte dabei erstens eine verstärkende Rolle, indem sie die emotionale Aufladung von Konflikten durch die Anrufung lokaler Heiliger oder durch die Deutung erfahrener Gewalt als religiös motiviert begünstigte. Dabei ließ sich auf beiden Seiten der Grenze auf bekannte Feindbilder und (nationale) Mythen rekurrieren. Neben einer abstrakten, mythischen Erinnerung an Gewalt in Form von Legenden und Heldengeschichten, die auch in der Heiligenverehrung ihren Niederschlag fand, existierten auf beiden Seiten der Grenze zudem ganz konkrete Erinnerungen an erfahrene Gewalt und akute Bedrohung. Der sogenannte »Afrikakrieg« war dabei prägend, aber eben auch die daraus resultierende Ausweisung und Landnahme durch die Spanier auf der einen sowie der berberische Angriff vom 27. August 1863 auf der anderen Seite.

In einer Grenzregion, in der die territorial-nationale mit der religiösen Zugehörigkeit weitgehend identisch war, bot sich zweitens das religiöse Feld zum Zwecke der nationalen Machtdemonstration einerseits und der Kollektivstrafe andererseits an, sodass der Abriss der Moschee nicht nur als Teil des spanischen Aneignungsprozesses, sondern auch als Bestrafungsakt für die sich widersetzenden Berber gewertet werden kann. Ein Ausfechten des territorialen Konflikts auf symbolisch-religiöser Ebene mochte von den spanischen Akteuren anfangs nicht beabsichtigt gewesen sein, wurde aber in Kauf genommen und schließlich mit dem Ziel, den Widerstand der Berber endgültig zu brechen, instrumentalisiert. Eine vom Sultan autorisierte symbolische Machtdemonstration gegenüber den Berbern war, so lässt sich die Aussage Merry y Coloms verstehen, auch im Rahmen einer Erweiterung des spanischen Einflusses in Marokko von Vorteil.

Religion ist im betrachteten Grenzkonflikt letztlich drittens als Teil eines Ressourcenkonflikts zu verstehen. Während Hector Avalos religiöse Gewalt

mit der Knappheit an religiösen Ressourcen erklärt⁹⁵, ist es an dieser Stelle sinnvoller, den Aspekt der Ressourcenknappheit breiter zu fassen und entsprechend, neben religiösen, auch wirtschaftliche Ressourcen miteinzubeziehen. Am Beispiel des Grenzkonflikts bei Melilla zeigt sich, dass hier politische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Faktoren kaum voneinander zu trennen waren, die Beschränkung auf einen Streit um Heiligtümer oder göttliche Gnade griffe hier daher zu kurz.

Zuletzt sei darauf verwiesen, dass der Grenzkonflikt mit der Zerstörung der Moschee bei Weitem noch nicht beigelegt war. Im Jahr 1893 kam es im Zuge spanischer Bauarbeiten in unmittelbarer Nähe des Grabes von Sidi Guariach zu einem erneuten gewaltsamen Zusammenstoß, der schließlich in den sogenannten »Ersten Riffkrieg« mündete⁹⁶. Das im November 1863 proklamierte Ziel, mit der Zerstörung des Gotteshauses den Kern des Konflikts zu beseitigen, wurde also nicht erreicht.

⁹⁵ Vgl. Hector AVALOS, Religion and Scarcity. A New Theory for the Role of Religion in Violence, in: Mark JUERGENSEMEYER u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford 2013, S. 554–570.

⁹⁶ Vgl. María Rosa DE MADARIAGA, Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español, Madrid 2013, S. 59f.

Tim Buchen

Kollektive Gewalt und die religiöse Politisierung von Bauern in der habsburgischen Peripherie

»Rabatz« und »antisemitische Exzesse« in Westgalizien, 1846–1898

Im multiethnischen Galizien, dem größten Kronland der Habsburgermonarchie, verübten im 19. Jahrhundert gleich zweimal jeweils mehrere tausend römisch-katholische Bauern und Landarbeiter physische Gewalt an Gruppen, die für sie soziale und religiöse Antagonisten repräsentierten. Der sogenannte »Rabatz« von 1846 richtete sich gegen christliche Elite, Adlige, Gutsverwalter und Priester und endete vielfach tödlich¹. Dahingegen kam es bei den »Exzessen« von 1898 zu Übergriffen gegen Juden, vor allem Händler und Schankwirte; sie verliefen selten tödlich und nur dort, wo das habsburgische Militär als dritte Partei bei der Unterbindung der Ausschreitungen widerständige Gewalttäter erschoss². Eine solche Gewalt mag erstaunen, gilt Galizien doch häufig als Beispiel für eine weitgehend friedliche multiethnische Koexistenz³. Zu dieser Sichtweise haben literarische Verklärungen im Rückblick, insbesondere vor den traumatischen Erfahrungen des Ersten und Zweiten Weltkriegs, entscheidend beigetragen. Im Vergleich mit dem benachbarten Zarenreich war Galizien tatsächlich ein sicherer Ort, insbesondere für Juden. Die Vorstellung eines harmonischen Neben- und Miteinanders traditionell verhafteter Gruppen versperrt jedoch den Blick für die Spannungen und Konflikte, die die Modernisierung der (bäuerlichen) Lebenswelt mit sich brachte.

1 Siehe auch Arnon GILL, *Die Polnische Revolution 1846. Zwischen nationalem Befreiungskampf des Landadels und antifeudaler Bauernerhebung*, Wien 1974.

2 Als »antisemitische Exzesse« beschrieben die österreichische Verwaltung und bald auch die Presse die Ausschreitungen, bei denen 18 bis 22 »Exzendenten« vonseiten der Behörden erschossen wurden. Siehe auch Daniel L. UNOWSKY, *The Plunder. The 1898 Anti-Jewish Riots in Habsburg Galicia*, Stanford CA 2018; Marcin SOBOŃ, *Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914*, Krakau 2011; Tim BUCHEN, *Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900*, Berlin 2012.

3 Siehe auch Dietlind HÜCHTKER, *Der »Mythos Galizien«*. Versuch einer Historisierung, in: Michael G. MÜLLER / Rolf PETRI (Hg.), *Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen*, Marburg 2002, S. 81–107; Kerstin S. JOBST, *Der Mythos des Miteinander. Galizien in Literatur und Geschichte*, Hamburg 1998.

Zum einen erfasste der politische Wettbewerb durch das schrittweise ausgeweitete Wahlrecht immer weitere Kreise der männlichen Bevölkerung. Die konkurrierenden politischen Parteien und Angebote polarisierten noch die entlegenste Dorfgemeinschaft und überführten soziale, religiöse oder sprachliche Differenz in moderne politische Identifikationen. Zugleich band der Wettbewerb um Stimmen und die allgemeine Anerkennung der Parlamente als relevante Orte der Interessenartikulation sogar miteinander verfeindete Lager in einen gemeinsamen politischen Betrieb ein. Auch die massiven Verwerfungen im ökonomischen Leben durch die Aufwertung der Geldwirtschaft und Einbindung in überregionale Märkte als Konsequenz liberaler Wirtschaftspolitik führte zu Unsicherheiten und Konflikten. Beide hier untersuchten Gewaltwellen waren zugleich Ausdruck von Statusverschiebungen und Mittel der Aushandlung. Beide standen zudem in engem Zusammenhang mit der Politisierung der bäuerlichen Unterschichten durch den römisch-katholischen Klerus. Über religiöse Mobilisierung, d.h. die Ansammlung von Menschenmassen durch Priester an religiösen Orten und Feiertagen im Namen der katholischen Kirche, versuchten Priester die religiöse Identifikation mit neuen sozialpolitischen Codes anzureichern. Neben Glaubenssätzen und religiösen Praktiken sollten politische Meinungen und ein verändertes Handeln im Alltag implementiert werden, um sozialen Problemen der sich modernisierenden Lebenswelt zu begegnen. Dies trug jedoch, meist ungewollt, zu einer Kanalisierung von Konfliktlagen durch physische Gewalt entscheidend bei.

Dieses Kapitel untersucht den Einfluss religiöser Vorstellungen und klerikaler Mobilisierungsstrategien auf die Entfesselung, den Verlauf und die Deutung der Gewaltwellen von 1846 und 1898. Es wird gefragt, welche religiösen Vorstellungen sich in den Gewalthandlungen und in sie begleitenden Sprechakten äußerten⁴. Welche religiösen Normen rechtfertigten oder begrenzten das gewaltsame Aufbegehren gegen christliche Eliten und Juden? Welche Differenzen innerhalb des Katholizismus kamen durch die Gewaltdynamik zum Ausdruck und welche neuen entstanden? Der relativ lange Untersuchungszeitraum zeigt Kontinuitäten und Brüche im Verhältnis zwischen Gläubigen und kirchlichen Akteuren sowie in deren gemeinschaftlicher Konstruktion von Feindbildern des »katholischen Volkes« auf. Im Kontext der politischen Positionierung der katholischen Kirche sowie der Entfaltung moderner Massenpolitik in der Habsburgermonarchie nach 1867 kann die Geschichte religionsbezogener Gewalt in Galizien zugleich einen

4 Siehe zum Verhältnis von Gewalt und Sprechakten den Essay »Vom Spiel zur Handlung« in Helmut Walser SMITH, *Fluchtpunkt 1941. Kontinuitäten der deutschen Geschichte*, Stuttgart 2010, S. 132–188.

Beitrag leisten zum Verständnis der Politisierung von Religion sowie der ethnischen und nationalen Aufladung religiöser Differenz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Nach einem kurzen Überblick über die religiösen, sozialen, politischen, ökonomischen und ethnischen Zustände Galiziens am Vorabend der Revolutionen von 1848 wird im Folgenden der »Rabatz« von 1846 und seine religiöse Dimension beschrieben. Der dritte Abschnitt behandelt den Umgang des galizischen Klerus mit der Gewalt und den Gewaltakteuren sowie die Formierung eines katholischen Antisemitismus in Galizien ab den 1880er Jahren. Anschließend werden der Charakter und die Bandbreite der Übergriffe auf Juden im Jahr 1898 geschildert und nach dem Einfluss klerikaler antijüdischer Mobilisierung, wie nach den Eigenlogiken bäuerlichen Handelns und der religiösen Dimension der antisemitischen Exzesse gefragt.

Multiethnizität und Neo-Feudalismus im Galizien des Vormärz

Das Kronland »Galizien und Lodomerien« wurde von den Habsburgern aus der Landmasse gegründet, die sie im Zuge der Ersten Teilung der polnisch-litauischen Adelsrepublik am Ende des 18. Jahrhunderts annektiert hatten⁵. Politisch, sozial und ökonomisch vorherrschend war daher der polnische Adel, der seine Position auf Grundbesitz und diverse Privilegien stützte. In der neo-feudalen Gesellschaftsordnung, die typisch für die »zweite Leibeigenschaft« in Ostmitteleuropa war, war die Bevölkerungsmehrheit der Bauern durch Frondienste, Landlosigkeit und eingeschränkte persönliche Freiheit vom Grundherrschaft abhängig. Im Westteil des Landes sprach die Mehrheit der Bauern polnisch und gehörte der römisch-katholischen Kirche an. Im Ostteil waren sie überwiegend ukrainischsprachig (bzw. ruthenischsprachig) und meist Mitglieder der unierten griechisch-katholischen Kirche, die den Papst in Rom anerkannte, jedoch den orthodoxen Ritus beibehielt⁶. Ständische, religiöse und lokale Zugehörigkeit waren für das Selbstverständnis von zentraler Bedeutung; nationale Kategorien spielten hingegen für die Bauern keine Rolle⁷. Darüber hinaus bewegten sich zwischen Adel und Bauern die ca. 10 % der Bevölkerung ausmachenden Juden. Als typische

5 Siehe auch Larry WOLFF, *The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Culture*, Stanford CA 2010; Hans-Christian MANER, *Galizien. Eine Grenzregion im Kalkül der Donaumonarchie im 18. und 19. Jahrhundert*, München 2007.

6 Zu den diversen Katholizismen in der Habsburgermonarchie und ihrem Verhältnis zu Rom siehe auch Andreas GOTTMANN, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878–1914*, Wien 2010.

7 Siehe auch Kai STRUVE, *Bauern und Nation in Galizien. Über Zugehörigkeit und soziale Emanzipation im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

»*middlemen society*« waren sie in Branchen, wie dem Handel, Geldverleih, Transport oder Handwerk, tätig. Entsprechend waren christliche Bauern und jüdische Dienstleister wechselseitig aufeinander angewiesen, begegneten sich jedoch meist mit Distanz, weswegen Rosa Lehmann die Beziehung mit den Begriffen »Ambivalenz« und »Symbiose« charakterisiert hat⁸. Herstellung und Ausschank von Alkohol waren das Monopol des grundbesitzenden Adels, der aufgrund mangelnder Konkurrenzfähigkeit auf dem entstehenden Weltmarkt die Produktion von Branntwein über die Jahre intensivierte. Ihre Lizenzen zum Ausschanken von Alkohol vergaben adlige Unternehmer meist an Juden⁹.

Kaiser Joseph II., der die Mitwirkung Österreichs an der Teilung Polens-Litauens gegen den Willen seiner Mutter Maria Theresia durchgesetzt hatte, gedachte die neue Provinz zu modernisieren und nach seinen Idealen eines aufgeklärten Absolutismus umzugestalten. Eine zentrale Maßnahme dafür war die Etablierung einer Bürokratie, welche die Macht des Adels brechen sollte. Zu diesem Zweck wurde den Bauern unter anderem die Möglichkeit zur Beschwerde gegen schlechte Behandlung durch die Grundherren gegeben. Dadurch erfreuten sich der österreichische Staat und vor allem die Figur des Kaisers am Vorabend der Revolutionen von 1848 großer Beliebtheit unter den galizischen Bauern¹⁰. Ganz anders sah es unter den in ihrer Vormachtstellung bedrohten Adligen und demokratischen Gegnern des Absolutismus aus, welche immer wieder die Wiederherstellung eines polnischen Staates durch militärische Aufstände anstrebten. Ein erster Versuch war die Erhebung unter Tadeusz Kościuszko im Jahr 1794 gewesen, die von Akteuren vorbereitet wurden, die sich an der amerikanischen und französischen Revolution beteiligt hatten und Ideen und Erfahrungen in Polen einzubringen versuchten¹¹. So versuchten sie die bäuerlichen Unterschichten mit dem Versprechen auf Abschaffung der Leibeigenschaft für eine polnische Republik zu gewinnen. Tatsächlich mobilisierten sie so Tausende im Kampf gegen die größte Teilungsmacht Russland, die mit Sensen bewaffnet der zarischen Armee zunächst eine militärische Niederlage bei Raclawice beibrachten, bevor sie vollständig besiegt wurde.

8 Rosa LEHMANN, *Symbiosis and Ambivalence: Poles and Jews in a Small Galician Town*, New York 2001.

9 Siehe auch Hillel LEVINE, *Economic Origins of Antisemitism. Poland and its Jews in the Early Modern Period*, New Haven 1993.

10 Vgl. Zbigniew FRAS, *Mit dobrego cesarza*, in: Wojciech WRZWSINSKI (Hg.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Breslau 1994, S. 139–152.

11 Vgl. Michael G. MÜLLER, *Zweite Teilung, Kościuszko-Aufstand, Dritte Teilung*, in: Hans Jürgen BÖMELBURG (Hg.), *Polen in der europäischen Geschichte*, Stuttgart 2017, S. 608–618.

Galizisches Schlachten oder »Rabatz«? Bäuerliche Gewaltexzesse im Winter 1846

Im Jahr 1846 wurde abermals in der Emigration ein Aufstand vorbereitet. Diesmal allerdings misslang die Mobilisierung der Bauern für die polnische Sache vollständig. Wie die übrigen Revolten und Revolutionen der Jahre 1846–1849 in Europa zeigen sollten, waren die Monarchien aufgrund fehlender Ordnungskräfte nicht in der Lage, ihre staatliche Kontrolle bei sozialen Unruhen auf dem Land durchzusetzen¹². Daher ermunterten österreichische Beamte in Galizien kaisertreue Bauern, diesen erneuten nationalen Aufstand zu unterbinden, seine Unterstützer festzusetzen und ihre Waffen sicherzustellen. Da sich die Position der Bauern seit den josephinischen Reformen etwas verbessert hatte und sie mit einer polnischen Herrschaft eine Verschlechterung ihrer rechtlichen und ökonomischen Lage in den Zustand vor den Teilungen befürchteten, kamen sie dem Aufruf zur Unterdrückung des Aufstands vielerorts nach¹³. Für geleistete Fuhrdienste sichergestellter Waffen und festgenommener Aufständischer zahlte beispielsweise der Bezirkshauptmann aus Tarnów Joseph Breinl eine Entschädigung. Diese wurde von Bauern als eine Kopfprämie umgedeutet und motivierte unzählige Bauern, Jagd auf Adlige zu machen. Zusätzlich ermächtigten sich Bauern durch das Weitererzählen von Gerüchten, wonach der Kaiser »seinen« Bauern in amtlichen Zirkularen es erlaubt habe, drei Tage lang Gutshöfe zu plündern und Adlige zu ermorden¹⁴. Schnell entwickelten die Interventionen der Bauern zur Unterbindung des Aufstands eine Eigendynamik und es kam zu einer gigantischen bäuerlichen Selbstermächtigung.

Persönliche Abrechnungen mit verhassten Verwaltern und Gutsherren, das Aneignen von fremdem Besitz und der Konsum von erbeutetem Alkohol verbanden sich mit der Zerstörung von Zeichen und Symbolen ihrer patriarchalischen Abhängigkeit. »Rabatz« war die verharmlosende bäuerliche Bezeichnung eines sich über Gerüchte und die Berichte Flüchtender ausbreitenden Gewaltrausches mitten in der Fastenzeit, einem blutigen Karneval, in dem etablierte lokale Hierarchien und Ordnungen auf den Kopf gestellt wurden¹⁵. Zwischen 1 200 und 2 000 Menschen wurden ermordet, häufig auf brutale Weise geradezu abgeschlachtet. Die Autorität von Kaiser und Papst hingegen wurde von vielen Rädelsführern explizit bestätigt und als Legiti-

12 Siehe auch Hartmut POGGE VON STRANDMANN/Robert John Weston EVANS, *The Revolutions in Europe, 1848–1849. From Reform to Reaction*, Oxford 2000.

13 Siehe auch Roman ROZDOLSKI, *Untertan und Staat in Galizien. Die Reformen unter Maria Theresia und Joseph II.*, Mainz 1992.

14 Vgl. BUCHEN, *Antisemitismus in Galizien*, S. 28.

15 »Rabacja« war die polnische Ableitung vom deutschen Begriff »Rabatz«. Vgl. Andrzej CHWALBA, *Historia Polski, 1795–1918*, Krakau 2007, S. 302.

mation für die Bestrafung der Adligen und des Klerus angeführt. So sagte am 22. Februar zu Beginn der Gewaltwelle in Tarnów ein Bauer: »der Kaiser hat es befohlen, der Heilige Vater erlaubt[, die Gutsbesitzer zu töten]«¹⁶. Für die Opfer waren die Ereignisse hingegen ein »galizisches Schlachten«¹⁷. Aus der Sicht des Klerus, die hier am Beispiel des Berichts eines Priesters aufgezeigt wird, diente die Gewalt nicht der Aufrechterhaltung der kirchlichen und staatlichen Ordnung, sondern bedeutete vielmehr die vollständige Abkehr von einer gottgewollten gesellschaftlichen Hierarchie:

Als ich 5 Wochen nach bekannter Räubermorderei nach Laczki zurückkehrte, und das Volk nach diesen verübten Morden und Räubereien noch in solcher Verblendung fand, daß es ans Zurückkehren zur christlichen Sittlichkeit gar nicht dachte, auch seine schändlichen Thaten gar nicht bereute, ja vielmehr an diesem verbrecherischen Leben Gefallen fand, [...] dem Trunke sich täglich ergab, [...] so predigte ich [...], was es ist und was es bald werden wird, wenn es nicht wahrhaft zu Gott zurückkehrt, und die abscheuliche eines vernünftigen Menschen unwürdige Meinung nicht verwirft, als ob die Regierung alle diese Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten anbefohlen hätte. [...] Diese Sprache hat die Mörder und Diebe so erzürnt, daß, während einige weinend ihre Verblendung erkannten, diese zu murren und zu flüstern, ja endlich laut zu rufen angingen: »Wenn der Priester ganz bleiben will, so soll er ruhig sitzen und uns nicht schmähen«¹⁸.

Dieser Bericht steht beispielhaft für die Lage im westlichen Teil Galiziens im Winter 1846 und verdeutlicht, dass der Wunsch, den Ausnahmezustand auszukosten und zu verstetigen, indem man auf klerikale Ratschläge gar nicht erst reagierte, unter der Bauernschaft weit verbreitet war¹⁹. Tatsächlich wurden im Kontext der Unruhen sogar ephemere lokale Bauernrepubliken ausgerufen, in denen Land unter Bauern verteilt und der Anspruch einer radikaldemokratischen bäuerlichen Selbstverwaltung artikuliert wurde.

16 Zitiert nach Jan KRACIK, *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*, Krakau 2008, S. 48.

17 Tim BUCHEN, Das »Galizische Schlachten« 1846. Die Ermordung Adliger durch polnische Bauern und die Rolle der Habsburgischen Herrscher im Gemälde Jan Lewickis, in: Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM u.a. (Hg.), *Bilder kollektiver Gewalt – kollektive Gewalt im Bild. Annäherungen an eine Ikonographie der Gewalt*; für Werner Bergmann zum 65. Geburtstag, Berlin 2015, S. 243–250.

18 Priester [unbekannter Vornamen] WRZESNIEWSKI, in: *Memoiren und Actenstücke aus Galizien im Jahre 1846*. Gesammelt von einem Mähren, Leipzig 1847, S. 19.

19 Siehe auch GILL, *Die polnische Revolution*; Krzysztof Karol DASZYK u.a. (Hg.), *Rok 1846 w Krakowie i Galicji. Odniesienia, interpretacje, pamięć*, Krakau 2016; Michał ŚLIWA (Hg.), *Rok 1846 w Galicji. Ludzie, wydarzenia, tradycje*, Krakau 1997. Zum Forschungsstand siehe auch BUCHEN, *Das »Galizische Schlachten« 1846*.

Auch wenn die Ordnung in Galizien nach einem massiven Militäreinsatz schließlich wiederhergestellt und mit der Abschaffung der Fronpflichten durch den galizischen Statthalter 1848 befriedet werden konnte, war der blutige Februar 1846 ein einschneidendes historisches Ereignis. Es veränderte die Beziehung und wechselseitige Wahrnehmung von Adel, Klerus und Bauern, spaltete die von Eliten imaginierte polnische Nation und wurde innerhalb der Stände völlig anders erinnert, wie schon die unterschiedlichen Bezeichnungen – »Rabatz« oder »Schlachten« – suggerieren. Die Bauernschaft memorierte in Liedern und Gedichten die Selbstermächtigung als Ausweis ihrer physischen Potenz, die sich in Krisenzeiten gegen ungerechte Herrscher erheben könne. Das Singen der Lieder nutzte sie in Konfliktsituationen, um mit dem Drohpotenzial der Wiederholung der Gewalt ihre Widersacher zum Einlenken zu bewegen²⁰. Innerhalb des Adels bedeutete 1846 ein Trauma. Zu Jahrestagen erscheinende Gedenkbücher und Gemälde erinnerten an lokale Ereignisse und die Opfer des Martyriums. Ähnlich traumatisch waren die Ereignisse für den katholischen Klerus. Er hatte zur Kenntnis nehmen müssen, dass sogar die eigene Sicherheit auf dem Spiel stand, wenn die bäuerlichen Wünsche und Wahrnehmungen, die hinter den Mobilisierungsgerüchten standen, öffentlich als sündhaft und unwürdig gebrandmarkt wurden. An Ausbruch und Verlauf der Gewalteskalation, die sich schließlich auch gegen den Klerus richtete, trugen viele Priester eine ungewollte Mitschuld.

Es ist in der allgemeinen, auf nationale und soziale Fragen fokussierten Geschichtsschreibung weitgehend unbemerkt geblieben, dass der »Rabatz« eine wichtige religiöse Dimension besaß. Seit dem Frühjahr 1845 hatten Priester nämlich massenhaft Wallfahrten veranstaltet, auf denen Bauern öffentlich dem Alkohol oder zumindest dem Wodka abgeschworen²¹. Damit suchten sie nicht nur ein zentrales Übel des sprichwörtlichen »galizischen Elends« zu bekämpfen, sondern griffen zugleich tief in die ökonomischen und sozialen Beziehungen und Strukturen der agrarischen Lebenswelt ein. Die Nüchternheitsbewegung des katholischen Klerus operierte auch mit anti-jüdischen Stereotypen, wonach die Juden die Bauern zum Trinken verführten und sie mit Alkohol manchmal tagelang in ihren Schenken »festhielten« und somit sowohl physisch als auch moralisch von der Kirche fernhielten²².

20 In einem populären Lied lautete es: »Erinnerst du dich mein Herr, an das Jahr 46? Wie dich die Bauern mit Stockschlägen verjagten?«, zitiert nach Roy F. LESLIE, *The History of Poland since 1863*, Cambridge 1980, S. 8.

21 Siehe auch KRACIK, *W Galicji trzeźwiejącej*.

22 So auch in den zur Nachahmung auch in Buchform publizierten »Predigten gegen die Trunksucht« eines Priesters aus Tarnów; Michał KRÓL, *Kazania przeciw pijaństwu przed zaprowadzeniem towarzystwa wstrzemięźliwości – w tarnowskiej katedrze*, Tarnow 1845.

Die Wallfahrten mit Abstinenzgelöbnissen fanden eine fulminante Resonanz. Sie bedienten ein weit verbreitetes Bedürfnis nach Aufmerksamkeit für die soziale Lage der Bauern und Veränderung ihrer schwierigen Situation. Damit verkörperten sie den tiefgreifenden Wandlungsprozess der dörflichen Lebenswelt und trugen zu deren allmählicher Einbindung in politische Diskurse und Entwicklungen bei²³. Während die öffentliche Wirksamkeit und repräsentative Bedeutung der Nüchternheitsbewegung unbestreitbar sind, waren die Folgen jedoch höchst unterschiedlich und lokal divers. Einerseits führten viele Gelöbnisse in der Tat zu nachhaltiger Abstinenz; das Abschwören wurde fester Bestandteil einer neuen, religiös begründeten Identifikation als verantwortliche Bauern. Andererseits begannen viele nach kürzester Zeit erneut sich regelmäßig heftig zu betrinken. Häufig richteten sie den im Zitat beschriebenen Zorn und Widerwillen gegen Priester, die sich weiterhin um Nüchternheit bemühten und Rückfällige öffentlich denunzierten. So entstanden Bruchlinien innerhalb von Dorfgemeinschaften, in Verächter und Befürworter der Abstinenzbewegung. In aller Kürze zeigt sich hierin das von Abigail Green beschriebene Phänomen der Politisierung der Religion im 19. Jahrhundert²⁴. Glaubensgemeinschaften verwandelten sich in Meinungsgemeinschaften. Das Verhältnis zu Alkohol und traditionellen dörflichen Trinkgewohnheiten wurde zu einem neuen religiösen und zugleich sozialpolitischen Code.

Vor dem Hintergrund dieser neuen Identitäts- und Konfliktpotenziale um Alkoholkonsum vor Ort und nicht in abstrakten, der Dorfwelt fremden nationalen Kategorien, interpretierten viele Bewohner Westgaliziens die Gerüchte um den bevorstehenden Aufstand im Winter 1846. Da die Schenke ein etablierter Ort des Informationsaustausches war, sich dort aber überwiegend Gegner der Abstinenzbewegung aufhielten, deren Trinkverhalten in jüngster Zeit in die Kritik geraten war, bezogen sie an vielen Orten die Nachrichten wie selbstverständlich auf die für sie zentrale Auseinandersetzung um Nüchternheit oder traditionelle bäuerliche Geselligkeit. Vielfach wurde hier das Gerücht verbreitet, dass mit dem Aufstand eine vollständige Abstinenz gewaltsam durchgesetzt werden sollte. Mehrfach sollen die Schankwirte selbst diese Verschwörungstheorie zum Besten gegeben haben²⁵. Anhänger der neuen Nüchternheit behaupteten im Gegenteil, dass der am Alkohol gutverdienende Adel mit dem Umsturz die erreichten Errungenschaften der Nüchternheitsbewegung zunichtemachen wolle. In beiden Fällen zeigten sich Mechanismen der mündlichen Organisation kollektiver Gewalt, in

23 Vgl. STRUVE, Bauern und Nation.

24 Vgl. Abigail GREEN, Nationalism and the »Jewish International«: Religious Internationalism in Europe and the Middle East c. 1840–1880, in: *Comparative Studies in Society and History* 50 (2008), H. 2, S. 535–558.

25 Vgl. KRACIK, W Galicji trzeźwiejacej, S. 50.

denen zukünftige Opfer als Bedrohung und eigentliche Aggressoren dargestellt wurden, um die Übergriffe als Notwehr oder gerechte Bestrafung zu inszenieren²⁶.

Der Statusunsicherheit, welche die Nachrichten über einen möglichen Herrschaftswechsel vom mystifizierten, guten, aber fernen Kaiser hin zur bekannten, aber unbeliebten »*Szlachta*«, dem polnischen Adel, ausgelöst hatten, begegneten die Bauern, indem sie Informationslücken mit improvisierten Nachrichten füllten. Diese verbanden alte Wünsche nach einer Abrechnung mit den ungeliebten »(Guts)herren« mit dem polarisierenden Thema der Abstinenz²⁷. Entsprechend kam es dazu, dass Gegner und Befürworter der katholischen Nüchternheitskampagne in der Gewaltwelle vereint gegen den Antagonisten Adel vorgingen. Mithin stellten die Gewalttaten eine durch die Abstinenzkampagne verloren gegangene Einheit des Bauernstandes situativ wieder her. Es kam zu Vorfällen, in denen Alkoholvorräte vernichtet wurden und somit das Übel der bäuerlichen Misere symbolisch ausgemerzt wurde²⁸. Ebenso betranken sich jedoch viele Gewalttäter mit erbeutetem Alkohol. Sie inszenierten den Ausnahmezustand geradezu als Beendigung der Abstinenz und als Selbstermächtigung, den vor ihnen vermeintlich versteckt gehaltenen Branntwein doch zu erhalten²⁹. Auch einige Übergriffe gegen Priester drückten sich als physische oder symbolische Bestrafung für bauernfeindliches Verhalten in der Alkoholfrage aus. So wurde ein Priester in Jastrzębie mit Gewalt dazu gezwungen, einen Schwur auf »die Revolution«, also den »Rabatz«, zu leisten und dabei in Nachahmung der Wallfahrtsgelöbnisse ebenfalls auf die Knie zu sinken³⁰. Unzählige Briefe von Klerikern an ihre Bischöfe äußerten Entsetzen über das Verhalten und völlige Entfremdung von ihren Gläubigen im Angesicht dieser blutrünstigen Gewalt. Ihr patriarchalischer Habitus fand keine Bestätigung mehr unter den Gläubigen. Die wortgewaltige Predigt, welche die Autorität von Gott und Kaiser hinter sich wusste, zeigte nur bei wenigen Gläubigen die gewünschte Reaktion der zerknirschten Reue, während die Mehrheit sich der angebotenen Umkehr durch Flüstern, Murren und Drohen verweigerte.

26 Siehe auch Donald L. HOROWITZ, *The Deadly Ethnic Riot*, Berkeley CA 2003.

27 Siehe auch Hans-Joachim NEUBAUER, *Fama. Eine Geschichte des Gerüchts*, Berlin 2009.

28 So berichteten die Kreishauptmannschaften Wadowice und Neu-Sandez von Zerstörungen von Destillieren und dem Aufbrechen und Vergießen von Schnapsfässern, was beide Stellen in Zusammenhang mit den Nüchternheitsgelöbnissen setzten; Archiwum Państwowe w Krakowie [im Folgenden ArPKr], B2, tc5, Bl. 26.

29 Diese Beendigung der Enthaltsamkeit war quasi ein Fastenbrechen und verstärkte dadurch den karnevalesken, ausschweifenden und die üblichen Regeln von Autorität auf den Kopf stellenden Charakter des »Rabatzes«.

30 Vgl. KRACIK, W *Galicji trzeźwiejacej*, S. 31.

Lektionen aus der Gewalt:

Der Klerus und die politische Mobilisierung der Bauern, 1846–1898

Der »Rabatz« markierte einen Wendepunkt in der Geschichte religiöser Mobilisierung der galizischen Bauernschaft sowie im Agieren der katholischen Geistlichkeit innerhalb der politischen Öffentlichkeit der Habsburgermonarchie. Der Klerus war entsetzt über die Brutalität der Bauern und veränderte seine Strategie im Umgang mit ihnen. Da die Nüchternheitskampagne zu der Tragödie entschieden beigetragen hatte, unterließen Priester über Jahrzehnte nahezu jegliche Bemühungen einer rapiden Veränderung der bäuerlichen Lebenswelt, die zu Polarisierungen und Mobilisierungen führen könnten³¹. In diesem Sinne wurde der vom 1848 gekrönten Kaiser Franz Joseph eingeschlagene neo-absolutistische Kurs vom galizischen Klerus entschieden mitgetragen. Erneuerungen wie die Aufhebung der Leibeigenschaft sollten von oben initiiert sowie die Autorität von Thron, Militär und Altar gestärkt werden, um revolutionäre Eigendynamiken wie in den Krisenjahren 1846–1849 zu verhindern. Die Zurücknahme der liberalen Kemsierer Verfassung und das 1855 geschlossene Konkordat stärkten den Einfluss der Kirche im habsburgischen Staat³². Von diesen Entwicklungen bestätigt, warnte der hohe Klerus auch in Galizien eindrücklich vor den unabsehbaren Folgen einer Emanzipation und »Aufwiegelung« der Bauern gegen die etablierte Ordnung. Der Verweis auf die schlummernde dunkle und unberechenbare Seite der Unterschichten, auf ihre »Instinkte« und Verführbarkeit zur Gewalt avancierte zum wirksamen Argument gegen liberale und demokratische Forderungen nach einer Änderung des Status Quo³³.

Die patriarchalische Entmündigung der ungebildeten Bauern, wie auch ihre Exotisierung als ursprünglich, impulsiv und instinktgeleitet zeigte neue Folgen, nachdem das neo-absolutistische Jahrzehnt in die Ära des Liberalismus übergang. Durch antiklerikale Rhetorik und Forderungen nach der Trennung von Staat und Kirche gerieten die Privilegien der katholischen Kirche in Staat und Gesellschaft seit den 1860er Jahren unter Druck. Mit dem österreichisch-ungarischen Ausgleich von 1867 wurde das Konkordat wieder aufgehoben. Die im gleichen Jahr eingeführte liberale Verfassung beschnitt viele Vorrechte der Kirche und wurde von Papst Pius IX. mit der Enzyk-

31 Noch um die Jahrhundertwende forderte der Statthalter Galiziens Alfred Potocki den Lemberger Erzbischof Franciszek Wierchlejski auf, seinen Untergebenen die Versammlung von Bauern zu verbieten, da sich daraus wieder ein »Rabatz« entwickeln könne; Franciszek KĄCKI, Ks. Stanisław Stojałowski i jego działalność społeczno-polityczną, Lemberg 1937, S. 109.

32 Siehe auch Laurence COLE, *The Counter-Reformation's Last Stand: Austria*, in: Christopher M. CLARK/Wolfram KAISER (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003, S. 285–312.

33 Siehe auch Franciszek ZIEJKA, *Złota legenda chłopów polskich*, Warschau 1984.

lika *Vix Dum a Nobis* verurteilt; stattdessen forderte er den Klerus auf, sich den liberalen Bestrebungen nach staatlicher Schulaufsicht und Zivilehe zu widersetzen. Zugleich sorgte die Abschaffung der Zensur, die Einrichtung der Parlamente in Wien und Budapest sowie eine schrittweise Demokratisierung des Wahlrechts in den Abgeordnetenhäusern der einzelnen Kronländer dafür, dass ein stetig wachsender Anteil der männlichen Bevölkerung in den politischen Wettbewerb eingebunden wurde. Dabei warnten katholische Stimmen vor den unabsehbaren Auswirkungen einer Auflösung der umfassenden kirchlichen Fürsorge für die ungebildeten Bevölkerungsteile und deren Preisgabe an Parteien, die mit ihren unverantwortlichen Versprechungen den unerfahrenen Wählern angeblich den Kopf verdrehen würden. Viele Kleriker verwiesen unter Bezugnahme auf den »Rabatz« von 1846 auf die Volatilität der Unterschichten, die, ähnlich wie Kinder, noch nicht zurechnungsfähig seien³⁴. Diese konservative Kritik an der demokratischen Massenpolitik blieb auch präsent, als viele Katholiken bereits mit Zeitungen, Vereinen und Parteien darin mitmischten, um der Stimme Roms Gehör zur verschaffen³⁵.

Anders als in der Nüchternheitskampagne der 1840er Jahre zielten die rhetorischen Bemühungen des Klerus in diesem Kulturkampf nicht länger auf ein geändertes, bislang schädliches Verhalten der Gläubigen ab, sondern externalisierten das Übel außerhalb der katholischen Sphäre. Predigten und Artikel in der katholischen Presse gegen den vermeintlich gottlosen Liberalismus, die sich auf päpstliche Schriften wie den *Syllabus Errorum* berufen konnten, ließen Bedrohungsszenarien entstehen und mobilisierten Gläubige verstärkt gegen die als Zumutung verstandenen Eingriffe des Staates in die eigene Lebenswelt. Insbesondere die Zivilehe, die Gleichstellung der Glaubensbekenntnisse und die Überführung der Schulaufsicht an den Staat lösten heftige Reaktionen im ultramontanen Milieu aus. Auch die von den liberalen Parteien geforderte Trennung von Staat und Kirche wurde als Angriff auf das katholische Leben verstanden. Da Juden in der liberalen Presse und in liberalen Parteien deutlich sichtbar waren, deuteten viele Ultramontane die Angriffe auf die kirchliche Macht als eine jüdische Verschwörung gegen das Christentum. Das Einwirken dieser ultramontanen Kräfte auf den politischen Wettbewerb war entscheidend für die Ablösung des politischen Liberalismus durch einen neuen Konservatismus. Zwei Jahrzehnte, in den 1860er und 1870er Jahren, hatten die Deutschliberalen die österreichische Regierung dominiert und mit der Verfassung von 1867 eine gesellschafts-

³⁴ Siehe auch Józef Ryszard SZAFLIK, *O rząd chłopskich dusz*, Warschau 1976.

³⁵ Siehe auch David I. KERTZER, *Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*, übersetzt von Klaus-Dieter Schmidt, München 2004.

politische Ordnung nach ihren Spielregeln durchsetzen können. Doch im Jahr 1879 stützte sich mit Eduard Taaffe erstmals ein Ministerpräsident auf eine konservative Mehrheit aus klerikalen und slavischen Abgeordneten im Unterhaus des Wiener Reichsrats. Die Stimmen aus den Provinzen überwoogen nun erstmals jene der hauptstädtischen Elite.

Die konservative Wende hatte viele Ursachen. Die ökonomische Krise diskreditierte im Deutschen Reich und der Habsburgermonarchie den liberalen *Laissez-faire* Kapitalismus nachhaltig. Zudem beendete der 1878 zum Papst erwählte Leo XIII. die unter Pius IX. selbstgewählte politische Isolation der katholischen Kirche. Das war die Voraussetzung dafür, dass Laien und Kleriker mit einer ultramontanen Agenda erstmals in den politischen Wettbewerb eintreten und die Ideen der katholischen Soziallehre sowohl dem Sozialismus als auch dem Liberalismus entgegensetzen konnten³⁶. Diese neue politische Ausrichtung im Habsburgerreich war deswegen deutlich spürbar, weil sie sowohl von einigen etablierten, ehemals liberalen säkularen Akteuren, als auch von vielen neuen, religiös-konservativen Meinungsmachern getragen wurde. Proteste gegen die vermeintlich jüdische Entweihung von Ehe und Bildung sowie gegen die Gefahr der barbarischen, antichristlichen Praktiken des Ritualmords – die durch die Auflösung der traditionellen Trennung der Lebenswelten von Juden und Christen realer geworden sei – gehörten zum Dauerthema katholischer Medien, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auf die unterschiedlichen Zielgruppen der Arbeiter, Bauern, Dienstboten und des bürgerlichen Klientels zugeschnitten waren. Bewusst verschoben Teile des politischen Katholizismus die Sagbarkeitsregeln im Umgang mit Juden.

Der Wiener Priester und Antisemit Josef Deckert erhob Antisemitismus in einer Schrift zur Christenpflicht und der einflussreiche galizische Jesuit Marian Morawski erklärte »Asemitismus«, also den vollständigen ökonomischen Boykott und soziale Ächtung von Juden, zur christlichen Aufgabe³⁷. Damit reagierten sie auf die im Zeitalter der Emanzipation zunehmende soziale Interaktion zwischen Christen und Juden, die den Erhalt christlicher Werte gefährdete. Der Aufruf zum wirtschaftlichen Boykott konnte erhoben werden, weil seit gut zwei Jahrzehnten mit dem Ruf nach christlichen Läden, Genossenschaften und Kreditvereinen der Versuch unternommen wurde, die einst rein jüdischen Domänen zu erobern. Entscheidenden Anteil daran

³⁶ Siehe auch Andreas GOTTMANN, Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878–1914, Wien 2010.

³⁷ Josef DECKERT, Darf ein Katholik Antisemit sein?, Wien 1892. Siehe auch Olaf BLASCHKE, Wie wird aus einem guten Katholik ein guter Judenfeind? Zwölf Ursachen des katholischen Antisemitismus auf dem Prüfstand, in: Ders. (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 77–110.

hatte der Studienkollege und Ordensbruder Morawskis Stanisław Stojalowski mit seinen Bauernzeitungen und Agrarzirkeln³⁸. Indem Juden sich seit 1867 auch in Feldern betätigen konnten, die ihnen zuvor untersagt waren, wie Landerwerb oder staatliche Karrieren, sich andererseits Christen in den einst jüdischen Bereichen entfalten sollten, löste sich die klare Zuordnung jüdischer und christlicher Beschäftigungen auf. Es entstand eine ethnische Konkurrenz in geteilten Feldern, wo zuvor religiös begründete Separation geherrscht hatte. War in den 1840er Jahren die Enthaltensamkeit zur zentralen Komponente einer modernen katholischen Identität erklärt worden, so wurde nun die Gegnerschaft zu Juden, und zwar sowohl zu konkreten Juden als auch zu den vermeintlich jüdischen Kräften Sozialismus und Liberalismus zum Bestandteil der katholischen Meinungsgemeinschaft erhoben.

Mit dem Wahlsieg des Antisemiten Karl Lueger in der Bürgermeisterwahl der Hauptstadt Wien im Jahre 1895 und im Angesicht des bevorstehenden Siegeszugs der marxistischen Sozialdemokratie durch die Ausweitung des Wahlrechts um eine fünfte Kurie unabhängig von Einkommen oder Besitz in den Reichsratswahlen von 1897, vollzog der politische Katholizismus in Galizien eine antisemitische Wende³⁹. In den Zeitungen *Prawda*, *Grzmoz*, *Pochodnia* und anderen wurde ein eschatologischer Kampf zwischen Katholiken und den jüdischen Mächten beschworen. Dieser war jedoch nicht länger in den Kategorien eines Konflikts zwischen christlichen Werten einerseits und den Traditionen sowie vermeintlichen Verirrungen des Judaismus andererseits gefasst und damit auf Glaubensinhalte rückbezogen. Das Reden von Ariern und Semiten, d.h. ethnischen Konzepten, durchzog nun die Texte. Im Jahr 1897 gründete sich in Krakau die katholische Zeitschrift *Antysemita* und der katholische Arbeiterverein nannte sich ab jetzt »Bund der Antisemiten«. Die katholische Presse brachte zusätzlich tausende von antijüdischen Hetzschriften, wie die berühmten *Jüdischen Geheimnisse* des Paters Mateusz Jez in Umlauf⁴⁰. Die Wahlen zum Reichsrat wurden auf dem galizi-

38 Siehe auch Anna STAUDACHER, Der Bauernagitator Stanisław Stojalowski. Priester, Journalist und Abgeordneter zum österreichischen Reichsrat, in: Römische historische Mitteilungen 25 (1983), S. 165–202.

39 Siehe auch Tim BUCHEN, »Learning from Vienna Means Learning to Win«: the Cracovian Christian Socials and the »Antisemitic Turn« of 1896, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 3 (2012), URL: <<http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=302>> (24.06.2019). Dem Wiener Vorbild zum offenen Bekenntnis zum Antisemitismus folgten viele katholische Politiker in der Monarchie und selbst in benachbarten Regionen; vgl. Ulrich WYRWA, Antisemitic Agitation and the Emergence of Political Catholicism in Mantua around 1900, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 3 (2012), URL: <<http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=303>> (24.06.2019).

40 Vgl. Daniel UNOWSKY, Peasant Political Mobilization and the 1898 anti-Jewish Riots in Western Galicia, in: European History Quarterly 40 (2010), H. 3, S. 412–435.

schen Land mit großem Interesse verfolgt, weil die Abgeordneten nach Wien entsandt und damit in der Vorstellungswelt der Bauern beim Kaiser vorsprechen und ihre Anliegen vorbringen konnten. Spaltend auf die christlichen Dorfgemeinschaften wirkte bei den Wahlen 1897 die Rivalität der Bauernparteien. Sowohl die Christlich-soziale Volkspartei (SChL) Stojałowski als auch die säkulare nationalpopulistische Volkspartei (SL) agitierten massiv gegen Juden. Selbst für die Desavouierung des ebenfalls antisemitischen Gegners bemühte man sich antijüdischer Verschwörungstheorien. So unterstellten die Zeitungen der katholischen Partei ihrer säkularen Konkurrenz, mit den Juden einen Angriff auf die Religion vorzubereiten. In diesem Kontext massiver, monatelanger Mobilisierung der galizischen Bauern kam es im Frühsommer 1898 erneut zu einer wochenlangen Gewaltwelle in West- und Zentralgalizien. Sie war weit weniger tödlich, in ihren geographischen Ausmaßen und Täterzahlen jedoch durchaus vergleichbar mit dem »Rabatz« von fünfzig Jahren zuvor. Opfer wurden nun jedoch nicht die Eliten und sozialen Antagonisten aus Adel und Klerus, sondern die Juden.

Die Wiederkehr bäuerlicher Gewalt: Die antijüdischen Ausschreitungen im Frühling 1898

Den Auftakt der Ausschreitungen bildete ein Ereignis in der Karwoche in der Salzminenstadt Wieliczka. Dort machte das Gerücht die Runde, dass der Priester und christlich-soziale Reichsratsabgeordnete Andrzej Szponder von Juden entführt und ermordet worden sei⁴¹. In der Doppelfunktion Szponders zeigte sich die neuartige Verquickung von Religion und Politik in Galizien während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Traditionell mussten Juden in der Osterzeit mit Übergriffen oder Anfeindungen rechnen, da die eindrückliche Passionsgeschichte sie mit dem Verrat und der Ermordung Jesu in Verbindung brachte. Als Szponder nicht wie erwartet mit dem Zug aus Krakau eintraf, zogen seine aufgebrachten Anhänger vor die Synagoge und bewarfen sie mit Steinen, konnten jedoch von der Gendarmerie zerstreut werden. Als der Priester schließlich mit einem späteren Zug ankam, beruhigte er seine am Bahnhof versammelten Unterstützer. Am nächsten Morgen nahm er in einer Predigt Bezug auf die Vorkommnisse. Er betonte das Verbot, Juden oder ihrem Besitz physische Gewalt anzutun, wiederholte jedoch im selben Atemzug die antisemitischen Aussagen seiner Partei über die Gefährlichkeit der Juden und die Notwendigkeit eines vollständigen Boykotts jüdischer Geschäfte.

41 BUCHEN, Antisemitismus in Galizien, S. 176–168.

Der intensiv geführte Wahlkampf der rivalisierenden Bauernparteien und der Sozialdemokratie im Herbst 1897 wurde kurz danach wieder aufgenommen, da der Tod zweier Abgeordneter der fünften Kurie eine Nachwahl erforderte. Die massive antisemitische Agitation und Zirkulation der genannten *Jüdischen Geheimnisse* flammte wieder auf und verband sich nun in der mündlichen Kommunikation auf dem Land mit den Vorkommnissen in Wieliczka. An mehreren Orten kursierten Gerüchte, wonach die Juden bestraft werden sollten bzw. bald eine richtige »Abrechnung« mit ihnen erfolgen werde. Sie verdichteten sich vor den zahlreichen katholischen Festen, die im Frühsommer über Wallfahrten, Prozessionen und Jahrmärkte größere Menschenmengen versammelten. Bei diesen Gelegenheiten kamen galizische Bauern in Städte, die einen hohen jüdischen Bevölkerungsanteil hatten. Die Erwartung einer bevorstehenden Bestrafung der Juden wurde nun, nachdem sich das Gerücht um den entführten Priester als falsch erwiesen hatte, mit einem angeblich geplanten, aber misslungenen jüdischen Anschlag auf den Kaiser begründet⁴². Zur Strafe habe Franz Joseph seinen (katholischen) Untertanen erlaubt, für einen festen Zeitraum die Juden zu schlagen und auszurauben. In manchen Fällen wurde diese Erlaubnis auch dem bereits längst verstorbenen Kronprinzen Rudolph oder sogar dem Papst zugerechnet. Eine Bestätigung des Hörensagens suchten und fanden die überwiegend nicht alphabetisierten Bauern in den unterschiedlichsten Schriftstücken, die allesamt auf Autoritäten außerhalb der dörflichen Welt zurückgingen. So interpretierten einige die rote Farbe der Plakate, die an Pfingsten zu einer Feier zu Ehren des Dichters Adam Mickiewicz in den Wallfahrtsort Kalwarya Zebrzydowska einluden, als versteckten Hinweis auf ein bevorstehendes Blutvergießen und sahen die Gerüchte darin bestätigt⁴³. Zuvor war es in der Stadt bereits zu einem merkwürdigen Zwischenfall gekommen, als die Werbezettel für einen Fleckenentferner, den ein Handelsreisender in einem Geschäft angepriesen hatte, sich plötzlich größter Nachfrage erfreuten. Viele sahen in den Zetteln Erlaubniskarten zum Schlagen von Juden, da sie auf eine amtliche, kaiserliche Autorisierung oder Anordnung der Bestrafung warteten⁴⁴.

42 Die Anleihen bei der Rechtfertigung der Pogrome im Zarenreich 1881 sind deutlich, allerdings lassen sich auch frühere Unruhen in Galizien belegen, in denen Bauern erzählten, dass lokale Adlige einen Anschlag auf den guten Kaiser in Wien geplant hätten, um die Leibeigenschaft wiedereinzuführen. Siehe auch Alexey MILLER, Do charakterystyki wsi powłaszczeniowej w latach siedemdziesiątych XIX wieku. Panika galicjska 1872 roku, in: Przegląd Historyczny 79 (1988), S. 103–107.

43 Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv [im Folgenden: CDIAL] 146/4/3117, S. 40.

44 Umgangssprachlich wurden Tintenkleckse auch als »Juden« bezeichnet. Mit dem Mittel könne man, so versprach die Werbung, die Tintenflecke problemlos entfernen. Archiwum Głównie Akt dawnych [im Folgenden: AGAD], Min. Spraw. 307/3.

Aus dieser kollektiven Erwartungshaltung heraus kam es am 25. Mai 1898 in Kalwarya tatsächlich zu Ausschreitungen, als hunderte von Bauern während des Festumzugs zu Ehren Mickiewiczs die Fensterscheiben der von Juden bewohnten Häuser einwarfen. Der nächste Tag begann friedlich, endete jedoch blutig, als eine Menge die Übergriffe am Abend zu wiederholen versuchte, dabei jedoch von der eigens personell verstärkten Gendarmerie abgehalten wurde. Als die Behörde daraufhin mit Steinen beschmissen wurde, schoss ein Gendarm in die Menge und traf einen Bauern tödlich. Diesen Widerspruch zur vermeintlichen staatlichen Erlaubnis von Übergriffen auf Juden erklärte ein Bernhardinermönch damit, dass die Juden die Gendarmen mit Geld und Wodka bestochen hätten, und der Postenführer selbst ein Jude sei. Bereits nachdem die antisemitische Agitation zum Ausbruch von Gewalt gegen Juden entscheidend beigetragen hatte, fanden sich also noch katholische Geistliche, welche die Mobilisierungsgerüchte aufrechterhielten, selbst nachdem die Beamten des Kaisers mit Waffengewalt deutlich gemacht hatten, dass es keine Erlaubnis zum Schlagen der Juden gab. Zugleich fügte der Mönch damit der antijüdischen Verschwörungstheorie eine weitere Dimension hinzu.

Die Nachrichten aus Kalwarya verbreiteten sich über das galizische Land. Die antisemitische katholische Zeitung *Prawda* schrieb: »Am Tag der Mickiewicz-Feiern wurde christliches Blut vergossen, um Juden zu beschützen«⁴⁵. In vielen Dörfern der Umgebung berichteten Zeugen von den Ausschreitungen. Das ungewisse Gerede von einer baldigen Abrechnung mit den Juden erfuhr dadurch eine konkrete Bestätigung, während das Blutvergießen nach einer weiteren Bestrafung verlangte. Bereits am 28. Mai wurden jüdische Schenken in den Bezirken Myślenice und Podgórze demoliert und ausgeraubt; es waren keine Gendarme vor Ort gewesen, die das Treiben hätten unterbinden können. Die ungestraften Übergriffe, die neben der symbolischen Bestrafung der Juden kostenlosen Alkohol und erbeutete Lebensmittel in Aussicht stellten, motivierten in den folgenden Wochen mehrere Tausend Menschen in insgesamt fast 500 Orten, jüdische Läden und Schenken, vereinzelt auch Wohnhäuser zu demolieren und auszurauben. Wie ein Lauffeuer folgten auf Übergriffe in einem Ort am nächsten Tag oder am Vorabend eines Sonn- oder Feiertags Übergriffe in der Umgebung. Vielfach erkannten die Opfer die Täter als ihre Kunden wieder und konnten sie somit bei der Polizei anzeigen sowie vor Gericht belasten.

Aus den Dutzenden aus Zeugenaussagen und Gerichtsprotokollen rekonstruierbaren lokalen Gewaltausbrüchen ist nur ein Fall überliefert, in dem ein oder mehrere Anstifter ihre Mittäter nicht durch eine direkte Unterredung zu einer Gewalttat überredeten, sondern mit einem Flugblatt schrift-

⁴⁵ *Prawda*, 5. Juni 1898.

lich die bevorstehende Gewalt legitimierten⁴⁶. Der aus Brzesko stammende, in den Untersuchungsakten erhalten gebliebene Text wurde offensichtlich von einem bäuerlichen »*pogrom specialist*« verfasst⁴⁷. Er ist hier vollständig zitiert, da er die große Bedeutung religiöser Vorstellungen und Rahmungen für den Konflikt verdeutlicht und einen seltenen Einblick in die rhetorische Mobilisierung zur physischen Gewalt gewährt.

Hurra! Hurra! Auf die Juden. Wenn schon in ganz Galizien, dann werden auch wir uns nicht blamieren und die stinkende Bande verprügeln und von hier vertreiben, auf!, die Dreschflegel, Sensen und Hacken auf den Wagen, sollen sie arbeiten wie alle anderen. Bis jetzt haben die Juden nichts gegeben. Ihr habt das Blut unseres Erlösers vergossen, unser Blut habt ihr vergossen, unser Land, unser Volk habt ihr beklaut, bereichert euch an unserer Arbeit, überall wimmelt es von euch. Geht schon nach Palästina, da ist euer Messias. Und daher weg mit Pessach, wir verachten euch, so wie Gott euch verdammt hat. Wir werden nicht aufhören zu schlagen und Feuer zu legen, bis ihr nicht mehr zu sehen seid. Mit Dynamit jagen wir euch in die Luft und ihr werdet wie Frösche herunterfallen. Hurra, Brüder, mit Hurra auf die Juden, Hurra!!!

Der Heilige Vater hat die Erlaubnis für alles erteilt, was die Juden unter den Katholiken verjagt! Versammeln wir uns, ihr wisst schon wann, vergesst den Jahrmarkt nicht. Hurra! Hurra! Hurra⁴⁸!

In seinem appellativen Duktus und raschen Wechsel von Adressaten, Aufforderungen und Behauptungen wirkt der Text wie die Verschriftlichung einer improvisierten und emotionalen Ansprache, die sich gleichzeitig an die christlichen Brüder, d.h. die potenziellen Mittäter, als auch mittels Drohungen an die zukünftigen Opfer, hier: die Juden, richtet. Die Vorwürfe des Gottesmords, der Unproduktivität und parasitären Wirtschaft waren feste Bestandteile einer alten und religiös begründeten Feindschaft gegen Juden. Auch der Verweis auf Palästina und die Nennung des jüdischen Messias zeigen das Primat religiöser Weltaneignung. Es ist zu vermuten, dass der Autor mit dem politischen Programm des Zionismus vertraut war. Er wurde in den Bauernzeitschriften immer wieder erklärt und befürwortet, konnte zugleich in eine traditionelle, volksfromme Erzählung integriert werden⁴⁹. Palästina

⁴⁶ CDIAL 146/4/3124.

⁴⁷ Als »*pogrom specialist*« bezeichnet Paul Brass Akteure, die den Übergang vom Sprechen zur Tat herstellen, also einen Beitrag zur Ansammlung einer gewaltbereiten Gruppe leisten und Einzelne dazu bewegen, physische Gewalt anzuwenden und damit die Hemmungen in der Gruppe zu senken. Siehe auch die Einleitung in Paul R. BRASS (Hg.), *Riots and Pogroms*, Basingstoke 1996, S. 1–55.

⁴⁸ CDIAL 146/4/3124.

⁴⁹ In der Zeitschrift *Przegląd Społeczny* in Lemberg hatten Mitte der 1880er Jahre maßgebliche Akteure der später gegründeten populistischen Bauernpartei (SL),

als Herkunftsland der Juden war ebenso bekannt, wie der Topos vom wandernden Juden und das Wissen, dass polnische Könige im Mittelalter Juden aufgenommen hatten. All dies hielt die Vorstellung aufrecht, dass trotz einer mehrere Jahrhunderte andauernden Präsenz Juden sich gleichsam vorläufig unter den christlichen Bauern aufhielten. Wichtig war auch die Berufung auf eine vermeintliche Autorisierung der Gewalt durch den Papst. Das Flugblatt übersetzte das mündliche Gerücht damit in die Schriftlichkeit, auf die viele Gewalttäter großen Wert legten und die auch den Papst zu einem Befürworter jüdischer Auswanderung und Vertreibung erklärte.

Die Phantasien einer Sprengung mit Dynamit und die Beschreibungen von regnenden Fröschen scheinen die neue technische Errungenschaft Alfred Nobels mit den Visionen biblischer Apokalypse zu verbinden. William W. Hagen hat vergleichbare Äußerungen in den Umbruchjahren 1918–1920 als Ausdruck der »magischen Weltsicht« polnischer Bauern genannt⁵⁰. In den tödlichen Pogromen der Nachkriegszeit setzten viele den Wunsch um, die imaginierte übernatürliche Macht der Juden und ihren Einfluss auf die Bauern zu brechen. Ein solches Szenario spricht auch aus den in biblischen Bildern zusammengefükten Gewaltphantasien des Flugblattes. Doch entgegen der Ankündigung kamen 1898 Dreschflegel und Sensen während der »antisemitischen Excesse« kaum zum Einsatz. Tödliche Verletzungen erlitten insgesamt 22 Menschen. Es waren allesamt Christen, die ähnlich wie in Kalwarya durch Schusswaffen der habsburgischen Ordnungskräfte ums Leben kamen. Es war diesmal keine entgrenzte Gewalt, kein Blutausch wie 1846. Das Reden vom Morden und Brennen diente den Bauern dazu, Juden zu Verängstigen und sich selbst als Herren über Leben und Tod aufzuschwingen, um Macht über die vertrauten Fremden zu erlangen. Im Vergleich mit 1846 war der Staat personell durch das in Galizien stationierte Militär wesentlich schlagkräftiger und logistisch durch den Telegraph und berittene Einheiten erheblich schneller zur Intervention bereit. Im Unterschied zu 1918 war der Staat 1898 funktionsfähig und die integrierende Herrscherfigur Franz Joseph nicht nur am Leben, sondern aufgrund des 50-jährigen Thronjubiläums auf Bildern und in Reden omnipräsent.

ukrainische Nationalisten und nationaljüdische Politiker zunächst gemeinsam antiimperiale Lösungen der sozialen Frage der verarmten Bevölkerung entwickelt. Sympathien für die Emigration der Juden aus Galizien wurden somit schon früh in der Parteizeitung *Przyjacieł Ludu* geäußert. Durch Boykott sollten sie letztlich zur Auswanderung gezwungen werden, siehe auch Kai STRUVE, Galizische Verflechtungen – die »Judenfrage« in der Lemberger Zeitschrift *Przegląd Społeczny* 1886–87, in: Manfred HETTLING u.a. (Hg.), *Die »Judenfrage« im europäischen Vergleich*, Berlin 2013, S. 95–126.

⁵⁰ Siehe auch William W. HAGEN, *Anti-Jewish Violence in Poland, 1914–1920*, Cambridge 2018.

Ein wichtiges Motiv der wochenlangen Unruhen war offensichtlich, die nach Emanzipation und Durchsetzung der Marktwirtschaft aufgestiegenen Juden symbolisch zurück an den für sie vorgesehenen Platz außerhalb der als christlich verstandenen Gesellschaft zu drängen. Auch der ständige Verweis auf die Ermächtigung der Bauern durch die beiden höchsten Autoritäten Kaiser und Papst repetierte die Idee einer christlich vorgestellten Ordnung, aus der Juden exkludiert wurden. Denn die ostentative Frömmigkeit des Kaisers war in Galizien ebenso bekannt, wie sein Name Franciszek Józef unter christlichen Bauern verbreitet war und durch geteilten Glauben und Namen doppelte Identifikationsfläche bot. Verängstigung und Ausgrenzung wurden auch performativ erzeugt. An unzähligen Orten erzeugten Christen Katzenmusik und karnevaleske Umzüge, bei denen Schmähesänge und Steinwürfe jüdische Häuser demolierten, markierten und damit aus der Gemeinschaft ausschlossen⁵¹. Selbst der festliche Umzug mit Musik in Kalwarya wurde hierzu umfunktioniert. Diese rituellen Bestrafungen waren auch in ihrer Begrenzung der körperlichen Übergriffe alles andere als harmlos. So machten in Koszarowa Mitte Juni über zehn Tage lang jede Nacht bis zu zweihundert Christen Krach vor jüdischen Häusern, verjagten und bedrohten den Ortsvorsteher, der versucht hatte zu intervenieren und drängen mit einer Ziege in ein Haus ein, wo sie drohten, die Bewohner zu fesseln und ihre Fußsohlen mit Salz zu bestreuen, damit die Ziege sie ablecke⁵². In Targanice belagerten Bauern das Haus der Familie Feiner durchgehend vom 10. bis 16. Juni. Der Bericht des Staatsanwalts an das Justizministerium in Wien beschrieb die Straftaten und seine Auswirkungen auf die betroffene jüdische Familie wie folgt:

Sie schrieten [sic!], johlten, klatschten gegen Bretter und trommelten auf eigens herbei geholten Kasten und verschiedenen anderen hölzernen und eisernen Gegenständen und verursachten dadurch einen weit vernehmbaren Höllenlärm. Während der Katzenmusik wurde dem Israeliten gedroht [sowie] Tabak und Cigarren [...] erzwungen. [...] Durch dieses Treiben wurde die Familie Feiner in eine große Furcht und Unruhe versetzt [...] [zumal] die Ehegattin des Feiner im Wochenbette lag. Die Exzendenten ließen nicht nach, wiewohl Feiner dieselben auf diesen Umstand aufmerksam machte und sie mit Rücksicht auf seine krank danieder liegende Gattin um Abstand von den Excessen inständig bat. Um den weiteren Gewalttätigkeiten auszuweichen, sah sich Feiner genötigt, Targanice gänzlich zu verlassen. Er übersiedelte in eine andere Stadt⁵³.

51 Es handelte sich dabei um »*exclusionary riots*«; vgl. Christhard HOFFMANN u.a. (Hg.), *Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History*, Ann Arbor 2002, S. 179–182.

52 AGAD Min. Spraw. 307, S. 126.

53 Auch im benachbarten Jastrzębia verließ mit Moses Schöngut ein Jude seine Heimat aufgrund des nächtlichen Terrors. AGAD Min. Spraw. 309.

Drohungen gegen und Verängstigungen von Juden war nicht nur Selbstzweck, die Verfügung über Tabak und Zigarren nicht allein eine Demonstration der Macht. Die Exzendenten waren auch davon motiviert, sich fremdes Eigentum anzueignen. Bisweilen beteiligte sich daran die ganze Dorfgemeinschaft. Schenken wurden eingekreist und mit Steinen beworfen, Kinder und alkoholisierte Männer taten sich aus der schreienden und singenden Menge an Zuschauern hervor. Waren die Scheiben eingeschlagen, drangen Männer, die im Alltag Autorität im Dorf genossen, mit Stöcken oder Beilen in die Schenken ein, zerschlugen Gläser und Möbel und brachten, nachdem sie sich selbst versorgt hatten, erbeutete Ware nach draußen⁵⁴. Meist schafften von dort Frauen und Kinder die erbeuteten Vorräte nach Hause. In Lutcza dirigierte der Dorfpolizist mit seiner Trompete daraufhin die Menge zum nächsten Ziel dieses karnevalesken Raubumzugs. In Nowy Sącz, wo es Ende Juni zu den verheerendsten Übergriffen und Plünderungen kam, reisten Menschen eigens mit Kutschen an, um die erwartete Beute abtransportieren zu können.

In Dutzenden von Fällen nutzten Einzelne oder kleine Gruppen die Ausnahmesituation der Gewalt, um sich in einer Schenke kostenlos zu betrinken. Oft genügte der Verweis auf bekannte Übergriffe in der Umgebung und die Möglichkeit der Wiederholung gerade an diesem Ort, um vom Wirt ein Glas zur Besänftigung eingesenkt zu bekommen. Manchmal zogen die ungebetenen Gäste anschließend weiter, doch in einigen Fällen führte die Alkoholisierung zu Handgreiflichkeiten. Überhaupt waren Alkoholeinfluss und die Aussicht, Bier oder Wodka zu erbeuten, von großer Bedeutung für die Exzesse. Da die meisten Juden Alkohol nur im Kontext religiöser Feste konsumierten und dabei selten von Christen gesehen wurden, markierten die unterschiedlichen Trinkpraktiken eine weitere Differenz, die religiös begründet war. Zudem herrschte unter Bauern der Eindruck, Juden würden den Alkohol nur horten, hätten selbst keine Verwendung dafür und damit auch kein Recht darauf. Die Ausschreitungen und die anschließenden Rechtfertigungen und Rationalisierung der Gewalt durch die Täter in Gerichtsverfahren zeigen, dass obwohl die Marktwirtschaft seit mehreren Jahrzehnten immer weitere Bereiche des Alltagslebens durchzog, die moralischen Vorstellungen von Wirtschaft, Besitz und legitimem Anrecht aus früherer Zeit wirkmächtig blieben.

Die Vorstellung, wonach aller Reichtum aus der Erde stamme und ihr durch harte Arbeit abgerungen werden müsse, war physiokratisches Glaubensbekenntnis im 18. Jahrhundert gewesen. Die Zeitungen Stojałowskis

⁵⁴ Ähnliche Praktiken traten auch in anderen geographischen Gegenden und historischen Kontexten in Erscheinung, wie z.B. in den englischen Teuerungsprotesten des 18. Jahrhunderts. Siehe auch Edward P. THOMPSON, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in: *Past & Present* 50 (1971), S. 76–136.

übersetzten sie mit biblischer Sprache in den galizischen Alltag, nicht zuletzt um das Selbstbewusstsein ihrer Leser, die »im Schweiß ihres Angesichts« Gottes Erde bebauten, zu stärken. In dieser Logik war der durch Handel und Dienstleistungen erlangte Besitz fragwürdig und der erwirtschaftete Mehrwert eines Produkts letztlich ein Schwindel. In den Ausschreitungen vom Sommer 1898 zeigte sich diese Einstellung sehr deutlich. Das Ausrauben jüdischer Läden konnte so rationalisiert werden, dass man sich nur zurücknehme, was man selbst produziert habe. Schließlich hatten nicht Juden den Tabak und die Gerste angebaut und verarbeitet, die sie nun als Cigarren, Bier und Wodka für teures Geld verkauften. Tatsächlich sprechen die Muster des kollektiven Plünderns jüdischer Häuser, Schenken und Läden im eigenen Dorf oder näheren Umfeld sowie der mehrfach dokumentierte Versuch, Banden von auswärts zuvor zu kommen, oder sie gar am Plündern zu hindern, dafür, dass die »eigenen« Juden als eine rechtmäßige »eigene« Ressource betrachtet wurden. So konnte das Zahlen der Zeche mit dem Einzahlen in eine Bank verglichen werden, da der jüdische Eigentümer umsichtiger mit Geld umgehe als der trinkfreudige, impulsive Bauer. Die Abrechnung mit dem Juden bedeutete, das Geld zurück zu fordern.

Darüber hinaus berührte es die Ehre einer Dorfgemeinschaft, wenn »fremde« Bauern die »eigenen« Juden ausraubten. Der im zitierten Flugblatt erwähnten Blamage ließen sich zahllose weitere Situationen hinzufügen, in denen Rädelsführer unentschlossenen Mitstreitern vor Augen führten, wie das Ansehen des Dorfes leide, sollten Bauern von außerhalb bei Ihnen plündern⁵⁵. Zugleich implizierte diese Suggestion, dass es jemand anders ohnehin tun werde, die Juden also sowieso Opfer von Plünderungen und Demütigung sein würden. Die Motive und Motivationsstrategien zu Gewalt und Raub waren jedoch vielschichtig. Es war nicht einfach, den üblichen zivilen Umgang und die persönliche, oft jahrelange Bekanntschaft, so sehr diese auch von Distanz und Spannungen geprägt sein mochte, zu überwinden und Juden den eigenen Willen aufzuzwingen. Der Bericht aus Targanice zeigt beispielhaft, wie Opfer mit ihren Peinigern kommunizierten und wie die Erinnerung an eine gemeinsame menschliche Erfahrung, hier vom Schutzbedürfnis des Neugeborenen und der jungen Mutter, die rituelle Bestrafung mildern konnte. Auch nachdem die Bekanntgabe des Ausnahmezustands und die massiven Militärintervention die Gewalt im Spätsommer eindämmten, waren die meisten Juden darum bemüht, genau diese ambivalente Nachbarschaft zu bewahren bzw. wiederherzustellen. Zwar unterstützten sie mit

⁵⁵ Dieses Argument findet sich bspw. zuhauf in dem ausführlich geschilderten Raubzug in Lutzka; siehe auch BUCHEN, Antisemitismus in Galizien, S. 195–209. In einigen Fällen hinderten Dorfbewohner marodierende Banden daran, Juden zu überfallen, um diese anschließend selbst zu plündern. Siehe auch AGAD Min. Spraw. 308/242.

Aussagen und Anzeigen die juristische Verfolgung der Gewalttäter. Aber sie vermieden es bewusst, Schadenersatz von den Verurteilten, meist mittellosen Bauern, zu verlangen. Der Gerechtigkeit sollte genüge getan werden; dem Vorwurf der Vorteilsnahme wollten sie sich nicht aussetzen. Es waren häufig wohlhabendere jüdische Gemeinden oder Individuen im übrigen Habsburgerreich, die ihren Glaubensgenossen durch Spenden halfen.

Die Ereignisse in Galizien, vor allem der verhängte Ausnahmezustand und die daran anschließenden Repressionen gegen jene politischen Parteien, deren Angebot sich direkt an die Bauern richtete, wurden anschließend ausführlich im Wiener Reichsrat debattiert. Doch außer dem jüdischen Abgeordneten im konservativen Polenklub Emil Byk ging niemand auf das erlebte Leid der galizischen Juden ein. Die Sozialdemokratie geißelte die staatlichen Übergriffe bei der Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung, und der antisemitische Abgeordnete Pater Stojałowski erklärte die Juden aufgrund ihrer Ausbeutung der Bauern zu den Verursachern und durch den Ausnahmezustand letztlich zu den Nutznießern der Exzesse:

Demgegenüber constatiere ich, dass Gott sei Dank unsere Partei schon über 20 Jahre thätig ist und durch diese Zeit wohl immer gegen die Juden gekämpft hat und immer antisemitisch war, aber nie die Juden gehaut hat. Wenn es also zu Krawallen kam, so war es nicht unsere Partei, die dazu das Volk ermuntert oder aufgehetzt hat, sondern es waren die nationalen und confessionellen Brüder des Herrn Dr. Byk selbst...⁵⁶.

In das gleiche Horn stieß die antisemitische Wiener Satirezeitschrift *Kikeriki*, die in Karikaturen die Unschuld der durch Juden ausgebeuteten Bauern darstellte und Juden als die eigentlichen Räuber bezeichnete⁵⁷. Insgesamt nutzte die antisemitische katholische Presse die antijüdischen Vorkommnisse, um noch intensiver für eine dauerhafte und konsequente Trennung der jüdischen und christlichen Sphären zu werben. Sie vereinnahmte die Gewalthandlungen in ihrem Sinne und forcierte die Ethnisierung der Differenz zwischen Christen und Juden.

Zusammenfassung

Die Untersuchung beider Gewaltwellen zeigt die wichtige Rolle religiöser Mobilisierung für den Ausbruch. Im Vergleich der beiden maßgeblich durch den Klerus und eine Umkodierung der religiösen Identität beeinfluss-

⁵⁶ Stenographische Protokolle des Abgeordnetenhauses des Wiener Reichsrats: Sten. Prot. AH 21. Sitzung der XV. Session am 22. November 1898, S. 1481, URL: <<http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=spa&datum=0015&size=45&page=240>> (24.06.2019).

⁵⁷ Siehe auch UNOWSKY, The Plunder.

ten Gewaltwellen fällt auf, dass neue Bruchlinien innerhalb der bäuerlichen Gemeinschaften und Konflikte über die Rechtmäßigkeit der neuen, vom Klerus formulierten Angebote ausschlaggebend waren. Sowohl 1846 als auch 1898 sollten die kollektiv begangenen Gewalttaten diese Brüche überwinden, indem der gemeinsame Feind bestraft wurde. Auch die Rationalisierung der Gewalt als Verteidigung des bedrohten Kaisers und damit eine gedachte Eintracht zwischen Herrscher und Untertanen verband beide Ausschreitungen. 1846 folgten die Bauern nicht einfach Autoritäten und deren Vorstellungen, sondern vielmehr eigenen Anliegen; sie instrumentalisieren die kursierenden Deutungsangebote und Inhalte zur Umsetzung persönlicher und genuin bäuerlicher Ziele. Auch 1898 war die Gewaltdynamik maßgeblich von Momenten und Motiven bäuerlicher Selbstermächtigung geprägt. Gerüchte und Alkohol waren abermals entscheidende Katalysatoren. Zentral war die religiöse Mobilisierung, also die Ansammlung von Menschenmengen durch Priester an religiös konnotierten Orten oder im Namen der katholischen Kirche. Nur fand die daraus entstehende Gewalt im Jahr 1898 in den Juden einen religiösen »Anderen« als Opfer. Die Performanz von Macht und Einheit der Bauern markierte in der Herabsetzung eines feindlichen Kollektivs eine ethnische Differenz, nicht mehr eine ständische, wie in den Konflikten von 1846. Religion und Politik waren in den »antisemitischen Exzessen« untrennbar miteinander verwoben.

In beiden Fällen versuchte der Klerus mit massiven Kampagnen das Verhalten der ländlichen katholischen Zielgruppe im Alltag zu verändern. Der Kampf gegen den Alkohol 1846 und die Agitation für einen Boykott von Juden fünfzig Jahre später waren Versuche, religiöse Identifikation mit neuen sozialpolitischen Codes anzureichern. Mit dieser Politisierung der Religion, die eine Glaubensgemeinschaft in eine Meinungsgemeinschaft verwandelte, trug der Klerus zu neuen Spaltungen in den auf Einheit bedachten bäuerlichen Dorfgemeinschaften bei. In beiden Wellen erfüllte die Gewalt die Funktion, die verlorene Einheit der katholischen Bauern im gemeinsamen Handeln und in geschlossener Opposition zu den Opfern als »Anderen« und »Feinden« wiederherzustellen. Eine weitere notwendige Voraussetzung für kollektive Gewalt in Galizien waren bevorstehende oder befürchtete Umbrüche in Zeiten beschleunigter Statusveränderung und Unsicherheit. Der revolutionäre Aufstand von 1846 und der drohende Verlust kaiserlicher Obhut schienen jedoch weitaus existentieller als die Gefahr einer Machtübernahme säkularer und damit jüdischer Kräfte in Wien bei den erstmals die mittellosen Unterschichten einbindenden Reichsratswahlen 1897. Dadurch erklärt sich auch das niedrigere Gewaltniveau von 1898, da hier der Rahmen staatlicher Macht und Ordnung stabil und sichtbar blieb. In beiden Fällen rationalisierten die Gewalttäter ihre Handlung als Verteidigung der Ordnung, die durch Kaiser und Papst repräsentiert und als dezidiert christlich verstanden

wurde. Die Organisation der Gewalt und ihr karnevalesker Charakter sowie der Zeitpunkt der Fasten- bzw. Osterzeit repetierten und festigten alte volksfromme Praktiken und Wissensbestände.

All diese Faktoren belegen die tiefe Verwurzelung der Gewalt in der religiösen Sphäre. Aber in welchem Sinne diente die kollektive Gewalt religiösen Zielen, versuchte sie religiöse Vorstellungen durchzusetzen oder zu verteidigen? Im Jahr 1846 war davon kaum etwas zu sehen. Im Jahr 1898 jedoch hatten klerikale Akteure die Politisierung der Religion derart vorangetrieben, dass das religiöse mit dem politischen Bekenntnis in eins zu fallen schien. Die Rhetorik der Wahlkämpfe und Leitartikel brachte manichäische Konstellationen und den Kampf gegen den Antichristen in die Welt der Politik. Die apokalyptischen Äußerungen und die magische Weltsicht der Bauern, die mit physischer Gewalt die vermeintliche Allmacht der Juden zu brechen glaubten, scheinen diese religiöse Dimension in den Gewaltakten zu belegen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass die »Exzendenten« keinesfalls die Agenda der Agitatoren in die Tat umsetzten, zumal es keinen Aufruf zur Gewalt von klerikaler Seite gab. Vielmehr nutzten sie die unterschiedlichsten Zeichen und Gelegenheiten, um den verbreiteten Wunsch nach Abrechnung, Herabsetzung, Bereicherung und Berauschen umzusetzen. Materielle Interessen waren nahezu überall von großer Bedeutung, auch wenn sie häufig eingebettet waren in Vorstellungen von einer christlichen moralischen Ökonomie. Zweifellos trug die Gewaltwelle dazu bei, die religiöse Differenz in einen politischen und ethnischen Gegensatz zu überführen und damit letztlich die Nationalisierung der Lebenswelt voranzutreiben.

Es wäre jedoch ein voreiliger Schluss, aus der Verschiebung der Opfergruppe bäuerlicher Gewalt vom ständischen hin zum religiösen und ethnischen »Anderen« zwischen 1846 und 1898 eine Einbahnstraße in Richtung Ethnonationalismus zu konstatieren. Denn als 1918 tatsächlich ein weitreichender Umbruch erfolgte, Kaiser und Zar verjagt wurden und mit den Bolschewisten eine »gottlose« Regierung an die Macht kam, die Land versprach, kam es auch in Galizien erneut zu bäuerlicher Gewalt, die Elemente sowohl von 1846 als auch von 1898 in sich trug⁵⁸. Mit dem Zerfall staatlicher Ordnung wurden erneut Juden herabgesetzt und bisweilen ermordet. Aber dieses Mal traf es auch die Großgrundbesitzer und polnischen Vertreter der staatlichen Ordnung. Galizische Bauern eigneten sich Wälder, Wiesen und Felder an und riefen Bauernrepubliken aus, die nun Anleihen beim Selbstbestimmungsrecht der Völker, bei Vladimir Lenin und Woodrow Wilson nahmen und zugleich die lokalen Traditionen bäuerlicher Selbstermächtigung

⁵⁸ Siehe auch William W. HAGEN, *Anti-Jewish Violence in Poland, 1914–1920*, Cambridge 2018.

aufgriffen⁵⁹. Eine magische Weltsicht und Vorstellungen von moralischer Ökonomie hatten darin weiterhin ihren Platz und auch klerikale Schreckbilder vom Judäo-Bolschewismus wurden erneut für die Rationalisierung von Gewalt genutzt⁶⁰. Die Prägung der Gewaltwelle durch Welt- und Bürgerkrieg verorten diese Dynamiken jedoch eindeutig in einer Ära, die nicht mehr Gegenstand dieses Bandes ist: im 20. Jahrhundert der Extreme⁶¹.

59 Siehe auch Jakub S. BENEŠ, *The Green Cadres and the Collapse of Austria-Hungary in 1918*, in: *Past & Present* 236 (2017), H. 1, S. 207–241.

60 Siehe auch William W. HAGEN, *The Moral Economy of Ethnic Violence: The Pogrom in Lwów, November 1918*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 31 (2005), H. 2, S. 203–226.

61 Siehe auch Jochen BÖHLER, *Civil War in Central Europe, 1918–1921. The Reconstruction of Poland*, Oxford 2018.

Katharina Stornig

»Die Kinder wachsen ohne Zucht und Ordnung auf«

Religion, Kindheit und Gewalt im kolonialen Neuguinea um 1900

Am 11. Dezember 1902 verfasste die katholische Missionsschwester Valeria Dietzen auf der Insel Tumleo, damals Teil der Kolonie Deutsch-Neuguinea¹, einen Brief an die Generaloberin ihrer Kongregation, der »Dienerinnen des Heiligen Geistes«. Schwester Valeria beteuerte, dass sie gerade harte Zeiten durchlebe, weil sie unter den heftigen Vorwürfen und Demütigungen einiger Mitschwestern zu leiden habe². Eine Zusammenschau der vorhandenen Quellen aus dieser Zeit legt nahe, dass die Anwendung von Gewalt im Zentrum des angesprochenen Konflikts stand: Offenbar befanden einige Mitschwestern Schwester Valerias Erziehungsmethoden als übermäßig gewalttätig und erhoben deshalb Vorwürfe, welche bis nach Europa reichten³.

In der katholischen Mission auf Tumleo war es um 1900 zu Debatten darüber gekommen, ob und in welchem Ausmaß körperliche Züchtigung als Erziehungsmittel gegenüber indigenen Kindern eingesetzt werden musste, sollte oder durfte. Die – von einigen Missionsschwestern auf Tumleo kritisierte, jedoch seitens der Missionsleitung sehr geschätzte – Lehrerin Valeria Dietzen litt zwar unter den oben genannten Vorwürfen⁴, verteidigte jedoch zugleich ihr Handeln und zeigte sich keiner Schuld bewusst: Sie betonte in

1 Die kleine Insel Tumleo, welche im Norden von Kaiser Wilhelmsland, dem nordöstlichen – von 1884 bis 1918 unter deutsche Kolonialherrschaft stehenden – Teil der Insel Neuguinea gelegen war, wurde 1896 erste Niederlassung und bis 1907 Hauptsitz der katholischen Mission in der Region. Ich bedanke mich bei Eveline G. Bouwers und insbesondere Hermann Hiery für wichtige Rückfragen, kritische Anmerkungen und wertvolle Hinweise zu einer früheren Version dieses Beitrags.

2 Siehe Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: Generalatsarchiv der Dienerinnen des Heiligen Geistes Steyl (im Folgenden AG SSsP) PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

3 Vgl. Katharina STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea*, Göttingen 2013, S. 326f.

4 Diese Vorwürfe hatten sich vor allem zugespitzt, nachdem eine zweite Gruppe von vier Schwestern neu auf Tumleo angekommen war und offenbar das Handeln von Schwester Valeria kritisiert hatte, welche daraufhin an die Generaloberin in Europa u.a. schrieb: »Ich muß es Ihnen ganz offen sagen, daß es einem sehr wehe thut, wenn man von den neuen Ankömmlingen solche Bemerkungen hören muß«; Sr. Valeria Dietzen, 1. August 1902, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

dem Brief an die Generaloberin in Europa, dass sie stets in Einklang mit den Vorgaben ihres religiösen Vorgesetzten auf Tumleo, des Apostolischen Präfekten Eberhard Limbrock, gehandelt habe⁵. Als Beweis für diese Aussage legte sie ihrem Brief einen Zettel bei, auf dem Limbrock drei Bibelstellen für sie notiert hatte, welche die körperliche Züchtigung von Söhnen nicht nur legitimierten, sondern als Ausdruck paternalistischer »Liebe« sogar forderten⁶. Schließlich können wir dem Schreiben entnehmen, dass Limbrock die zitierten Bibelstellen ausdrücklich auf Schwester Valerias Arbeitsgebiet auf Tumleo – den Unterricht und die Erziehung indigener Mädchen – übertragen hatte, indem er ergänzte: »Dasselbe gilt natürlich auch oder vielleicht noch mehr für Töchter, deren nur selten in der hl. Schrift Erwähnung geschieht«⁷. Wenngleich der Fall mit dieser Vorgabe »von Oben« für Schwester Valeria weitgehend beendet war und die Kritik an ihren Erziehungs- und Unterrichtsmethoden – zumindest in der überlieferten Korrespondenz – wieder verstummte⁸, werfen die gewalttätigen Erziehungsmethoden in einer Missionsschule auf einer kleinen Insel in Deutsch-Neuguinea bzw. die Kritik an denselben doch grundlegende Fragen über das Verhältnis von Religion, Kindheit und Gewalt auf: Welche Rolle spielte Religion in der Motivation, Legitimation und Anwendung von Gewalt durch katholische Missionare und Missionsschwestern gegenüber indigenen Kindern im kolonialen Neuguinea? Welche Rolle spielten Gewalt und Zwang im missionarischen Denken und Handeln insgesamt? Was war spezifisch »religiös« oder »katholisch« an den Handlungen von und Debatten über Gewalt auf Tumleo?

Der Beitrag untersucht diese Fragen am Beispiel der Interaktion zwischen deutschen katholischen Missionaren und Missionsschwestern und indigenen Kindern, Männern und Frauen im kolonialen Neuguinea um die Jahrhundertwende. Durch die Analyse diverser Quellen (Briefe, ethnografische Abhandlungen und Artikel) soll untersucht werden, wie katholische Akteure und Akteurinnen in der spezifischen Missions- und kolonialen

5 Siehe Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

6 Unter den gelisteten Sprüchen war u.a. die bekannte Passage aus dem biblischen Buch der Sprüche (Spr. 13,24), die den Verzicht von Gewalt in der Erziehung als fehlende Liebe kritisierte: »Wer die Rute spart, hasset seinen Sohn; wer ihn aber lieb hat, hält ihn beständig unter der Rute«. Siehe den beigelegten Zettel, Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910. Für eine theologische Auseinandersetzung mit den zitierten Passagen, siehe auch Bruce K. WALTKE, *The Book of Proverbs. Chapters 1–15*, Grand Rapids 2004.

7 Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

8 Die Debatten waren auch deshalb zurückgegangen, weil einige der Kritikerinnen in das neu etablierte Frauenkloster der Dienerinnen des Heiligen Geistes im etwa 300 Kilometer entfernten Monumbo versetzt wurden; vgl. STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 139.

Lebenssituation auf Tumleo um 1900 über Gewalt dachten und diese als Teil ihrer religiös begründeten Mission als Erziehungsmittel schätzten, anwendeten, legitimierten oder ablehnten. Damit bleibt der Beitrag insofern einseitig, als dass er das indigene Verständnis von Gewalt sowie Deutungen der geschilderten Ereignisse nur am Rande miteinbezieht und den Fokus entsprechend dem Thema dieses Bandes auf das Verhältnis der deutschen Missionsangehörigen zu körperlicher Züchtigung richtet. Durch eine Darstellung und Analyse der unterschiedlichen Positionen soll zum einen gezeigt werden, dass die Debatte auf Tumleo im Kontext der engen historischen Verbindung zwischen Gewalt, Christentum und Kindheit zu betrachten ist. Zum anderen macht die Fallstudie deutlich, dass das Verhältnis der untersuchten Missionare und Missionsschwwestern zu Gewalt kein einfaches war, und der Einsatz durchaus zu Kritik führte und intern wie extern legitimiert werden musste.

Ich gehe im Folgenden in vier Schritten vor. Ich beginne mit einer kurzen Darstellung der religiösen und sozialen Umgebung der Mission auf Tumleo, welche unerlässlich ist, um sowohl die Gewalthandlungen als auch die Debatten darüber in ihrem spezifischen historischen Kontext zu verstehen. Der zweite Abschnitt thematisiert die gewalttätigen Begegnungen zwischen den Missionaren und Missionsschwwestern und indigenen Kindern in den Missionsschulen. Im dritten Abschnitt analysiere ich das missionarische Sprechen über Gewalt gegen Kinder am Beispiel der Debatten aus Tumleo aus den Jahren 1899 bis 1902. Ich argumentiere, dass die Anwendung von Gewalt im Besonderen als Folge der stets hierarchischen Deutung von religiöser und kultureller Differenz seitens der Missionsschwwestern und Missionare sowie fehlender Toleranz gegenüber indigenen Glaubens- und Moralvorstellungen zu verstehen ist. Schwester Valeria Dietzen und andere Missionsangehörige setzten ihre katholischen Glaubens- und Moralvorstellungen und -lehren absolut und versuchten, ihre Vorstellung von »Zucht und Ordnung« in Neuguinea zu etablieren. Dabei agierten sie entsprechend einer Logik, nach der sie religiöse Verantwortung für die indigenen Kinder trugen und letztere mit allen Mitteln von – im christlichen Verständnis – sündhaftem Verhalten abhalten mussten. Eine gewisse rechtliche Legitimation für Gewalt erhielten sie dabei auch durch die Kolonialregierung, welche die Prügelstrafe zwar nicht grundsätzlich legalisierte, jedoch körperliche Züchtigung als ein Instrument der Disziplinierung für europäische Arbeitgeber (und damit auch für die Missionen) gegenüber indigenen Arbeitern und Arbeiterinnen sowie Angestellten akzeptierte und mit der Übernahme der Verwaltung der Kolonie durch das Kaiserreich 1899 auch kodifizierte⁹. Der

9 Vgl. Hermann Joseph HIERY, *Das Deutsche Reich in der Südsee (1900–1921). Eine Annäherung an die Erfahrungen verschiedener Kulturen*, Göttingen u.a. 1995, S. 132–137; Peter SACK, *Das deutsche Rechtswesen in Melanesien*, in: Hermann

vierte Teil bietet eine abschließende Reflexion auf das Verhältnis von Religion und Gewalt im Kontext der Fallstudie und diskutiert mögliche weitere Implikationen. Freilich muss an der Stelle noch betont werden, dass die vorliegende Studie im Kern die Ereignisse auf Tumleo in den Blick nimmt und somit weder Aussagen über das Verhältnis von Mission und Gewalt noch über indigene Erziehungsformen im Allgemeinen zulässt, weil sich Neuguinea im Untersuchungszeitraum sowohl durch ethnische, kulturelle und sprachliche Vielfalt als auch eine Vielzahl unterschiedlicher missionarischer Initiativen auszeichnete¹⁰.

Die katholische Mission auf Tumleo

Im August 1896 erreichten die ersten deutschen Missionare die von Papst Leo XIII. neu errichtete katholische Präfektur Kaiser Wilhelmsland. Bei diesen Missionaren handelte es sich um Priester und Brüder der 1875 in der niederländischen Grenzstadt Steyl gegründeten »Gesellschaft des Göttlichen Wortes« (SVD), welche seit 1889 auch eine affilierte Kongregation für Frauen, die eingangs erwähnten »Dienerinnen des Heiligen Geistes« (SSpS) umfasste, deren erste Mitglieder sich ebenfalls bald auf den Weg nach Neuguinea machen sollten. Während wir nur wenig über die Erwartungshaltung der ersten Missionare und Missionsschwestern an ihr neues Leben in Neuguinea wissen, so können wir aus den vorhandenen Quellen doch deutlich ersehen, dass der Anfang in Kaiser Wilhelmsland kein leichter war¹¹. So sahen sich die Missionare z.B. gezwungen, ihren Plan der Gründung einer ersten Station nahe der kolonialen Siedlung Friedrich-Wilhelmshafen (Madang) u.a. wegen Konkurrenz zu der bereits vor Ort aktiven evangelischen »Rheinischen Missionsgesellschaft« sowie Anpassungsproblemen an die klimatischen

Joseph HIERY (Hg.), *Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*, Paderborn 2001, S. 322–342. Einen Fall von Prügelstrafe gegenüber Arbeiterinnen beschreibt Emma THOMAS, *Rape, Indenture, and the Colonial Courts in German New Guinea*, in: Hartmut BERGHÖFF u.a. (Hg.), *Explorations and Entanglements. Germans in Pacific Worlds from the Early Modern Period to World War I*, Oxford u.a. 2018, S. 255–276, hier S. 266f.

¹⁰ Für systematische Untersuchung des Verhältnisses von Mission und Gewalt siehe auch Ulrich VAN DER HEYDEN/Jürgen BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in der Zeit von 1792 bis 1918*, Stuttgart 2000. Einen Überblick über die christliche Missionstätigkeit im (kolonialen) Neuguinea bietet Hermann MÜCKLER, *Mission in Ozeanien*, Wien 2010.

¹¹ Vgl. Josef ALT, *Geschichtliche Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Arnold Janssen – Briefe nach Neuguinea und Australien*, Nettetal 1996, S. XXVI–LVI, hier S. XXXV–XXXVIII.

Verhältnisse wieder aufzugeben¹². Stattdessen entschlossen sich die Missionare zur Errichtung einer Station auf Tumleo, der bereits eingangs genannten kleinen Insel im Nordosten der Küste Kaiser Wilhelmslands. Das etwa 90 Hektar große Tumleo, welches damals 280 bis 290 Einwohner und Einwohnerinnen zählte¹³, wies zwar keinerlei koloniale Infrastruktur auf¹⁴, war in den Augen der Missionare jedoch wegen seiner Funktion als wichtiger Handelsplatz für Lebensmittel, traditionelle Waffen und Töpferware ein geeigneter Ort für eine Missionsstation¹⁵. Mit deren Errichtung war jedoch nur der erste Schritt getan: Wenngleich sich die Dinge auf Tumleo zunächst mit dem Auf- und Ausbau der Missionsstation, einer Kirche, Plantagen und Schulen sowie ersten Taufen durchaus im Sinne der Missionare und der 1899 angekommenen Missionsschwestern entwickelten, blieben vielfache Belastungen und vor allem Enttäuschungen nicht aus. Ganz im Gegenteil: Hunger, Anstrengung, Krankheit, Einsamkeit, Isolation, Spannungen, Intoleranz und Rückschläge sollten zu einem festen Teil des missionarischen Alltags werden und auch das Verhältnis der Missionare und Missionsschwestern zu den Inselbewohnern und -bewohnerinnen nachhaltig prägen¹⁶.

Insgesamt zeichnen die Quellen vom Beginn der Missionstätigkeit auf Tumleo ein ambivalentes Bild. So wird zum einen deutlich, dass sich durchaus bald regelmäßige Kontakte zwischen der Mission und der Bevölkerung Tumleos sowie auch den benachbarten Inseln und einigen Orten auf der Hauptinsel entwickelten. Die ersten Missionsschwestern berichteten kurz nach ihrer Ankunft 1899 von einem freundlichen Empfang der Einwohnerinnen und Einwohner Tumleos, welche sie bei Dorfbesuchen stets in ihre »Hütten« einladen würden¹⁷. Sie schrieben darüber hinaus über die Anhäng-

12 Es sollte in der Tat noch knapp zehn Jahre dauern, bis die katholische Mission mit der großen Missionsstation und dem späteren Bischofssitz in Alexishafen eine Zentrale in unmittelbarer Nähe zu Friedrich-Wilhelmshafen errichtete.

13 Für Informationen zur Insel, ihrer Lage und Einwohnerschaft, siehe Mathias ERDWEG, Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch-Neu-Guinea, in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 32 (1902), S. 274–399, hier S. 274–278.

14 Die Missionare schrieben nur über einen deutschen Pflanzler, der 180 Seemeilen entfernt gelebt und die Missionare unterstützt hatte, jedoch nur drei Monate nach ihrer Ankunft verstorben war; vgl. ALT, Geschichtliche Einleitung, S. XLIIIf.

15 Auch hoffte man, dass die Insellage ein etwas gesünderes Klima für Europäer und Europäerinnen bedeuten würde; ebd.

16 Eine hervorragende Studie über die Geschichte der Missionstätigkeit der SVD auf Neuguinea bietet Mary Taylor HUBER, *The Bishop's Progress. A Historical Ethnography of Catholic Missionary Experience on the Sepik Frontier*, Washington u.a. 1988.

17 Schwester Ursula Sensen schrieb z.B. 1899 nach Europa: »Die Leute sind hier alle sehr freundlich, wenn wir mal in ein Dorf kommen, dann kriechen alle Männer, Frauen

lichkeit der Kinder¹⁸ und bemerkten, dass Männer und Frauen auf die Missionsstation kamen, ihre Kinder zur Schule schickten und viele Mütter der Taufe ihrer Neugeborenen zustimmten¹⁹. Eine Missionarin konstatierte im Januar 1900 in einem Brief an den Generalsuperior, »daß der Fortschritt unserer Mission doch recht erfreulich« sei²⁰. Zu diesem »Fortschritt« zählte auch, dass die Mission Jungen und Mädchen gewinnen konnte, welche als Arbeiter und Arbeiterinnen für einige Zeit ganz auf der Station blieben. Zum wichtigsten und vielversprechendsten Arbeitsfeld hatte sich in den Augen der Missionare und Missionsschwestern jedoch die Erziehungs- und Unterrichtstätigkeit entwickelt²¹. In den fast unmittelbar nach Ankunft eröffneten Schulen und einem Kindergarten versuchte man, die junge Generation auf Tumleo von klein auf für das Christentum zu gewinnen und entsprechend europäisch-christlichen Vorstellungen von Religion und Moral zu erziehen. Dieses Vorgehen entsprach durchaus der breiteren Entwicklung in den SVD-Missionen in Kaiser Wilhelmsland: Die Missionare und Missionsschwestern setzen zunehmend große Hoffnung in die Jugend, welche, so Präfekt Limbrock in einem Brief an die Ordensoberen in Europa 1904, »kaum weniger Talent und Bildungsfähigkeit beweist als europäische Kinder«²². Zum anderen legen die Quellen aber auch nahe, dass dieser starke Fokus der Missionsstrategien auf Kinder und Jugendliche im Wesentlichen als eine Reaktion auf die Misserfolge der Evangelisierungsversuche unter der erwachsenen Bevölkerung zu sehen ist²³. Limbrock selbst verwies in dem Brief nicht nur auf talentierte Kinder, sondern auch auf »in ihrer Denkweise verknöcherte und im Heidentum versumpfte Alte«²⁴. Damit reproduzierte er das damals

und Kinder aus ihren Hütten heraus und rufen uns schon von weitem zu doch auch zu ihnen zu kommen«; Sr. Ursula Sensen, 4. Juni 1899, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

18 Siehe Sr. Fridolina Vökt, April 1899, in: AG SSsP PNG 601, Korrespondenz 1899–1917.

19 Freilich bleibt dabei zunächst offen, was die Mütter unter der Taufe verstanden und welche Bedeutung sie dieser beimaßen. In den Augen einer Missionsschwester war es vor allem die Attraktivität des Taufkleides, welche die Frauen Tumleos zur Zustimmung zur Taufe ihrer Kinder bewog; siehe Sr. Ursula Sensen, 7. Januar 1900, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

20 Sr. Ursula Sensen, 5. Januar 1900, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

21 Vgl. Paul Benedikt STEFFEN, *Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea*, Rom 1993, S. 39f., 49f.

22 Eberhard Limbrock, zitiert nach ebd., S. 49.

23 Die Gegenüberstellung der Missionsarbeit unter Kindern und Erwachsenen findet sich auch in den Briefen der Missionsschwestern. So schrieb Schwester Fridolina Vökt 1900: »Mit den Kindern geht es schon ziemlich gut, dagegen mit den meisten alten und erwachsenen Leuten gibt es Schwierigkeiten und Hindernisse, weil sie die alten heidnischen Sitten und Gebräuche nicht fahren lassen wollen«; Sr. Fridolina Vökt, 25. Februar 1900, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

24 Eberhard Limbrock, zitiert nach STEFFEN, *Die Anfänge*, S. 49.

in Missionskreisen weit verbreitete europäisch-christliche Konstrukt einer »heidnischen Kultur«, welche sich gegen den angestrebten religiösen und kulturellen Wandel stellte und somit das verhinderte, was Missionare und Missionsschwestern (genauso wie andere Kolonialisten und Kolonialistinnen auch) als »Zivilisierung« propagierten.

Die Missionare und Missionsschwestern auf Tumleo sahen sich in der Tat mit indigenen Institutionen sowie sozialen und kulturellen Praktiken wie Polygamie, Empfängnisverhütung oder Infantizid konfrontiert, welche sie aus kulturellen und religiösen Gründen ablehnten und deren Fortbestand sie als Zeichen eines von diabolischen Kräften getragenen »Heidentums« interpretierten. Auch lokale Gewohnheiten des Bekleidens bzw. des Nicht-Verhüllens bestimmter – entsprechend europäisch-christlichen Konstruktionen sexualisierter – Teile des Körpers und deren Interpretation als unsittliche Nacktheit belasteten die Beziehungen von Beginn an²⁵. Im Besonderen verstanden die Missionare und Missionsschwestern indigene Vorstellungen und Praktiken von Sexualität sowie Formen der Verpartnerung, Eheschließung, Scheidung und Wiederverheiratung als ungeregelt, unsittlich und zutiefst sündhaft²⁶. Stattdessen propagierten sie die monogame, sakramentale und unauflösliche Ehe zwischen Mann und Frau als die einzig respektable Lebensform sowie als einzig legitimen Ort von einer auf Fortpflanzung orientierten Sexualität. Da die Einführung dieser normativen europäisch-katholischen Vorstellung und Praxis von Ehe und Sexualität jedoch auch unter den getauften Einwohnern und Einwohnerinnen Tumleos nicht gelingen wollte, kamen die Missionare und Missionsschwestern rasch zu dem Schluss, dass die erwachsene Gesellschaft Tumleos zutiefst unsittlich sei und man sich folglich ganz auf die Heranbildung neuer Generationen durch die Schul- und Erziehungstätigkeit konzentrieren sollte²⁷.

Die Erziehung einer neuen Generation indigener Katholiken und Katholikinnen sollte wiederum im Umfeld der Missionsstation geschehen, wo die Kinder der »heidnischen Umgebung« und den – als verderblich bewerteten –

25 So traf der Plan der ersten Missionsschwestern, die Frauen der Insel zu bekleiden, offenbar auf Widerstand. Eine Missionsschwester berichtete etwa sechs Monate nach ihrer Ankunft: »Die meisten Frauen und Mädchen [...] haben jetzt schon ein Kleid, aber die Frauen ziehen es nicht immer an. Schwester Valeria hat die Frauen schon oft weggejagt, wenn selbe ohne Kleider zur Schule kommen«; Sr. Ursula Sensen, 17. September 1899, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

26 Für eine vertiefte Diskussion, siehe auch STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 351–362.

27 Generalsuperior Arnold Janssen (1837–1909) schrieb an die Missionare in Neuguinea, er hoffe, dass es ihnen »auf die Dauer« gelinge »ein anderes Geschlecht dort zu erziehen, welches die Kinder nicht tötet und auch die menschliche Fruchtbarkeit nicht durch Gegengifte schädigt«; Arnold Janssen, 10. März 1903, in: ALT (Hg.), *Arnold Janssen – Briefe*, S. 136–139, hier S. 138.

Sitten ihrer Eltern und Verwandten zumindest temporär entzogen wären²⁸. Die Missionsstation fungierte in der missionarischen Vorstellung und religiösen Topographie als eine Art katholische Enklave inmitten einer als dunkel, sündhaft und moralisch gefährlich konstruierten (und erlebten) Umwelt²⁹. Zudem bemühte sich die SVD-Mission darum, Internate einzurichten und möglichst viele Kinder für einige Zeit ganz auf der Missionsstation zu behalten, um diese dem Einfluss der indigenen sozialen und kulturellen Umgebung zu entziehen. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, müssen wir diese enorme Hoffnung und die gleichzeitige tiefe Ablehnung der sozialen, kulturellen und religiösen Praktiken der indigenen Bevölkerung zentral berücksichtigen, um sowohl die gewalttätigen Handlungen von Missionaren und Missionsschwestern als auch die Debatten darüber zu verstehen.

Gewalt in der Missionsschule

Während die missionarische Vision von der Erziehung einer neuen katholischen Generation von Kindern und Jugendlichen in der Missionsschule auf Tumleo in der Theorie überzeugen mochte, war die praktische Erfahrung doch eine andere. Die Quellen berichten u.a. von massiven Sprach- und Kommunikationsproblemen, vielfachen Fremdheitserfahrungen sowie unentschuldigtem Fernbleiben von Schülern und Schülerinnen³⁰. Auf Tumleo, wo die erste und für einige Jahre wichtigste Schule der SVD-Mission entstanden war, lag der Unterricht um 1900 zu einem wesentlichen Teil in den Händen der eingangs genannten Schwester Valeria Dietzen, die sich in den Missionskreisen bald als besonders tüchtige Lehrerin einen Namen machte³¹. Blicken wir nun auf das, was Schwester Valeria selbst über ihre frühen Erfahrungen in Schule und Unterricht berichtete, so wird zunächst deutlich, dass sie von Beginn an wohl auch Schläge einsetzte, um das

28 »Es ist für diese Kinder ein großer Vorteil das sie so lange unter guter Aufsicht sein können, denn zu Hause in ihrer heidnischen Umgebung sehen sie eben nicht viel Erbauliches. Heiden sind Heiden und was ist viel Gutes in sittlicher Beziehung von diesen zu erwarten«; Sr. Valeria Dietzen, 7. März 1901, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

29 So bat z.B. Schwester Ursula Sensen in einem Brief an ihre Vorgesetzte in Steyl um viele Gebete für die Missionsschwestern in Neuguinea, denn »die Gefahren und Versuchungen sind hier größer als in Europa, beten sie viel für uns, damit wir nicht in die Fallstricke des Teufels gelangen«; Sr. Ursula Sensen, 25. Februar 1900, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

30 Vgl. STEFFEN, *Die Anfänge*, S. 40f.; STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 294–297.

31 Präfekt Limbrock lobte in seinen Briefen nach Europa wiederholt die Leistungen und den Einsatz der Missionsschwestern in der Lehr- und Erziehungstätigkeit; Eberhard Limbrock, 19. Mai 1906, in: ALT (Hg.), *Arnold Janssen – Briefe*, S. 339.

herzustellen, was sie als einen geordneten und disziplinierten Unterricht verstand und anstrebte. So behauptete sie z.B. in einem Brief vom Sommer 1900, dass ihre strengen (allerdings an der Stelle nicht näher ausgeführten) Erziehungsmethoden zu einem besseren Betragen der Kinder in der Missionsschule auf Tumleo geführt hätten: »Die Kinder machen mir viel Freude durch ihre Aufführung. Sie gehorchen mir auf's Wort. Anfangs zögerten sie noch wenn ich einen Befehl gab. Das ließ ich aber nicht gelten; jetzt ist dieses Übel beseitigt. Wo sie mir eine Freude bereiten können, tun sie es«³².

Die Passage verweist neben einem gewissen Stolz über das (erzwungenermaßen) »gute« Betragen der Kinder vor allem auf ein autoritäres Erziehungsideal und die damit einhergehende Forderung nach Gehorsam. Beides war damals auch in katholischen Kreisen im Kaiserreich weit verbreitet. Gehorsam galt vielen Gläubigen als eine spezifisch katholische Tugend, welcher sie erheblichen sozialen und religiösen Wert als ordnungsstiftendes und Gemeinschaften regelndes Prinzip beimaßen³³. Die Wertschätzung von Autoritarismus und Gehorsam war freilich gerade auch bei Ordensleuten zu finden, welche sich durch ihr Gelübde selbst zu einem solchen Leben verpflichtet hatten³⁴. Auch in Kaiser Wilhelmsland wurde Gehorsam großgeschrieben; so bezeichnete ihn ein Missionar z.B. als »Mutter und Lehrerin aller Tugenden«³⁵. Zudem muss bei der Interpretation der oben zitierten Passage berücksichtigt werden, dass körperliche Züchtigung einen festen Bestandteil in der christlichen Erziehungstradition darstellte. »Der Stock« wurde in vielen zeitgenössischen Missionsschulen als wichtiges Erziehungsmittel angesehen und kam offenbar weitgehend unhinterfragt zum Einsatz³⁶. Auf Tumleo

32 Sr. Valeria Dietzen, 21. Juni 1900, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

33 Für das katholische Konzept von Gehorsam im frühen 20. Jahrhundert, siehe Joseph DELANY, Obedience, in: *The Catholic Encyclopedia*, hg.v. Robert Appleton Company (1911), URL: <<http://www.newadvent.org/cathen/11181c.htm>> (20.09.2018).

34 Alle Dienerinnen des Heiligen Geistes legten die drei Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit ab.

35 Franz VORMANN, Die Mission in Monumbo, in: *Steyler Missionsbote* 8 (1905), S. 117–119, hier S. 119.

36 Für die christliche Tradition der körperlicher Züchtigung, vgl. Edmund HERMSEN, Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln u.a. 2009, S. 124–134. Die Normalität des Einsatzes des »Stocks« in den Missionsschulen wird vor allem dadurch ersichtlich, dass dieser relativ offen erwähnt wurde und nicht legitimiert werden musste. Auch finden sich wiederholt Redewendungen (z.B. den »Stock schmecken« oder »das Kleidchen ausklopfen«), welche körperliche Züchtigung verharmlosten; vgl. Fn. 41, 43 und 46. Für die evangelischen Missionsschulen in Ostafrika, siehe auch Armin OWZAR, Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900, in: Judith BECKER/Katharina STORNIG (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt? Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 207–231, hier S. 217.

wurde im Jahr 1901 das »Gefügig machen« der Kinder jedenfalls genauso als Lern- und Erziehungsziel der Missionsschule genannt wie das Erlernen »kleiner Gebetchen« oder die Vermittlung erster Deutschkenntnisse³⁷.

Schläge bildeten in der christlichen Erziehung um die Jahrhundertwende, welche über eine lange Tradition der Legitimation von körperlicher Züchtigung verfügte, keine Ausnahme. Gewisse Gewalthandlungen gegenüber Kindern und Jugendlichen waren vielmehr in die Erziehungsideale und -praktiken vieler Katholiken und Katholikinnen eingeschrieben. Zudem wurden Schläge auch in den meisten säkularen Schulen zumindest geduldet. Wie die Historikerin Heather Ellis kürzlich betonte, hatten im Europa des 19. Jahrhunderts mit Frankreich, Belgien und den Niederlanden nur drei Länder ernsthafte Anstrengungen unternommen, körperliche Züchtigung in den Schulen zurückzudrängen³⁸. Im Kaiserreich waren sowohl körperliche Züchtigung als auch der feste Glaube an ihren erzieherischen Nutzen in christlichen und öffentlichen Schulen nach wie vor verbreitet³⁹. Dasselbe galt für viele katholische Missionsschulen in Kaiser Wilhelmsland, auch jenseits von Tumbleo. Wie die Historikerin Livia Loosen zeigte, setzten auch die in Neupommern und auf den Marshall-Inseln aktiven Hiltruper »Missionsschwestern vom Heiligsten Herzen Jesu« körperliche Züchtigung ein und sparten dabei offenbar auch die kleinsten Kinder nicht aus⁴⁰.

Der kirchliche Leiter der SVD-Mission, Präfekt Eberhard Limbrock, verteidigte die körperliche Züchtigung von Jungen und Mädchen nicht nur, sondern forderte durch den Verweis auf entsprechende Bibelstellen sogar explizit dazu auf. Auch Mathias Erdweg, Missionspriester und Verfasser einer Ethnographie über Tumbleo, ging in einem 1902 veröffentlichten Aufsatz ganz selbstverständlich von der Notwendigkeit aus, das Kind gegebenenfalls körperlich zu züchtigen⁴¹. Auf die grundsätzliche Akzeptanz von Gewalt als Mittel der Disziplinierung verweist auch ein Brief von Schwester Fridolina Vökt, der ersten Vorsteherin der Missionsschwestern auf Tumbleo, in dem sie

37 Sr. Fridolina Vökt, 6. März 1901, in: AG SSpS PNG 601, Korrespondenz 1899–1917.

38 Vgl. Heather ELLIS, Corporal Punishment in the English Public School in the Nineteenth Century, in: Laurence BROCKLISS/Heather MONTGOMERY (Hg.), *Childhood and Violence in the Western Tradition*, Oxford u.a. 2010, S. 141–151, hier S. 146f.

39 Siehe Adolf EMGE, *Das Züchtigungsrecht des Lehrers*, Frankfurt a.M. 1912.

40 Loosen zitiert eine Missionsschwester, die über ein achtzehnmonatiges Kind berichtet, welches dank seines harten »Köpfchens« »oft genug büßen muß« und manchmal bereits »bis Mittag dreimal den Stock geschmeckt hat«. Insgesamt fand sie unter den Missionsschwestern vielfach die Überzeugung, »dass es unmöglich sei, die Kinder ohne die Benutzung des Rohrstocks zu erziehen«; Livia LOOSEN, *Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreiches. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung, 1884–1919*, Bielefeld 2014, S. 502.

41 Siehe Mathias Josef ERDWEG, *Die Bewohner der Insel Tumbleo, Berlinhafen, Deutsch-Neu-Guinea*, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 32 (1902), S. 274–399, hier S. 283.

berichtete, dass Schwester Valeria in der Schule »wohl hin und wieder mal dem einen mal dem anderen das Kleidchen« ausklopfe⁴². Gleichzeitig geht aus dem Brief jedoch hervor, dass Nachrichten über »Schw. Valerias Prügelei« bis zu den Generaloberen nach Europa gedrungen waren, was wiederum darauf verweist, dass hier Normen überschritten oder zumindest Handlungen kritisiert worden waren: Obwohl die Vorsteherin diese Nachrichten über Prügel in der Schule als »Scherz« deklarierte, Schwester Valerias Vorgehen als legitim erklärte und betonte, dass die Schläge »gut und notwendig« seien und zudem »nicht zu oft und nicht zu viel« passierten, weisen die entsprechenden Passagen ihres Briefes doch einen apologetischen Ton auf. So ergänzte Schwester Fridolina, dass man insgesamt mit den Kindern »sehr gut zufrieden sein« könne, denn: »Muss man mal einem eine Ohrfeige geben, so geht's bei allen wieder viel besser«⁴³. Insgesamt betrachtet, legt der Brief nahe, dass körperliche Züchtigung zwar einerseits als disziplinierendes und erzieherisches Mittel grundsätzlich akzeptiert war, andererseits jedoch in Quantität und Qualität durchaus zum Gegenstand von Kritik werden konnte, wie im Fall von Schwester Valeria⁴⁴.

Ein wiederholt auftauchender Aspekt in den untersuchten Briefen sind Berichte über die gewalttätige Bestrafung von Internatsschülern und -schülerinnen, welche die Missionsstation unerlaubt verlassen hatten und von den Missionaren zurückgeholt wurden. So berichtete z.B. eine Missionsschwester über ein ca. sechsjähriges Mädchen, welches dann und wann davonlief, und nach ihrer Wiedereinlieferung »den Stock zu schmecken« bekommen hätte⁴⁵. Die entlaufenen Kinder, so auch die Klage von Schwester Ursula Sensen im Sommer 1900, würden bei unerlaubten Entfernen »wiedergeholt und durchgeprügelt«, was in manchem Fall zwar als Mittel der Disziplinierung helfe, jedoch gleichzeitig die Beziehung zu den Erwachsenen belaste, »denn die Eltern sehen es nicht gerne, wenn ihre Kinder geschlagen werden«⁴⁶. Die

42 Sr. Fridolina Vökt, 15. Januar 1901, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

43 Ebd.

44 Hierbei muss angemerkt werden, dass es auf Basis der vorhandenen Quellen nicht möglich ist, den Fall ganz zu rekonstruieren. Das liegt daran, dass die Korrespondenz nicht mehr vollständig vorhanden ist und zum Teil auch Namen oder Passagen entfernt wurden. Es geht aber aus der Summe der Klagen und Andeutungen klar hervor, dass Gewalthandlungen im Zentrum der Streitereien unter den Missionswestern auf Tumleo standen.

45 Sr. Evangelista Ihler, 31. August 1902, in: AG SSsP PNG 601, Korrespondenz 1899–1917.

46 Sr. Ursula Sensen, 22. Juni 1900, in: AG SSsP PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910. Ähnliches berichtete auch Livia Loosen über die Marshallinseln, wo eine Missionschwester schrieb, dass man die Kinder gar nicht »schelten und strafen dürfe«, denn »sonst würden sie einfach nicht mehr kommen, man muss sie nur in Liebe zu gewinnen suchen«; LOOSEN, Deutsche Frauen, S. 503.

zuletzt genannte Beobachtung entspricht auch der Darstellung von Missionar Mathias Erdweg, der, wie weiter unten ausgeführt, in einer Studie von 1902 über die Zurückhaltung der Eltern auf Tumleo berichtete, ihre Kinder zu schlagen⁴⁷. Anders als Erdweg, der diese Zurückhaltung kritisierte, nahm Schwester Ursula dieselbe in ihrem Brief zum Anlass, um einen alternativen Weg im Vorgehen der Missionare und Missionsschwestern vorzuschlagen: »Ich glaube wir würden mehr wirken, wenn wir den Leuten freundlicher entgegen kämen und ihre Herzen durch Liebe zu gewinnen suchten«, schrieb sie und kritisierte damit implizit die Handlungen ihrer Kollegen und Kolleginnen⁴⁸. Zur Unterstreichung der Dringlichkeit ihres Anliegens verwies Schwester Ursula darüber hinaus auf die Ereignisse auf der Missionsstation im benachbarten Leming, wo die Leute – aus nicht näher erklärten Umständen – gar nichts mehr mit der Mission zu tun haben wollten und nicht einmal mehr die getauften Knaben in die Schule und Kirche kämen⁴⁹. Während der Brief an der Stelle keine expliziten Angaben zur Genese der Probleme in Leming enthält, legt das Narrativ insgesamt doch nahe, dass es ebenfalls Gewalthandlungen waren, welche die Beziehungen der Mission mit der umliegenden Bevölkerung belastet hatten.

Insgesamt zeigen die Quellen aus den SVD-Missionen auf Tumleo und in Kaiser Wilhelmsland, dass Zwang und Gewalt durchaus feste Pfeiler des frühen katholischen Internatsschulwesens waren. Die katholische Mission auf Tumleo strafte Schüler und Schülerinnen zudem nicht nur für nicht genehmigtes Entfernen, sondern versuchte auch, ihren Verbleib für die vollständige Ausbildungszeit zu erzwingen. Dazu muss zunächst angemerkt werden, dass weder in Kaiser Wilhelmsland noch im Rest Deutsch-Neuguineas eine gesetzliche Schulpflicht existierte und der Einfluss des Kolonialstaates auf die Gestaltung von Schule und Unterricht insgesamt marginal war⁵⁰. Folglich entwickelte die Mission ein eigenes und in wesentlichen Aspekten aggressives Vorgehen, um einerseits interne Schulkinder zu rekrutieren und andererseits zu verhindern, dass gerade diese – auf welche man so große Hoffnungen setzte und welche man als Schlüssel zum angestrebten religiösen und kulturellen Wandel betrachtete – die Missionsinternate vor Ende der Ausbildungszeit verließen. Ähnliches geschah auch in anderen katholischen Missionen und in anderen Teilen der Kolonie. Insgesamt löste das aggressive Vorgehen der Missionen sogar eine gewisse Besorgnis aufseiten der Kolonialregierung aus, welche vor allem den Eindruck von Sklaverei vermeiden wollte und folglich von den Missionen verlangte, mit den Eltern oder nahen Verwandten

47 Siehe ERDWEG, *Die Bewohner der Insel Tumleo*, S. 281.

48 Sr. Ursula Sensen, 22. Juni 1900, in: AG SSps PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

49 Ebd.

50 Vgl. HIERY, *Das Deutsche Reich in der Südsee*, S. 155–160; ders., *Schule und Ausbildung*, in: Ders. (Hg.), *Die deutsche Südsee*, S. 198–238, hier S. 202.

der Schüler und Schülerinnen eine Art Erziehungsvertrag für die Dauer der Ausbildung abzuschließen⁵¹. Wie ein gemeinsam verfasstes Schreiben aller katholischen Missionen in Kaiser Wilhelmsland an die Kolonialregierung zeigt, begrüßten diese die Verträge zwar grundsätzlich, interpretierten sie jedoch in der Hoffnung um, die Schüler für die gesamte Ausbildungszeit zum Bleiben verpflichtet zu können⁵². In der Tat gingen offenbar zahlreiche Eltern solche Verträge ein, wobei am Ende jedoch völlig offenbleibt, wie diese Verträge im Detail aussahen und von den Beteiligten interpretiert wurden.

Der katholische Missionswissenschaftler Paul Steffen erklärte den – aus Sicht der Mission – quantitativen Erfolg der katholischen Internatsausbildung in Kaiser Wilhelmsland mit Verweis auf die vor Ort weit verbreitete Praxis der (temporären) Adoption⁵³. Während dies einerseits durchaus überzeugt, da auch ethnologische Studien die Häufigkeit der Erziehung von Kindern in Haushalten abseits ihrer biologischen Verwandten betonten, muss andererseits ergänzt werden, dass indigene Adoptionen offenbar weder einen formalisierten Ablauf noch Zwang oder Gewalt zur Aufrechterhaltung dieser Beziehung kannten. Vielmehr war es so, dass Kinder auf eigenen Antrieb zu ihren biologischen Familien zurückkehren konnten⁵⁴. In dem durch Zwang, Kontrolle und Gewalt geregelten Umfeld der Mission war das anders: Die vorhandenen Quellen berichten neben Prügel für entlaufene Kinder auch immer wieder über einzelne Versuche, Kinder entgegen dem Willen ihrer leiblichen Eltern auf der Mission zu halten⁵⁵. Anders als der Einsatz von Prügeln als Strafe für unerlaubtes Entfernen, führte die ganz grundsätzliche

51 Vgl. STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 325f.

52 Dass die Verträge alleine kaum Konflikte lösten, weil ihre rechtliche Stellung und damit Verbindlichkeit alles andere als klar war, kann daran ersehen werden, dass sämtliche in der Kolonie aktiven katholischen Missionen der Kolonialregierung 1913 eine Stellungnahme vorlegten, in der sie eine rechtliche Gleichstellung der Erziehungsverträge mit den Verträgen zur Arbeiteranwerbung forderten, von denen der Rücktritt seitens eines Schülers ausgeschlossen war »solange seine unveräußerlichen Rechte gewahrt« blieben. Damit wird klar, dass die Missionen die Verträge als Mittel zur Wahrung ihrer Interessen sahen; siehe Stellungnahme der genannten Missionare zur rechtlichen Stellung der Erziehungsverträge, in: *Historisches Archiv der Propaganda Fide (APF) N.S.*, Bd. 552, S. 115–118, hier S. 118.

53 Vgl. Paul STEFFEN, *Die katholischen Missionen in Deutsch-Neuguinea*, in: HIERY (Hg.), *Die deutsche Südsee*, S. 343–383, hier S. 363.

54 Das betonten zumindest die ethnologischen Studien von Camilla Wedgwood für Manam und Melissa Demian für die Massim, vgl. Camilla WEDGWOOD, *The Life of Children in Manam*, in: *Oceania* 9 (1938), S. 1–29, hier S. 22–25; Melissa Demian, *Transaction in Rights and in Children. A View of Adoption from Papua New Guinea*, in: Fiona BOWIE (Hg.), *Cross-Cultural Approaches to Adoption*, London 2004, S. 97–110, hier S. 103. Auf die Häufigkeit von indigenen Praktiken der Adoption in Kaiser Wilhelmsland verweist auch Franz VORMANN, *Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua*, *Deutsch-Neuguinea*, in: *Anthropos* 5 (1910), H. 2, S. 407–418, hier S. 413.

55 Vgl. STORNIG, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 324f.

Ausübung von Zwang, um ein Verbleiben von Kindern auf der Mission zu erreichen, offenbar zu keinen missionsinternen Debatten. Vielmehr schien man die religiös begründete Ansicht zu teilen, dass es im Sinne der Kinder war, sie dem »heidnischen Einfluss« so weit als möglich zu entziehen⁵⁶.

Religiöse Legitimationsmuster kinderbezogener Gewalt

Auch für Schwester Valeria Dietzen stand es aus religiösen Gründen außer Frage, dass es zum Besten der Kinder war, wenn diese auch gegen ihren Willen und gewaltsam erzwungen auf der Mission verblieben und dort zu einem katholischen Leben angehalten wurden. Doch wie legitimierten Schwester Valeria bzw. ihre Kolleginnen und Kollegen die Ausübung von Zwang und Gewalt? Blicken wir nun im Detail auf die entsprechenden Aussagen, so lassen sich im Besonderen zwei Argumentationsstränge differenzieren, welche freilich miteinander in Verbindung standen. Dies betrifft zum einen die grundlegende Überzeugung von der erzieherischen Bedeutung körperlicher Züchtigung, welche nicht nur als Mittel der Disziplinierung, sondern auch als Ausdruck elterlicher oder erwachsener Fürsorge dargestellt wurde. Zum anderen verweisen Schwester Valerias Aussagen auch auf den spezifischen sozialen und kulturellen Kontext Tumleos sowie die Entwicklung rassistischer Interpretationsmuster⁵⁷. Beide Argumentationsstränge sollen im Folgenden nacheinander diskutiert werden.

»Die Kinder wachsen ohne Zucht und Ordnung auf«, behauptete Missionar Mathias Erdweg in einem Aufsatz über die Einwohner und Einwohnerinnen Tumleos, der 1902 in den *Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft* erschienen war⁵⁸. Ähnlich wie seine Kollegen in Kaiser Wilhelmsland⁵⁹, war Erdweg der Ansicht, dass die indigene Bevölkerung, welche er (wie viele Europäer und Europäerinnen in dieser Zeit) auf »der untersten Stufe der Cultur« verortete, »ihren Kindern keine eigentliche Erziehung angedeihen« ließe⁶⁰. Denn während die Eltern zwar durchaus Gehorsam von ihren Kindern erwarten würden, bliebe diese Erwartungshaltung mangels einer wirkungsvollen Bestrafung von Ungehorsam zumeist unerfüllt. Erdweg berichtete über eine gewisse Zurückhaltung der Eltern, ihre Kinder zu

⁵⁶ Vgl. STEFFEN, Die Anfänge, S. 42.

⁵⁷ Auf ein rassistisches Interpretationsmuster verweisen auch die Funde von Loosen, die eine Missionsschwester zitiert, welche schrieb, dass man ohne Stock »wirklich in die Kanakenköpfe nichts« hineinbekäme; LOOSEN, Deutsche Frauen, S. 502.

⁵⁸ ERDWEG, Die Bewohner der Insel Tumleo, S. 382.

⁵⁹ Siehe Andreas PUFF, Das papuanische Kind, in: Steyler Missionsbote 36/10 (1908/1909), S. 154.

⁶⁰ ERDWEG, Die Bewohner der Insel Tumleo, S. 382.

schlagen, was er wiederum als Schwäche und mangelnden Erziehungswillen kritisierte⁶¹. In der Tat finden sich in ethnologischen Studien zu Tumleo bzw. zur benachbarten East Sepik Province Hinweise darauf, dass indigene Formen der Erziehung – zumindest mancherorts⁶² – weitgehend gewaltlos gestaltet wurden. Die Ethnologin Kathleen Barlow argumentiert in einer Studie über die Murik an der Nordküste Neuguineas, dass Autorität primär über die pflegende und großmütige Haltung von Älteren bzw. Müttern hergestellt wurde. Die Macht der Älteren oder Erwachsenen gründete demnach nicht in möglichen Praktiken körperlicher Züchtigung, Zwang oder Forderungen nach unmittelbarem Gehorsam, sondern in einer Überlegenheit, welche aus ihrer Rolle als Gebende und Ernährende resultierte⁶³. Erdweg ging auf indigene Vorstellungen von elterlicher (oder erwachsener) Autorität und Erziehung allerdings gar nicht ein. Vielmehr beanstandete er, dass gelegentlich vorkommende Strafen in Form von Verweisen oder Gewalthandlungen (»Tracht Prügel«) nur geringen Nutzen zeigten, weil eben der »richtige« erzieherische Kontext fehle⁶⁴. Kurz, in Erdwegs Augen schlugen die Eltern auf Tumleo ihre Kinder erstens zu wenig und zweitens gewissermaßen »falsch« (beziehungsweise mit den falschen Absichten oder Zielen). Folglich war es in seinen Augen an den katholischen Missionaren und Missionsschwestern, eine korrekte – weil dem Anspruch nach erzieherisch wirksame – Form der körperlichen Züchtigung auf Tumleo beziehungsweise in Kaiser Wilhelmsland einzuführen.

Erdwegs Text verweist auf die zentrale Bedeutung, die viele deutsche Katholiken und Katholikinnen um 1900 der Praxis der körperlichen Züchtigung beimaßen, und welche durchaus auch religiös gefasst und begründet wurde. Im religiösen Sinn verweist die Praxis der körperlichen Züchtigung weniger auf eine spezifisch katholische als auf eine gesamtchristliche Tradition. Wie zahlreiche Studien gezeigt haben, bezogen sich die Praxis und Wertschätzung der körperlichen Bestrafung in der Geschichte des Christen-

61 Bezeichnenderweise interpretierte Erdweg nicht einmal die Feststellung, dass Kindesmisshandlung durch den Vater – selbst wenn dieser »erzürnt« war – nicht vorkäme, als positiv; ebd., S. 281.

62 Erneut ist es angesichts der ethnischen und kulturellen Vielfalt in Neuguinea essentiell, diesbezüglich keine Verallgemeinerungen vorzunehmen. So berichten andere Studien auch von »überaus brutalen Methoden« der Disziplinierung; vgl. HIERY, *Das Deutsche Reich in der Südsee*, S. 137.

63 Vgl. Kathleen BARLOW, *The Dynamics of Siblingship. Nurturance and Authority in Murik Society*, in: Nancy LUTKEHAUS (Hg.), *Sepik Heritage. Tradition and Change in Papua New Guinea*, Brathurst 1990, S. 325–336, hier S. 325f. Für Tumleo enthält das Buch des Geographen und Sprachforschers Leonhard Schulze einige interessante Märchen, welche ebenfalls als Quelle für indigene Vorstellungen von Eltern-Kind-Beziehungen untersucht werden könnten; siehe Leonhard SCHULZE, *Zur Kenntnis der Melanesischen Sprache von der Insel Tumleo*, Jena 1911.

64 Siehe ERDWEIG, *Die Bewohner der Insel Tumleo*, S. 382.

tums wesentlich auf die Sündenlehre in Verbindung mit einem pessimistischen Kinderbild, welches trotz vielfacher Reformansätze und der Verbreitung dezidiert positiver Vorstellungen von Kindern und Kindheit im langen 19. Jahrhundert und auch darüber hinaus einflussreich blieb⁶⁵. Diesem christlichen Bild des Kindes als Sünder zufolge galten Kinder und Jugendliche als mit der Erbsünde belastet beziehungsweise zu sündhaftem Verhalten fähig, ohne jedoch die erforderlichen Mittel zur eigenständigen Bekämpfung der Sünde ausgebildet zu haben. Körperliche Züchtigung wurde demnach von vielen als unverzichtbare Disziplinierungsmaßnahme propagiert⁶⁶. Sie wurde zur Aufgabe oder sogar Pflicht paternalistischer Autorität erklärt, welche diesem Verständnis nach eben erforderlich war, um schwache und sündenanfällige Kinder auf das zu führen, was Christen und Christinnen als den einzig »richtigen« Weg verstanden⁶⁷. Die Legitimation von Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen auf Tumleo muss zunächst im Kontext genau dieser Denktradition verstanden werden. Die grundsätzliche Überzeugung von der Notwendigkeit körperlicher Bestrafung in der religiösen Erziehung erklärt auch die eingangs erwähnten Bibelzitate von Präfekt Limbrock an Schwester Valeria. Darunter fand sich u.a. Vers 23,13 aus dem *Buch der Sprüche*, der eine explizite Verbindung zwischen Schlägen mit der Rute und dem christlichen Versprechen von Erlösung herstellte⁶⁸.

Darüber hinaus zeugt Erdwegs Beschreibung indigener Erziehungspraktiken auf Tumleo jedoch auch von einer grundlegenden Haltung europäisch-christlicher Ignoranz und Überheblichkeit. Offenbar konnte oder wollte er sich nicht mit indigenen Formen der Erziehung, Bildung und Sozialisation auseinandersetzen, weil er in diesen das für die katholischen Missionare und Missionsschwestern so zentrale Element des Gehorsams vermisste: »Von kindlichem Gehorsam weiß der kleine Tumleo nicht viel. Schon früh lernt er es, seinem Eigenwillen nachzugehen, den Trotzkopf zu spielen, das zu

65 Vgl. HERMSEN, Faktor Religion, S. 124–134; Eugen PAUL, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 2, Freiburg u.a. 1995, S. 204f. Die bei Missbrauchsfällen vor Gericht gutachtende Kinderärztin Patricia Brennan plädierte zuletzt in einem Artikel für die endgültige Verabschiedung der christlichen Konzeption des sündhaften Kindes, um Missbrauch in kirchlichen Kontexten effektiv zu bekämpfen; vgl. Patricia BRENNAN, Religion, Children and Violence. Fallen Angels or Risen Apes?, in: Church Studies 14 (2008), H. 2, S. 1–14, hier S. 8f.

66 Vgl. HERMSEN, Faktor Religion, S. 132.

67 Vgl. Christina DE BELLAIGUE, Faith and Religion, in: Colin HEYWOOD (Hg.), A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire, London u.a. 2014, S. 149–166, hier S. 154f.

68 Die Notiz auf dem Zettel lautete: »Entzieh dem Knaben die Züchtigung nicht; denn wenn du ihn mit der Rute schlägst, wird er nicht sterben. Schlägst du ihn mit der Rute, so wirst du seine Seele von der Hölle erlösen. Sprüche 23,13«; siehe den beigelegten Zettel, Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: AG SSps PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

thun, was ihm beliebt. Die Schwachheit der Eltern ist all dem sehr förderlich; denn sie bringen es kaum über das Herz, dem Sprösslinge eine Tracht Prügel zu verabreichen«⁶⁹. Die (Nicht-)Anwendung von körperlicher Züchtigung fungiert in der zitierten Passage als ein Merkmal der Differenzierung zwischen vermeintlich »schwachen« indigenen Eltern und »starken« europäisch-katholischen Erziehern und Erzieherinnen. Die bei Erdweg beobachtete Verbindung von Unverständnis für indigene Praktiken mit einer grundsätzlichen religiös und kulturell begründeten Haltung von Überheblichkeit findet sich auch in den Texten anderer Missionare und Missionsschwestern, welche dazu tendierten, christliche Ideale und Praktiken absolut zu setzen und alle anderen Formen von Erziehung und Sozialisation abzulehnen.

Was Erdweg und andere als »Schwachheit« deuteten, entspricht dem erzieherischen Ideal, das Kathleen Barlow für Murik-Mütter herausgearbeitet hat: Diese würden ihren Kindern zwar häufig Anweisungen geben, Forderungen stellen, über ungezogene Kinder klagen und diesen auch mit allem Möglichen drohen, aber nur sehr selten entsprechend dieser Drohungen handeln. Murik-Mütter, so Barlow, erwarteten keinen »schnellen Gehorsam« ihrer Kinder⁷⁰. Anders verhielt es sich hingegen in der katholischen Mission auf Tumleo, wo Schwester Valeria Dietzen auf die Vorwürfe ihrer Kolleginnen ebenfalls mit Verweis auf das Prinzip des Gehorsams antwortete. So beteuerte sie in einem Brief an die Generaloberin: »Es kümmert mich wenig was die andern sagen, ich halte mich an das, was meine Obern sagen« und legte gewissermaßen als Beweis den bereits erwähnten Zettel des Präfekten bei⁷¹. Dies bringt mich zum zweiten Argumentationsstrang, der sich in den katholischen Legitimationsmustern von Gewalt festmachen lässt und der nicht nur abstrakt mit dem sündhaften Charakter von Kindern insgesamt, sondern ganz konkret mit der missionarischen Konstruktion der Kinder auf Tumleo als sexualisierte und damit besonders sündhafte Wesen zu tun hatte.

Während die Missionare und Missionsschwestern Kinder einerseits als grundsätzlich form- und erziehbare Ressource für den Aufbau der katholischen Gesellschaft der Zukunft sahen, mussten sie andererseits feststellen, dass religiöser und kultureller Wandel nicht erzwungen werden konnte. Insbesondere Schwester Valerie Dietzen berichtete über Schwierigkeiten, die Einhaltung der christlichen Sexualmoral und das Ideal der Missionsstation als entsexualisierten Raum umzusetzen. Ihre Briefe legen nahe, dass sie Gewalt insbesondere als Strafe für vermeintlich sexuelle Handlungen einsetzte. So berichtete Schwester Valeria z.B. über »ein Kind«, das leider die

69 ERDWEIG, Die Bewohner der Insel Tumleo, S. 281.

70 Vgl. BARLOW, The Dynamics of Siblingship, S. 329.

71 Sr. Valeria Dietzen, 11. Dezember 1902, in: AG SSps PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

»böse Gewohnheit« hätte, »gegen das 6. Gebot« (Du sollst nicht Ehe brechen) zu verstoßen⁷². Schwester Valeria hatte nach eigener Aussage versucht, dieses »Kind« in einer »Unterredung [...] unter 4 Augen« zu bessern, was wiederum die Kritik einer Mitschwester hervorgerufen hätte⁷³. Während es im zitierten Brief völlig unklar bleibt, wie und warum dieses nicht näher beschriebene »Kind« Ehe brach – was vermutlich daran lag, dass die Missionsschwestern generell dazu tendierten, das, was sie als sexuelle Handlungen verstanden, zu insinuierten und nicht zu nennen oder zu beschreiben –, geriet hier offenbar vor allem die darauffolgende »Unterredung« in den Fokus der Kritik. In Anbetracht der anderen Briefe sowie der Reaktion der Mitschwester, ist es durchaus denkbar, dass »eine Unterredung unter 4 Augen« hier als Chiffre für eine körperliche Bestrafung diente. In jedem Fall scheint Schwester Valeria zunehmend an ihrer Aufgabe als christliche Erzieherin und selbsternannte Verantwortliche für das Seelenheil der von ihr unterrichteten Kinder verzweifelt zu sein, denn sie schrieb weiter: »Ich habe die Kinder der lieben Mutter Gottes übergeben, damit sie doch alle vor dem Verderben bewahren möge«⁷⁴. Die hier ausgedrückte Angst vor dem Verderben muss vor dem Hintergrund der Glaubensvorstellungen und -praktiken der Missionsschwestern durchaus ernst genommen werden. Schwester Valeria war wie viele ihrer Kollegen und Kolleginnen zunehmend davon überzeugt, dass es für die von ihnen unterrichteten Kinder überaus schwer sei, in der »heidnischen Umgebung« Tumleos christlich zu leben. Gleichzeitig fürchtete sie allerdings nicht nur um das »Verderben« der Kinder, sondern sah sich als katholische Erzieherin auch in der Verantwortung, dieses aktiv zu verhindern. So plädierte sie für eine strenge Beaufsichtigung der Kinder rund um die Uhr, selbst wenn dies die Einhaltung der strengen Klosterregel und das gemeinsame Gebet aller Missionsschwestern auf Tumleo verhindere, denn »welche Verantwortung wird auf uns lasten wenn wir Schuld sind daß die Kinder wegen Mangel an Aufsicht Bößes thun«⁷⁵.

Trotz der offenbar sehr strengen Beaufsichtigung der Kinder und Jugendlichen berichteten die Briefe gelegentlich über sexuelle Handlungen auf der Missionsstation, welche Schwester Valeria nicht nur als Beweis für die »tiefstehende Sittlichkeit« der indigenen Bevölkerung anführte und Schritt für Schritt in ein zunehmend negatives Bild der indigenen Kinder integrierte, sondern auch als Legitimation für Körperstrafen anführte⁷⁶. Im August 1902 berichtete sie, dass die Missionare entdeckt hätten, dass einige Knaben und

72 Sr. Valeria Dietzen, 4. Januar 1900, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Sr. Valeria Dietzen, Juli 1900, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

76 »In letzter Zeit haben wir erfahren, wie sehr diese armen Kanaken zu bedauern sind,

Mädchen auf der Missionsstation heimlich »die schändlichsten Laster« verübten und dabei gleich »5 schwere Todsünden« begingen⁷⁷. Während Schwester Valeria in dem Brief nach Europa keine weiteren Details zu den angeblich beobachteten sexuellen Handlungen anführen wollte, tat sie sich sichtlich schwer, die Vorkommnisse zu erklären, welche durch die Anwesenheit der Missionare und Missionsschwestern nicht verhindert werden konnten und – ihrer Interpretation der katholischen Morallehre zufolge – das Seelenheil aller Beteiligten gefährdeten. Schließlich bot Schwester Valeria zugleich eine Rechtfertigung und eine Erklärung für die Ereignisse auf Tumleo: »Ich thue was ich kann, aber alles kann man nicht verhüten. Diese Sittenverderbnis ist den Heiden schon gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen. Daß man da manchmal strenge sein muß versteht sich ganz von selbst«⁷⁸. Demnach ging es mit der Bestrafung eben auch darum, gegen das vorzugehen, was sie als sündhafte Neigung der Kinder deutete und welche sie zunehmend als angeboren verstand. Ihrer Interpretation zufolge wiesen die involvierten »Knaben und Mädchen« nicht einfach nur die von Schwester Valeria absolut gesetzten katholischen Lehren und Normen von Moral zurück, sondern unterlagen gewissermaßen ihren sexualisierten Körpern, welche zunehmend als das »Andere« der kontrollierten »weißen« Körper von Katholiken und Katholikinnen aus Europa konstruiert wurden. In diesem Zusammenhang war es Schwester Valeria offenbar ein Anliegen, ihre Vorgesetzten in Europa darüber zu informieren, mit welcher »Art« von Kindern sie es auf Tumleo zu tun hatte. Diese Kinder schienen für Schwester Valeria nichts von der Unschuld aufzuweisen, die in europäischen Konstruktionen von Kindheit seit dem 19. Jahrhundert zunehmend betont wurde⁷⁹. Sie schrieb an die Generaloberin im November 1901 – und damit etwas mehr als eineinhalb Jahre nach ihrer Ankunft auf Tumleo im März 1899: »Sie denken sich gewiß diese Kleinen seien noch so unschuldige Engelchen, aber leider ist es nicht wahr so[.] Kinder von 2 Jahren sind schon verdorben. Das Laster der Unzucht scheint ihnen angeboren zu sein. Ehrw[würdige] Mutter, Sie können mir sicher glauben, ich spreche aus Erfahrung, Sie würden sich gewiß die Hände über dem Kopfe zusammenschlagen wenn ich Ihnen sagte welche Erfahrungen ich in dieser Beziehung schon gemacht habe. Kinder von 5–6 Jhr. wissen was in

wie tief sie in sittlicher Beziehung stehen«; Sr. Valeria Dietzen, 1. August 1902, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Zur Sakralisierung von Kindheit allgemein, siehe auch Viviana ZELIZER, *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*, New York 1985. Für den christlichen Kontext, siehe auch DE BELLAIGUE, *Faith and Religion*, S. 155.

Europa Erwachsene wissen und was das Schlimmste ist[,] sie thun es auch. Das Laster der Unzucht ist das größte Hindernis für die Mission«⁸⁰.

Die zitierte Passage legt nahe, dass Schwester Valeria Dietzen und andere in den ersten Jahren auf Tumleo ein Bild von der indigenen Bevölkerung entwickelt hatten, welches diese als zutiefst sündhaft und dominiert durch ihre ethnisierten und sexualisierten Körper definierte. Diese Zuschreibung dominierte auch ihr Bild der Kinder und Jugendlichen, welche sich eben nach Ankunft der ersten Missionare und Missionsschwestern nicht so einfach kontrollieren und formen ließen, wie sie und andere es vielleicht erwartet hatten. Der Verweis auf »Unzucht« legitimierte im religiösen Wertesystem der katholischen Mission nicht nur Gewalt, sondern erforderte sie in den Augen einiger Missionare und Missionsschwestern sogar. Schwester Valerias persönliches Dilemma ergab sich in der Tat vor allem dadurch, dass sie sich und ihre Kollegen und Kolleginnen als verantwortlich für die Seelen der ihr anvertrauten Kinder sah. Diese Verantwortung interpretierte sie jedoch nicht vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Pädagogik oder auch der von einigen Missionaren und Missionsschwestern wiederholt angesprochenen Zurückhaltung indigener Eltern gegenüber der Anwendung von Gewalt gegen Kinder. Stattdessen griff sie auf katholische Ideale und Praktiken der körperlichen Züchtigung zurück, welche sie vermutlich nicht nur aus ihrer eigenen Erziehung kannte, sondern welche auch ihr religiöser Vorgesetzter von ihr erwartete. Schwester Valeria Dietzen bekam am Ende der Debatten über die Quantität und Qualität der Prügel in der Missionsschule auf Tumleo kurz nach der Jahrhundertwende jedenfalls Recht. Während Gewalt als Thema in den Korrespondenzen der folgenden Jahre weitgehend verschwand, machte Schwester Valeria »Karriere«⁸¹. Generalsuperior Arnold Janssen ernannte sie nicht nur zur Vorsteherin des Frauenklosters auf Tumleo, sondern auch zur Provinzialoberin und somit religiösen Vorgesetzten aller »Dienerinnen des Heiligen Geistes« in Kaiser Wilhelmsland – eine Funktion, welche sie bis zu ihrem Tod im Jahr 1917 erfüllte. Dass der Einsatz von körperlicher Züchtigung im Umfeld der Mission auf Tumleo damit allerdings keinesfalls verschwunden war, macht z.B. die Erzählung eines indigenen Arbeiters deutlich, welche der Ethnologe Richard Scaglion unter der Frage nach der indigenen Deutung erster Kontakte mit Europäern und Europäerinnen aufnahm und untersuchte. Darin berichtet ein Arbeiter namens Nambil aus Neligum, wie er als frisch angeworbener Arbeiter auf

⁸⁰ Sr. Valeria Dietzen, 10. November 1901, in: AG SSpS PNG 6201, Korrespondenz 1899–1910.

⁸¹ Vgl. Katharina STORNIG, Sacrifice, Heroism, Professionalization, and Empowerment: Colonial New Guinea in the Lives of German Religious Women, 1899–1919, in: BERGHOFF u.a. (Hg.), *Explorations and Entanglements*, S. 237–254, hier S. 244f.

der Durchreise etwa einen Monat auf Tumleo⁸² verbrachte und dort Zeuge wurde, als zwei Männer zur Strafe für den Diebstahl von Lebensmitteln aus dem Besitz der katholischen Mission brutal mit jeweils zehn Peitschenhieben (»ten lashes with a *kanda*, which was heated, so that the skin came of with each lash«) bestraft wurden⁸³.

Fazit

Die Untersuchung der Ereignisse, Handlungen und Debatten auf Tumleo um 1900 legt nahe, dass die Gewalthandlungen von deutschen Missionaren und Missionsschwestern gegenüber indigenen Kindern insbesondere durch zweierlei Phänomene motiviert und legitimiert wurden. Zum einen war dies eine etablierte Erziehungstradition in Europa und im Kaiserreich, welche in der christlichen Sündenlehre und einem Menschenbild wurzelte, welche das Kind primär als sündhaftes Wesen konstruierten und folglich den erzieherischen Nutzen seiner Züchtigung betonten. Die Vertreter und Vertreterinnen dieser Erziehungstradition bezogen sich, wie in unserem Fall Präfekt Eberhard Limbrock, auf bestimmte Passagen in der Bibel, welche körperliche Züchtigung nicht nur legitimierten, sondern als Ausdruck und Handlung paternalistischer Liebe sogar forderten. In diesem Sinne war die hier untersuchte Gewalt nicht notwendigerweise an einen Ausnahmezustand in sozialen Beziehungen gekoppelt. Eher das Gegenteil war der Fall: Gewalt, definiert als körperliche Züchtigung, galt denjenigen, die sie anwendeten, als legitimes Mittel zur Erreichung bestimmter religiöser Erziehungsziele. Dies erschien einigen Missionaren und Missionsschwestern angesichts der religiös, kulturell und sozial »anderen« Umgebung auf Tumleo beziehungsweise Kaiser Wilhelmsland in besonderem Maße erforderlich, da sie sowohl sich selbst als auch die indigene Bevölkerung vor Ort vor dem bewahren wollten, was sie als sündhaftes Verhalten verstanden. Legitimation erhielten sie dafür schließlich auch vom kolonialen Staat, der die Prügelstrafe in Neuguinea ebenfalls als eine Art Sonderinstrument zuließ, wenn es darum ging, Angestellte und Arbeiter zu disziplinieren⁸⁴.

82 Vgl. Richard SCAGLION, *Reconstructing First Contact. Some Local Effects of Labor Recruitment in the Sepik*, in: LUTKEHAUS (Hg.), *Sepik Heritage*, S. 50–57, hier S. 53.

83 Während der originale Bericht auf eine Insel namens Tamalio verweist, sagt Scaglion, dass es sich dabei »almost certainly« um Tumleo handelte. Zudem muss erwähnt werden, dass aus der Schilderung der Szene, welche Scaglion auf die frühen 1920er Jahre datiert, nicht unmittelbar hervorgeht, wer die Prügelstrafe ausgeführt hat; siehe ebd., S. 55.

84 Hiery verweist insbesondere auf die Anwendung von Gewalt, um ein bestimmtes deutsches Konzept von Arbeit durchzusetzen; vgl. HIERY, *Das Deutsche Reich in der Südsee*, S. 136.

Zum anderen wurde deutlich, dass die Qualität und Quantität der eingesetzten Gewalt durchaus zu Debatten führen konnten, welche im untersuchten Fall bis nach Europa reichten. Offenbar ging das Vorgehen auf Tumleo über »normale« Verhältnisse von Schlägen in der Schule hinaus. Die Analyse hat gezeigt, dass dies insbesondere mit dem selbstgestellten Anspruch der Missionare und Missionsschwestern zu erklären ist, Seelen zu retten. Im festen Glauben, den einzigen und wahren Weg zur Erlösung zu kennen, griffen Schwester Valeria Dietzen und andere auf Gewalt zurück, um das zu erreichen, was sie als »Zucht und Ordnung« verstanden. Auf Tumleo führten um 1900 also gerade das universale katholische Heilsversprechen in Kombination mit dem Wahrheitsanspruch der katholischen Lehre zur Anwendung von Gewalt, weil der Weg zur Erlösung mit den kulturellen und sozialen Praktiken vor Ort nicht vereinbar schien. Die Missionare und Missionsschwestern waren – zumindest in den hier untersuchten, ersten Jahren auf Tumleo – nicht in der Lage, ihre eigenen Vorstellungen und Ideale an lokale Realitäten anzupassen beziehungsweise indigene Praktiken nicht abwertend gegenüberzutreten oder diese wenigstens zu tolerieren. Stattdessen verdammt sie das, was sie sahen, als zutiefst sündhaft und griffen auf Gewalt zurück, um die Kinder Tumleos von Handlungen abzuhalten, die der damaligen katholischen Morallehre widersprachen. Das steigerte sich soweit, dass Schwester Valeria Dietzen zunehmend pauschale Urteile über die indigene Bevölkerung Neuguineas fällte und »Unzucht« als tief in deren sexualisierten Körpern verwurzelt sah. Schließlich muss ergänzt werden, dass zudem eine Reihe von weiteren, nicht primär religiös bedingten Aspekten für die untersuchten Gewalthandlungen eine Rolle spielten. So werden in den Quellen implizit und explizit auch wiederholt Überforderung, Anpassungsprobleme, Sprachschwierigkeiten und Angst aufseiten der Missionare und Missionsschwestern deutlich, welche diese ersten Jahre auf Tumleo wesentlich prägten.

Fragen wir nun jedoch nach dem spezifisch Katholischen an der Gewalt und den Debatten über Gewalt auf Tumleo um 1900, so wird unser Augenmerk vor allem auf die zentrale Rolle und die erheblichen Auswirkungen eines bestimmten, religiös aufgeladenen Konzepts von Gehorsam gelenkt. Während die Quellen gezeigt haben, dass einzelne Missionsschwestern die Anwendung von als übermäßig empfundenen Prügeln als Strafe auch kritisierten und stattdessen ein gewaltloses Vorgehen anregten, war es letztlich der Verweis auf Gehorsam, der diese Ansätze erfolglos machte. Gehorsam bildete in der untersuchten Fallstudie nicht nur einen Schlüsselbegriff – z.B. als Erziehungsziel, als Rechtfertigung oder als Forderung an die Kinder und Gläubigen –, sondern wurde im hierarchischen und autoritär organisierten Raum des Ordens und der Mission auch als Prinzip effektiv wirksam. Die Berufung auf Gehorsam, der in so einer überhöhten Form freilich auch in

Europa und im Kaiserreich ein Distinktionsmerkmal von Katholiken und Katholikinnen und insbesondere von Ordensleuten war, hatte Schwester Valerias Vorgehen sowohl innerhalb der Mission als auch des Ordens, welche beide durch streng hierarchische und autoritäre Strukturen gekennzeichnet waren, am Ende legitimiert. Es war schließlich genau dieser Verweis auf Gehorsam, der die laut gewordene Kritik im Keim erstickte und eine Veränderung in den Erziehungspraktiken verhinderte: Der Verweis auf die Vorgaben eines Vorgesetzten alleine hatte ausgereicht, um die Debatten über Gewalt sowohl auf Tumbleo als auch in der Korrespondenz zwischen den Missionsschwestern und ihren Vorgesetzten in Europa zu beenden.

TEIL II: DISKURSE ÜBER GEWALT

1. DIE DEUTUNG UND LEGITIMIERUNG VON GEWALT

Sean Farrell

Der Bahnfrevel von Trillick

Gräuelpolitik in Ulster nach der großen Hungersnot

Am 15. September 1854 entgleiste ein Zug, in dem schätzungsweise 800 Männer und Frauen unterwegs waren, kurz vor der Einfahrt in den Bahnhof von Trillick, einem kleinen Dorf im Nordwesten Irlands. Die Havarie geschah am frühen Abend, als der »Monsterzug« sich auf der Rückfahrt von einer protestantischen Feier in der Stadt Derry befand. Als der Zug in den ersten der drei gewaltigen Steine fuhr, die auf das Gleis gelegt worden waren, rutschten zwei Lokomotiven und ein Waggon den Bahndamm hinunter, der sich gut zehn Meter über der umliegenden Landschaft erhob. Bei dem Sturz kamen zwei Heizer ums Leben: John Mitchell, der zwischen den Lokomotiven eingequetscht wurde, und Michael Griffin, der später starb, nachdem man ihm ein Bein amputieren musste. Doch die Havarie war kein Unfall: Laut einem Bericht des parlamentarischen »Board of Trade« wurde der Zug mit Absicht vom Gleis gebracht indem drei große Mauerkronen auf diesen erst kürzlich eröffneten Abschnitt der »*Londonderry and Enniskillen Railway*« platziert worden waren¹. Allein die Tatsache, dass die Kette, die den ersten mit dem zweiten Waggon verband, beim Aufprall riss, verhinderte eine noch größere Katastrophe.

Das Unglück glich dem Drehbuch eines viktorianischen Melodrams. Tatsächlich erfuhr der Bahnfrevel von Trillick große Aufmerksamkeit in der britischen und irischen Presse. Dass sich noch Monate später in den Zeitungen Berichte über den Vorfall und sein juristisches Nachspiel fanden, hatte auch damit zu tun, dass in dieser Geschichte das Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts auf die scheinbar uralten Glaubensstreitigkeiten Irlands traf. Die meisten Kommentatoren gingen denn auch sofort davon aus, dass es sich bei dem Unglück um einen konfessionell motivierten Anschlag handeln musste, etwa in Form eines versuchten Attentats auf William Willoughby Cole, den dritten *Earl of Enniskillen*, einem der mächtigsten Grundbesitzer und Politiker der Region, und außerdem Großmeister des umstrittenen Oranierordens. Der Graf hatte den Ausflug nach Derry organisiert und befand

1 Douglas GALTON, Report on the Enniskillen and Londonderry Railway, in: Board of Trade, 10. Oktober 1854, S. 14–16.

sich beim Zusammenstoß mit den Steinen am vorderen Zugende. Bei der Kollision wurde Enniskillen aus dem Zug geschleudert, kam aber mit leichten Verletzungen davon. Der angebliche Mordversuch am Oranierführer war damit gescheitert.

Das konfessionelle Motiv gewann an Plausibilität, als zwei Tage später sieben Bahnarbeiter inhaftiert wurden. Alle Verdächtigen waren irische Katholiken: die Arbeiter Hugh und William Harkin, Rory Murphy, Francis McMahon, William Flanagan, John Moran sowie den Steinmetz William Lynch. Die Männer hatten zu einem von der Eisenbahngesellschaft nahe des Unfallortes abgestellten Trupp gehört, der die sichere Durchfahrt des Zuges gewährleisten sollte. Sie wurden festgenommen, nachdem bei der Polizei Meldungen eingegangen waren, dass sie in einer örtlichen Kneipe gedroht hätten, den Zug zum Entgleisen zu bringen. Aller konzertierten Versuche zum Trotz, im Laufe des darauffolgenden Dreivierteljahres die Schuld der sieben Verdächtigen nachzuweisen, kamen Regierungsbeamte ebenso wie ein nur aus Protestanten bestehendes Schwurgericht zu dem Schluss, dass lediglich Indizien vorlagen, was für ein Strafverfahren nicht ausreichend sei. Dementsprechend wurden die Männer im Juli 1855 aus der Haft entlassen, zur Überraschung der meisten und zur Freude vieler Beobachter. Niemand sonst wurde der Tat bezichtigt². Der Vorfall von Trillick verschwand im weiteren Verlaufe der 1850er Jahre aus der öffentlichen Wahrnehmung. Die Gemüter erhitzen sich nunmehr an den Unruhen in Belfast 1857 und dem Aufstieg der Irisch-Republikanischen Bruderschaft³. Doch in den Annalen der Oranier und den Memoiren der Grafenfamilie Cole wurde die Erinnerung an den Bahnfrevel von Trillick sorgfältig gepflegt. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert tauchte der Vorfall hin und wieder auf, wenn unionistische Politiker unter Verweis auf ihn die Gegnerschaft zu irischen Autonomiebestrebungen, der »*Home Rule*«, zu mobilisieren versuchten⁴.

2 Die Schilderung der Vorgänge stützt sich auf die folgenden Quellen: Belfast Daily Mercury, 18. und 20. September 1854; Belfast News-Letter, 18. September 1854; Dublin Evening Mail, 18. und 20. September 1854; Northern Whig, 19. September 1854; Liverpool Mail, 23. September 1854; GALTON, Report on the Enniskillen and Londonderry Railway. Bis dato liegt nur eine wissenschaftliche Untersuchung der Entgleisung bei Trillick vor, nämlich Desmond FITZGERALD, The Trillick Derailment 1854, in: Clogher Record 15 (1994), H. 1, S. 31–47.

3 Vgl. Mark DOYLE, Fighting like the Devil for the Sake of God. Catholics, Protestants and the Origins of Violence in Victorian Belfast, Manchester 2009, S. 76–106; Matthew KELLY, New Perspectives on the Irish Republican Brotherhood, in: Irish Historical Studies 35 (2007), H. 109, S. 380–384.

4 Nancy, the COUNTESS OF ENNISKILLEN / Florence COURT, My Irish Home, Monaghan 1972, S. 26f.; Rev. Abraham DAWSON, Annals of Christ Church (unveröffentlichtes Manuskript, 1858), S. 166–168.

»Gräuelpolitik« in Ulster nach der großen Hungersnot

Die nordirische Provinz Ulster gilt als Inbegriff der fortdauernden Macht religiöser Konflikte, insbesondere der Gewalt zwischen Katholiken und Protestanten. Auch im 19. Jahrhundert wurde das konfessionelle Schema häufig zur Deutung vielfältiger kultureller, politischer und gesellschaftlicher Phänomene in Irland verwendet⁵. Zwar führte eine solche Wahrnehmung oft zu vereinfachten Vorstellungen einer Gemeinschaft, in der alles vermeintlich durch den konfessionellen Antagonismus bestimmt war, dennoch waren intragesellschaftliche Gewaltakte in Ulster zur Zeit des Frühviktorianismus häufig konfessionell bestimmt. Dies galt insbesondere nach den späten 1820er Jahren, als Daniel O' Connells erfolgreicher Kreuzzug für die politischen Rechte der Katholiken die letzten Überreste des britischen Konfessionsstaates herausforderte. In den darauffolgenden Jahrzehnten wurden im Norden Irlands Konflikte auf den Gebieten Landwirtschaft, Wahlrecht, Arbeit und Politik häufig im Rahmen des katholisch-protestantischen Gegensatzes erörtert; auch populistische Wortführer spielten diesem Narrativ in die Hände. Demnach gehört zu den wesentlichen Herausforderungen, vor denen der Historiker bei der Erforschung »konfessioneller Gewalt« steht, das Verhältnis zwischen oft recht komplexen gesellschaftlichen Konflikten und vereinfachenden religiösen Erklärungsmustern sorgfältig zu rekonstruieren.

Die öffentlichen Aktivitäten des Oranierordens waren ein wichtiger Auslöser für viele dieser Auseinandersetzungen. Der Oranierorden wurde 1795 gegründet und hatte sich der Verteidigung protestantischer Interessen in Irland verschrieben. In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts konnte er eine beträchtliche Mitgliederzahl an sich binden, insbesondere in den ländlichen Regionen Ulsters, in denen konservative anglikanische Grundherren wie der *Earl of Enniskillen* den Ton angaben. Demonstrationen der Oranier – vor allem die lautstarken Gedenkmärsche zum 12. Juli im Gedenken an die protestantischen Siege in den Schlachten am Boyne (1690) und bei Aughrim (1691) – führten regelmäßig zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der katholischen Bevölkerung, die sich durch solche Machtdemonstrationen beleidigt fühlte und sie unterbinden wollte. Der Streit forderte zwar verhältnismäßig wenig Todesopfer, doch er trug zur Vorstellung bei, dass die Spaltung der irischen Gesellschaft in Protestanten und Katholiken gleichsam von Natur aus notwendig sei. Verstärkt wurde diese Auffassung

5 Die Metapher ist entlehnt aus Kyla MADDEN, *Forkhill Protestants and Forkhill Catholics, 1787–1858*, Montreal 2005.

durch die erkennbaren Muster in Form und Ablauf der ritualisierten konfessionellen Ausschreitungen, hinter denen oftmals komplexe lokale Ursachen zurücktraten⁶.

Im 19. Jahrhundert stand der britische Staat zum Oranierorden in einem durchaus ambivalenten Verhältnis, das zwischen Verlegenheit angesichts seiner Tumulte provozierenden Demonstrationen und Dankbarkeit für die unverbrüchliche Treue in schweren politischen Zeiten schwankte. Regelmäßig verbot die Whig-Regierung Aufmärsche; 1836 zwang sie den Oranierorden gar zur Selbstauflösung. Wie so viele gutgemeinte britische Maßnahmen im Irland des 19. Jahrhunderts verfehlte auch diese ihre Wirkung. Bereits 1846 traten die Oranier wieder öffentlich auf, was deren Anführer unter Verweis auf bäuerliche Unruhen und das Anwachsen nationalistischer Agitation rechtfertigten. Zwar waren die Whig-Beamten im Dublin Castle dankbar für die Unterstützung, die der Orden ihnen im Revolutionsjahr 1848 entgegenbrachte, doch blieben die Kundgebungen außerhalb der eigenen Reihen unbeliebt und umstritten. In einer Auseinandersetzung am Rande eines Oraniermarsches in Dolly's Bray, im Süden der Grafschaft Down, kamen mindestens zehn Menschen um, woraufhin die britische Regierung den »*Party Processions Act*« verabschiedete. Dieses Gesetz verbot Umzüge, bei denen Schusswaffen getragen oder festliche Musik gespielt wurde, ebenso wie Flaggen und Banner, die angetan waren, »zur Feindseligkeit zwischen unterschiedlichen Ständen ihrer Majestät Untertanen anzustacheln«⁷. Es wurden jedoch keinerlei systematische Versuche unternommen, führende Oranier von Regierungsämtern auszuschließen, und die staatlicherseits begrenzten und ungleichen Bemühungen, Demonstrationen einzuschränken, erzeugten Ressentiments, die sich in zahlreichen Kommentaren zur Entgleisung und zum versuchten Attentat bei Trillick niederschlugen.

Der Bahnfrevel von Trillick war kein sonderlich bedeutendes Ereignis. Mit der wichtigen Ausnahme der Familien der Opfer und der Verdächtigen haben wir es hier mit der Geschichte einer knapp vermiedenen Tragödie zu tun, einem Fall von »was wäre, wenn ...?«. Im Folgenden soll es weniger darum gehen, was bei Trillick tatsächlich vorgefallen ist, als um die Narrative, mittels derer die zivilgesellschaftlichen, politischen und religiösen Führungsfiguren in Irland ihre Rivalen ins Unrecht versetzen und ihre eigenen

6 Vgl. Sean FARRELL, *Rituals and Riots. Sectarian Violence and Political Culture in Ulster, 1784–1886*, Lexington KY 2000; Richard McMAHON, *Homicide in Pre-Famine and Famine Ireland*, Liverpool 2013, S. 126–157.

7 Bill to Restrain Party Processions in Ireland, House of Commons [im Folgenden HC] 1850, (519), v. Eine Untersuchung dieses Zwischenfalls und seiner geradezu mythischen Nachwirkungen findet sich in Sean FARRELL, *Writing an Orange Dolly's Brae*, in: Danine FARQUHARSON / Sean FARRELL (Hg.), *Shadows of the Gunmen. Violence, History, and Art in Modern Ireland*, Cork 2007, S. 90–106.

Interessen befördern wollten. Dass der Vorfall im Sinne einer »Gräuelpolitik« verstanden wurde, verdient besondere Beachtung. In der Zeit nach der großen Hungersnot gewann die Rhetorik der konfessionellen Gegnerschaft an Bedeutung. Verschärft wurde diese Entwicklung durch die Verwüstungen, die die Hungersnot in der irischen Gesellschaft angerichtet hatte, durch das Aufkommen einer organisierten irisch-nationalistischen Politik und einer selbstbewusster auftretenden katholischen Kirche, wie auch durch einen erstarkenden evangelikalischen Protestantismus und die Wiedergeburt des Oranierordens. Diese regionalen oder nationalen Faktoren wurden ihrerseits geprägt durch weitreichende Wandlungsprozesse in der britischen und irischen Gesellschaft, wie etwa die Demokratisierung, den Machtzuwachs des Staates und den technischen Wandel, die alle zu einem angespannteren politischen Klima beitrugen.

Die Grundpositionen der nordirischen Politik waren unterdessen keineswegs mit religiösen Standpunkten gleichzusetzen. Sowohl die Konservative als auch die Liberale Partei hatten Unterstützer in beiden konfessionellen Lagern. Die politische Landkarte wurde in den 1850er Jahren noch unübersichtlicher, als eine unabhängige »Irish Party« auf den Plan trat, eine lose Gruppierung irischer Liberaler, die (ohne Erfolg) versuchten, Einfluss zu gewinnen, indem sie sich Projekten der Agrarreform und der religiösen Gleichheit verschrieben⁸. Kurzum, die damalige heikle religionspolitische Situation in Irland speiste sich aus einer Vielzahl kurz- und längerfristiger Entwicklungen. Dabei nahm nach der Katholikenemanzipation insbesondere in Ulster die konfessionelle Prägung der Politik zu; hier versuchte eine einflussreiche Minderheit konservativer protestantischer Politiker wie der Earl of Enniskillen mit dem eingängigen Narrativ einer katholischen Gefahr, liberalen wie nationalistischen Tendenzen auf der Insel entgegenzutreten. Die Reaktionen auf den Bahnfrevel von Trillick zeigen, wie schwer es viktorianischen Meinungsführern fiel, die Ereignisse außerhalb des katholisch-protestantischen Schemas zu begreifen.

Es verwundert kaum, dass die Geschichte des Bahnfrevels in der ultraprotestantischen und den Oranieren nahestehenden Presse auf besondere Resonanz stieß. Für sie lag die Sache ganz klar: Bei Trillick hatte sich abermals erwiesen, dass Katholiken treulose Barbaren waren. Solche antikatholischen Schuldzuweisungen konnten in den konservativen Kreisen der britischen Inseln mit beträchtlicher Zustimmung rechnen. Mit Zorn wurde dort verfolgt, wie die Kirche die katholische Hierarchie in England wiedereinsetzte, die britische Regierung ihre finanzielle Unterstützung für das Priesterseminar in Maynooth erhöhte, und die katholische Kirche in Irland unter dem ultramontanen Erzbischof von Dublin, Paul Cullen, selbstbewusster an die

8 Vgl. John H. WHYTE, *The Independent Irish Party, 1850–9*, Oxford 1958.

Öffentlichkeit trat⁹. In diesem Sinne schrieb William Wood, Meister einer Oranierloge im kanadischen Montreal, dem von seinen bei Trillick erlittenen Verletzungen genesenden Earl of Enniskillen, dass nur ein allmächtiger Gott das Leben des Grafen und seiner »protestantischen Brüder« vor dem »rasenden Fanatismus papistischer Bosheit« hätte retten können¹⁰. Wie so viele der Briefpartner des Grafen war auch Wood überzeugt, dass die britische Regierung sich auf kernprotestantische Prinzipien würde besinnen müssen, wenn sie das sündige Land noch retten wolle. Zwar befanden sich solche Ansichten im breiteren Spektrum der viktorianischen Öffentlichkeit klar in der Minderheit, doch es war eine lautstarke und einflussreiche Minderheit, die durchaus für Ärger sorgen konnte – gerade im gespaltenen Norden Irlands.

Differenziertere Reaktionen auf den Bahnfrevel von Trillick finden sich unter Irlands Liberalen und Katholiken, aber auch unter gemäßigten Konservativen, die für das provokante Auftreten der Oranier und die damit verbundene Störung des öffentlichen Friedens wenig übrig hatten. Der seit langem als Reformier in Belfast tätige James Simms bezeichnete Trillick als den seit 250 Jahren schwerwiegendsten Versuch, das protestantische Leben in Irland zu zerstören und fügte hinzu, man könne sich in der modernen Welt schwerlich Grauenhafteres vorstellen als einen Anschlag auf einen mit Männern, Frauen und Kindern vollbesetzten Ausflugszug¹¹. Zugleich aber waren Simms und seine Kollegen entschlossen, dem von den Oranieren vertretenen Narrativ einer gesamtkatholischen Barbarei entgegenzutreten und bestanden auf der Unterscheidung zwischen der Gesamtheit der irischen Katholiken und den Bahnarbeitern, die der Tat verdächtigt wurden.

Es brauchte allerdings nur Tage, bis dieser etwas verhaltene Versuch, »gerecht und ausgewogen« zu berichten, im Sande verlief. Zunehmend gingen Redakteure dazu über, Trillick in ein langes Narrativ der von den Oranieren ausgehenden Provokation und des Fanatismus einzureihen. Diese Akzentverschiebung fand umso schneller statt, als nun weithin bekannte antikatholische Demagogen auf den Plan traten, die mit Trillick ihr Publikum auf Versammlungen in der ganzen Provinz zu mobilisieren suchten. Solche Versuche, das Unglück zu politisieren, boten liberalen und offen katholischen Publizisten einen Hebel, das öffentliche Gespräch zu bestimmen, indem sie das Thema von einer konfessionellen Gräueltat umlenkten auf den parteiischen Extremismus, der sie provoziert hatte. Ein oppositioneller Kritiker sprach von Trillick als einer für ganz Ulster »leider beschämenden« Episode; ein Spektakel, das ein »wirrköpfiger Lord und seine fanatischen

9 Vgl. Oliver P. RAFFERTY, *Violence, Politics, and Catholicism in Ireland*, Dublin 2016, S. 107–124; John WOLFFE, *The Protestant Crusade in Britain, 1829–60*, Oxford 1989.

10 Brief von William Wood an den Earl of Enniskillen, 20. Oktober 1854 (Enniskillen Papers, Public Record Office of Northern Ireland [im Folgenden PRONI], D/12/24).

11 Belfast Mercury, 18. und 20. September 1854.

Gefolgsleute« inszeniert hätten, um aus einem höchstwahrscheinlich bloß tragischen Unfall Kapital zu schlagen. *The Nation*, Irlands führende nationalistische Zeitung, richtete den Blick auf die Art und Weise, wie protestantische Demagogen in Dublin den Vorfall nutzten, um das irische Volk zu spalten¹². Auch weniger schrille Stimmen traten hinzu. Als im Juli 1855 die sieben Verdächtigen freigesprochen wurden, hatte sich ein neuer Konsens herausgebildet, in dem es vor allem um die fanatischen Oranier ging, die, »berauscht durch starke Getränke und noch stärkere Reden«, ein Eisenbahnunglück in eine papistische Verschwörung umgemünzt hätten¹³.

Tatsächlich rückten die ultraprotestantischen Kräfte in den sich wandelnden Reaktionen auf den Bahnfrevel von Trillick zudem ins Zentrum. Das Oranierium diente als Feindbild, an dem ein breites Spektrum von Kommentatoren und Publizisten ihr Profil schärfen konnte – und dies vor dem Hintergrund einer irischen Gesellschaft, die zwar die Hungerjahre von 1845 bis 1851 überwunden hatte, aber nunmehr durch sich vertiefende konfessionelle Gräben gezeichnet war. Indem sie den extremistischen Oranieren eine Mitschuld an den Gräueln und dessen Ausschlachtung gaben, positionierten sie sich selbst als zivil, modern und rational gesinnte Staatsbürger. Diese Strategie war insofern erfolgreich, als die Oranier und der Ultraprotestantismus bis in die späten 1860er Jahre in der britischen und irischen Politik marginalisiert blieben. Zugleich aber erwies sich an den Reaktionen politischer und religiöser Meinungsführer, wie mächtig und verlockend konfessionelle Deutungen der Ereignisse in Ulster blieben und welche Mühe man in Politik und Publizistik hatte, Erklärungen der Vorgänge zu liefern, die nicht auf die Annahme einer katholisch-protestantischen Leitdifferenz rekurrierten. Diese Erkenntnis ist besonders wichtig. Viele Historiker gehen davon aus, dass die gemeinschaftsbasierten Deutungen der politischen und religiösen Spaltungen in Ulster sich im späten 19. Jahrhundert herauskristallisierten¹⁴. Das Beispiel von Trillick zeigt, wie mächtig konfessionelle Orientierungsmuster schon Mitte der 1850er Jahre waren.

¹² *The Nation*, 23. September 1854.

¹³ *The Ulsterman*, 20. September 1854; *The Freeman's Journal*, 21. Juli 1855; *The Nation*, 23. September und 11. Oktober 1854.

¹⁴ Ian BUDGE/Cornelius O'LEARY, *Belfast: Approach to Crisis, 1613–1970*, New York 1973; Brian M. WALKER, *Ulster Politics: The Formative Years, 1868–86*, Belfast 1989.

Mobilisierung konfessioneller Spaltungen

Kaum war die erste Lokomotive in den Torf gestürzt, hatten die Zeitungsredakteure schon ihre Federn gespitzt. Ein Lokalblatt druckte alsbald einen Sensationsbericht, demzufolge John Mitchell, einer der ums Leben gekommenen Heizer, seinen Tod vorausgesehen und sich am Morgen auf dem Weg zur Arbeit von seiner Frau und den vier Kindern entsprechend verabschiedet habe. Vom Melodram ging der Bericht zur Hyperbel über und behauptete, »die Pulververschwörung war nichts dagegen. Dort stand viel auf dem Spiel, doch auf bloßen Mord – herzlosen, kaltblütigen, teuflischen Mord – konnten nur die *Ribbonmen* von 1854 gesonnen haben«¹⁵. Der *Belfast News Letter*, die *Dublin Evening Mail* und andere konservative Zeitungen replizierten dieses Schema, das bald durch die britische und irische Presse seine Kreise zog. Eine Woche nach dem Zwischenfall war in der *Liverpool Mail* von einer »Eisenbahn-Bartholomäusnacht« zu lesen; bei Trillick sei »ein schurkenhafter Massenmord versucht« worden¹⁶. Weitere Vergleiche umfassten die Massaker an unbewaffneten Protestanten in Portadown (1641) und Scullabogue (1798), beide auf der irischen Insel. Eine besonders ambitionierte Deutung wollte in Derry und Enniskillen gar Parallelen zu den Schlachten bei Marathon und bei den Thermopylen erkennen. Es ging ums Ganze; den Westen galt es im Westen der Grafschaft Tyrone zu verteidigen¹⁷. Solche Deutungen trafen offensichtlich auch jenseits der religiösen Enge der nordirischen Politik einen Nerv.

Die Vorstellung, hinter dem Bahnfrevel von Trillick stünde eine breitangelegte katholische Verschwörung, ließ kaum einen Zweifel darüber, dass es sich um einen Anschlag der *Ribbonmen* handelte. Damit waren katholische Geheimbünde gemeint, die in den 1840er und 1850er Jahren vielfältiger Verbrechen konfessioneller Art sowie gegen die agrarischen Grundbesitzer bezichtigt wurden. Historiker haben zuletzt begonnen, das komplexe hybride Wesen des Ribbonismus näher zu untersuchen. Dabei ist deutlich geworden, wie diese Logen teils als anti-oranische Schutzbünde fungierten und teils als gewerkschaftsartige Organisationen, welche die ökonomischen Interessen katholischer Gemeinschaften in Mittel- und Nordirland vertraten¹⁸. Für solche Feinheiten hatten die meisten Zeitgenossen wenig übrig. Der *Tyrone*

¹⁵ Londonderry Standard, 23. September 1854.

¹⁶ Liverpool Mail, 23. September 1854. Innerhalb einer Woche hatten Zeitungen in mindestens 14 englischen und schottischen Städten die Meldung aufgegriffen und nachgedruckt.

¹⁷ Details Connected with the Trillick Tragedy of 15th September 1854, and Comments of the English and Irish Press Thereon, Derry 1854.

¹⁸ Vgl. Kyle HUGHES/Donald MACRAIL, Introduction, in: Dies. (Hg.), Crime, Violence, and the Irish in the Nineteenth Century, Liverpool 2017, S. 9–13; Breándán

Constitution zufolge waren die *Ribbonmen* nichts anderes als »bloße Werkzeuge in den Händen jener dunklen, blutrünstigen Organisation, in deren Konklaven schon manches Menschenopfer dargebracht wurde«¹⁹.

Die extremistischen Oranier waren nicht die einzigen, die überall *Ribbonmen* ausmachen wollten. 1852 hatte die britische Regierung einen Untersuchungsausschuss ins Leben gerufen, der die Aktivitäten der *Ribbonmen* am südlichen Rand der Provinz Ulster untersuchen sollte. Der Ausschuss befragte kaum einen Zeugen, der nicht die Macht betonte, die die *Ribbon*-Netzwerke auf dem Land besäßen. Die Logenbrüder, hieß es, schüchterten Geschworene ein, wiegelten die Bauern auf und verübten Morde. Die meisten Beobachter sahen auch eine Verbindung zu der »Irish Tenant League«, die sich für eine Bodenreform einsetzte und sowohl unter katholischen als auch unter presbyterianischen und anderen protestantischen Pachtbauern auf der gesamten Insel beträchtliche Unterstützung erfuhr. Eine andere Einschätzung kam von zwei erfahrenen Friedensrichtern, die eine Verbindung zwischen dem Ausbau des Eisenbahnnetzwerks in Irland und der Ausbreitung des *Ribbonismus* zogen. In den Worten George Fitzmaurices seien mit den Bauarbeiten »schlechte Menschen von anderswo« in ehemals friedliche Gegenden gelangt²⁰. Andere Stimmen in der Grafschaft Tyrone argumentierten ähnlich, indem sie hervorhoben, wie destabilisierend die zum Bau der »*Londonderry and Enniskillen Railway*« herbeigeschafften Bauarbeiter auf das Machtgefüge vor Ort gewirkt hätten. Etwa drohten im Juli 1853 katholische Bahnarbeiter damit, eine in einem vier Meilen von Trillick entfernten Dorf gelegene Kirche zu zerstören, wenn die orangefarbene Fahne nicht eingeholt würde. Mehrere Zeitungsberichte beriefen sich auf diesen Vorfall, um ihre konfessionelle Lesart der Entgleisung zu unterfüttern²¹. Zwar fehlen belastbare Hinweise darauf, dass die des Anschlags bei Trillick beschuldigten Bauarbeiter einer *Ribbon*-Gruppierung angehörten, doch gingen die Ermittler zunächst von dieser Annahme aus. Es überrascht folglich wenig, dass auch die protestantische Presse in Irland sofort auf eine konfessionell motivierte Straftat schloss.

MAC SUIBHNE, *The End of Outrage. Post-Famine Adjustment in Rural Ireland*, Oxford 2017, S. 17f., 53–77, 153–237; Niall WHELEHAN, *Labour and Agrarian Violence in the Irish Midlands, 1850–70*, in: *Saothar* 37 (2012), S. 7–17.

¹⁹ Tyrone Constitution, 22. September 1854.

²⁰ Evidence of George Fitzmaurice, Report of the Select Committee of Outrages (Ireland), HC 1852, (438), iii, S. 69f.; Evidence of Bartholomew Warburton, ebd., S. 23.

²¹ Dublin Evening Mail, 22. September 1854; Morning Chronicle, 20. September 1854. Ein weiteres Beispiel bietet das Schreiben des Rev. E. Moore an William Kirkpatrick, 31. Juli 1852 (Kirkpatrick Papers, PRONI, D.1604/9).

Diese Erzählung verbreitete sich nicht nur über Zeitungen. Binnen weniger Tage verwiesen Wortführer der Oranier wie der Earl of Enniskillen, der Publizist und spätere Politiker William Johnston aus Ballykilbeg und der Geistliche Thomas Drew auf den Vorfall in Trillick als Beweis für eine nicht näher definierte katholische Gefahr. Sie sprachen vor ihren Logenbrüdern und hielten Brandreden vor zahlreichen Unterstützern, die keiner Überzeugungsarbeit mehr bedurften. Besonders hemmungslos sprach Drew vor einer protestantischen Versammlung im November 1854 in der Grafschaft Down, wo er behauptete, über schriftliche Beweise für eine direkte Beteiligung des Papstes an der Verschwörung von Trillick zu verfügen, was er mit einem theatralisch emporgehaltenen Blatt unterstrich²². Nicht nur der »gute Dr. Drew«, berüchtigt als Polemiker und Hetzer gegen alles Katholische, äußerte sich so. Vor einer öffentlichen Versammlung in Enniskillen erklärte Oberst Henry A. Cole, der *High Sheriff* der Grafschaft Fermanagh und überdies Bruder des Earl of Enniskillen, dass dem Mordanschlag von Trillick allein das gescheiterte Sprengstoffattentat auf das englische Parlament von 1605 beiseitegestellt werden könne. Zugleich aber beruhigte Cole seine Zuhörer, denn »derselbe Gott, welcher damals solche ruchlosen Pläne durchkreuzte, sei auch heute gegenwärtig und bereit, dies abermals zu tun«²³. Als Edward Maguire, ein örtlicher Landbesitzer und Friedensrichter katholischen Glaubens, auf derselben Versammlung sich über die antikatholische Rhetorik beklagte, wurde er niedergebrüllt²⁴. Fürsprecher der ultraprotestantischen und oranischen Sache konnten die Geschichte von Trillick gut gebrauchen, bot sie doch die Möglichkeit, klangvolle historisch-konfessionelle Motive zu ihren eigenen politischen Zwecken zu aktualisieren.

Solche Gräuelerzählungen fanden in den 1850er Jahren auch deshalb ein größeres Publikum, weil neue Technologien den Raum des irischen Gemeinwesens kleiner erscheinen ließen. Eine in diesem Zusammenhang maßgebliche Veränderung betraf die Zeitungsindustrie. Im Jahrzehnt nach der großen Hungersnot erlebte die irische Presse ein dramatisches Wachstum, wozu die Abschaffung der sogenannten »Wissenssteuern« durch die britische Regierung teilweise beitrug: Aufgehoben wurden die Steuer auf Anzeigen (1853), die Stempelsteuer auf Zeitungen (1855) und die Steuer auf Papier (1861). Die Dubliner Presse durchlebte zu jener Zeit einen ganz bemerkenswerten

22 Tagebücher von William Johnston, 10. November 1854 (Johnston Papers, PRONI, D.880/2/6). Es ist außerdem belegbar, dass Drew vor einer Logenversammlung in Belfast einen Brief des Earl of Enniskillen, der von Trillick handelte, las. So steht es im Protokoll der Eldin Orange Lodge, 13. November 1854 (Museum of Orange Heritage, Belfast).

23 Belfast News Letter, 6. Oktober 1854.

24 Ähnliche Reaktionen finden sich in Belfast News Letter, 18. September 1854; Dublin Evening Mail, 1854; Liverpool Mail, 23. September 1854; Details Connected with the Trillick Tragedy.

Anstieg; zwischen 1851 und 1854 verdreifachte sich die Zahl der für in der Stadt veröffentlichte Wochenblätter erteilten Stempel. Diese Entwicklung beschränkte sich jedoch nicht auf Dublin. Einer Berechnung von Marie-Louise Legg zufolge hat sich die Zahl der in Irland abseits der Hauptstadt publizierten Zeitungen zwischen 1850 und 1861 mehr als verdoppelt²⁵. Besonders lebendig war der provinzielle Zeitungsmarkt im Norden, etwa in Belfast, wo zwei Neugründungen auffällig eingehend über den Bahnfrevel von Trillick und sein juristisches Nachspiel berichteten: der *Belfast Mercury* (1851) des bereits erwähnten James Simms sowie das radikal-nationalistische Blatt *The Ulsterman*, das seit 1852 von Dennis Holland, einem ehemaligen Angehörigen des revolutionären »Jungen Irland«, herausgegeben wurde. Dieser dynamische und immer stärker von Konkurrenz geprägte Zeitungsmarkt war ein wesentlicher Faktor in der sich beschleunigenden Vertiefung konfessioneller Gräben während der 1850er Jahre. Zeitungen ermöglichten den weiteren Umlauf konfessioneller Erzählungen und versahen sie überdies mit einer reißerischen Aufmachung. Nirgends wurde dies so deutlich wie in der Causa Trillick.

Der Eisenbahn selbst kam in der konfessionell-politischen Mobilisierung eine entscheidende Rolle zu. Sie ermöglichte es Aktivisten, ihre Unterstützer aus verstreuten Ortschaften an einem zentralen Ort zu versammeln und damit ihre zahlenmäßige Macht besonders effektiv zur Schau zu stellen. In einer weitgehend ländlich geprägten Gesellschaft konnte dies die Politik insgesamt verändern. Im Nordwesten Irlands zeigte sich dies besonders deutlich. Die »*Londonderry and Enniskillen Railway*« wurde Anfang der 1850er Jahre erbaut, um den Landwirten den Zugang zu städtischen Märkten zu erleichtern und den Nordwesten insgesamt besser in das bestehende Eisenbahnnetz zu integrieren. Zwar brachte die Eisenbahn selbst ihren Betreibern kaum Gewinn, doch trug sie zur wirtschaftlichen Entwicklung der Region bei. Auch die politischen Auswirkungen waren klar erkennbar: Die konservativen Eliten der Region bedienten sich der »*Londonderry and Enniskillen Railway*« sowie anderer Linien, um ihre Präsenz in Derry zu verstärken. Auf diese Weise wurden aus ehemals rein lokalen Feierlichkeiten »öffentliche Demonstrationen physischer Stärke«²⁶. Der Bahnfrevel von Trillick traf eines der ersten Unterfangen, eine ultraprotestantische und konservative Unterstützerbasis mithilfe der Eisenbahn zu mobilisieren, und war Teil breiterer Bestrebungen, die Deutungsmacht über die »wahre« protestan-

25 Vgl. Ann ANDREWS, *Newspapers and Newsmakers. The Dublin Nationalist Press in the Mid-Nineteenth Century*, Liverpool 2014, S. 166–170; Marie-Louise LEGG, *Newspapers and Nationalism. The Irish Provincial Press, 1850–1892*, Dublin 1999, S. 30.

26 First Report of the Commissioners Appointed to Inquire into Municipal Corporations in Ireland (23), HC 1835, XXVII, S. 1.

tische Politik in der Stadt Derry zu beanspruchen, die lange eine liberale Hochburg gewesen war. Dem Gebrauch der Eisenbahn zu Machtdemonstrationen seitens des Oranierordens sollte im politischen Leben Ulsters eine immer stärkere Bedeutung zukommen. Als der bereits erwähnte William Johnson in Bangor in der Grafschaft Down 1867 eine riesige Kundgebung gegen den »*Party Processions Act*« – der gegen konfessionelle Aufmärsche gerichtet war – abhielt, kamen tausende Anhänger der Oranier mit dem Zug in die Stadt²⁷.

Kritiker monierten folglich, der Earl of Enniskillen habe die Eisenbahn für eigene politische Interessen missbraucht. Andere beklagten mangelnde politische Neutralität seitens der Eisenbahngesellschaft, denn ihren Organisationen sei die Anmietung von Sonderzügen verweigert worden²⁸. Zeitungsberichte von der Veranstaltung in Derry stützten die Wahrnehmung enger Verbundenheit zwischen dem Oranierorden und dem bürgerlichen Establishment. Viele Berichte enthielten lange Mitschriften der Reden des Grafen und anderer Würdenträger beim Bankett im Zunfthaus von Derry – Ansprachen, die vor den bekannten antikatholischen Codes strotzten. Den Mittelpunkt der Feierlichkeiten bildete eine Prozession im Schatten der Stadtmauern und zum Denkmal des Stadtkommandanten George Walker, beides Gedenkort einer heroischen Erzählung des siegreichen irischen Protestantismus im späten 17. Jahrhundert, auf die Oranier und Konservative rekurrierten. Dabei sprachen der Earl of Enniskillen, der Bürgermeister der Stadt, mehrere Ratsherren sowie der protestantische Dekan von Derry und einige anglikanische Geistliche²⁹. Der Ablauf des Tages veranschaulicht, wie innig das Verhältnis des Oranierordens in Teilen des irischen Nordens mit der britischen Verwaltung blieb. War es da ein Wunder, wie ein Belfaster

27 Vgl. Sean FARRELL, *Recapturing the Flag. The Campaign to Repeal the Party Processions Act, 1860–72*, in: *Eire-Ireland* XXXII (1997), S. 52–78.

28 *Belfast Mercury*, 20. September 1854; *Catholic Telegraph*, 16. September 1854. Aus den Akten der Eisenbahngesellschaft geht hervor, dass der Vorstand unschlüssig war, wie mit Sonderzügen umzugehen sei. *Londonderry and Enniskillen Company Minute Book*, August–September 1854 (PRONI, UTA/13/A/1/721), S. 728–730.

29 Die Belagerung Derrys gehörte zu den dramatischsten Ereignissen an der irischen Front während der von Wilhelm III. von England (Wilhelm von Oranien) zwischen 1688 und 1691 geführten Kriege. Die Belagerung begann im Dezember 1688, als einige der protestantischen Bewohner die Stadttore vor dem heranrückenden Heer des abgesetzten katholischen Königs Jakob II. verrammelten. Unter der Führung u.a. des Reverend George Walker harrete die Garnison mitsamt Siedlern aus dem Umland bis Juli 1689 aus, bis es dem Heer Wilhelms gelang, die Blockade zu durchbrechen. Das Denkmal »*Walker's Pillar*« wurde 1828 errichtet, im Zuge konservativer Bestrebungen, die Belagerung Derrys in konfessionellen Begriffen zu definieren; vgl. Ian MCBRIDE, *The Siege of Derry in Ulster Protestant Mythology*, Dublin 1997, S. 9–20, 46–54.

Redakteur trocken anmerkte, dass die Irinnen und Iren so wenig Vertrauen in die Unparteilichkeit ihrer Gerichtsbarkeit hatten³⁰?

Von Anfang an verdrängten konfessionelle Deutungsmuster andere mögliche Erklärungen des Bahnfrevels von Trillick. In der umfangreichen Berichterstattung finden sich nur sehr wenige Verweise auf die Gefahren des Schienenverkehrs, obwohl dies im viktorianischen Diskurs ein bereits sehr gegenwärtiges Thema war³¹. Nur die *Times* aus London stellte einen klaren Bezug zu einem unlängst geschehenen Bahnunglück bei Straffan in der Grafschaft Kildare her, bei dem im Oktober 1853 16 Menschen ums Leben gekommen waren, als ein Güterzug einen stehengebliebenen Passagierzug gerammt hatte. Bis zum Unglück von Armagh 1889 blieb dies der tödlichste Unfall der irischen Eisenbahngeschichte³². Dahingegen war im Fall von Trillick die überwältigende Mehrheit der Stimmen, ob nun britisch oder irisch, konservativ oder liberal, anglikanisch, katholisch oder presbyterianisch, überzeugt, dass es sich um einen Anschlag handele, der auf menschliche Taten zurückzuführen sei – handele es sich bei den Tätern nun um katholische Verschwörer oder oranische Scharfmacher.

Ängste vor dem Phänomen Eisenbahnreise tauchten eher in einer anderen Form in der Berichterstattung über den Bahnfrevel von Trillick auf. Ultra-protestantische Autoren bedienten sich der schieren Gewalt und des Umfangs der Entgleisung, um das Ereignis mit einem machtvollen mythischen Narrativ der irischen Geschichte und Gegenwart zu verknüpfen. Gestalten wie der Reverend Thomas Drew priesen das mannhafte Heldentum des Grafen und stellten die Leiden des »armen Mitchell« (des getöteten protestantischen Heizers) in Bezug zur barbarischen Heimtücke der Männer, die so viele unschuldige Menschen hatten umbringen wollen. Wie ein Augenzeuge dem *Daily Express* schrieb: »[D]ie Schreie von 800 Menschen, die den Augenblick nicht kannten, da sie der Ewigkeit entgegengeschleudert würden, der Sturm aus den Waggonen, die Flucht vor der Gefahr platzender Dampfkessel, das Klettern über Felsen und Abhänge entlang der Strecke in der Dunkelheit, vier Meilen von der nächsten Stadt [...] diese barbarische Örtlichkeit. [...]

³⁰ The Ulsterman, 16. September 1854. Über die protestantischen Feierlichkeiten in Derry berichteten etwa Belfast News Letter, 18. September 1854, Londonderry Sentinel, 22. September 1854, Northern Whig, 19. September 1854.

³¹ Vgl. Wolfgang SCHIVELBUSCH, Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, München 1977, S. 117–120; Jill MATUS, Dickensian Dislocations. Trauma, Memory, and Railway Disaster, in: Helena MITCHIE/Ronald R. THOMAS (Hg.), Nineteenth-Century Geographies. The Transformation of Space from the Victorian Age to the American Century, New Brunswick 2003, S. 225–236; Ian CARTER, Railways and Culture in Britain. The Epitome of Modernity, Manchester, 2001, S. 51–99.

³² Dublin Evening Mail, 22. September 1854.

[I]ch schäme mich für mein Land«³³. Solcherart emotionalisierende Sprache war nichts Neues im Repertoire der Konservativen und Ultras, denen es im Irland der 1850er Jahre nicht an Windmühlen mangelte, gegen die zu kämpfen war. Doch die dramatische Geschichte eines mittels der Eisenbahn versuchten Attentats erhöhte den rhetorischen Einsatz. Das schiere Grauen, das von dieser Havarie im Westen der Grafschaft Tyrone ausging, war hervorragend geeignet, die Anhängerschaft in Belfast, Derry und darüber hinaus in der ganzen Provinz zu mobilisieren.

Andere Autoren legten den Akzent auf eine Gegenüberstellung neuerer, fortschrittlicher Technologien mit der reaktionären Unvernunft konfessioneller Parteibildung, um sowohl die Barbarei der Angreifer als auch die von den Oraniern ausgehenden Provokationen zu verurteilen. Liberale Zeitungen schossen sich dabei insbesondere auf den Earl of Enniskillen und seine oranischen Anhänger ein und hielten ihnen vor, die neueröffnete Eisenbahn in den Dienst ihrer rückständigen und irrationalen Interessen zu stellen. James Simms reagierte gewohnt schroff und wies die Schuld am Frevel unumwunden den Machthabern und Meinungsführern von Derry und Fermanagh zu, die »durch ihren Hang zu albernem Aufführungen den Ungebildeten einen Anlass zur Barbarei geben, ja, diese absichtlich dazu anstacheln«³⁴. Aus anderer Perspektive, aber mit vergleichbarer Stoßrichtung, schrieb die *Times*: »Wir wollen unumwunden zugeben, dass die Demonstration der Enniskillen-Leute und der Handwerksgesellen von Derry ein törichtes Bubenstück war, wie es modernen Gedanken völlig fremd sein müsste«. Die Zeitung fügte hinzu, dass dies freilich keinen Anschlag rechtfertige, denn nicht jeder »politische Wirrkopf« habe den Tod verdient³⁵. Ihrerseits nahm die ultraprotestantische Presse die Gegenüberstellung von Alt und Neu bei Trillick zum Anlass, die Rückständigkeit der ländlichen Katholiken Irlands zu betonen.

In Opposition zu den Oraniern

Der ultraprotestantische Topos, wonach sich in den Vorgängen von Trillick ein weiter gefasstes Barbarentum der katholischen Iren spiegelte, bot einen Anknüpfungspunkt für katholische wie liberale Reaktionen. In der Zeitung *The Ulsterman* machte sich Dennis Holland lustig über jene, die im Unfall eine papistische Verschwörung ausmachen wollten. Kein guter Katholik könnte derlei tun, schrieb er, und rief die Katholiken vor Ort dazu auf, die Ermittlungen zu unterstützen – ungeachtet ihres Widerwillens gegen die

³³ Belfast News Letter, 20. September 1854.

³⁴ Belfast Daily Mercury, 20. September 1854.

³⁵ Dublin Evening Mail, 22. September 1854.

»vom Hass verblendeten Oranier«³⁶. Die eher gemäßigte *Dublin Evening Post* unterstützte Hollands Argumentation ausdrücklich, kritisierte »widerwärtige Versuche, den Verdacht auf Katholiken zu lenken« und beschrieb die vor Ort unternommenen Anstrengungen, den genauen Tathergang zu rekonstruieren³⁷. Auf einem Ende Oktober in Dublin abgehaltenen Treffen der »Liberal Registry Association« drückte John O'Connell, Sohn des verstorbenen Daniel O'Connell, sein Bedauern über das »schreckliche Trillic [sic!]« aus, fragte sich aber, wie man nur auf den Gedanken kommen könne, irische Katholiken einer solchen Tat zu bezichtigen³⁸.

Auch seitens der irisch-katholischen Mittelschicht, die entschlossen war, ihr bürgerliches Ansehen zu wahren, traf der Vorwurf katholischer Barbarei auf deutlichen Widerspruch. Große Resonanz erfuhren die Bemühungen des Reverend Manasses O'Kane, eines Gemeindepfarrers in Omagh, der eine Belohnung von 100 Pfund für Informationen, die zur Festnahme der für den Bahnfrevel Verantwortlichen führten, auslobte. Aufgebracht wurde der Betrag durch eine Subskription, an der sich vorrangig die katholische Mittelschicht der Stadt beteiligte: Anwälte, Kaufleute, Geistliche und Einzelhändler. Der Text der Petition belegt beispielhaft, wie Kritiker unter Verweis auf den Extremismus der Oranier den öffentlichen Diskurs umzulenken verstanden. In diesem Fall bot sich freilich auch dem katholischen Klerus die Gelegenheit, sich in der Öffentlichkeit politisch hervorzutun³⁹. Der Text des Plakats, das die Belohnung bewarb, hob an mit der Verurteilung »einiger intoleranter und prinzipienloser Stimmen in der Publikumspresse«, welche die Katholiken dazu zwingen wollten, in der Verurteilung eines Mordversuchs an 800 Menschen als eine »nach Religionszugehörigkeit gesonderte Klasse« zu handeln. Ferner wies die Petition die »verleumderischen Unterstellungen« zurück, derer sich die irischen Katholiken erwehren müssten, und freute sich auf einen »unparteiischen, ruhigen und leidenschaftslosen Prozess«, dem sich die mutmaßlichen Verschwörer vor den »dem Gesetz unterstellten Richtern des Landes« zu unterwerfen hätten. O'Kane schloss mit einer Verurteilung unlängst abgehaltener Oranier-Demonstrationen, bei denen unter Bannern marschiert wurde und Schüsse fielen, und die angetan seien, »unsere Religionsgenossen zu beleidigen, parteiliche Stimmungen zu erregen, sowie Groll und Widerwillen zwischen Katholiken und

³⁶ The Ulsterman, 20. September 1854.

³⁷ Dublin Evening Post, 23. September 1854.

³⁸ The Ulsterman, 25. Oktober 1854.

³⁹ Eine faszinierende Analyse der Schwierigkeiten, die den katholischen Klerus Irlands in seiner Auseinandersetzung mit Fragen von Politik und Gewalt begleiteten, findet sich bei RAFFERTY, Violence, Politics, and Catholicism, S. 11–40.

Protestanten fortzuschreiben«⁴⁰. Dies war ein rhetorisches Bravourstück, das auf Zuspruch sowohl der katholischen Iren als auch des britischen politischen Establishments ausgerichtet war.

Der Widerhall ließ nicht lange auf sich warten. Der *Weekly Telegraph*, die meistgelesene Zeitung Irlands, drückte seine Hoffnung aus, die Petition von Omagh würde in ganz Europa gelesen und den Angriffen auf die Gesamtheit der irischen Katholiken entgegenwirken. Die Katholiken Omaghs, unterstrich die Zeitung, hätten auf eine Weise reagiert, die ihnen »die höchste Ehre als Iren und als Katholiken« gemacht habe⁴¹. So sah es auch Dennis Holland, der den Kontrast zwischen den mannhaften und zielführenden Bemühungen des Pfarrers O’Kane und dem antipapistischen Geheul der Oranier hervorhob⁴². Er beklagte, dass den Katholiken Ulsters die Möglichkeit verwehrt werde, ihre Empfindungen öffentlich kundzutun, und rief die Gemeindevorstände in Städten wie Derry und Strabane dazu auf, dem ehrenwerten Beispiel der Katholiken von Omagh zu folgen. Der Appell ermöglichte irischen Katholiken des gesamten politischen Spektrums sich als moderne, verantwortungsbewusste Staatsbürger zu positionieren, im Gegensatz zu den Oraniern, die Irland in der Vergangenheit halten wollten.

Wenn nun irische Katholiken sich beeilten, Ehre und Anstand ihrer Religionsgenossen zu verteidigen, so scheuten sich auch zahlreiche Publizisten nicht, der unversöhnlichen Haltung des Oranierordens deutlich Schuld zuzuweisen. Sie bedienten sich gleichermaßen historischer Beispiele, die auf die verantwortungslosen Anführer, die provokante öffentliche Gewaltausübung und die nachteilige Wirkung auf die Rechtsprechung seitens der Oranier verwiesen. Wo irische Konservative den Earl of Enniskillen als Held und Lichtgestalt des orangenen Melodrams inszenierten, hielt der *Belfast Mercury* dem Grafen und seinem Gefolge vor, in dieser Tragödie die Antreiber zu sein. Es handele sich bei ihnen um Männer von Stand, die »in einem Zeitalter staatlicher Mäßigung sich bemüht hätten, eine öffentliche Angelegenheit ihren parteiischen Zwecken unterzuordnen«, mit welcher verantwortungslosen Tat sie »den Groll barbarischer Gegner« erregt und »protestantische Freiheit und protestantische Prinzipien im orangenen Schlamm Derrys oder Enniskillens befleckt« hätten⁴³. Der *Ulsterman* druckte wiederholt Leitartikel, in denen die parteiische Verantwortungslosigkeit der führenden Oranier gegeißelt wurde. Der Graf sei wohl »von allen guten Geistern verlassen« und betreibe Spaltung, genau wie auch einige engstirnige Zeitungen sich des Bahnfrevels

40 Ausschreibung und Subskriptionsliste finden sich in Chief Secretary’s Office Registered Papers [im Folgenden CSORP], 1854 (National Archives of Ireland [im Folgenden NAI]); *Belfast and Province of Ulster Directory*, 1858, S. 667.

41 *Weekly Telegraph*, 7. Oktober 1854.

42 *The Ulsterman*, 25. Oktober 1854.

43 *Belfast Daily Mercury*, 20. und 21. September 1854.

bedient hätten, »um Fanatismus und Parteienhass anzufachen«. Der Chefredakteur der *Nation*, der prominente Nationalist und Agrarreformer Gavan Duffy, lenkte das Augenmerk auf die Unverantwortlichkeit protestantischer Extremisten, die lediglich zu konfessioneller Zwietracht anstiften wollten⁴⁴.

Diese Argumentation gewann an Überzeugungskraft, als am 29. September 1854 Führungspersonlichkeiten der Oranier zu einer protestantischen Kundgebung in Belfast aufriefen, auf welcher abermals die Vorgänge von Trillick behandelt werden sollten. Ein breites Spektrum liberaler, katholischer und nationalistischer Blätter zeigte sich der Politisierung des Unglücks überdrüssig und hielt der Führung der Oranier vor, inmitten eines Augenblicks der Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten bei der eigenen Basis ihr politisches Kapital vermehren zu wollen⁴⁵. Mit Blick auf eine weitere in Dublin geplante Veranstaltung drückte sich Dennis Holland gewohnt unverblümt aus. Er beklagte, dass »konfessionelle Raufbolde und Rädelsführer mitsamt ihrer Schar fanatisierter Tölpel« verstanden hätten, sich das Unglück von Trillick zunutze zu machen; ihm graute vor einem weiteren Aufmarsch in Dublin⁴⁶.

Die publizistischen Anstrengungen beschränkten sich also keineswegs darauf, eine »dichte Beschreibung« der Vorgänge des Unglückstags zu liefern. Vielmehr wurde Trillick eingebettet in Narrative, die in ihrer Schilderung oranischer Gewalt und Provokation viel weiter ausholten. Ein direkter Bezug wurde etwa zu Unruhen gesehen, die unlängst Newtownlimavady, einen Marktflecken etwa 27 Kilometer östlich von Derry, heimgesucht hatten. Auslöser war ein Vorfall Anfang September, als eine Gruppe von Oranieren auf Katholiken losging, die gerade einen Gottesdienst der Redemptoristen-Mission verließen. Es war zu mehreren Verletzten gekommen, und angeblich kam in der Stadt kein katholisches Haus ohne zerbrochene Fensterscheiben davon. Der *Weekly Telegraph* zog einen Vergleich zur Gewalt der amerikanischen »Know-Nothing Party«, hatte doch ein konservativ-evangelikaler Prediger kürzlich jene antikatholische Bewegung gelobt⁴⁷. Im Laufe der folgenden Monate hob der *Ulsterman* immer wieder den Kontrast hervor zwischen der scheinbaren Unfähigkeit der Staatsmacht, auch nur einen der an den Ausschreitungen von Newtownlimavady beteiligten festzunehmen und der beinahe umgehenden Festnahme der sieben katholischen Bahnarbeiter, gegen die allenfalls Indizien sprachen. Holland wurde zusehends ungehalten, dass die sieben Männer, dem Ausbleiben belastbarer Beweise für eine Verschwörung zum Trotz, weiterhin im Gefängnis von Omagh festgehalten

44 The Nation, 23. September 1854.

45 Zwei Beispiele finden sich etwa in Dublin Evening Post, 7. Oktober 1854 und Freeman's Journal, 29. September 1854.

46 The Ulsterman, 22. November 1854.

47 Catholic Telegraph, 9. September 1854.



Einige konservative irische Protestanten behaupteten, dass der Bahnfrevel von Trillick während einer düsteren Versammlung von *Ribbonmen* geplant worden sei. Das Bild zeigt ein solches Treffen in der Grafschaft Monaghan im Jahr 1851, aus: William Steuart TRENCH, *Realities of Irish Life*, London ³1869, S. 190.

wurden. Eine ähnliche Linie verfolgte auch das *Freeman's Journal*, das ebenfalls darauf hinwies, wie die offensichtliche Straflosigkeit die oranischen Randalierer in ihrem Treiben bestärke⁴⁸.

Tatsächlich ließ das Schicksal der Beschuldigten erkennbar werden, wie der Oranierorden die irische Gerichtsbarkeit zu seinen Gunsten manipulierte, gewissermaßen ein Spiegelbild der Vorwürfe gegen die *Ribbonmen*. Von Anfang an konzentrierten sich die Redakteure auf die Unterwanderung des Rechtswesens durch die Oranier. In einem Bericht vom 29. September hielt das *Freeman's Journal* fest, dass das Untersuchungsverfahren vor dem »Coroner« hinter verschlossenen Türen stattgefunden habe und dass Konservative sowie Sympathisanten der Oranier das Verfahren hätten »unterstützen« dürfen⁴⁹. Nachdem er zwei Monate lang gegen die Nichtöffentlichkeit

⁴⁸ The Ulsterman, 16., 20., 23., 30. September; 7., 25. Oktober 1854; 14. März; 23. Juli 1855; *Freeman's Journal*, 29. September 1854.

⁴⁹ *Freeman's Journal*, 29. September 1854.

des Untersuchungsverfahrens gewettert hatte, war Holland hocherfreut, als Mitte November ein Protokoll desselben heimlich gedruckt wurde, aus dem hervorgehe – so wiederum Holland –, dass der Großteil der angeblichen Beweise keinem Kreuzverhör standgehalten hätte⁵⁰.

Letztgenannte Ansicht setzte sich auch unter Regierungsbeamten immer mehr durch. Gegen Ende November 1854 war ein Friedensrichter in Omagh so ungehalten darüber geworden, dass ein an der Ermittlung beteiligter örtlicher Polizist keine weiteren Beweise ausfindig machen konnte, dass er ihn auf seine Wache zurückbestellte. Auch der Generalstaatsanwalt kam nach einer Prüfung des Falles zu dem Schluss, dass, obschon er mindestens vier oder fünf der Männer für schuldig hielt, es an Beweisen fehle, die das Risiko eines Prozesses lohnten⁵¹. Dennoch gelang es der Staatsanwaltschaft im März 1855 vor dem Assisengericht von Omagh, die Verhandlung zu vertagen, womit die Männer weitere vier Monate im Gefängnis bleiben mussten. Als es dann im Juli endlich zur Hauptverhandlung kam, deutete scheinbar alles auf einen dramatischen Showdown vor Gericht hin, und zwar in Anwesenheit des aus Dublin angereisten und von der neuen Whig-Regierung benannten Generalstaatsanwalts William Keogh, des ersten Katholiken auf dem Posten. Zeitungsberichte schilderten erhebliche Spannungen vor Ort. Die Polizei wurde in Stellung gebracht, um die erwarteten Menschenmengen im Zaum zu halten. Damit war alles angerichtet, doch das Hauptstück blieb aus. Der Vorsitzende der Geschworenen verkündete, dass das nur aus Protestanten bestehende Schwurgericht keinen der beiden Morde zur Anklage bringen könne, woraufhin der Generalstaatsanwalt erklärte, dass er in Ermangelung einer Anklage keine andere Wahl habe, als die sieben Männer freizulassen. Also verließen die Bahnarbeiter unter dem Jubel der örtlichen Bevölkerung das Gericht und verschwanden wenig später aus der Region und aus den Annalen der Geschichte.

Die ultraprotestantische Presse, die zuvor so ausführlich über den Bahnfrevel von Trillick berichtet hatte, hielt sich nun zurück. Die meisten Blätter druckten einen knappen Gerichtsbericht, doch brachten nur wenige Leitartikel zum Thema. Die *Tyrone Constitution* versuchte sich den Vorgang so zu erklären: Das Schwurgericht habe wohl befinden müssen, dass den zahlreichen Indizien zum Trotz neue Beweise und/oder neue Zeugen gefehlt hätten. Einige prominente Oranier wollten die Sache damit nicht auf sich beruhen lassen. In seiner neuen Zeitung, dem *Downshire Protestant*, behauptete William Johnston, es sei wohl katholischer List zu verdanken, dass die

⁵⁰ The Ulsterman, 18. November 1854.

⁵¹ So R.D. Coulson und Abraham Brewster in ihren Kommentaren zum Bericht von Carolan, Report on Trillick Railway Outrage, 30. November und 2. Dezember 1854 (NAI, CSORP, 1854 – 21197, 21114).

Verschwörer davongekommen seien. In einer im November 1856 gehaltenen Festpredigt u.a. zum Gedenken an die Pulververschwörung bezeichnete der Reverend Thomas Drew den Bahnfrevel von Trillick als jüngstes Beispiel weltweiter Bestrebungen, sich dem Fortschreiten der protestantischen Wahrheit in den Weg zu stellen⁵². Größtenteils aber ließen die führenden Oranier ebenso wie ihre Verbündeten von der Sache ab und wandten sich anderen Beweisen für die angebliche Heimtücke der Katholiken zu.

Es überrascht nicht, dass andere Stimmen weniger verhalten reagierten. Das *Freeman's Journal* schwelgte geradezu in der Entscheidung und verließ der Gewissheit Ausdruck, ein jeder »protestantischer Gentleman« in diesem »christlichen Land« würde sich loben, dass »überschwängliche protestantische« Geschichten von katholischen Verschwörungen widerlegt worden seien. Der Leitartikel schloss mit der Mahnung, die führenden Oranier würden sich hoffentlich des Scheiterns ihrer Bemühungen erinnern, »päpstliche Gräueltaten wie das große Massaker von Trillick herbeizuphantasieren«⁵³. Im *Ulsterman* wütete Dennis Holland gegen den verderblichen Einfluss des Oranismus und sah im Freispruch ein abermaliges Schlaglicht auf die dem Verfahren zugrundeliegende Ungerechtigkeit geworfen. Hier habe es sich um Männer gehandelt, die man unter falschem Verdacht monatelang gefangen gehalten habe – überdies Männer aus bescheidenen Verhältnissen, die Familien zu ernähren hatten. Um trotzdem eine Erklärung für das Unglück zu liefern, behauptete Holland, es sei auf ein »grausam gefährliches Experiment« der Eisenbahngesellschaft zurückzuführen, die einen allzu schweren und großen Zug durch eine zu scharfe Kurve auf unsicherem Untergrund geschickt habe. Das *Derry Journal* ging noch weiter, indem es mutmaßte, die Gesellschaft habe wohl die Mauerkronen auf die Gleise gelegt, um den Verdacht von sich abzulenken⁵⁴. Für keine dieser Geschichten liegen Beweise vor. Doch ist dies der gemeinsame Nenner so vieler Geschichten über das Unglück nahe Trillick: Sie strotzen vor »alternativen Fakten«.

Fazit

Hinter dem weithin geteilten Anti-Oranismus, der in diesem Beitrag herausgearbeitet wurde, verbergen sich beträchtliche Unterschiede in der Berichterstattung über den als Ereignis »konfessioneller Gewalt« dargestellten Bahnfrevel von Trillick. Die Auswüchse des Oranieriums klagten insbesondere

52 Tyrone Constitution, 20. Juli 1855; Downshire Protestant, 17. August 1855; Belfast News Letter, 6. November 1856.

53 Freeman's Journal, 23. Juli 1855.

54 Vgl. FITZGERALD, The Trillick Derailment, S. 45f.

Freeman's Journal und der *Weekly Telegraph* an, beides Blätter, die um die Gunst der katholischen Mittelschicht Irlands warben und weder mit Dennis Hollands schonungsloser Haltung gegenüber dem Großgrundbesitz noch seiner humanitären Betroffenheit ob der Armut der Beschuldigten übereinstimmten. Hingegen berichteten sowohl *The Nation*, eine nationalistische Zeitung, die sich einem konfessionsübergreifenden Politikverständnis verschrieben hatte, als auch die liberale Presse des Nordens entweder nur in groben Zügen von den Vorgängen oder ließen die Sache nach einer anfänglichen Flut von Artikeln gegen den Oranismus, seine adligen Rädelsführer und seine rabiate Presse auf sich beruhen. Weder der *Belfast Mercury* noch der *Northern Whig* berichteten ausführlich über das Assisengericht im Juli 1855, das die Beschuldigten unter dem Jubel der Katholiken Omaghs freiließ. In diesem Schweigen spiegelt sich wider, wie ungefestigt das Bündnis tatsächlich war, das den Liberalismus in Ulster trug: Eine Partei, deren Führungspersonlichkeiten traditionell Kaufleute aus dem Norden, presbyterianische Geistliche und mächtige Landwirte gewesen waren, stützte sich nun auf eine Wählerschaft zunehmend politisierter Katholiken. Diese Spannung sollte in den folgenden Jahrzehnten weiter zunehmen⁵⁵.

So bedeutend diese Unterschiede auch waren, so fällt dennoch die Einmütigkeit der Antipathie seitens dieser Meinungsführer auf, die sich gegen das extremistische Oranierturn richtete. Zwar brachten sich Liberale aus dem Norden und irische Katholiken auf unterschiedliche Weise gegen ihre Kontrahenten in Stellung, doch das schrille ultraprotestantische Narrativ, das um die Vorgänge von Trillick gesponnen wurde, erlaubte beiden, scharfe Kontraste zwischen Vernunft und Unvernunft, Fortschritt und Reaktion, Religion und Fanatismus zu ziehen. Ähnliche Dynamiken lassen sich anhand anderer religiöser Konfliktfälle der 1850er Jahre nachweisen, etwa um aggressiv auftretende evangelikale Freiluftprediger oder die konfessionellen Unruhen in Belfast von 1857. In beiden Fällen bezogen Liberale und Nationalisten gleichermaßen Stellung gegen parteiische Auswüchse. Wie im Falle Trillick waren diese Bemühungen kurzfristig erfolgreich: Regierungsbeamte kritisierten sowohl den Oranierorden als auch die Evangelikalen des Nordens ihres unverantwortlichen Verhaltens und ihrer Unversöhnlichkeit halber.

Dieser Beitrag hat aufgezeigt, wie konfessionelle Deutungsmuster und die damit einhergehende Rhetorik viktorianische Stellungnahmen zum Bahnfrevel von Trillick über die Lager hinweg bestimmt und alternative Lesarten sowohl des Unglücks als auch der gesellschaftlichen Lage in Ulster insgesamt verdrängt haben. Es ist deutlich geworden, dass die Semantik

⁵⁵ Siehe auch Gerald HALL, *Ulster Liberalism, 1776–1876. The Middle Path*, Dublin 2011; WALKER, *Ulster Politics*.

von Gräuelpolitik bereits wirkmächtige Vorstellungen sowohl unter Briten als auch Iren über den katholisch-protestantischen Konflikt in Ulster verstärkte. Diese Deutungen pflanzten sich dann in den Debatten fort, die sich sowohl mit den häufiger werdenden und mithin tödlichen Ausschreitungen im viktorianischen Belfast als auch mit dem indischen Aufstand von 1857 beschäftigten⁵⁶. Wir werden womöglich nie erfahren, was sich tatsächlich bei Trillick zugetragen hat, doch die Geschichten, die sich um den Vorfall und seine Folgen rankten, verdeutlichen, welche Macht und Anziehungskraft der konfessionelle Gegensatz ausübte, der im viktorianischen Irland die wichtigste Zugehörigkeit markierte.

Der Bahnfrevel von Trillick unterstreicht zudem die Hybridität konfessioneller Konflikte im 19. Jahrhundert. Religion spielte dabei eine entscheidende Rolle. Das mag selbstverständlich scheinen, war Religion doch das vorrangige Kriterium zur Unterscheidung nördlicher Gemeinschaften, die schon seit geraumer Zeit zugleich »zusammen und getrennt lebten«⁵⁷. Doch es handelte sich um mehr als Äußerlichkeiten. Wenn die Vertreter der oranischen und ultraprotestantischen Sache von ihren Kanzeln und in ihren Zeitungen ihre Anhänger zu mobilisieren suchten, so taten sie dies in nicht nur historischen, sondern auch religiösen Begriffen, mit emotional aufgeladenen Erzählungen von irisch-katholischer Gewalt und von der von der römisch-katholischen Kirche ausgehenden politischen und geistigen Gefahr. Die Beteiligung des Oranierordens gab den Fürsprechern der katholischen Sache jedoch eine Steilvorlage, die sie wirksam zu nutzen verstanden, indem sie den Extremismus der Oranier anprangerten und in den populären Wochenzeitungen Dublins Ehre und Recht des Katholizismus verteidigten. Als die sieben Beschuldigten im Sommer 1855 aus der Haft freikamen, dominierte dieses katholische Narrativ. Es nimmt kaum Wunder, dass diese Geschichte bestens zu zwei der mächtigsten Entwicklungen im Irland der Zeit nach der großen Hungersnot passte: dem Bestreben der katholischen Kirche, ihren rechtmäßigen Platz in der irischen Gesellschaft einzunehmen, und dem Wunsch einer wachsenden irisch-katholischen Mittelschicht nach bürgerlicher Anerkennung.

Hingegen fehlen in dieser Diskussion die wichtigsten Protagonisten selbst – sowohl die Opfer als auch die vermeintlichen Täter. Die Beschuldigten zogen rasch fort; einige von ihnen, hieß es, seien nach Amerika ausgewandert. Mary Mitchell, die junge Witwe des getöteten Heizers, wurde zeitweilig zu einer Gallionsfigur des ultraprotestantischen Lagers. Spenden

⁵⁶ Siehe auch Jill C. BENDER, *The 1857 Indian Uprising and the British Empire*, Cambridge 2016; Mark DOYLE, *Communal Violence in the British Empire*, London 2016.

⁵⁷ Vgl. Alan FORD, *Living Together, Living Apart. Sectarianism in Early Modern Ireland*, in: Alan FORD / John McCAFFERTY (Hg.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005, S. 1–23.

zugunsten ihrer Familie wurden zwar eingesammelt, doch das Geld reichte nicht. Im Herbst 1855 musste Mary Mitchell zwei ihrer Kinder dem protestantischen Waisenhilfswerk anvertrauen. Dieses brachte sie zwar in Lehrstellen unter, doch zeigt sich an dieser Episode, dass die Erregung um Trillick nicht sonderlich lange vorhielt⁵⁸. Es handelte sich hier um Leben, die zu komplex waren, um sich in das einfache Raster konfessioneller Deutungen zu fügen, und bald verschwanden sie aus dem Blick einer irischen Gesellschaft, die nicht zur Ruhe kam. Historiker, die sich mit der Dynamik konfessioneller Auseinandersetzungen befassen, täten gut daran, näher zu beleuchten, wie die vorherrschenden Erzählungen um Vorfälle, wie dem von Trillick, Geschichten, wie die der beschuldigten Arbeiter oder Mary Mitchells und ihrer Kinder, verdrängen. Dass sie in den Quellen kaum vorkommen, belegt die Macht konfessioneller Deutungsmuster. Es zeigt aber auch, wie solche schematischen Erzählungen, die den religiösen Unterschied auf Kosten sämtlicher säkularer Differenzen ins Zentrum rücken, unser Verständnis vom Leben in Ulster nach der großen Hungersnot eher noch ärmer machen.

58 Protestant Orphan Society Papers (NAI, 1045/5/1/4/1176-80).

Richard Hölzl

Missionare als Opfer muslimischer Gewalt?

Zur Konstruktion, Verbreitung und Wirkung eines Erzählmusters
während des Kolonialkriegs an der ostafrikanischen Küste, 1888 / 1889

In den Jahren 1888 und 1889 vollzog die deutsche Reichsregierung endgültig die Wende vom indirekten, über Handelsgesellschaften wie der 1882 von Carl Peters gegründeten »Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft« (DOAG) vermittelten Kolonialismus zur direkten staatlichen Kolonialherrschaft. Anlass zu dieser kolonialpolitischen Wende war der kriegsartige Widerstand der ostafrikanischen Küstenbevölkerung gegen die DOAG. Diese versuchte, den Handel mit Hilfe von Zollstationen entlang der Küste unter ihre Kontrolle zu bringen und die Marktmacht der arabischen und Swahili-Händler zu brechen¹. Im Reichstag stellte die Regierung Bismarck den Kolonialkrieg als Religionskrieg und Aufstand der Sklavenhändler gegen die humanitäre Intervention christlicher, europäischer Mächte dar. Der Konflikt zwischen der DOAG und der Küstenbevölkerung dauerte bereits ein halbes Jahr und die deutsche Marine hatte eine Blockade des Küstenhandels durchgesetzt, als im Januar 1889 die Stationen der Berliner Mission in Daressalam und der deutschen Missionsbenediktiner in Pugu zerstört, drei katholische Missionsangehörige getötet und weitere entführt wurden. Dies konnte von der Reichsregierung als Beleg für einen Religionskrieg gewertet werden, eine Deutung der Gewalt, die bereits von den Missionsbenediktinern unmittelbar nach Bekanntwerden der Ereignisse verbreitet wurde: Ihr Gründer und Leiter Andreas Amrhein schrieb vom »Fanatismus [der] Anhänger der Fahne Mohammeds und der Rache der Sklavenhändler«². Dass der Anführer der Küstenbevölkerung, Abushiri ibn Salim al-Harhi, gegenüber französischen Missionaren vor Ort verkündet hatte, der Kampf richte sich nicht gegen die Missionen und sie stünden unter seinem Schutz, fand keine Erwäh-

1 Vgl. Michael PESEK, *Koloniale Herrschaft in Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt a.M. u.a. 2005, S. 185–189.

2 Andreas AMRHEIN, Bericht und Aufruf zur Befreiung der gefangenen Missionäre und Missions-Schwestern in Ostafrika, 16. Januar 1889, Archiv der Missionsbenediktiner in St. Ottilien [ArchOtt] Z.1.06.

nung; ebenso wenig, dass die Zerstörung Pugus unmittelbar mit der Blockade des Küstenhandels durch deutsche, englische und italienische Schiffe zusammenhing³.

Im Januar 1889 debattierte der Reichstag über den Einmarsch deutscher Kolonialtruppen in Ostafrika – offiziell mit dem Ziel den Sklavenhandel zu unterbinden. Nachdem der Reichstag die Finanzierung gewährt hatte, folgte der erste deutsche Kolonialkrieg in Ostafrika, der zeitgenössisch in Deutschland als »Araberaufstand« firmierte, in Ostafrika aber als »Krieg der Deutschen« bezeichnet wurde⁴. Der Krieg war zugleich der Übergang zur direkten deutschen Kolonialherrschaft in Ostafrika. Der Kaiserliche Kommissar für Ostafrika, Leutnant Hermann Wissmann, schilderte den Abgeordneten die Lage vor Ort als »Kampf ums Dasein«, ein Rassenkrieg zwischen Europäern und Arabern⁵. Afrikaner stellte er den Abgeordneten als willensschwache Gefolgsleute derjenigen dar, die sich als die Stärkeren durchsetzten. Damit wurden offene Widersprüche in der politischen Rahmung des Kriegs rhetorisch aufgelöst. Denn die meisten Kriegsgegner waren, wie Wissmann zugestand, nicht Sklavenhändler, sondern vermeintliche oder tatsächliche Sklaven ost- bzw. zentralafrikanischer Herkunft. Faktisch zog man nicht in einen Krieg gegen den Sklavenhandel, sondern gegen die Sklaven selbst. Er mahnte zudem, den Konflikt nicht als einen Religionskrieg zu sehen. Anders Reichskanzler Otto von Bismarck: »Was dort gehasst wird, ist der Christ, der Beschützer der Sklaven, das ist der Störer des illiciten Handels«⁶. Bismarcks Deutung, wenn auch nicht unumstritten, wurde zur Grundlage für die Interpretation dieses kolonialen Eroberungskriegs. Wie kam es zu dieser Interpretation der Gewaltereignisse an der ostafrikanischen Küste 1888/ 1889 entgegen anderslautender, mindestens mehrdeutiger Berichte aus dem Kriegsgebiet und gegenteiliger Meinungen erfahrener Afrikareisender wie Wissmann?

Der Reichstag verabschiedete am 30. Januar 1889 das »Gesetz zur Bekämpfung des Sklavenhandels und zum Schutz der deutschen Interessen in Ostafrika«. Zwar waren die Stimmen der Zentrumsparlei dabei nicht ent-

3 Siehe Sebastian NAPACIHI, *The Relationship between the German Missionaries of the Congregation of St. Benedict from St. Ottilien and the German Colonial Authorities in Tanzania, 1887–1907*, Ndanda u.a. 1998, S. 136–151.

4 So etwa im Titel des Swahili-Epos »Utenzi wa Vita vya Wadachi Kutamaliki Mrima« (Erzählung vom Krieg der Deutschen an der Mrima Küste) von Hemed Al-Buhry; siehe Hemedi BIN ABDALLAH BIN SAID BIN ABDALLAH BIN MASUDI EL BUHRY, *Utenzi wa Vita Kutamaliki Mrima*, übersetzt von T. Allen, Nairobi u.a. 1968.

5 Hermann WISSMANN, Redebeitrag, in: *Verhandlung des Deutschen Reichstags am 26. Januar 1889*, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Band3_k7_bsb00018653.html> (14.12.18), S. 606.

6 Otto VON BISMARCK, Redebeitrag, in: *Verhandlung des Deutschen Reichstags am 26. Januar 1889*, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Band3_k7_bsb00018653.html> (14.12.18), S. 621.

scheidend gewesen, aber sie ließen die Wende zur formalen Kolonisierung als Ergebnis eines breiten politischen Konsenses und des Willens der Bevölkerung erscheinen. Die Partei unter der Führung Ludwig Windthorst ließ sich mit dem Argument des Antisklaverei-Kampfes von der Besetzung Ostafrikas durch eine deutsche Kolonialtruppe überzeugen. Damit erwies sich die semantische Formel der christlichen Zivilisierungsmission – nicht etwa des sozialdarwinistischen »Kampfs ums Dasein«, wirtschaftspolitischer Interessen oder Weltmachtstreben – in der entscheidenden Phase, in der der deutsche Kolonialismus formalisiert und institutionalisiert wurde, als die begriffliche Plattform, die Reichsregierung, Konservativen, Teilen der Nationalliberalen und Zentrum eine Zusammenarbeit ermöglichte⁷. Eine bestimmende Rolle wenigstens für den deutschen Fall spielte die diskursive und mediale Rahmung des deutsch-ostafrikanischen Kolonialkriegs als religiös-motivierter Gewaltakt, der vermeintlich von muslimischen Sklavenhändlern gegen christliche Missionare als Vertreter einer europäisch-christlichen Zivilisierung ausgeführt wurde. Die deutsche Eroberung von Teilen Ostafrikas war entsprechend religiös konnotiert, nämlich als Verteidigung einer christlichen humanitären Mission.

Alf Lüdtke formulierte 2002 in einem kurzen Vortrag sehr nachdrücklich eine Einsicht:

Jede Gewalt, die erlitten wird, ist von einem oder mehreren anderen gemacht worden. Es gibt immer den oder die, der oder die es »tun«. Hier herrscht kein Automatismus, auch nicht bei den angeblichen Routinen. Jede Bewegung muss gemacht werden. Nie heben sich Arm und Hand »von selbst« zum Schlag⁸!

Gewalt als soziale Praxis und Teil der Aushandlung von Herrschaft liegt auch den Ereignissen zu Grunde, die ich in diesem Beitrag schildere. Allerdings schlage ich eine Erweiterung des Blicks vor, um die Dynamiken von Gewalt in kolonialen Situationen zu verstehen: Damit Gewaltereignisse und -erfahrungen zwischen Kolonie und Metropole zirkulieren konnten, bedurfte es kommunikativer Arbeit. Ereignisse mussten auf spezifische Weise medial gerahmt werden, um in den Metropolen anschlussfähig zu sein und um erneute – oft wieder äußerst gewalttätige – Handlungen zu motivieren. Ich frage im Folgenden also danach, welche kommunikative und narrative Arbeit insbesondere die katholische Mission verrichtete, um die Gewaltereignissen

7 Windthorst sah sich von der katholischen Antisklaverei-Bewegung zu einer Wende in der Kolonialpolitik getrieben; Ludwig WINDTHORST, Brief an Reuß am 17. Dezember 1888, in: Ders., Briefe 1881–1891, bearb. v. Hans-Georg ASCHOFF/Heinz-Jörg HEINRICH, Paderborn 2002, S. 705–707.

8 Vgl. Alf LÜDTKE, Gewalt und Alltag im 20. Jahrhundert, [ohne Ort] 2002, URL: <https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00000828> (17.12.2018).

als »religiöse Gewalt« kenntlich zu machen und wie diese Deutung im kolonialpolitischen Diskurs am Beginn des deutschen Kolonialismus wirksam wurde. Das bedeutet nicht, dass ökonomische, politische oder andere Motivlagen als »religiös« maskiert werden; vielmehr verfolge ich hier an einem Beispiel die Perspektive, dass soziale Ereignisse mithilfe kommunikativer Arbeit kodiert und dekodiert werden, um wieder sozial wirksam sein zu können⁹.

Im Folgenden werde ich zunächst die Konfliktlage an der ostafrikanischen Küste um das Jahr 1888 rekonstruieren, insbesondere die sozialen Interaktionen der katholischen Mission, der lokalen Bevölkerung und der kolonialen Eroberer, als die sich die Vertreter der DOAG gerierten. In weiteren Schritten frage ich nach den medialen Transformationen der Gewaltereignisse in Missionsschriften und Zeitungsberichten sowie nach ihrer politischen Nutzung in den Debatten im Deutschen Reichstag. In einem Fazit werden die weiterführenden Implikationen dieser Fallstudie für eine Geschichte »religiöser« und kolonialer Gewalt sowie die Fragen nach der Rolle von Kommunikation und der medialen Zirkulation von Gewalterfahrungen skizziert.

Mission vor Ort:

Benediktiner und Benediktinerinnen in Ostafrika 1888/89

Pater Joseph Amrhein, der die Kongregation der Missionsbenediktiner 1882 gründete und bis 1896 führte, war der Prototyp eines Träumers. Er setzte Zeit seines Lebens keinen Fuß auf afrikanischen Boden, aber er entwickelte die Idee zu einem deutschen, missionarischen Benediktinerzweig, der Ostafrika bekehren und zivilisieren sollte. Amrhein inspirierte eine Gefolgschaft von jungen Mönchen und Ordensschwwestern¹⁰. Fünfzehn von ihnen, ein Priester, neun Brüder – die meisten von ihnen Handwerker –, ein Katechist, und vier Schwestern, machten sich im Herbst 1887 auf nach Ostafrika. Nur neun überlebten das erste Jahr im Missionsgebiet. Amrhein gab ihnen mit auf den Weg, wie er sich die Missionsstation der Benediktiner vorstellte. Er fertigte eine detaillierte Zeichnung darüber an (siehe Abbildung), die später zu einem Teil der medialen Rahmung der Gewaltereignisse an der ostafrikanischen Küste wurde¹¹. Ich greife die Zeichnung auf, weil sie in paradigmatischer Weise die

9 Zu missionarischer Kommunikation, siehe auch Richard HÖLZL, *Imperiale Kommunikationsarbeit. Zur medialen Rahmung von Mission im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Medien und Zeit* 31 (2016), H. 2, S. 3–17.

10 Vgl. Frumentius RENNER, *Vom Missionshaus in Reichenbach zur Benediktinerkongregation von St. Ottilien*, in: Ders. (Hg), *Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien*, Bd. 1, St. Ottilien 1970, S. 1–336, hier S. 6–15.

11 Ich greife auf die in der Zeitschrift *Die katholischen Missionen* in Verbindung mit den Berichten über die Zerstörung Pugus publizierte lithographierte Version zurück; Die



»Die am 13. Januar zerstörte Missionsstation St. Benedikt zu Pugu (nach einer von Herrn P. Amrhein veröffentlichten Zeichnung)«, aus: Die katholischen Missionen (1889), S. 80.

kommunikativen Beziehungen zwischen Kolonie und Metropole repräsentiert sowie die Vertauschungen, die typisch für diese Beziehung sind: In der kolonialen Übersetzung der Gewaltereignisse wandelte sich der utopische Entwurf des Missionsgründers zu einem vermeintlich realistischen Abbild der Missionsstation, die von religiösen Gegner zerstört worden war.

Die Zeichnung lässt den Betrachter über eine tropische Wildnis andeutende Busch- und Graslandschaft auf eine Missionsstation blicken. Die rechtwinklige Aufstellung der Anlage suggeriert einen kultivierenden und ordnenden Zugriff auf die Landschaft und ihre Bewohner. Während im Hintergrund das Missionshaus mit integrierter Kapelle und moderatem Turm die Szene rahmt, dominieren im Vordergrund links der Missionsgarten und rechts das »Kinderasyl« die Darstellung. Beide Einheiten stehen gleichrangig nebeneinander. Im Missionsgarten pflanzen zwei Mönche Bananenstauden. Um die beiden durch einen Zaun getrennten Trakte des »Asyls« sind Kinder zu sehen, die von Missionsschwestern betreut werden. Im linken Hintergrund schließlich befinden sich kleinere Gebäude, die in der Legende als Waschhaus (mit einer afrikanischen Wäscherin), Hühnerhof, Werkstätten und Ställe identifiziert werden.

Mit der symbolischen Ordnung dieser Zeichnung legte Amrhein zum einen den benediktinischen Anspruch seiner Mission dar, sich in territorialen Abteilen zu organisieren, Land zu kultivieren und einen selbstversorgenden Betrieb zu führen, der eine monastische Gemeinschaft tragen konnte; eine Gemeinschaft, die eines Chorgebets würdig war und sich niederließ, um zu bleiben (*stabilitas loci*). Dieser Anspruch korrespondierte mit einer deutschen und kolonialen Zivilisierungsmission, wie Amrhein in seinen Reden nicht müde wurde zu betonen: In der Zeichnung steht dem Holzkreuz vor der Kapelle ein ebenso großer Fahnenmast mit Flagge des Deutschen Reichs gegenüber. Der karitativen Ausrichtung wird durch das »Kinderasyl« Ausdruck verliehen. »Asyl« – statt Schule oder Waisenhaus – verweist auf den zeitgenössischen Antisklaverei-Kampf, dem sich auch die Missionsbenediktiner in den 1880er Jahren verschrieben. Die Missionskonzeption beabsichtigte, Kinder auf der Missionsstation zu erziehen, zu taufen, sie zu verheiraten und dann in bäuerlich strukturierten Dörfern rund um das zukünftige Kloster anzusiedeln¹².

katholischen Missionen (1889), S. 80. Dazu gibt es eine weitere Version; Missionsblätter AF 1 (1888/89), S. 424f.

¹² Seine Konzeption legte er 1888 in den Missionsblättern dar: »[...] daß die St. Benediktus Gesellschaft ausschließlich nur Deutsche aufnimmt, und [...] das altbewährte Missionssystem des Benediktinerordens, [...] [das] ganz vorzüglich für ein Land wie Afrika passt, das erst noch durch geduldige, beharrliche Arbeit vieler vereinter Kräfte, die nur um Gottes willen arbeiten, kultiviert werden muss, und wo ein noch wildes Volk auf dem Umweg des Jugendunterrichts, der Werke der Barmherzigkeit

Die Missionarinnen und Missionare verbrachten ab Februar 1888 knapp elf Monate in Pugu, bevor die Station im Januar 1889 zerstört und nicht wiedererrichtet wurde. Die ankommenden Missionare hatten den Vorschlag der DOAG-Repräsentanten ausgeschlagen, sich in Daressalam mit einem Hospital und einem Waisenhaus niederzulassen. Amrhein hatte den Missionaren aufgetragen, eine Station »in thunlicher Entfernung von der ganz dem Arabertum und Mohamedanismus [!] anheimgefallenen Küste, inmitten eines ganz heidnischen Stammes der schwarzen Ureinwohner zu errichten«, aber nicht zu weit vom Hafen. Sie solle »auf einer Anhöhe fern von sumpfigen Landstrichen, in der Nähe einer Quelle, aber fern von großen Gewässern, auf fruchtbarem Boden und unter zahlreicher Bevölkerung« liegen¹³. Pugu war also keine Kulturinsel in einer urwaldartigen Wildnis, wie die Zeichnung suggerierte. Der Ort lag etwa 20 Kilometer oder fünf Wegstunden südwestlich von Daressalam in Usaramo. Die Küste war also verhältnismäßig bequem an einem Tag zu erreichen, der Weg neu in Stand gesetzt. Dies geschah nicht für die Benediktiner oder die etwa 500 Wasaramo¹⁴ von Pugu. Vielmehr hatte in Pugu der DOAG-Vertreter August Leue im Frühjahr 1888 eine Niederlassung gegründet, um Kopal (Baumharz) zu produzieren und Versuche mit Exportprodukten wie Tabak, Kaffee und Kakao zu machen – eine von ca. 30 DOAG-Niederlassungen im Küstenhinterland¹⁵. In unmittelbarer Nähe betrieb außerdem ein Österreicher namens Roos eine Plantage. Leue dürfte den Missionaren Pugu empfohlen haben und freute sich, dass mit seiner Niederlassung, Roos' Plantage und der Mission im Laufe des Jahres 1888 »ein kleines Gemeinwesen« entstanden war¹⁶. Den Pugu-Hügeln vorgelagert lagen zwei Wasaramo-Dörfer, deren Bewohner sich kooperativ zeigten – dies allerdings unter den kompromisslosen, auf überlegene Waffen gestützten Bedingungen der DOAG-Herrschaft.

Die Darstellung von Gebäuden und Garten zeigen Amrheins Bemühen, Bescheidenheit und Ordnung als Ausweis von Zivilisation abzubilden. Die tatsächliche Bauweise der Mission unterschied sich aber von seiner mittteleuropäischen, ja alpenländischen Skizze; z.B. berichteten die Missionare, sie

und namentlich der Arbeit nach und nach zu Christus gebracht werden soll«; Andreas Amrhein, *Unsere Mission*, in: *Missionsblätter A.F.* 2 (1889), Sp. 31, siehe auch Sp. 25–33.

¹³ Ebd., Sp. 376.

¹⁴ Mitglieder einer Bevölkerungsgruppe, die im Hinterland von Daressalam und Bagamoyo lebte.

¹⁵ Vgl. Gilbert GWASSA, *The German Intervention and African Resistance in Tanzania*, in: Isaria N. KIMAMBO / Arthur J. TEMU (Hg.), *A History of Tanzania*, Nairobi 1969, S. 85–122, hier S. 101.

¹⁶ August LEUE, *Dar-es-Salaam. Bilder aus dem Kolonialleben*, Berlin 1903, S. 14. Damit stellte Pugu eine der größten deutschen Niederlassungen an der Küste dar; vgl. Jonathon GLASSMAN, *Feasts and Riot. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast 1856–1888*, Portsmouth 1995, S. 196.

hätten das Erdgeschoss »nach Tropenart« ein gutes Stück über dem Boden auf Pfosten und in ortsüblicher Lehmbauweise errichtet¹⁷. Arbeiter unter den Wasaramo waren leicht zu finden, da die Missionare ortsübliche Löhne bezahlten. Aus gesundheitlichen Gründen stellten die Missionare bald mehrere Dutzend Arbeiter ein. Diese verfügten wahrscheinlich über die nötige Kenntnis, um den Lehmholzbau auszuführen. An der Küste konnte mit Geld oder Stoffen bezahlt werden und die Missionare waren finanziell gut ausgestattet. Die Mission mochte auch deshalb attraktiv sein, da sie den Arbeitern Gelegenheit bot, technische Innovationen in der Schmiede-, Wald-, Tischler- und Wagnerarbeit kennenzulernen. Bonifaz Fleschutz, der Leiter der Station, riet in seinen Briefen, die Handwerkerbrüder in der Führung und Ausbildung von Gehilfen zu schulen. Anders als geplant arbeiteten die Brüder weniger selbst, sondern beaufsichtigten die Arbeiter aus der lokalen Bevölkerung¹⁸.

Die Missionare hatten geplant, von Jagd und eigener Landwirtschaft zu leben. Dafür hatten sie Jagdgewehre, Pulver und Saatgut aus Europa mitgebracht und versuchten im Inland Rinder zu kaufen¹⁹. Die ausreichende Selbstversorgung erwies sich als utopisch. Ein Bruder berichtete verbittert, in den ersten vier Monaten hätten sie von zwei Mahlzeiten gelebt, Gurken und Kürbisbrei. Zu mangelhafter Ernährung, wenig Schlaf und den klimatischen Bedingungen schlecht angepassten Arbeitsrhythmen (kaum Mittagspausen), kamen Tropenkrankheiten, v.a. Malaria. Nach wenigen Wochen litten gleichzeitig sechs Brüder und Pater Bonifaz an schwerem Fieber. Nach einem halben Jahr waren ein Bruder und eine Schwester verstorben, ein weiterer Bruder reiste zusammen mit einer Schwester, beide sehr geschwächt, nach St. Ottilien zurück²⁰. Diese prekären Zustände sollten die Benediktinermision in Ostafrika auch in den Folgejahren kennzeichnen. Insgesamt starben in der ersten Dekade 28 Missionare und Missionarinnen, eine ähnliche Anzahl wurde wegen gesundheitlicher Probleme nach Deutschland zurückberufen²¹.

Die soziale Zusammensetzung der Station gestaltete sich komplexer als Amrheins Zeichnung vermuten lässt. Schon bei ihrer ersten Reise nach Pugu

17 Fritz BLEY, *Deutsche Pionierarbeit in Ostafrika*, Berlin 1891, S. 97–110 zum Hausbau in Usaramo. Zitat: *Unsere Mission*, Sp. 385. Der Reisende Otto Ehlers berichtete davon, dass »alle Gebäude nur provisorisch errichtet sind und mit der Zeit durch Steinbauten ersetzt werden sollten«. Zitiert nach *Die katholischen Missionen* (1889), S. 35.

18 Vgl. Siegfried HERTLEIN, *Ndanda Abbey, Part I. Beginning and Development up to 1932*, St. Ottilien 2008, S. 51.

19 Bonifaz FLESCHUTZ, *Eine Tagereise ins Innere*, in: *Missionsblätter A.F.* 1 (1888/89), Sp. 397–411.

20 Siehe HERTLEIN, *Ndanda Abbey, Part I*, S. 44–46.

21 Alfons M. ADAMS, *Im Dienste des Kreuzes. Erinnerungen aus meinem Missionsleben in Ostafrika*, St. Ottilien u.a. 1899, S. 9.

hatten die Missionare – neben ortskundigen Trägern – einen kulturerfahrenen afrikanischen Übersetzer mitgebracht, ein anglikanischer Christ, der ihnen von der DOAG vermittelt worden war und der zuvor bereits Deutschland besucht hatte²². In einem anderen Bericht ist von zwei Übersetzern die Rede, die beim Roden des Geländes halfen und wohl auch die weitere Kommunikation mit den Arbeitern und den Kontakt zur lokalen Bevölkerung organisierten²³. Sie blieben offensichtlich permanent auf der Station, da sie später als Aufseher der Arbeiter bezeichnet wurden. Auf allen Reisen wurden die Missionare von kundigen Trägern begleitet, die sie nicht nur führten, sondern auch Kontakt zur Bevölkerung herstellten²⁴. Diese beobachtete die Verhaltensweisen der Missionare mit Neugier, genau wie die zahlreichen Schaulustigen, die sich zumindest anfangs auf dem Pugu-Hügel einfanden. Pater Bonifaz und der Katechist Frater Ildefons versuchten, die Neugier für die Evangelisierung mit Hilfe einer Bilderbibel und der Übersetzer zu nutzen – aber ohne große Resonanz²⁵. Lohnarbeiter hielten sich häufig auf der Station auf, die sukzessive ausgebaut wurde. Zumindest der 40-jährige Haus- und Gartenhelfer Amanie sowie der 20-jährige Rukgaume und dessen Bruder, der 15-jährige Schlosserlehrling Mkondo/Jansen, hatten sich der Mission dauerhaft »freiwillig angeschlossen«²⁶. Diese mehr oder weniger permanenten afrikanischen Bewohner der Mission lebten in selbstgebauten Häusern um die Stationsgebäude.

Im Laufe des Jahres gewannen die Missionare eine Handvoll Schüler aus den Dörfern um Pugu, die allerdings die Mission wieder verließen, als die Mönche von ihnen verlangten, unentgeltlich im Garten und bei den Bauten zu arbeiten²⁷. Zu diesem Verhalten lassen sich einige Mutmaßungen anstellen: Auf den Feldern der Wasaramo dürfte genug Arbeit vorhanden gewesen sein, auch geschlechter- und schichtenspezifische Arbeitsteilungen können eine Rolle gespielt haben. Zudem lag Pugu direkt am Karawanenweg ins Gebiet zwischen den Seen. So ergaben sich nicht nur genügend bezahlte Arbeitsgelegenheiten. Die Wasaramo besaßen auch Erfahrung im Kontakt mit europäischen Kolonialakteuren und wussten Angebote zu bewerten²⁸. Sicherlich aber wollten die Wasaramo nicht mit einer zweiten Gruppe von Afrikanern verwechselt werden, die zunehmend die Station bevölkerte.

22 AMRHEIN, *Unsere Mission*, Sp. 377.

23 Ebd., Sp. 381.

24 FLESCHTZ, *Eine Tagesreise ins Innere*, Sp. 397–411.

25 AMRHEIN, *Unsere Mission*, Sp. 239.

26 Ders., *Das große Sühne- und Brandopfer in Pugu*, in: *Missionsblätter A.F.* 1 (1888/89), Sp. 437.

27 Vgl. Bernita WALTER, *Von Gottes Treue getragen. Die Missions-Benediktinerinnen von Tutzing*, Bd. I, St. Ottilien 1984, S. 134.

28 Der französische Leutnant Giraud berichtete, dass Pugu 1883 ein Lager aus teils verfallenen Hütten war, deren Bewohner die Karawanen auf der Durchreise bela-

Die Missionen kauften an der Küste Sklavenkinder oder bekamen solche zugewiesen, wenn die englische Marine Sklaventransporte aufbrachte, manchmal auch Frauen oder ganze Familien. Die Zahl der so auch nach Pugu verteilten Kinder und Frauen stieg beträchtlich, als die britischen und deutschen Schiffe im Herbst 1888 eine Blockade des Waffen- und Sklavenhandels zur See durchsetzten²⁹. Ob die Benediktiner sich der Gefahr bewusst waren, die gerade mit den Kindern vor dem Hintergrund der Kriegssituation einherging, lässt sich nicht eruieren. Die französischen und englischen Missionen weigerten sich sie aufzunehmen, um die Kämpfer Abushiris nicht zu provozieren³⁰. Gegen Ende des Jahres waren 40 solcher Kinder im Alter von sechs bis zwölf Jahren in Pugu, außerdem drei Ehepaare und weitere Erwachsene³¹. Ziel der Missionare war es, die Kinder zu erziehen und zu taufen. Sie sollten sich in christlichen Dörfern ansiedeln und von dort – durch Beispiel und aktive Evangelisierung – auf die umliegende Bevölkerung wirken³². Der Küstenbevölkerung allerdings galten die Bewohner als »Sklaven der Wafranza« (der Missionare)³³. Schließlich wurden von diesen unentgeltliche Arbeit und bedingungsloser Gehorsam erwartet, solange sie sich auf der Mission aufhielten. Frei bewegen konnten sich die »Befreiten« schon deshalb nicht, weil sie die erneute Versklavung befürchten mussten bzw. als Minderjährige der Vormundschaft der Mission unterstanden. Zudem war von Christendörfern noch keine Rede, zunächst arbeiteten die ehemaligen Sklaven in den großzügig geplanten und projektierten Gartenanlagen, die Plantagen ähnelten. Zwar dachten die Missionare nicht daran, Handel zu treiben, aber die Mission sollte sich selbst versorgen. Für die Benediktiner entsprach dies dem monastischen Ideal des *ora et labora*; eine ausgedehnte Landwirtschaft zählte zu den Charakteristika der Benediktinerabteien. Der feine Unterschied, dass in europäischen Benediktinerabteien die Mönche selbst arbeiteten und nicht

gerten. Laut Giraud waren Pugu und andere Orte entlang der Karawanenroute eine Art unmittelbar Peripherie der Küste und in ihren kärglichen Ökonomien auf diese hin ausgerichtet. Von den irregulären Truppen des Sultans sei ihre Macht über die Karawanenwege gebrochen worden; Victor GIRAUD, *Les lacs de l'Afrique Équatoriale. Voyage d'exploration exécuté de 1883 à 1885*, Paris 1890, S. 52f.

²⁹ Zur Handelsstruktur der Küste, siehe auch Abdul SHERIFF, *Tanzanian Societies at the Time of the Partition*, in: Martin H. Y. KANIKI (Hg.), *Tanzania Under Colonial Rule*, London 1980, S. 11–50; Edward A. ALPERS, *The Coast and the Development of the Caravan Trade*, in: Isaria KIMAMBO / Arnold J. TEMU (Hg.), *History of Tanzania*, Nairobi 1969, S. 35–56.

³⁰ Vgl. Heinz SCHNEPPEN, *Sansibar und die Deutschen. Ein besonderes Verhältnis, 1844–1966*, Berlin 2006, S. 262.

³¹ WALTER, *Gottes Treue I*, S. 140; AMRHEIN, *Brandopfer*, Sp. 456–458.

³² Vgl. John BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa. An African Church History*, Nairobi 2005, S. 230–232.

³³ Dies dürfte den Pugu-Missionaren so nicht bewusst gewesen sein. Erst in späteren Missionsquellen wird auf diese Perspektive verwiesen; Jahresbericht der Benediktinermission 1906/07, ArchOtt Z.1.08.

nur die unentgeltliche Arbeit von Abhängigen beaufsichtigten, wurde nicht thematisiert. Aus ostafrikanischer Sicht waren die Mönche und Schwestern dadurch noch weniger von der DOAG und den Pflanzern zu unterscheiden³⁴.

Die Missionare und Missionarinnen bemühten sich im Alltag, dem monastischen Ideal gerecht zu werden, die Chorgebete regelmäßig zu sprechen und zu singen, *silentium* und Lektüre zu Mittag einzuhalten, auf Reisen aus dem Brevier zu beten und die katholische Liturgie angemessen zu feiern. Die Mission war für die Verhältnisse reich mit rituellen Gegenständen ausgestattet, mit Kelchen und Zimborien, Messgewändern und Paramenten, Altar und Tabernakel, sogar mit einem Baldachin für Prozessionen mit dem Allerheiligsten³⁵. Die Männer und Frauen versuchten, sich nach außen als distinkt von anderen Europäern der Gegend darzustellen. Diese performative Ebene dürfte mit einer starken Identifikation mit dem missionarischen Sendungsauftrag und dem monastisch-benediktinischen Ideal der Abschließung von der Welt und Abtötung des Weltlichen einhergegangen sein. Die Identifikation mit der monastischen Kultur dürfte sich in den harten ersten Monaten der Mission eher verstärkt haben. In den Briefen nach Europa verliehen sie ihrer Opferbereitschaft und ihrem Gottvertrauen Ausdruck und erbaten Gebete aus der Heimat. Oft bezogen sie sich dabei auf die Geschichte des Benediktinerordens, riefen an den jeweiligen Namenstagen einzelne mittelalterliche Vorgänger auf oder verwiesen auf die Gründung der Abtei Monte Cassino durch Benedikt von Nursia im Jahr 529, um ihre eigene Lage zu beschreiben. Sie verglichen die Bevölkerung Ostafrikas mit den Sachsen, Germanen oder Skandinaviern, und begriffen sie damit als ein »Heidenvolk« unter vielen. In die religiösen und kulturellen Eigenheiten der lokalen Bevölkerung vertieften sich die Benediktiner in den ersten Monaten ihres Lebens in Pugu kaum. Zwar gab Pater Bonifaz Ende April 1888 an, er wolle versuchen, Religion, Sitten und Bräuche der Wasaramo zu erforschen, in den Berichten und Briefen findet sich darüber aber nichts³⁶. *Ex negativo* ist von den Missionaren 1888 nur zu erfahren, dass die Wasaramo um Pugu keine Muslime waren – dies war die Voraussetzung für die Niederlassung der Mission gewesen. Küstenregionen, insbesondere muslimisch geprägte, wie die

³⁴ Vgl. NAPACHIHI, Relationship, S. 143–145.

³⁵ Dies lässt sich den Berichten über die spätere Zerstörung entnehmen; AMRHEIN, Brandopfer, Sp. 456–459.

³⁶ Vgl. HERTLEIN, Ndanda Part I, S. 48. Allzu viel war zeitgenössisch nicht über die Religion der Wasaramo bekannt. Der Geograf Stuhlmann etwa berichtete 1894 einzelne, für ihn kuriose Details; FRANZ STUHLMANN, Forschungsreisen in Usaramo, in: Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten 7 (1894), S. 223–235.

Mrima-Küste Ostafrikas, galten als dekadent und kaum zu missionieren³⁷. Die Benediktiner gingen zunächst wohl nicht sehr weit über die vagen vorgefassten Urteile Amrheins hinaus, der vom Evangelisieren eines »ganz heidnischen Stammes der schwarzen Ureinwohner« gesprochen hatte³⁸.

Die Wasaramo dürften eine gewisse Erfahrung mit religiöser Differenz gehabt haben. Richtet man sich nach den ethnografischen Berichten der Zeit um 1900, die sicherlich eurozentrisch überformt waren, gingen sie ihren eigenen Vorstellungen über das Weiterwirken der Ahnen nach und versuchten dieses mit religiösen Praktiken zu kontrollieren. Sie erklärten sich die Entstehung der Welt durch einen Gott, der nicht in den Alltag der Menschen eingriff, und praktizierten aufwendige Übergangsrituale, die die Gesellschaft sozio-kulturell und religiös integrierten. Der Berliner Missionar Martin Klamroth berichtete 1910 von der Konkurrenz islamischer Heiler und Wasaramo Waganga (sw., sing. Mganga, Heiler, zeitgenössisch als »Zauberer« bezeichnet)³⁹. Sowohl ihre traditionellen religiösen Auffassungen als auch die Erfahrung mit dem Islam an der Swahili-Küste dürfte sie von einem engen Zusammenhang von religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Praktiken überzeugt haben. Dass die Benediktiner eine Verflechtung dieser Sphären durch religiöse Rituale und habituelle Distinktionen negieren wollten, war wohl befremdlich bzw. unverständlich.

Missionsbenediktiner und DOAG-Herrschaft

Amrheins Zeichnung war das monastisch-außerweltliche, ja insulare Selbstverständnis durchweg inhärent – besonders hervorgehoben durch ein monumentales Holzkreuz, begleitet von einer ebenso monumentalen Flagge des deutschen Reichs. Es gibt zahlreiche Gründe, nach den sozialen Beziehungen zwischen Mission und Handelsgesellschaft zu fragen, nicht zuletzt aufgrund der nachfolgenden Zerstörung der Mission. Mochten sich die Mönche und Schwestern auch sehr wohlwollend von den Vertretern der DOAG behandelt gefühlt haben, von ihrem Herrschaftsmodus grenzten sie sich ab. Pater Bonifaz schrieb nach St. Ottilien:

³⁷ Vgl. Richard HÖLZL, Rassismus, Ethnogenese und Kultur. Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und 20. Jahrhundert, in: WerkstattGeschichte 59 (2011), S. 7–34.

³⁸ AMRHEIN, *Unsere Mission*, Sp. 376.

³⁹ Martin KLAMROTH, Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam (Deutsch-Ostafrika), in: Zeitschrift für Kolonialgeschichte 1 (1910/11), S. 37–70, 118–153, 189–223.

*Die Bevölkerung [...] ist recht mißtrauisch geworden durch die Haltung der Stationschefs, die sich einfach mit der Büchse in der Hand Gehorsam verschaffen. Sie meinen gut gethan zu haben, da jetzt die Bevölkerung sie fürchtet; aber ich und wahrscheinlich jeder Missionär wird es mißbilligen*⁴⁰.

Dass die Vertreter der DOAG im besten Fall mit dem autoritären Kasernenton preußischer Offiziere, im schlimmsten Fall mit beleidigender Willkür und exzessiver Gewalt vorgingen, bestätigten auch kritische Stimmen in Sansibar, etwa der junge Hamburger Alexander O'Swald, der das Handelshaus seiner Familie auf Sansibar vertrat, oder der dortige deutsche Konsul Gustav Michahelles⁴¹. Carl Peters, der Vorsitzende der DOAG, hatte ab 1885 sogenannte Schutzverträge mit lokalen Oberhäuptern auf dem Festland Tansanias abgeschlossen. Eine tatsächlich territoriale Herrschaft entwickelte sich daraus nicht, da die Erfassung des Gebiets kaum über gelegentliche und oft schlecht organisierte Karawanenzüge hinausging. Die europäischen Mächte Großbritannien und Deutschland übten zunehmend Druck auf den Sultan von Sansibar aus, der 1888 schließlich die Verwaltung der ostafrikanischen Küste in Rechts-, Zoll- und Steuerfragen per Vertrag an die DOAG abgab. Diese übernahm die Herrschaft im Namen des Sultans, indem sie versuchte, die bisherigen Vertreter, meist Mitglieder der lokalen Eliten, abzusetzen und mit teils willkürlichen Gewaltmaßnahmen ein neues Verwaltungs- und Abgabensystem zu etablieren. Insbesondere der DOAG-Vertreter Emil von Zelewski richtete in der Küstenstadt Pangani »ein Terrorregime« ein, nachdem er die örtliche Machtelite desavouiert und eine Moschee entweiht hatte⁴². Eine Swahili-Quelle berichtet, der DOAG-Mann habe den Sultansvertreter in Pangani mit Hunden in einer Moschee gesucht, worauf Unruhen ausbrachen⁴³. Mit zunehmender Ausbreitung änderten diese Widerstände ihren Charakter und es kam in einigen Teilen der Küstenregion zu einer Abrechnung mit der Sultansherrschaft. Besonders in der Region Daressalam blieben jedoch die Deutschen im Zentrum der Auseinandersetzung. Als schließlich die vom Deutschen Reich beauftragte und finanzierte Kolonialtruppe im Mai 1888 in Ostafrika eintraf, gingen durch unterschiedliche Problemlagen motivierte Unruhen in einen Kolonialkrieg über, der nach der Niederlage der Aufständischen nahtlos in die koloniale Eroberung des Festlandes mündete. Diese war bis zum Ende der 1890er Jahre abgeschlossen⁴⁴.

40 FLESCUTZ, Tagereise, Sp. 405, Hervorhebung im Original.

41 Vgl. SCHNEPPEN, Sansibar, S. 250f.; GLASSMAN, Feasts and Riots, S. 187f.

42 Vgl. PESEK, Koloniale Herrschaft, S. 184.

43 Vgl. Ann BIERSTEKER, Kujibizana. Questions of Language and Power in Nineteenth- and Twentieth-Century Poetry in Kiswahili, East Lansing 1996, S. 197.

44 Vgl. John ILIFFE, A Modern History of Tanganyika, Cambridge u.a. 1979, S. 88–107.

Die Benediktiner meinten mit weltlichen Europäern und besonders den Vertretern der DOAG wenig gemein zu haben. Dies war die Binnenperspektive – sie führte dazu, dass die Missionare es ablehnten, ihre Station zu verlassen, als der Kolonialkrieg die Umgebung Daressalams erfasste. Schließlich hatten die Kämpfer des Swahili-Führers Abushiri die Missionsstation der Spiritaner in Bagamoyo verschont und sie sogar als Zufluchtsort genutzt. Allerdings waren die französischen Missionare weit weniger eindeutig mit der DOAG assoziiert. Bereits etabliert als die DOAG auf den Plan trat, unterhielten sie gute Beziehungen zu den Swahili-Eliten in ihrer Nachbarschaft. Auch sie hatten Hunderte ehemalige Sklavenkinder auf ihrer Station, ein Gegensatz zu den Händlern und Plantagenbesitzern ergab sich daraus aber nicht⁴⁵.

Pater Bonifaz hatte die Schwestern im Oktober zum Schutz nach Daressalam geschickt, holte sie später aber wieder zurück. An die Propaganda-Kongregation in Rom schrieb er, die Bevölkerung unterscheide sehr wohl zwischen Missionaren und anderen Deutschen⁴⁶. Aus dem Blickwinkel der Ostafrikaner, mit denen die Benediktiner zusammentrafen, dürften die religiösen Distinktionsversuche der Mönche weniger bedeutend gewesen sein. Verschiedene DOAG-Vertreter wie Leue vom Nachbarhügel verkehrten regelmäßig auf der Station⁴⁷. Die Benediktiner wickelten ihre wirtschaftlichen Belange über die DOAG-Station in Daressalam ab, wo auch ihre Träger abgingen und anlandeten, und nutzten die Infrastruktur der Handelsgesellschaft. Sie ließen sich von ihr Übersetzer und lokale Kontakte vermitteln, übernahmen die Sklavenkinder von den arabischen Schiffen und ließen die deutsche Flagge über Pugu wehen. Der Streit um das Hissen der Flaggen des Sultans in den Küstenstädten war 1887 einer der Anlässe für den Kolonialkrieg gewesen⁴⁸.

Am 13. Januar 1889 überfielen schließlich an die Einhundert Kämpfer Abushiris die Station in Pugu. Sie töteten zwei Brüder und eine Schwester⁴⁹. Zwei Brüder entkamen – durch die Wälder geführt von Rukgaume und einem weiteren Mzaramo aus Pugu – nach Daressalam zur DOAG-Niederlassung. Eine Schwester, zwei Brüder und zwei Küchenmädchen wurden

⁴⁵ Bagamoyo war geografisch und politisch anders situiert: Die Hafenstadt war als Handelszentrum dicht besiedelt und die Spiritaner Mission lag direkt zwischen den Plantagen und Wohnsitzen der arabischen Eliten; siehe Situationsplan von Bagamoyo, in: *Die katholischen Missionen* (1881), S. 47.

⁴⁶ WALTER, *Gottes Treue* I, S. 140.

⁴⁷ Noch am 5. Januar 1889 besuchten die DOAG Vertreter von Bülow und Klenze sowie der Pflanzeer Roos die Station; Amrhein, *Brandopfer*, Sp. 484.

⁴⁸ Vgl. PESEK, *Koloniale Herrschaft*, S. 183f.

⁴⁹ Es existieren ebenfalls Berichte über opportunistische Sklavenhändler, die die Gelegenheit nutzten, um konfiszierte Sklaven zurückzuholen; vgl. GLASSMAN, *Feasts and Riot*, S. 247.

gefangen genommen, drei Europäer später gegen Lösegeld freigelassen. Über den Verbleib der afrikanischen Mädchen wurde nicht weiter berichtet. Getötet wurden auch die verbliebenen Kinder der Station, so wenigstens die Missionsberichte. Die meisten ehemaligen Sklaven aber waren am 10. und 11. Januar 1889 von der Station geflohen, als klar wurde, dass Abushiris Truppen Daressalam angreifen würden. Die publizierten Augenzeugenberichte der Missionare lassen vor allem die physischen Gewaltakte und die auf materielle Beute ausgerichteten Plünderungen deutlich werden. Sie betrafen in gleicher Weise profane wie sakrale Gegenstände, ohne dass die Missionare religiöse Motive der Krieger bemerkt hätten⁵⁰.

Ungewöhnlich waren das große Aufgebot an Kriegern, die starke Bewaffnung und die Wucht des Überfalls. Den Gefangenen gegenüber gab ein Offizier Abushiris an:

Hätten wir gewußt, daß ihr Padri (Missionäre) seid, so hätten wir Euch nichts gethan. Man sagte uns, Ihr seid Deutsche und seid in Verbindung mit Leue [...] und habt viel Pulver und Gewehre und werdet Euch wehren; auch habt Ihr viele der uns geraubten Sklaven; daher haben wir unsererseits eine so große Mannschaft aufgeboden und haben auf Euch geschossen⁵¹!

Amrhein nutzte diese Meldung, um das Ereignis umzudeuten. Die Angreifer seien nicht aus der Gegend gewesen, hätten die Benediktiner nicht gekannt, nicht einmal gewusst, dass es sich um Missionare handelte⁵². Ein anderer Offizier Abushiris zog den missionarischen Charakter Pugus in Zweifel: »Wenn ihr aber Padri seid, warum habt ihr Schießscharten und dergleichen angelegt, um euch mit Waffen zu vertheidigen?«⁵³. Selemani bin Seif, der Befehlshaber der Abushiri-Truppen um Daressalam, fragte, warum sie sich nicht an ihn gewandt und per Brief ihre friedlichen Absichten und ihre Neutralität dargelegt hätten, wie die Missionare in Bagamoyo⁵⁴. Letztendlich führten die guten Beziehungen des dortigen Missionsleiters Pater Etienne Baur zu Abushiri zur Freilassung der gefangenen Benediktiner und Benediktinerinnen gegen ein Lösegeld von 9 000 Reichsmark und im Austausch

50 AMRHEIN, Brandopfer, Sp. 439–450, 555–565.

51 Ebd., Sp. 556.

52 Ebd. Napachihi hält es für unwahrscheinlich, dass die Angreifer nicht wussten, wen sie vor sich hatten, vgl. NAPACHIHI, Relationship, S. 145f. Der DOAG-Offizier Schmidt hielt die Dorfbewohner um die Station für unbeteiligt, betrachtete aber das Oberhaupt des Nachbarorts Ukonga als Informanten der Angreifer; Rochus SCHMIDT, Brief an die bayerische katholische Missionsgesellschaft, 5. Juni 1889, ArchOtt Z.1.06.

53 AMRHEIN, Brandopfer, Sp. 567.

54 Ebd., Sp. 570.

gegen zehn von der deutschen Marine gefangene Araber. Verhandlungen der DOAG-Vertreter waren zuvor gescheitert⁵⁵. Mitte des Jahres 1889 erreichten sieben Überlebende St. Ottilien⁵⁶.

Mediale Rahmungen:

Wie aus einem kolonialen Herrschaftskonflikt ein Religionskrieg wird

Die Differenz zwischen den Plänen der Missionsleitung und der sozialen Wirklichkeit der Missionsstation macht auf die Rückkopplungsschleifen zwischen Kolonie und Metropole, Missionsfeld und europäischen Missionsinstitutionen, wie auch auf die resultierenden Bedeutungsverschiebungen aufmerksam. Die als Briefe nach Deutschland gelangten Kurzmeldungen und Augenzeugenberichte aus dem Missionsgebiet verhandelten im Telegramm- und Berichtstil die Gewaltereignisse, das Verhalten einzelner Personen und Gruppen sowie eigene Deutungen und übertrugen ein komplexes und widersprüchliches Cluster aus Informationen. Dieser wurde in eine für europäische Rezipientinnen und Rezipienten verständliche, kohärente Erzählung umgewandelt und medial verbreitet. Edierte Augenzeugenberichte wurde u.a. in der Zeitschrift des Vereins der Glaubensverbreitung, *Die katholischen Missionen*, veröffentlicht, sowie in kürzerer Form in der Tagespresse. Zu diesen Berichten lieferte Abt Amrhein eine historische und theologische Einordnung. Dabei vermochte er die Zerstörung Pugas als Teil eines Glaubenskampfes darzustellen, indem er die Missionare vermeintlich fanatischen Muslimen, rachsüchtigen Sklavenhändlern und sogar dem Satan persönlich gegenüberstellte:

Wohl Niemand, soweit die christliche Welt reicht, ist unberührt geblieben bei der schmerzlichen Kunde, wie die ersten Blutzegen und Bekenner unter den christlichen Glaubensboten, samt ihrem blühenden Werke, dem Fanatismus von Kämpfern der Fahne Mohammeds und der Rache von Sklavenhändlern zum Opfer gefallen sind⁵⁷.

Explizit verwies Amrhein auf die zivilisatorische Arbeit der Mission: Wenige Monate nach Ankunft der Mission in Ostafrika habe

⁵⁵ Schreiben der DOAG an Amrhein, 23. Januar 1889, ArchOtt Z.1.04.

⁵⁶ Für Zusammenfassungen des Endes von Pugu; vgl. HERTLEIN, Ndanda Abbey, Part I, S. 52–57; WALTER, Gottes Treue I, S. 141–147. Sie beruhen auf den publizierten Berichten der Überlebenden. Für eine differenzierte Analyse, siehe auch NAPACHIH, Relationship, S. 136–151.

⁵⁷ Bericht und Aufruf zur Befreiung der gefangenen Missionäre und Missions-Schwestern in Ostafrika, 16. Januar 1889, ArchOtt Z.1.06, S. 1–3.

der Feind schon sehr viel zum Zerstören [vorgefunden]: eine schöne Kapelle, ein geräumiges, wohlgebautes Wohnhaus für die Missionäre und ein zweites für die Schwestern, ein großes Waisenhaus für 100 Kinder und Asylbedürftige, eine Schule, ein Gebäude mit Werkstätten verschiedener Handwerke und ein anderes für die Oekonomie; zum Verwüsten zwanzig Morgen urbar gemachtes Land mit jungen Palmen-, Bananen, Gemüse- und Getreidepflanzungen⁵⁸.

Der öffentliche Aufruf, den Amrhein an die Unterstützer seiner Mission und an die Katholiken im Reich (über die Missionszeitschriften des »Afrika-vereins deutscher Katholiken« und des »Franz-Xaver-Vereins«) verschicken ließ, unterstrich die Intensität der Gewaltakte durch eine äußerst plastische Wortwahl. Er schrieb vom »Blutwerk« und »Blutbad« der Angreifer, von den Getöteten als »Blutzeugen« und »verbluteten Opfer[n]«; sie seien von den »Messern der wüthenden unmenschlich zerfleischt worden«. Die in der Zeitschrift *Die katholischen Missionen* publizierte Variante des Aufrufs war mit Amrheins Skizze der Missionsstation in Pugu illustriert – nun nicht mehr nur eine *a priori* erstellte Planskizze, sondern eine scheinbar realistische Abbildung des Verlorenen⁵⁹.

Amrhein konstruierte eine dreipolige Figurenkonstellation, die katholische Missionare und Missionarinnen als Verteidiger afrikanischer Frauen und Kinder gegen muslimische Angreifer stellte. Die Rollen dieser Inszenierung forderten zu einer eindeutigen Parteinahme und emotionalen Positionierung seitens der Leserinnen und Leser auf: christliche Missionare als Helden, fanatische Muslime als Schurken und Afrikaner und Afrikanerinnen als passive Objekte des Konflikts⁶⁰. Amrhein kehrte die religiösen Aspekte der Abushiri-Bewegung hervor, verschwieg die politischen und ökonomischen Motive und zeichnete eine ethnisch-religiöse Grenze zwischen afrikanischer Bevölkerung und arabischer Oberschicht, die es in dieser Eindeutigkeit nicht gegeben hat. Die Angreifer porträtierte er als ortsfremd und unwissend, die lokale Bevölkerung als unwissend, aber wohlwollend. Die getöteten Missionare und Missionarinnen wurden so zu Märtyrern der christlichen Sache; sie waren nicht Teil eines konkreten, historisch verorteten Konflikts, sondern Opfer einer übergeordneten Auseinandersetzung zwischen christlicher Zivilisation und vermeintlicher heidnischer Primitivität bzw. islamischer Dekadenz⁶¹. Unter den daheimgebliebenen Mönchen und Schwestern in St. Ottilien rief er damit fast euphorische Stimmung hervor, die einerseits den Grad der Romantisierung missionarischen Lebens und andererseits den Kult der

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vorgänge in Ostafrika, in: *Die katholischen Missionen* (1889), S. 80f.

⁶⁰ Zu diesen erzählerischen Mechanismen, siehe auch Fritz BREITHAUPT, *Kulturen der Empathie*, Frankfurt a.M. 2009.

⁶¹ AMRHEIN, Bericht und Aufruf, 16. Januar 1889, ArchOtt Z.1.06.

Aufopferung für den Glauben zeigt⁶². Zur *ecclesia militans* gesellte sich hier eine Form der Frömmigkeit, die auf Leiden, Opfer und Christusnachfolge basierte und zutiefst in der katholischen Gnadenlehre verwurzelt war – auf Opfer würde neues Leben folgen, der Erfolg umso sicherer eintreten⁶³.

Um zu verstehen, wie Amrheins Narrativierung und Rahmung des Konflikts zustande kam, muss hier die Beziehung von katholischer Mission und kolonialer Eroberung am Ende des 19. Jahrhunderts erläutert werden. Insbesondere der französische Kardinal Charles Lavigerie leitete mit seiner Antisklaverei-Kampagne des Jahres 1888 eine ideologische Wende in der Stellung der katholischen Kirche zum Kolonialismus des späten 19. Jahrhunderts ein⁶⁴. Die Kampagne stand im Zusammenhang mit dem »Scramble for Africa«, bei dem die europäischen Mächte, allen voran England, Frankreich, Deutschland, Italien und Belgien, koloniale Territorien in Afrika eroberten und im Zuge diplomatischer Konferenzen (Brüssel 1878, Berlin 1884, Brüssel 1889/90) absicherten⁶⁵. Besonders auf der Berliner Konferenz 1884 etablierten die Großmächte das Junktim von kolonialem Herrschaftsanspruch und Zivilisierungsmission, zu diesem Zeitpunkt eng verknüpft mit dem Antisklaverei-Kampf: Legitime Kolonialmacht war, wer seinen Herrschaftsanspruch machtpolitisch absichern konnte, zugleich die »Hebung der sittlichen und materiellen Wohlfahrt der eingeborenen Völkerschaften« fördern und »an der Unterdrückung der Sklaverei und insbesondere des Negerhandels« mitwirken wollte⁶⁶. Den Missionen wurde »Kultusfreiheit« in den afrikanischen Gebieten zugesichert.

62 Bruder Michael Hofer beschrieb rückblickend »helle Begeisterung für das Missionsleben«; Michael HOFER / Frumentius RENNER, Im Dienst und Schutz des Höchsten. Bruder Michael Hofer erzählt sein Leben, St. Ottilien 1978, S. 86. Ähnliches galt für die Schwestern; WALTER, Von der Treue Gottes I, S. 146f.

63 Als historischer Referenzpunkt diente Amrhein die Zerstörung des Kloster Monte Cassino durch die Langobarden im Jahr 577; AMRHEIN, Brandopfer, Sp. 433.

64 Renault betont den Einfluss von Chateaubriand's *Génie du Christianisme* auf Lavigerie, das den emphatischen Zivilisationsbegriff der Aufklärung christlich-religiös umformulierte; vgl. François RENAULT, Cardinal Lavigerie. Churchman, Prophet, and Missionary, London 1994, S. 90f.

65 Zeitgleich fand auf dem katholischen Missionssektor ebenfalls ein solcher scramble statt: Lebten Anfang des 19. Jahrhunderts nur einige 1000 Katholiken in Afrika und eine Handvoll Priester, so gab es 1922 zwei Diözesen, 55 Vikariate, 28 Präfektoren und neun einfache Missionen; vgl. Anton FREITAG, Der gegenwärtige Machtbereich und die innere Einrichtung der Sacra Congregatio Propaganda Fide, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 12 (1922), S. 57.

66 Präambel und Kapitel 6 der Generalakte der Berliner Konferenz, in: Frank GATTER (Hg.), Protokolle und Generalakte der Berliner Afrika-Konferenz 1884–1885, Bremen 1984, S. 593, 603f. Zu den Debatten um die Erfassung christlicher Konfessionen und muslimischer Missionen; ebd., S. 190f.

Den Missionen wuchs bei dieser »Humanisierung« und »Sakralisierung« der imperialen Politik eine Schlüsselrolle zu. 1884 noch weitgehend marginalisiert, initiierte der Heilige Stuhl 1888 eine diplomatische Offensive. Papst Leo XIII. hatte sich im Frühjahr 1888 auf Anregung Lavigeries in der Enzyklika *In Plurimis* positioniert⁶⁷. Er beschrieb die Sklaverei in Afrika als »unmenschliche Grausamkeit«, verübt durch die »Mohammedaner«, die Afrikaner zwingen die »Lehre Mohammeds anzunehmen«. Christliche Missionare seien dagegen »würdige Diener des Heiles, Spender des Trostes, Boten des Friedens [...], welche die Einöden, wüste und wilde Gegenden mit Gottes Hilfe umzuwandeln vermögen in lieblich blühende Stätten der Religion und Gesittung«⁶⁸. In seinen Reden in Paris, London und Brüssel forderte Lavigerie die Regierungen der Großmächte in scharfen Worten auf, ihrer zivilisatorischen Verantwortung als »christliche Staaten« nachzukommen und das Überleben und die Unversehrtheit der Kolonisierten zu gewährleisten:

Es ist wahr, daß die europäischen Staaten an Africa denken, aber anscheinend bisher nur soweit, als sie vorhaben, sich seiner zu bemächtigen. Sich zu einem Congresse vereinigen, um durch einen Federstrich auf der Karte sich neue Reiche zuzusprechen, ist leicht gethan. Aber die christlichen Staaten können nicht vergessen, daß sie neben Rechten auch *Pflichten* übernommen haben [...] [nämlich] die Eingeborenen nicht hilflos umkommen zu lassen [...] [und] nicht von Neuem jene Gebiete verschließen lassen, welche durch die Forscher der Civilisation geöffnet sind⁶⁹.

Lavigerie wie seine deutschen Überträger und der Freiburger Katholikentag 1888, der sich kollektiv der Antisklaverei-Bewegung anschloss, appellierten zugleich an die christliche Verantwortung vor Gott und der Geschichte, an die historische Pflicht zivilisierter Nationen und an die Modernität des 19. Jahrhunderts. In Freiburg gründete sich 1888 der »Afrikaverein deutscher Katholiken«, der den Antisklaverei-Kampf durch Spendenwerbung und Publikationen popularisierte. Ludwig Windthorst, führender Kopf des Zentrums, setzte Ende des gleichen Jahres eine Resolution des Reichstags durch, die anbot, die Regierung bei Maßnahmen gegen den Sklavenhandel zu unterstützen⁷⁰. Windthorst selbst war zunächst kein Verfechter der Kolonialmis-

67 Vgl. RENAULT, Cardinal Lavigerie, S. 368.

68 Leo XIII., Sendschreiben an die Bischöfe Brasiliens (Ueber die Aufhebung der Sklaverei), Freiburg 1889, S. 32–36. Hervorhebung durch den Autor.

69 Lavigerie in London, in: HUMANUS, Der Sklavenhandel in Africa und seine Greuel beleuchtet nach Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Forschern und Missionaren, Münster 1888, S. 17. Hervorhebung durch den Autor.

70 Aktenstück Nr. 27 (Antrag Ludwig Windthorst), in: Verhandlungen des Deutschen Reichstags, Bd. 4 (Anlagen), 1888/89, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Blatt3_k7_bsb00018657_00212.html> (14.12.18) S. 182. »Meine Herren, es versteht sich [...], dass an eine christliche Zivilisation Afrikas nicht gedacht werden kann, so

sion und musste erst von Missionsaktivisten überzeugt werden. Der Benediktinerabt Amrhein etwa erschien auf dem Freiburger Katholikentag mit mehreren Schülern aus Kamerun, arrangierte einen Fototermin Windthorsts mit den Duala-Jungen Josef Timba und Mbanga Akwa und überredete den Zentrumsführer Taufpate Akwas zu werden⁷¹.

Lavigerie hatte schon 1886 auf diplomatischem Wege vor der »Ausmerzungen aller Europäer« durch »fanatische« Muslime im Hinterland der Swahili-Küste gewarnt⁷². Die Kampagne im Frühjahr und Sommer 1888, die in Deutschland auf dem Katholikentag im September ihren Höhepunkt erreichte, fand nur wenige Monate vor den hier beschriebenen Gewaltereignissen statt. Diese zeitliche Nähe ist kein Zufall – schließlich waren die Ausschreitungen unmittelbare Konsequenz der kolonialen Eroberungsprozesse, die in beinahe ganz Afrika südlich der Sahara abliefen. Lavigeries eigene Missionsgesellschaft, die »Mission d'Afrique«, war seit 1886 in einen komplexen Konflikt um die Herrschaft im Königreich Buganda nördlich des Viktoriasees verwickelt. 1886 waren 43 Christen ermordet worden. König (*Kabaka*) Mwanga, der sich durch die vorrückenden europäischen Mächte bedroht sah, entschloss sich die Christen am Hof zu entfernen, da er Kollaboration und Insubordination fürchtete. Christen außerhalb des Hofes blieben verschont. Die »Mission d'Afrique« in Algier stellte diesen Gewaltakt als Ergebnis der Beeinflussung eines afrikanischen Despoten durch muslimische Agitatoren dar und forderte die europäischen Mächte zum Eingreifen auf⁷³. Damit war die rhetorische Mischung aus Islamkritik, Antisklavereikampagne und christlicher Zivilisation etabliert, die auch in der medialen Rahmung des deutschen Kolonialkriegs 1888/89 wirkte.

Die Formulierung und Instrumentalisierung antiislamischer Stereotypen war ein zentraler Aspekt der religiös-politischen Ideologie der »christlichen Zivilisation«, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte⁷⁴. Im Zuge der Sakralisierung des Zivilisationsbegriffs durch beide Missionen wurde

lange dort eine solche Verhöhnung jedes christlichen, ja jedes menschlichen Gefühls stattfindet«; Ludwig WINDTHORST, Redebeitrag, in: Verhandlung des Deutschen Reichstags am 26. Januar 1889, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Band3_k7_bsb00018653.html> (14.12.18), S. 304.

71 Zur Geschichte dieser Schüler; siehe auch Robbie AITKEN, Education and Migration. Cameroon Schoolchildren and Apprentices in Germany, 1884–1914, in: Mischa HONECK u.a. (Hg.), Germany and the Black Diaspora. Points of Contact 1250–1914, New York 2013, S. 1–16.

72 Schreiben des deutschen Konsuls in Tunis an Fürst Bismarck, 14. Juni 1886, Anlage: Notiz Lavigeries, o.D., BA R1001/849.

73 Vgl. RENAULT, Cardinal Lavigerie, S. 260–262, 277–279. Die Berichte der Missionare vor Ort beschrieben die Muslime in Uganda jedoch als selbst von Mwanga bedroht.

74 Zur medialen Praxis des stereotyping; vgl. Stuart HALL, West and the Rest. Discourse and Power, in: Ders./Bram GIEBEN, Formations of Modernity, Oxford 1992, S. 276–331, hier S. 308.

der Islam nicht etwa zum unterentwickelten Objekt von europäischen Zivilisierungsmissionen, sondern mutierte zum absoluten Anderen der »christlichen Zivilisation«, d.h. zu einem scheinbar perversierten Gegenmodell, das in der Erfahrung der christlichen Missionare in vielen Gebieten nördlich der Sahara, aber auch in West- und Ostafrika durchaus attraktiv für die Bevölkerung war, oft attraktiver als christliche Missionen. Rebekka Habermas unterstreicht den politischen Charakter dieses Islambildes, das zur Legitimierung von Kolonialismus diente⁷⁵. Dies lässt sich präzisieren: Missionen waren der entscheidende Schlüssel, um protokoloniale und koloniale Konflikte und Kriege aus ihren regionalen politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexten zu lösen und sie zu einer Auseinandersetzung der »christlichen Zivilisation« mit einer Gegenkultur fanatischer Muslime um den Einfluss in Afrika zu stilisieren. Die konkreten politischen Implikationen sind im Folgenden an dem hier untersuchten Beispiel – der Zerstörung der Mission Pugu, der medialen Rahmung der Gewaltereignisse durch die Mission und der politischen Instrumentalisierung als konkretem Anlass für eine humanitäre Intervention, die im Ergebnis die deutsche Kolonisierung Ostafrikas einläutete – herauszuarbeiten.

Humanitarismus, Antisklaverei-Kampf und christliche Zivilisierungsmission als Grundlagen des modernen Kolonialismus

Der »*Scramble for Africa*« und die damit verbundenen Verhandlungen, Konferenzen und Kampagnen brachten eine neue Semantik in das Feld der internationalen Politik, diejenige des Humanitarismus, der Freiheit von Sklaverei, die oft zusammengedacht wurde mit dem Kampf gegen lokale heidnische oder muslimische Despoten und der christlichen Zivilisierungsmission. Diese Semantik hatte legitimatorischen Charakter und entfaltete im europäischen Kolonialdiskurs große Wirkung⁷⁶. Missionen beiderlei Konfession wurden in dieser Zeit zu Agenturen des Humanitarismus, indem sie den aufkläreri-

⁷⁵ Vgl. Rebekka HABERMAS, Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 257–284. Den Einfluss missionarischer Islam-Kritik auf die Gründung der »modernen« akademischen Orient- und Islamwissenschaften betonen Rebekka Habermas und Roman Loimeier; siehe auch dies., *Debates on Islam in Imperial Germany*, in: David MOTADEL (Hg.), *Islam and the European Empires*, Oxford 2014, S. 233–255; Roman LOIMEIER, Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus. Eine kritische Würdigung, in: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 1 (2001), S. 63–85.

⁷⁶ Leopold II. von Belgien nutzte die Antisklaverei-Rhetorik, um sein Agieren im Kongo zu legitimieren, siehe Daniel LAQUA, *The Tensions of Internationalism: Transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s*, in: *The International History Review* 33 (2011), H. 4, S. 705–726, hier S. 711; und zur italienischen Antisklaverei-Organisation und

schen Zivilisationsbegriff als »christliche Zivilisierungsmission« umformulierten⁷⁷. Bismarck griff die neue Rhetorik im Herbst 1888 auf. Als er den englischen Premier Lord Salisbury Ende Oktober 1888 auf die »gemeinsame Pflicht« hinwies, den Sklavenhandel zu unterbinden, und »[a]lle an der Förderung christlicher *Gesittung* beteiligten Nationen« in diesem Sinne aufrief, hielt er sich beinahe wortgleich an die Botschaften, die Lavigerie wenige Monate zuvor in die europäischen Hauptstädte getragen hatte⁷⁸.

Die semantische Transformation lässt sich auch in der Innenpolitik aufzeigen: Am 22. November 1888 sprach Kaiser Wilhelm II. zur Reichstageröffnung von der Aufgabe, »jenen Erdteil [Afrika] für die christliche *Gesittung* zu gewinnen« und den Sklavenhandel zu beenden⁷⁹. Schon am 23. Oktober 1888 hatte Bismarck die regierungsnahen Presse angewiesen, die ostafrikanische Frage als Frage des »Sklavenhandel[s]« zu diskutieren, um »das Interesse der öffentlichen Meinung für die Antislavery-Bestrebungen« zu gewinnen⁸⁰. Ende September – die Macht des Sultans von Sansibar war weitgehend gebrochen – genehmigte Bismarck die Sicherung der Küstenstädte durch Marinekreuzer sowie eine Blockade des Küstenhandels. Noch Anfang Oktober verweigerte er aber ein militärisches Eingreifen auf dem Festland – mit Hinweis auf die öffentliche Meinung und fehlende Mehrheit im Parlament⁸¹. Am 14. Dezember 1888 deutete dann Staatssekretär Herbert von Bismarck im Reichstag den neuen moralischen, als humanitär markierten Kurs der Ostafrika-Politik an: »So lange die Greuel des Sklavenhandels [...] bestehen, so lange ist es auch nicht möglich, Africa der *Gesittung*, dem *Christenthum* und der *Kultur* zu erschließen«⁸². Er nahm die erwähnte Resolution Windhorsts auf, die Lavigeries Forderungen ins Parlament trug und die Reichsregierung

der Legitimierung der Kolonisierung Libyens; vgl. Amalia Ribí FORCLAZ, *Humanitarian Imperialism. The Politics of Anti-Slavery Activism, 1880–1940*, Oxford 2015, S. 17–20.

⁷⁷ Zum Vergleich protestantischer und katholischer Interventionen im deutschen Kolonialdiskurs; siehe auch Richard HÖLZL/Karolin WETJEN, *Negotiating the Fundamentals? German Missions and the Experience of the Contact Zone, 1850–1918*, in: Rebekka HABERMAS (Hg.), *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches*, New York u.a. 2019, S. 196–234.

⁷⁸ Bismarck am 21. und 23.10.1888, zitiert nach SCHNEPPEN, *Sansibar*, S. 245. Lavigerie hatte 1886 und 1888 Bismarck in Briefen zum Eingreifen gegen den Sklavenhandel aufgefordert; Félix KLEIN, *Cardinal Lavigerie und sein Afrikanisches Werk*, Straßburg 1893, S. 228–234. Hervorhebung durch den Autor.

⁷⁹ Kaiser Wilhelm II., zitiert nach SCHNEPPEN, *Sansibar*, S. 249.

⁸⁰ Otto von Bismarck, zitiert nach Fritz F. MÜLLER, *Deutschland – Zanzibar – Ostafrika. Geschichte einer deutschen Kolonialeroberung 1884–1890*, Berlin 1959, S. 401.

⁸¹ Vgl. SCHNEPPEN, *Sansibar*, S. 230–233.

⁸² Herbert von BISMARCK, Redebeitrag, in: *Verhandlung des Deutschen Reichstags am 14. Dezember 1888*, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Band3_k7_bsb00018653.html> (14.12.18), S. 311. Hervorhebung durch den Autor.

aufforderte, im Rahmen einer internationalen Koalition den Sklavenhandel zu bekämpfen⁸³.

Vor diesem diskursiven Hintergrund traf die Nachricht von der Zerstörung Pugus, vom Tod der Missionare und Missionarinnen sowie von den Entführungen am 16. Januar 1889 in Berlin ein und wurde unmittelbar in die laufende Debatte integriert⁸⁴. Herbert von Bismarck bezog sich direkt auf die Zerstörung der Mission, als er am 26. Januar den Gesetzesentwurf einbrachte, mit dem die sogenannte Schutzherrschaft über Ostafrika errichtet werden sollte. Er berichtete, »einige von den dort opferfreudig wirkenden Missionaren« seien den »Aufständischen zum Opfer« gefallen, bzw. befänden sich »in der Gewalt der Insurgenten«⁸⁵. Wenngleich es in der Debatte auch Kritiker gab, die den Antisklaverei-Kampf als Deckmantel für die Rettung der DOAG betrachteten, und Windhorst vor einer weiterführenden kolonialen Dynamik warnte, hatte die Reichsregierung Erfolg. Die humanitäre Semantisierung von Weltmachtspolitik und kolonialer Eroberung verhalf dem Gesetz zu einer breiten Mehrheit⁸⁶.

Fazit

Unmittelbare Folge des medialen Transfers der Gewaltereignisse in Ostafrika war weitere Gewalt in Form des Einmarsches einer von Wissmann rekrutierten, größtenteils aus Söldnern – meist aus dem Sudan und Mosambik – bestehenden Kolonialtruppe. Diese besiegte die Kriegsgegner der DOAG an der Küste und schritt in den folgenden Jahren zur Eroberung des ostafrikanischen Festlandes. Dies geschah in einem Modus, den Michael Pesek als »Terror« beschrieben hat⁸⁷. In den folgenden Jahrzehnten bildeten sich in dieser Region regelrechte militärisch-koloniale Gewaltkulturen aus, die im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt erreichten⁸⁸. Die Sklaverei wurde bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs nicht abgeschafft. Noch im Jahr 1914 fanden Hunderte, vielleicht sogar Tausende Sklaventransaktionen mit Billigung der

83 Ludwig WINDTHORST, Redebeitrag, in: Ebd., S. 303–305.

84 DOAG an Amrhein, 17. Januar 1889, ArchOtt Z.1.05.

85 Herbert VON BISMARCK, Redebeitrag, in: Verhandlung des Deutschen Reichstags am 26. Januar 1889, URL: <https://www.reichstagsprotokolle.de/Band3_k7_bsb00018653.html> (14.12.18), S. 604.

86 Wenig später erreichte das Antisklaverei-Thema auch die politische Kolonialbewegung; vgl. Jan-Georg DEUTSCH, *Emancipation without Abolition in German East-Africa*, London u.a. 2006, S. 104f.

87 Vgl. PESEK, *Koloniale Herrschaft*, S 191.

88 Michelle MOYD, *Violent Intermediaries. African Soldiers, Conquest, and Everyday Colonialism in German East Africa*, Ohio University Press 2014.

lokalen Behörden statt, die den Handel mit Sklaven sogar besteuerten⁸⁹. Die Rolle religiöser Zuordnung des Kolonialismus in Ostafrika blieb umstritten⁹⁰. Schließlich waren die unmittelbar Ausführenden kolonialer Gewalt, die Soldaten der Kolonialtruppe, meist Muslime, die Befehlsgebenden deutsche Christen mit mehr oder weniger starker konfessioneller Bindung. Mit der militärischen Eroberung breitete sich die katholische und protestantische Missionstätigkeit flächendeckend in Ostafrika aus und stützte die koloniale Herrschaft maßgeblich. Gleichzeitig begriffen die deutschen Kolonialverwaltungen den Islam als Objekt kolonialer Herrschaft, das sie gegen heftige Kritik der Missionen zu instrumentalisieren versuchten⁹¹. Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Strategie im Ersten Weltkrieg, als die Reichregierung versuchte, Muslime weltweit zu agitieren und gegen die Kriegsgegner zu mobilisieren⁹².

In diesem Beitrag habe ich die Zerstörung der katholischen Mission Pugu im Sinne einer Mikrogeschichte des Globalen untersucht. Diese Geschichte zeigt, wie ein in der komplexen Realität der entstehenden deutschen Kolonie Ostafrika verortetes soziales Gewaltereignis zu einem in der kolonialen Metropole diskursiv verhandelbaren medialen Gewaltereignis wurde. Von der komplexen gesellschaftlichen Gemengelage, in die das Gewaltereignis eingewoben war, blieben nach dieser Transformation fast ausschließlich religiöse Motive bestehen. Die Transformation war Teil eines sich etablierenden Diskurses über koloniale Herrschaft, in dem humanitäre Interventionen – verstanden als Teil einer globalen christlichen Zivilisierungsmission und konkretisiert im Antisklaverei-Kampf – die Herrschaft über Gesellschaften in Afrika und Asien legitimierten. In den Veröffentlichungen der Mission wurde der Cluster an Informationen über die Gewaltereignisse, der über Briefe und Berichte von Augenzeugen nach Deutschland kam, in eine einfache, stereotypisierende und emotionalisierende Erzählung umgearbeitet. In den Debatten über den Einmarsch des Deutschen Reiches in Ostaf-

⁸⁹ Vgl. DEUTSCH, *Emancipation without Abolition* 2006, S. 97.

⁹⁰ Wie auch in anderen deutschen Kolonien; siehe auch Sebastian GOTTSCHALK, *Kolonialismus und Islam. Deutsche und britische Herrschaft in Westafrika (1900–1914)*, Frankfurt a.M. 2017.

⁹¹ 1908 kam es in der sogenannten Mekka-Brief-Affäre zu teils heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen protestantischen Missionsvertretern und Kolonialbeamten. Als Konsequenz wurden muslimische Geistliche verfolgt, die in Verdacht gerieten, einen gewaltsamen Umsturz in der deutschen Kolonie Ostafrika zu planen; siehe auch Michael PESEK, *Islam und Politik in Deutsch-Ostafrika*, in: Albert WIRZ u.a. (Hg.), *Alles unter Kontrolle. Disziplinierungsprozesse im kolonialen Tansania (1850–1960)*, Köln 2003, S. 99–140.

⁹² Vgl. David MOTADEL, *Islam and Nazi Germany's Wars*, Cambridge MA u.a. 2014, S. 15–27; Michael PESEK, *Für Kaiser und Allah. Ostafrikas Muslime im Großen Krieg für die Zivilisation, 1914–1919*, in: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen* 19 (2004), S. 9–18.

rika – genauer dessen Finanzierung – im Reichstag im Januar 1889 erfuhr diese Erzählung eine unmittelbare Weiterverwertung und half die koloniale Intervention Wissmanns zu begründen. Daraus resultierten erneute soziale Handlungen: Nicht zuletzt genehmigte das Parlament die Mittel für die Söldnerarmee und ermöglichte den Einmarsch in Ostafrika.

Ein weiterer Punkt darf dabei nicht vergessen werden: Folgt man den Argumenten des Historikers Lawrence Mbogoni, löste die gleichzeitige Ankunft von Mission und DOAG an der ostafrikanischen Küste auch in der Swahili-Gesellschaft mediale Übertragungen und eine religiöse Aufladung der gewaltsamen Kolonisierungsversuche aus. Er zitiert das »*Utenzi wa Vita vya Wadachi Kutamaliki Mrima*« (»Erzählung vom Krieg der Deutschen an der Mrima Küste«) von Hemed Al-Buhry. Dieses Swahili-Epos, das für die Politisierung des Genres am Beginn des Kolonialismus steht, unterstellt der deutschen Kolonisierung politisch-religiöse Motive. In einem Vers heißt es: »*The infidels studied / The Torah and the Gospel / The books told them / A great event was imminent / They came and entered*«⁹³. Auch für die Politik in der Swahili-Gesellschaft konnte die Narrativierung der kolonialen Gewaltereignisse genutzt werden: für anti-koloniale Ziele, um die Herrschaft des Sultans von Sansibar zu legitimieren oder zu unterminieren oder politische Gegner aus der Swahili-Elite zu stärken.

Die hier beispielhaft beschriebene Zirkulation von Gewalt bedarf weiterer vergleichender Forschungen. Diese Studie deutet darauf hin, dass der Transfer von Gewalterfahrungen zwischen Kolonie und Metropole in Form narrativierter und medial gerahmter Deutung ein zentrales Strukturmerkmal kolonialer Herrschaft war. Die Differenz zwischen sozialen Gewalterfahrungen und ihren medialen Transformationen, die hier an einem kolonialen Beispiel herausgearbeitet wurden, verweisen auf ein übergreifendes Problem. »Religiöse Gewalt« zur Untersuchungskategorie zu machen, erfordert eine reflexive Ebene, die in modernen Gesellschaften häufig eine (massen-)mediale ist: Sie erfordert Fragen danach, wann, durch wen und mit Hilfe welcher rhetorischer bzw. medialer Techniken komplexe Gewaltakte so vereindeutigt werden, dass sie im gesellschaftlichen Diskurs als »religiöse Gewalt« gelten können. Die Gewalterfahrungen der Menschen auf der Missionsstation Pugu waren eingebunden in die komplexen – religiöse Beziehung durchaus miteinschließenden – Realitäten des beginnenden Kolonialismus vor Ort. Zu eindeutig »religiöser Gewalt« wurden sie durch die Kommunikationsarbeit der Mission in Deutschland. Die Vorarbeit zu einer wirksamen Kommuni-

⁹³ Zitiert nach Lawrence E. Y. MBOGONI, *The Cross versus the Crescent. Religions and Politics in Tanzania from the 1880s to the 1990s*, Daressalam 2004, S. 28f. Das zeitgenössische Epos wurde zunächst mündlich tradiert und erst Jahrzehnte später veröffentlicht.

kationsarbeit leisteten das Konzept der »christlichen Zivilisierungsmission« sowie der enge Konnex von europäischem Superioritätsdenken und christlichem Sendungsbewusstsein, die sich v.a. im Antisklaverei-Kampf konkretisierten. Dies war für die katholische Mission und die Reichsregierung auf unterschiedliche Weise produktiv. Den Benediktinern verhalf die Deutung als »religiöse Gewalt« zu einer klaren Zielperspektive, nämlich die Anstrengungen gegen die Glaubensfeinde und für die eigene Mission noch zu intensivieren. Der Reichsregierung war ein konkreter Fall gegeben, um die für Deutschland neue politische Semantik der »christlichen Zivilisierungsmission« für die Integration der politischen Lager und Umsetzung kolonialer Bestrebungen zu nutzen.

2. DIE DISKURSIVE VORBEREITUNG VON GEWALT

Julie Kalman

Von gewaltsamen Handlungen zu gewaltsamem Hass

Französisch-katholische Reaktionen auf die Damaskus-Affäre

Am 5. Februar 1840 verschwand der in Damaskus wohnhafte Pater Thomas mitsamt seinem Diener¹. Pater Thomas war Kapuzinermönch, und sein Orden stand unter dem Schutz der französischen Regierung. Dies bedeutete, dass sein Verschwinden Angelegenheit des jüngst eingesetzten französischen Konsuls war, unter dessen Zuständigkeit die Sicherheit der in Damaskus wohnhaften französischen Staatsbürger fiel. Der Comte de Ratti-Menton nahm seine Rolle in den Ermittlungen überaus ernst und beteiligte sich von Anfang an an der Suche nach den mutmaßlichen Mördern des Paters ebenso wie an deren strafrechtlicher Verfolgung. Zuletzt war der Geistliche im jüdischen Viertel gesehen worden, wo er ein Plakat aufhängen wollte, folglich gerieten dessen Bewohner alsbald unter Mordverdacht. Ratti-Menton war von der Schuld der Juden überzeugt. Es müsse, folgerte der Konsul, sich um einen Ritualmord gehandelt haben. Den Auftrag dazu habe der Oberrabbiner der Gemeinde erteilt – er wurde schließlich festgenommen –, dem es darum gegangen sei, das Blut eines Christen in den ungesäuerten Teig des Brotes für das Pessachfest mischen zu können. Der Konsul verfolgte diese Theorie unerbittlich. Alle Festgenommenen wurden gefoltert. Vier von ihnen starben, zehn weitere blieben monatelang im Gefängnis, während sich die Ermittlungen draußen hinzogen. Einer der im Gefängnis getöteten Häftlinge – der Tod erfolgte in diesem Fall durch wiederholtes Auspeitschen – war ein jüdischer Zeuge, der sich bei den Behörden gemeldet hatte und angab, er habe den Pater in der Nacht seines Verschwindens vor dem Judenviertel beobachtet. Zum Zeitpunkt dieser Aussage waren die Behörden bereits von der Ritualmordthese überzeugt und taten alles in ihrer Macht stehende, um diese zu beweisen. Diese Vorgänge werden seitdem als »Damaskus-Affäre« bezeichnet.

1 Jonathan Frankel hat den vermeintlichen Ritualmord sehr gründlich aufgearbeitet; siehe auch Jonathan FRANKEL, *The Damascus Affair. »Ritual Murder«, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997. Dieser Beitrag baut auf meinen eigenen Forschungen zum Fall auf; siehe auch Julie KALMAN, *Sensuality, Depravity, and Ritual Murder. The Damascus Blood Libel and Jews in France*, in: *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 13 (2007), H. 3, S. 35–58.

Die Damaskus-Affäre fügt sich in eine lange Geschichte vermeintlicher Ritualmorde. Im 19. Jahrhundert war die Ritualmordlegende, auch als »Blutgerücht« bekannt, der zufolge es Juden auf das Blut eines christlichen Opfers abgesehen hatten, bereits über Jahrhunderte entwickelt und ausgeschmückt worden². In der Geschichte gilt der englische Fall des Wilhelm von Norwich im Jahr 1144 als erstes einschlägiges Beispiel³. Seitdem breitete sich die Anschuldigung über ganz Europa aus. Ein zentraler Bestandteil des Mythos war der junge Knabe als Opfer, dessen Unschuld und Reinheit seine jüdischen Peiniger besonders anzogen. Während solche Ritualmordanklagen im Mittelalter nicht unüblich waren, gelangten sie im 18. Jahrhundert seltener vor Gericht. Zugleich wurden jedoch diejenigen Fälle, in der es zur Anklage kam, uneinheitlicher. Juden, so das sich ändernde Bild, hätten es nun nicht mehr ausschließlich auf Knaben abgesehen, sondern auch auf Mädchen sowie erwachsene Männer und Frauen. Dennoch war der Fall in Damaskus ungewöhnlich, denn es ging um zwei erwachsene Männer, davon einer im Alter von 62 Jahren, und zudem handelte es sich um den ersten Fall seiner Art in einem muslimischen Land⁴. In seiner erschöpfenden Untersuchung der Aussagen und der Mitschriften von Verhören kommt Jonathan Frankel zu dem Schluss, dass zwei Punkte besondere Aufmerksamkeit verdienen: Zum einen gab es innerhalb der christlichen Bevölkerung niemanden, der der Anklage widersprochen hätte; zum anderen wurden, nachdem einmal die vermeintliche Ursache des Todes Pater Thomas' feststand, die Einzelheiten des Falles weitgehend frei erfunden. Frankel zufolge sei hier zu beobachten, »nicht [die] Erfindung einer Tradition, sondern vielmehr deren Neuerfindung oder Wiederbelebung« im kollektiven Gedächtnis der Damaszener Christen⁵. In diesem Prozess kommt dem französischen Konsul Ratti-Menton eine tragende Rolle zu.

Aufgrund der Beteiligung Ratti-Mentons wurde der Damaskus-Affäre in Europa große Beachtung zuteil. Das allgemeine Interesse speiste sich jedoch auch aus geopolitischen Faktoren, und die Bedeutung der Affäre überstieg schnell Erwägungen der Wahrheit oder auch nur der Plausibilität der Anschuldigungen. Sie ging ein ins Spiel der internationalen Diplomatie, das zu jener Zeit gezeichnet war vom Ringen zwischen den europäischen Mächten um Einfluss im Nahen Osten. In der Region kämpfte Ägypten gegen die

2 Eine geschichtliche Einordnung des Ritualmordvorwurfs haben u.a. geleistet: Alan DUNDES (Hg.), *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Madison WI 1991; Ronnie Po-Chia HSIA, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven 1988; Emily M. ROSE, *The Murder of William of Norwich. The Origins of Blood Libel in Medieval Europe*, New York 2015.

3 Siehe auch Gavin LANGMUIR, *Thomas of Monmouth. Detector of Ritual Murder*, in: DUNDES (Hg.), *The Blood Libel Legend*, S. 3–40.

4 Vgl. FRANKEL, *Damascus Affair*, S. 29.

5 Ebd., S. 30, 52.

Türkei um die Macht in Syrien und im Libanon; die Ägypter hatten Damaskus besetzt und ihrer faktischen Kontrolle unterstellt. England, Österreich und Russland hatten sich zu einer losen Koalition zur Unterstützung der Türken verbündet. Dagegen hatte Frankreich, womöglich aufgrund einer auf Napoleon zurückgehenden Sympathie, auf Ägypten und seinen Herrscher Muhammad Ali gesetzt⁶. Der vermeintliche Ritualmord von Damaskus fiel in eine Zeit, da Ali die Präsenz seiner Truppen in Syrien verstärkte, und im weiteren Verlauf der Affäre sollten die daraus hervorgehenden Spannungen zwischen den europäischen Mächten noch eine Rolle spielen. Denn Pater Thomas war zwar französischer Staatsangehöriger, doch unter den Beschuligten fanden sich auch Bürger Österreichs und Großbritanniens.

Allen Bemühungen und Protesten der anderen europäischen Regierungen zum Trotz stellte sich heraus, dass allein die Franzosen auf Ali und auf das Schicksal der Damaszener Juden einen wirklichen Einfluss ausüben konnten. Folglich kam der Affäre große politische Bedeutung und Aufmerksamkeit in Frankreich zu. In der Presse schlug sie Wellen: Insbesondere in den katholischen Zeitungen fand die Vorstellung, Juden könnten nach wie vor Ritualmorde begehen, mindestens so viel Beachtung wie die Frage französischer Macht im Nahen Osten. War es möglich, dass Juden einen Mönch mitsamt seinem Diener meuchlings ermordeten, um mit ihrem Blut ungesäuertes Brot herzustellen? In ihrer Suche nach der »Wahrheit« ersparten die katholischen Blätter ihren Lesern keine Einzelheit und keine Theorie. Es wurde bildhaft dargelegt, wie Pater Thomas zu Tode gekommen war; zur Untermauerung dienten Beispiele historischer Ritualmorde. Gewalt durchdrang jeden Aspekt der Damaskus-Affäre. Im mutmaßlichen Mord an Pater Thomas und seinem Diener war sie unausgesprochen und daher vorgestellt, konkret wurde sie in der Folter jüdischer Zeugen und giftig in der Reaktion der katholischen Presse. Es ist dieser letzte Aspekt, den ich im vorliegenden Beitrag untersuchen möchte, in dem die Reaktionen der katholischen Presse Frankreichs auf die Damaskus-Affäre analysiert werden sollen. Wie berichtete die Presse von der Affäre? Warum war die katholische Rhetorik derart von Gewalt geprägt? Und was geschah, als ebendiese katholische Presse ihre Aufmerksamkeit auf die Juden innerhalb Frankreichs umlenkte?

6 Zu Muhammad Ali siehe auch Matthew SMITH ANDERSON, *The Eastern Question 1774–1923. A Study in International Relations*, London 1966; Afaf Lutfi AL-SAYYID-MARSOT, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge 1984.

Damaskus und das Blutgerücht

Pater Thomas (Tommaso) stammte aus Sardinien, hatte aber zum Zeitpunkt seines Verschwindens schon mehr als drei Jahrzehnte lang in Damaskus gelebt. Der nunmehr recht alte Mönch war über die Grenzen der verschiedenen Gemeinschaften der Stadt hinweg besonders für sein Engagement für die Impfung von Kindern bekannt. Wie das Osmanische Reich überhaupt war Damaskus ein Flickenteppich verschiedener Völker und Religionen. Die jüdische Gemeinschaft bestand teils aus Einwohnern, die schon zur Zeit des Römischen Reiches im ganzen Nahen Osten gesiedelt und die sich unter osmanischer Herrschaft arabisiert hatten. Im 16. Jahrhundert waren Juden hinzugekommen, die der Verfolgung auf der iberischen Halbinsel entflohen waren. Manche Nachfahren dieser Flüchtlinge waren sehr arm, andere hingegen bildeten eine wohlhabende und gut vernetzte Handelselite, die in der Dynamik der Affäre eine entscheidende Rolle spielen sollte⁷. Neben den Juden lebten im Osmanischen Reich etliche christliche Gemeinschaften, darunter griechische, nestorianische, armenische, assyrische und koptische Christen. Die osmanischen Herrscher waren in der Regel pragmatisch eingestellt und duldeten eher die Vielfalt, als dass sie Andersgläubige gewaltsam zum Islam bekehren wollten. Mit dem wohl um das Jahr 717 geschlossenen Pakt des Omar war die rechtliche Stellung der *Dhimmis* festgeschrieben worden – ein Begriff, der zahlreiche nicht-muslimische Minderheiten umfasste. Da es sich sowohl bei den Juden als auch bei den vielen christlichen Gemeinden um »Schriftbesitzer« handelte – also um Monotheisten, denen in vor-islamischer Zeit eine göttliche Offenbarung zuteil geworden war –, nahmen sie eine Zwischenstellung zwischen Islam und Heidentum ein⁸.

Der Pakt des Omar wurde je nach Zeit und Ort mehr oder weniger streng befolgt. Während der Pragmatismus der Osmanen ein Nebeneinander der Religionen prinzipiell ermöglichte, bestand gegenseitiger Widerwille dennoch fort und konnte sich gewaltsam bahnbrechen. Zudem hing das Schicksal einzelner und ganzer Gemeinschaften von der Willkür eines Herrschers ab. Verfolgung wurde zwar manchmal von oben angeordnet, doch Gewalt konnte ebenso auf Grundlage schon lange bestehender Spannungen zwischen Gemeinschaften ausbrechen. Vielerorts im Osmanischen Reich – so auch in Damaskus – konkurrierte eine jüdische Kaufmannselite mit Christen

7 Zu den Juden in Damaskus des 19. Jahrhunderts siehe auch Thomas PHILIPP, *The Farhi Family and the Changing Position of the Jews in Syria 1750–1860*, in: *Middle Eastern Studies* 20 (1984), H. 4, S. 37–52; Haim HIRSCHBERG, *A History of the Jews in North Africa*, Bd. 2: *From the Ottoman Conquests to the Present Time*, Leiden 1981; Avigdor LEVY (Hg.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton 1994.

8 Vgl. Esther BENBASSA / Aron RODRIGUE, *Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries*, Berkeley 2000, S. 2f.

insbesondere griechischer und armenischer Herkunft um Handelskonzessionen und -privilegien. Solche Rivalitäten waren mitunter erbittert, und in diesem Zusammenhang müssen auch die Menschenmengen verstanden werden, die sich bald nach dem Verschwinden von Pater Thomas versammelten und den Juden mit Zerstörung drohten⁹. Ebenfalls hieraus mag sich erklären, warum die Ermittlungen so schnell voranschritten. Unter den ersten Festgenommenen befand sich ein jüdischer Barbier, dessen Geschäft sich unweit der Stelle befand, an der Pater Thomas sein Plakat angebracht hatte. Der Barbier gestand unter Folter und belastete mehrere andere Juden. Wer von den Beschuldigten dazu imstande war, versteckte sich rechtzeitig oder brachte sich in einem ausländischen Konsulat in Sicherheit. Die Unglücklichen, die übriggeblieben waren, wurden festgenommen und verhört. Am vermeintlichen Tatort – den einer der Beschuldigten unter Folter als Wohnung eines weiteren Verhafteten identifizierte – fanden die Ermittler Blutflecken und Knochensplitter; letztere sollten sich später als von einem Tier stammend herausstellen.

Warum verfolgte Ratti-Menton diesen Fall so hartnäckig, und warum ließ er Gewalt und Folter geschehen? Benoît Ulysse-Laurent-François de Ratti-Menton (1799–1864) war ein Berufsdiplomate, der vor seiner Versetzung nach Damaskus etliche wenig herausragende Stellungen innegehabt hatte. Damaskus bedeutete für ihn einen klaren Karrieresprung. Ratti-Menton war der erste Diplomat, der französische Interessen in dieser Stadt, die für sein Land strategisch immer interessanter wurde, vertrat. Freilich waren französische und andere europäische Konsuln schon seit Jahrhunderten im Osmanischen Reich tätig gewesen, zumal es seit dem 16. Jahrhundert allерhand Kapitulationen und Handelsverträge zu unterzeichnen gab. Sache der Konsuln war ursprünglich Schutz und Förderung des Handels gewesen. Als jedoch im Gefolge der Französischen Revolution das Nationalgefühl aufblühte, wurde auch der Schutz eigener Staatsbürger zur konsularischen Angelegenheit¹⁰.

Frankreich hatte 1740 ein Abkommen mit den Osmanen unterzeichnet, das den französischen Vertretern erlaubte, den römisch-katholischen Klerus im Osmanischen Reich – darunter auch den Kapuzinerorden – unter ihren Schutz zu stellen. Dies erklärt, warum Ratti-Menton die Ermittlungen zum Verschwinden Pater Thomas' leitete. Obschon Historiker wie Heinrich

9 Vgl. FRANKEL, *Damascus Affair*, S. 55.

10 Die Forschung zur Rolle der Konsuln im Osmanischen Reich wächst stetig; siehe auch Silvia MARZAGALLI u.a. (Hg.), *Les consuls en Méditerranée, agents d'information, XVIe–XXe siècle*, Paris 2015; Silvia MARZAGALLI, *Etudes consulaires, études méditerranéennes. Eclairages croisés pour la compréhension du monde méditerranéen et de l'institution consulaire à l'époque moderne*, in: *Cahiers de la Méditerranée. Les consuls dans tous leurs états: essais et bibliographie (avant 1914)* 93 (2016), S. 11–23.

Graetz dazu geneigt haben, den Konsul als Antisemiten und als einzigen Antreiber von der Verfolgung und Folter der Damaszener Juden darzustellen, lässt sich dieser Vorwurf nicht beweisen¹¹. Wahrscheinlicher ist vielmehr, dass Ratti-Menton, der inmitten eines sich zuspitzenden diplomatischen Disputs nach Damaskus versetzt worden war, sich als würdiger Diener seines Staates beweisen wollte, indem er den Fall rasch aufklären würde, und dabei womöglich zu schwach war, um sich der Judenfeindschaft der ortsansässigen Christen in den Weg zu stellen. Schließlich hatte der Konsul französische Interessen zu vertreten, zu denen auch gehörte, dass Damaszener Christen Frankreich gewogen blieben¹². Von der katholischen Presse Frankreichs wurde er lautstark unterstützt. Inmitten einer Zeit, die für die heimischen Katholiken unruhig, ja umwälzend war, bot die Damaskus-Affäre ein Narrativ, mittels dessen sich die in Veränderung begriffenen Zeitläufte begreifen ließen.

Frankreich und die katholische Presse

Bei den Katholiken Frankreichs handelte es sich selbstverständlich um keine monolithische Gruppe. Ihre tatsächliche Vielfalt spiegelt sich in den Zeitungen, welche diesem Überblick der zeitgenössischen publizistischen Meinungen als Grundlage dienen: *La Quotidienne*, *L'Univers* und *L'Ami de la Religion et du Roi*. *La Quotidienne* wurde während der Revolution gegründet und vertrat einen unverblümt legitimistischen Standpunkt. Es war die Überzeugung dieser Zeitung, dass nur ein König der bourbonischen Stammlinie legitimer Herrscher Frankreichs sein könne. Beim Ausbruch der Damaskus-Affäre war dies eine Minderheitsposition, die jedoch das 19. Jahrhundert hindurch insbesondere von einigen Adelligen stramm beibehalten wurde. Seit 1840 lag das diplomatische Ressort in den Händen von Joseph-Arthur de Gobineau, der später als Theoretiker der Rassenungleichheit bekannt werden sollte. Der von *L'Univers* vertretene Katholizismus war hingegen stark ultramontaner Ausprägung. Das Blatt vertrat die Autorität des Papstes als oberste Instanz in allen geistlichen und weltlichen Fragen. »[A]lles Licht kommt aus Rom«¹³ war die Auffassung der von Louis Veuillot redigierten Zeitung – einem

11 Heinrich GRAETZ, *The Year 1840 and the Blood Accusation at Damascus*, in: *History of the Jews*, Bd. 5: *From the Chmielnicki Persecution of the Jews on Poland (1648 C.E.) to the Period of Emancipation in Central Europe (c. 1870 C.E.)*, Philadelphia 1941, S. 632–666.

12 Vgl. FRANKEL, *Damascus Affair*, S. 55; Yaron HAREL, *Le consul de France et l'affaire de Damas à la lumière de nouveaux documents*, *Revue d'Histoire Diplomatique* 113 (1999), H. 2, S. 143–170.

13 Claude BELLANGER u.a., *Histoire générale de la presse française*, Bd. 2, Paris 1969, S. 267.

katholischen Polemiker, der für die aggressive Rhetorik bekannt war, mit der er sich in politischen Auseinandersetzungen die katholische Sache zu eigen machte. Anders als *La Quotidienne* unterstützte *L'Univers* die Legitimität der orléanistischen Thronfolge in Gestalt des Königs Louis-Philippe und fand mit dieser Haltung beträchtliche Resonanz beim Bürgertum. Der zutiefst konservative *Ami de la Religion et du Roi* wurde von einem Adligen, dem ultramontanen Schriftsteller und Publizisten Mathieu Henrion, herausgegeben und galt als Sprachrohr »katholischer Propaganda«¹⁴.

So sehr sich diese Zeitungen in ihrer politischen Ausrichtung und selbst der Auffassung des Katholizismus unterscheiden mochten, so einig waren sie sich doch in der Annahme, die Damaszener Juden hätten sich des Ritualmords schuldig gemacht. Besonderes Interesse an der Affäre legte *L'Univers* an den Tag, das ausführlich über jede Einzelheit berichtete, dabei jedoch die scheinbaren Tatsachen fraglos akzeptierte und sogar selbst nach Belegen für die vermeintliche Schuld der Juden suchte. *L'Ami de la Religion et du Roi* behauptete, der Affäre unvoreingenommen gegenüberzustehen, zugleich aber »aufrichtig nach der Wahrheit zu suchen«¹⁵. Tatsächlich hielten sich die Zeitungen alle ihre Unparteilichkeit zugute, was allerdings je etwas anderes bedeutete. Seine Neutralität suchte *L'Ami de la Religion et du Roi* hervorzuheben, indem er den Brief eines jüdischen Lesers abdruckte, der sich über die Wiedergabe von Auszügen aus dem Talmud, welche den jüdischen Hass auf Christen beweisen sollte, in einer früheren Ausgabe beschwerte¹⁶. Die Zeitung war jedoch von der jüdischen Schuld fest überzeugt und wollte keine naheliegendere Erklärung für das Verschwinden Pater Thomas' erkennen als den typischen Christenhass der Juden¹⁷. Um diese Vorstellung zu untermauern, bediente sich die Zeitung einer emotional aufgeladenen Sprache. So wurden etwa die Juden beschuldigt, »heimtückisch den ehrwürdigen, als Pater Thomas bekannten Mönch getötet« zu haben¹⁸. Unter »Unparteilichkeit« verstand hingegen die Redaktion des *Univers*, sich als einzige Zeitung zu weigern, allein von Juden zur Verfügung gestellte Dokumente zu veröffentlichen. Dies hieß praktisch, dass sie nur Material publizierte, das von der Schuld der Juden von Damaskus ausging – ganz ähnlich wie *L'Ami de la Religion et du Roi*¹⁹. Schließlich reklamierte auch *La Quotidienne* für sich eine überparteiliche Haltung und erklärte, »in dieser Angelegenheit, wie in allen Angelegenheiten, die rätselhafter Art sind, ist die erste Pflicht der Presse,

14 Ebd., S. 82.

15 *L'Ami de la Religion et du Roi*, 19. Mai 1840.

16 Ebd., 25. August 1840.

17 Ebd., 11. Juni 1840.

18 Ebd., 1. September 1840.

19 *L'Univers*, 21. Juli 1840.

auf eine Parteinahme zu verzichten«²⁰. Das Blatt kritisierte den prominenten jüdischen Anwalt Adolphe Crémieux, der behauptet hatte, die Damaszener Juden seien des Mordes unschuldig. Wie anders wolle man sich den Fall erklären? »Will man beweisen, dass es nicht die Juden waren, die Pater Thomas auf raffinierte Weise erwürgt haben«, bemerkte *La Quotidienne* nebenbei auch noch die Umstände des angeblichen Mordes erfindend, »wird man entweder die Muslime oder die Christen beschuldigen müssen. Es ist dies eine traurige Alternative. Herr Crémieux wird uns gewiss die Behauptung gestatten, dass es nicht die Christen waren, die Pater Thomas erwürgten«²¹. Im Übrigen: Pater Thomas verschwand, ohne dass je eine Leiche oder sonstige Spur von ihm entdeckt worden wäre. Etwaige Geständnisse, die sich auf seinen Tod oder dessen Umstände beziehen, wurden unter Folter geäußert.

Die Zeitungen stritten sich auch untereinander. Die legitimistische *Quotidienne* verstand unter Unparteilichkeit etwas anderes als *L'Univers*, und die beiden Blätter ließen keine Gelegenheit verstreichen, sich gegenseitig ihre Schwächen vorzuhalten. Als die Redakteure der *Quotidienne* sich von ihren Kollegen beim *Univers* als »schlechte Christen« verunglimpft sahen, antworteten sie, *L'Univers* »täte gut daran, uns keine Juden zu heißen, möchten wir doch auf Gewalt oder Vergeltung verzichten«²². Beide Zeitungen waren sich jedoch einig, dass die Anschuldigungen ihre Plausibilität aus dem Schauplatz Damaskus gewannen. Selbst dem verstocktesten Legitimisten wäre es schwergefallen, die seit nunmehr beinahe 50 Jahren emanzipierten Juden Frankreichs des Meuchelmords an einem Priester und dessen Gehilfen zu bezichtigen. Auch *L'Ami de la Religion et du Roi* musste zugeben, den heimischen Juden habe es genutzt, lange Zeit der europäischen Kultur ausgesetzt gewesen zu sein; es habe dies schließlich »ihre Sitten gemildert«²³. In Frankreich mochte der Ritualmord also der Vergangenheit angehören. Dass er anderswo noch geschah, etwa im so rätselhaften wie rückständigen Orient, glaubten diese Zeitungen hingegen gerne. Ihre eigene christliche Zivilisation hoben sie damit von einem entfernten Andren ab, von einer Weltgegend, wo, wie *L'Univers* berichtete, alle Religionen »mit dem größten Fanatismus« ausgeübt würden. Dort pflegten denn auch die Juden, die ihren europäischen Gevattern »im Wissen und in allen sittlichen Vorstellungen um 500 Jahre hinterher« lägen, weiterhin »die Sitten und die ganze Barbarei ihrer Urahnen«²⁴.

20 *La Quotidienne*, 7. Mai 1840.

21 Ebd., 9. April 1840.

22 *La Quotidienne*, 11. Mai 1840.

23 *L'Ami de la Religion et du Roi*, 11. Juni 1840.

24 *L'Univers*, 5. Juli 1840.

La Quotidienne zufolge führte dieses Drama die Leser stracks »zurück ins Mittelalter«²⁵; auf der Bühne stünden Gestalten, die »alle ihre [europäischen] Glaubensbrüder an Fanatismus übertreffen«²⁶.

Bereits erwähnt worden ist ein weiteres Element, das konservative französische Katholiken an eine Schuld der Juden glauben ließ: die lange Überlieferung, der zufolge der Talmud voller gewaltsamen Hasses und Blasphemie steckte²⁷. Bestätigt wurde dieser Vorwurf von prominenten Konvertiten wie dem ehemaligen Rabbiner David Drach²⁸. In einem kurz nach der Affäre veröffentlichten Buch ließ dieser eine jüdische Verschwörung anklingen: »Die Mörder des Paters Thomas zu Damaskus, obschon ihres Verbrechens überführt, konnten sich dank der vereinten Kräfte der Juden aller Länder der Vergeltung des Gesetzes entziehen. [...] In dieser Affäre spielte das Geld die Hauptrolle«²⁹. Drachs Stimme verlieh den Argumenten der Presse zusätzliches Gewicht. Hingegen wurden Konvertiten, die sich gegen die Kirche oder aufseiten der Juden stellten, bestenfalls mit Misstrauen bedacht, zumeist jedoch mit Spott und Verachtung. Als George Wildon Pieritz, ein zum Protestantismus bekehrter Jude, nach Damaskus reiste und dort die Sache der beschuldigten Juden vertrat, nannte Ratti-Menton ihn »einen verlogenen Apostaten, einen erklärten Verleumder«, der »insgeheim zur Sekte der *Mauscheljuden*« gehöre³⁰. Anderswo wurde Pieritz wie folgt beschrieben:

ein weiterer Ex-Jude, derzeit als protestantischer Missionar unterwegs; ein Mann, der keiner Achtung würdig ist und den ehrbare Zeitgenossen brieflich mit als *Bankier-Missionar* bezeichnen; haben nicht die dankbaren Juden Alexandrias ihm eine Bankanweisung für den Brief zukommen lassen, den er in einer levantinischen Zeitung platziert hatte³¹?

25 *La Quotidienne*, 28. März und 7. Mai 1840.

26 Leserbrief in *La Quotidienne*, 6. Juni 1840. Zum Bild der Juden im französischen Orientalismus siehe auch Julie KALMAN, *Orientalizing the Jew. Religion, Culture and Imperialism in Nineteenth-Century France*, Bloomington 2017.

27 Siehe auch Gavin LANGMUIR, *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley 1990.

28 Zu David Drach siehe auch Julie KALMAN, *The Unyielding Wall. Jews and Catholics in Restoration and July Monarchy France*, in: *French Historical Studies* 26 (2003), H. 4, S. 661–686; Thomas KSELMAN, *Conscience and Conversion. Religious Liberty in Post-Revolutionary France*, New Haven 2018, Kap. 3.

29 Zitiert nach Paul CATRICE, *L'Harmonie entre l'église et le judaïsme d'après la vie de Paul Drach*, Lille 1978, S. 219.

30 Brief von Konsul Ratti-Menton in *L'Univers*, 6. Juli 1840. Hervorhebung im Original.

31 Achille LAURENT, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842: statistique générale du Mont-Liban et procédure complète dirigée en 1840 contre des juifs de Damas à la suite de la disparition du Père Thomas*, Bd. 2, Paris 1846, S. 366. Hervorhebung im Original.

Stellungnahmen von Konvertiten zugunsten der Damaszener Juden übergang die katholische Presse in Frankreich und berief sich stattdessen auf Gestalten wie David Drach, um zu belegen, Verbrechen wie der Ritualmord würden im Talmud nicht nur gutgeheißen, sondern gefördert. Unter der Überschrift »Talmudübersetzungen, die den Mord an Christen durch Juden gestatten« druckte *L'Univers* einen Bericht seines Sonderkorrespondenten, in dem die Damaszener Juden beschuldigt wurden, eine Talmudübersetzung zu verbergen, von der sie fürchteten, sie würde der nichtjüdischen Welt die »abscheulichen Blasphemien, welche die Juden wider den Erlöser ausspeien«, offenbaren³². Die Zeitung kam zu dem Schluss, dass es in Anbetracht aller Umstände nicht unvorstellbar sei, »dass ein fanatischer Rabbiner die alten Überlieferungen behalten [habe] und sie in die Praxis umsetzen« wollte³³.

Die Damaskus-Affäre und die Juden Frankreichs

Oberflächlich betrachtet lassen die oben zitierten Beispiele nicht darauf schließen, die Rhetorik der katholischen Presse habe die Juden Frankreichs im Visier gehabt. Sie sind aber durchaus mitgemeint, wenn bei Drach und Ratti-Menton von Verschwörungen, Geld und zwielichtigen Sekten die Rede ist. In den Augen der katholischen Zeitungen standen die französischen Juden kurz vor einem Verbrechen, dass ebenso groß war wie jenes ihrer Glaubensbrüder in Damaskus. Als nämlich die Anschuldigungen publik wurden, schritten prominente Juden in Frankreich zur Verteidigung der in Damaskus Verhafteten. Sie schrieben in einer konzertierten Aktion Briefe und betrieben Lobbyarbeit bei den Mächtigen. Solche Aktivitäten setzten sie der Kritik aus, insbesondere, weil der Vorwurf im Raum stand, hier solle mit Geld und Einflussnahme Macht ausgeübt werden. Dass französische Juden öffentlich Sympathie für ihre beschuldigten Glaubensbrüder äußerten, galt vielen Katholiken bereits als Verbrechen. Die Identifikation mit Juden in einem fremden Land wurde als öffentliches Bekenntnis, eher Jude denn Franzose sein zu wollen, gedeutet. Kurzum bezichtigten katholische Zeitungen diese Männer der ungebührlichen Ausübung von Macht und Einfluss sowie einer nicht minder ungebührlichen Identifikation mit »Ausländern«. *L'Ami de la Religion et du Roi* warnte gar die französischen Juden, sie könnten sich glücklich schätzen, nicht am Maßstab des Betragens ihrer Brüder in Damaskus gemessen zu werden. Ebenfalls konstatierte die Zeitung, es hätten mehrere Blätter, sowohl aus Paris als auch in der Provinz, »zu Recht« festgestellt, dass »die Anwälte der Juden von Damaskus mit zu viel Inbrunst und

³² *L'Univers*, 23. Juli 1840.

³³ Ebd., 5. Juli 1840.

Leidenschaft sprechen, als dass sie der Sache ihrer Mandanten damit einen Gefallen erwiesen«³⁴.

Die Juden Frankreich gliederten sich zu jener Zeit in zwei Hauptgruppen. Beim Ausbruch der Revolution lebten im Südwesten etwa 15 000 sephardische Juden, deren Vorfahren aus Spanien und Portugal gekommen waren und sich in der Gegend um Bordeaux niedergelassen hatten. Dort hatten sie ihr Judentum jahrhundertlang im Geheimen praktiziert, ehe sie es ganz allmählich öffentlich machten³⁵. Emanzipiert wurden sie jedoch auf einen Schlag, als sie 1790 zu gleichberechtigten Staatsbürgern wurden. Die zweite, größere Gruppe musste hierauf noch 18 Monate warten. Dabei handelte es sich um die Juden des Elsass und Lothringens, deren Zahl sich auf etwa 25 000 belief. Schon seit römischen Zeiten hatten sie in der Region gelebt und verteilten sich über die zahlreichen Dörfer des Landstrichs. Sie waren weit überwiegend arme Leute, die sich als Zwischenhändler betätigten. Damit zogen sie viel Feindseligkeit auf sich, und der Prozess ihrer Emanzipation verlief eher stockend und wurde gar 1808 rückgängig gemacht³⁶. Paula Hyman hat geschildert, wie diese Juden auch nach der Emanzipation ihre Lebensweise nur langsam änderten³⁷. Doch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zogen viele dieser und andere Juden allmählich in die Städte, insbesondere nach Paris, wo sie in Kultur, Politik und Bankenwesen prominente Stellungen einnahmen³⁸.

1840 fühlten sich die Juden Frankreichs bereits hinreichend selbstbewusst, um für ihre Glaubensbrüder im Ausland öffentlich Partei zu ergreifen³⁹. Allerdings waren nicht alle ihre Mitbürger bereit, diese Haltung auch zu akzeptieren, und durch ihre Stellungnahmen während der Damaskus-Affäre fanden die Juden sich öffentlich bloßgestellt. Mit ihrer Kritik am Regierungshandeln standen Crémieux und andere prominente Juden alleine da. Auch der einzige jüdische Abgeordnete, Benoît Fould, erhob nur widerwillig seine Stimme im Parlament, um Ratti-Menton zu tadeln, wofür *L'Ami de la Religion et du Roi* ihm vorhielt, sich »bitterlich beklagt« zu haben, und zwar nicht über den Mord an Pater Thomas, sondern über die Behandlung der beschuldigten Juden⁴⁰. Präsident Adolphe Thiers nahm die Handlungen des

34 *L'Ami de la Religion et du Roi*, 11. Juni 1840.

35 Vgl. Paula HYMAN, *The Jews of Modern France*, Berkeley 1998, S. 2–6.

36 Zur Emanzipation der Juden und dem sogenannten décret infâme siehe auch dies., *Jews*, Kap. 2 und 3.

37 Siehe auch dies., *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven 1991.

38 Siehe auch Christine PIETTE, *Les Juifs de Paris (1808–1840). La marche vers l'assimilation*, Québec 1983.

39 Vgl. Lisa LEFF, *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford 2006, S. 120–127.

40 *L'Ami de la Religion et du Roi*, 6. Juni 1840.

Konsuls ebenfalls in Schutz. Thiers, der im Inneren seine Unterstützer mobilisieren und nach außen inmitten der Spannungen zwischen den europäischen Mächten im Nahen Osten mit einer großen Geste auftrumpfen wollte, setzte auf die nationalistische Karte, indem er Ratti-Menton als Diener des Vaterlandes und Vertreter französischer Interessen in der Region entschieden in Schutz nahm⁴¹.

Was die katholische Presse angeht, scheint das Kalkül Thiers' klar aufgegangen zu sein. *La Quotidienne* gratulierte ihm zu seiner Versicherung, Ratti-Menton werde »gegen alle Interessen und Leidenschaften, ob politisch oder nicht, die sich um ihn herum regen«, energisch in Schutz genommen⁴². Ferner verkündete der Präsident: »Bis zum Beweis des Gegenteils ist die Sache dieses Vertreters die Sache des Rechts; die Sache Frankreichs«. Es war dies das katholische Frankreich, nach dem *La Quotidienne* sich so sehr sehnte. Zusammen mit *L'Univers* behauptete die Zeitung, es sei dem Fleiß Ratti-Mentons zu verdanken, dass die Juden zur Verantwortung gezogen wurden⁴³. Der Konsul wurde als unbestechlicher Vertreter einer unbestechlichen katholischen Nation, die sich nunmehr angegriffen sah, dargestellt und wurde geradezu in den Rang eines Märtyrers erhoben. Im Juni berichtete *La Quotidienne*, der Fanatismus, mit dem die Juden Ratti-Menton begegneten, sei geeignet, sein Leben zu gefährden. Zumal die anderen europäischen Konsuln »nahezu alle jüdisch« seien, gab die Zeitung der Hoffnung Ausdruck, die französische Regierung werde sich gegen jegliche Machenschaft zulasten ihres Landmanns tatkräftig und entschieden wehren⁴⁴. Thiers enttäuschte diese Hoffnung nicht. Während Frankreich in seiner Unterstützung Muhammad Alis alleinstand, kam dem innenpolitisch angeschlagenen Thiers ein Feind im Inneren in Gestalt der Juden durchaus gelegen. Abermals waren auch die Zeitungen dieser Ansicht. *La Quotidienne* behauptete, die Juden hätten versucht, die Affäre zu »unterdrücken«, indem sie Ratti-Menton Geld boten⁴⁵. *L'Univers* fügte hinzu: »In den Behörden von Damaskus, dem französischen Konsul und seinem Sekretär, fanden [die Juden] ehrliche Männer vor, die sich mit keinem Angebot bestechen lassen«⁴⁶. Ausnahmsweise waren die Ultramontanen in der Redaktion des *L'Univers* einer Meinung mit Präsident

41 Vgl. John ALLISON, *Thiers and the French Monarchy*, Boston u.a. 1968 [1926], S. 278–287; zur Nahostpolitik Thiers', allerdings ohne Erwähnung der Damaskus-Affäre, siehe auch John BURY/Robert TOMBS, *Thiers 1797–1877. A Political Life*, London 1986.

42 *La Quotidienne*, 6. Juni 1840.

43 Ebd., 7. April 1840; *L'Univers*, 1. Juli 1840.

44 *La Quotidienne*, 12. Juni 1840.

45 Ebd., 7. Juni 1840.

46 *L'Univers*, 1. Juli 1840.

Thiers, und es war die vermeintliche Macht des Judentums, die diese Einheit zustande brachte⁴⁷.

Die Macht des Judentums: Dies war die neue Gefahr, vor der man die französische Gesellschaft sah. Wenn die Juden schon im fernen Damaskus sich eines mittelalterlich anmutenden Verbrechens schuldig machen konnten, dann erkannte man in den französischen Juden Verkörperungen eines Bösen, das weit größeren Schaden anzurichten drohte. Gegen Mitte des Jahres 1840 hatte die katholische Presse denn auch ihr Augenmerk von den Vorgängen in Damaskus hin zur Lage in Frankreich verschoben. Thiers' Anspielung auf jüdische »Mauschelei« gewann nun an Bedeutung, denn wenn Macht etwas potenziell Gefährliches war, dann war sie in den Händen so windiger und manipulativer Gestalten wie der Juden ein Werkzeug zum Bösen. Diese jüdische Macht habe sich in der französischen Berichterstattung über die Damaskus-Affäre erwiesen: Es hieß, die Juden übten Einfluss auf die Presse aus, insbesondere auf das gemäßigte *Journal des Débats*. In diesem Blatt war der erste Bericht aus Damaskus erschienen, in dem lediglich stand, mehrere jüdischen Familien würden im Zusammenhang mit dem Verschwinden Pater Thomas' verdächtigt. Sobald sich jedoch abzeichnete, dass Ratti-Menton und andere dieses Verschwinden nunmehr als einen Fall von Ritualmord behandelten, machte die Zeitung sich die Sache der Damasener Juden zu eigen. Leser der katholisch-konservativen Presse waren erzürnt ob »der schändlichen Begünstigung jüdischer Intrigen und jüdischen Gezetters, welche sich bestimmte Pariser Zeitungen, insbesondere das *Journal des Débats*, leisten«⁴⁸. *L'Univers* zufolge habe sich das Blatt zum »Moniteur des Judentums« gemacht und mit seiner Parteinahme für die Juden sowohl die christliche Moral als auch die Ehre des Vaterlands empört⁴⁹.

In einem System, in dem sich Reichtum in Macht übersetzen ließ, schlug dem jüdischen Baron James de Rothschild besonderer Hass entgegen. Er war der Jüngste unter den fünf Söhnen des Patriarchen Mayer Amschel Rothschild und Begründer des französischen Zweigs der Familie. *L'Ami de la Religion et du Roi* galt James als »allmächtiger Mann«, durch dessen Einfluss sich zunächst das »bedauerliche« Schweigen der Regierung zur Affäre erkläre. Mit seinem »gewaltigen Kredit« beschütze er die Juden, und das Kabinett nehme »Rücksicht« auf ihn, bedürften doch die französischen Politiker »öfters« seiner »beträchtlichen Geldmittel«⁵⁰. Als Handlanger Rothschilds

47 Thiers zufolge seien die Juden »mächtiger, als sie scheinen wollen«; *L'Ami de la Religion et du Roi*, 6. Juni 1840.

48 *L'Univers*, 3. Juli 1840.

49 Ebd., 8. Oktober 1840; *La Quotidienne*, 13. Mai 1840. Hervorhebung im Original. Der während der Revolution begründete *Moniteur universel* war lange Zeit das amtliche Verlautbarungsorgan der französischen Regierung.

50 *L'Ami de la Religion et du Roi*, 19. Mai 1840.

wurde Adolphe Crémieux dargestellt. War jener ein »opulentes Individuum«, so sekundierte ihm mit Crémieux ein »schlauer« Anwalt, der angeblich zugegeben habe, mit »Energie und Tatendrang« sich in den redaktionellen Teil französischer und englischer Zeitungen eingekauft zu haben⁵¹. Mit Blick auf jüdische Bemühungen, die Beschuldigten freisprechen zu lassen, bemerkte L'Ami du Roi et du Peuple, dass »die jüdische Seite ihre gesamte schwere Artillerie aufgefahren« habe, was als Anspielung auf den gewaltigen Reichtum Rothschilds zu verstehen ist⁵². Einen Schritt weiter noch ging *La Quotidienne*, wo der Bankier gegen die Nation in Stellung gebracht wurde. Die Zeitung unterstellte, Rothschild habe viel Geld bezahlt – was den Juden »gegen alle Gewohnheit« gehe –, um Gegner einzuschüchtern und die Demission Ratti-Mentons zu bewirken. Mit solchem Treiben habe sich nicht nur Rothschild diskreditiert, sondern »mit ihm auch seine Glaubensbrüder in Frankreich«. Die öffentliche Meinung, warnte *La Quotidienne*, sei nicht käuflich⁵³.

In der Damaskus-Affäre erfuhr der uralte Vorwurf des Ritualmords eine Wiederbelebung. Der katholischen Presse war damit ein Mittel an die Hand gegeben, die Juden von Damaskus zu kritisieren. In ihrer Berichterstattung über das Verschwinden und den mutmaßlichen Mord an Pater Thomas spielten hergebrachte antijüdische Motive eine hervorgehobene Rolle. Allerdings ließen sich Juden in einem fernen und kaum bekannten Land bequem des Ritualmords beschuldigen. Ein anderes waren die Auswirkungen jüdischen Verhaltens in Frankreich selbst, die weitaus unmittelbarer ausfielen. Dies gab der Damaskus-Affäre eine Dimension, die sie zu mehr machte als zu einer weiteren Episode der Machtspiele im Nahen Osten oder in der langen Geschichte jüdisch-katholischer Beziehungen. Den in diesem Beitrag behandelten Zeitungen bot die Affäre auch einen Anlass, auf eine überaus wichtige Frage zurückzukommen: Welcher Platz kam den Juden – und der römischen Kirche – im nachrevolutionären Frankreich zu?

Gegen Mitte des Jahres 1840 drohten die Spannungen anlässlich des Vorgehens Muhammad Alis im Nahen Osten zu eskalieren; am 15. Juli unterzeichneten Großbritannien, Russland, Österreich und Preußen den Londoner Vertrag, in dem sie sich zu einem militärischen Eingreifen in den türkisch-ägyptischen Konflikt bereiterten. Zwar verdrängte der drohende Krieg die Damaskus-Affäre schließlich aus den Zeitungen, doch sowohl *L'Univers* als auch L'Ami du Peuple et du Roi setzten ihre Leser über die letztendliche Entlassung der beschuldigten Juden aus der Haft in Kenntnis. Tatsächlich

51 Pierre Nicolas HAMONT, *L'Égypte sous Méhémet-Ali*, Bd. 2, Paris 1843, S. 369; L'Ami de la Religion et du Roi, 12. November 1840.

52 L'Ami de la Religion et du Roi, 12. November 1840.

53 *La Quotidienne*, 7. Juni 1840. Zu James de Rothschild und Judenstereotypen im Frankreich des 19. Jahrhunderts siehe Julie KALMAN, *Rethinking Antisemitism in Nineteenth-Century France*, New York 2010, Kap. 5.

sollte die konservative katholische Presse immer wieder auf die Damaskus-Affäre zurückkommen, wenn es die Stellung von Juden und Katholiken in der Julimonarchie zu erörtern galt. Die Affäre war schon längst aus den Schlagzeilen verschwunden, als *L'Univers* die Besprechung einer Talmud-übersetzung zum Anlass nahm, die Leserschaft an die ewige Fremdheit der Juden zu erinnern – eine Ansicht, die sich diese ultramontane Zeitung klar zu eigen machte. Die Juden, schrieb der Rezensent, mochten vielleicht »die politischen Ansichten und gesellschaftlichen Gebräuche der Völker annehmen, die sie an ihre Brust genommen haben«, doch sei damit noch keine Identifikation mit Frankreich bewiesen. So lange die Juden sich zu einer geheimnisvollen und undurchdringlichen Religion bekannten, handele es sich bei ihnen um Fremde⁵⁴. Es sei also ganz natürlich, dass man ihnen mit Misstrauen begegnete.

Fazit

Als die Juden Frankreichs im Zuge der Revolution die Bürgerrechte erhielten, markierte dies nicht nur für die Juden selbst, sondern auch für die Nicht-Juden eine Zäsur. Die Emanzipation entzog einer Hierarchie, in der Katholiken die Welt geordnet hatten, den Boden. Wie auch immer man über den Paria-Status der jüdischen Bevölkerung dachte, war es doch ein verlässlicher und stabilisierender Faktor im *Ancien Régime* gewesen. Nun, da Juden Rechte und Pflichten der Staatsbürgerschaft teilten, begannen sie, an allen Bereichen des öffentlichen Lebens teilzunehmen und sich zahlreicher in den Städten niederzulassen. So galt es für die Franzosen, die Juden gleichsam von neuem kennenzulernen und die Wirklichkeit emanzipierter Juden in ihr Verständnis dessen aufzunehmen, was es bedeutete, Franzose zu sein. Was war das für ein Frankreich, das Juden die Bürgerrechte verlieh? Deckte sich dieses Frankreich mit den eigenen Idealen? Die Gegenwart der Juden in der Gesellschaft zu begreifen, war ein wesentlicher Aspekt dessen, was es hieß, das 19. Jahrhundert zu begreifen. Dies stellte die Kirche vor eine besondere Herausforderung, denn in dieser Welt musste sie nachgeben, wenn sie nicht zerbrechen wollte; inmitten häufiger Wechsel des weltlichen Regiments sich anpassen und doch einer Kernvorstellung Frankreichs treu bleiben⁵⁵.

Die Julimonarchie suchte einen pragmatischen Kompromiss zwischen Revolution und Autokratie, der auf einem begrenzten Wahlrecht und

⁵⁴ *L'Univers*, 10. Oktober 1840.

⁵⁵ Siehe auch Kalman, *Orientalizing*, Kap. 1. Eine bahnbrechende Untersuchung der Anpassung einiger Katholiken an das 19. Jahrhundert bietet Carol HARRISON, *Romantic Catholics. France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Ithaca 2014.

repräsentativen Institutionen fußte. Seinen Verächtern galt dies als ein durch und durch bürgerliches Regime: säkular, materialistisch und individualistisch. Mit der Revolution von 1830 zerstoben sich die Hoffnungen vieler Katholiken. Aus den Ultra-Royalisten, die während der Restaurationszeit an der Macht gewesen waren, wurden Legitimisten, die auf eine Rückkehr der Bourbonen hofften. Es war diese Nostalgie, die Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit, welche die katholischen Redakteure und Leser von *La Quotidienne*, *L'Univers* und *L'Ami de la Religion et du Roi* glauben ließ, eine mittelalterliche Anschuldigung gegen Juden könne noch von Belang sein⁵⁶.

Tatsächlich setzte sich die Damaskus-Affäre in Frankreich tief im öffentlichen Bewusstsein fest. 1842 beklagte sich ein Autor der jüdischen Zeitung *Archives Israélites* bitterlich über »Freunde«, die während »der traurigen Episode von Damaskus« gesagt hätten, und zwar »unter einem Lachen, vor dem sich die Seele empört: ›Ich möchte nicht mit ihnen Speisen, fürchte ich doch, sie servierten mir ein *Pater-Thomas-Kotelett!*‹«⁵⁷ In der Parlamentswahl 1863 stellte sich der prominente jüdische Bankier Isaac Pereire im Wahlkreis Pyrénées-Orientales gegen den klerikal orientierten Mandatsträger Justin Durand. Die politischen Gegner des Kandidaten Pereire bedienten sich antisemitischer Propaganda, darunter Verweise auf die Damaskus-Affäre, um ein verheerendes Bild von dem zu zeichnen, was im Falle der Wahl eines Juden zu erwarten wäre⁵⁸. Wiederum gut zwei Jahrzehnte später, im April 1881, zitierte die halboffizielle vatikanische bzw. jesuitische Zeitschrift *Civiltà Cattolica* aus dem Werk *De l'harmonie entre l'église et la synagogue* von David Drach, um die Richtigkeit der Anklage gegen die Damaszener Juden von 1840 zu belegen.

Obschon also die Affäre nicht zu unmittelbarer physischer Gewalt gegen Juden in Frankreich führte, legte sie doch den Grundstein für zukünftige Probleme. Dass französische Juden ihre Glaubensgenossen im Ausland unterstützten, denen man einen gewaltsamen Hass gegen Christen unterstellte, der in tatsächliche Gewalt umschlagen könne, nahm die französischen Juden gleichsam in Sippenhaft. Mochten diese auch keine Ritualmorde mehr begehen, so hielten sie doch am selben gewaltsamen Hass fest, der sich nur auf andere und womöglich gefährlichere Weise Bahn brach. Die katholische Überzeugung von der Richtigkeit der Ritualmordvorwürfe sowie die Beschuldigungen französischer Juden ob ihrer angeblich parteiischen

56 Vgl. DARRIN MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York 2001, S. 156.

57 *Les Archives Israélites*, März 1842, zitiert nach Maximilien Charles Alphonse CERFERRÉ DE MEDELSHEIM, *Ce que sont les Juifs de France*, Straßburg 1843, S. 111.

58 Vgl. Helen DAVIES, *Emile and Isaac Pereire. Bankers, Socialists and Sephardic Jews in Nineteenth-Century France*, Manchester 2015, S. 206f.

Haltung erlaubten Katholiken, sich endlich wieder als Herz der Nation zu betrachten – und in einer metaphorischen Gewalthandlung die Juden aus ebendiesem Herzen zu vertreiben.

Im Gefolge der Damaskus-Affäre häuften sich Berichte über Reichtum und Macht der Juden. Das Verschwinden Pater Thomas' und seines Dieners bildete einen Brennpunkt und möglicherweise sogar den Ausgang solcher Kritik, ganz so, als erlaubte die Gewalt der Vorgänge in Damaskus eine ebenso heftige Gewalt in der von ihnen ausgelösten Rhetorik. Auch fiel in die frühen 1840er Jahre ein Erstarken katholischer Bemühungen, Konvertiten unter französischen Juden zu gewinnen, insbesondere in Paris. Thomas Kselman zieht hier eine Verbindung zur Damaskus-Affäre, habe diese doch »verstärkte Aufmerksamkeit auf jüdische Gemeinden und deren religiöse Praktiken gelenkt«⁵⁹. Derselbe Autor hat auch die »öffentliche Diskussion« nachgezeichnet, die um die Konversion zum Katholizismus des Dr. Lazare Terquem auf dem Krankenlager durch Théodore Ratisbonne, einen ehemals jüdischen Priester, entbrannte⁶⁰. Terquem war als Arzt und prominentes Mitglied der jüdischen Gemeinde bekannt und geachtet. Seine Frau und seine Töchter waren bereits konvertiert, und sie waren es auch, die Ratisbonne an das Bett des Sterbenden luden. Über die Umstände seiner Taufe kursierten widersprüchliche Berichte; auf jeden Fall aber sorgte sie für Spannung zwischen der jüdischen und der katholischen Gemeinde. Das jüdische Konsistorium, das sich der zu bestattenden Leiche Terquems beraubt fühlte, beschwerte sich beim Ministerium für Justiz und Religionsfragen über das Verhalten Ratisbannes und der Kirche insgesamt. Der Minister nahm sich der Sache an, auch wenn er davon absah, das überaus herablassende Antwortschreiben weiterzugeben, das er von Erzbischof Denys Affre erhielt. Der Kirchenobere ließ an seiner Haltung zum Judentum keinen Zweifel und schloss, indem er die umstrittene Taufe in einen Zusammenhang mit jüdischen Angriffen auf die Kirche stellte: »Während die Israeliten mit Bezug auf Herrn Terquem einen chimärischen Angriff beklagen, bin ich überzeugt, dass sie selbst sich schwerer Kränkungen des Katholizismus schuldig machen, indem sie am Karsamstag öffentliche Maskenbälle veranstalten – und dies mit Genehmigung der Polizei«⁶¹. Abermals zeigte sich, wie in einem »richtigen« katholischen Frankreich dem Juden der Rang des Anderen zukam.

59 Thomas KSELMAN, *Turbulent Souls in Modern France. Jewish Conversion and the Terquem Affair*, in: *Historical Reflections/Réflexions historiques* 32 (2006), H. 1, S. 94. Ich habe diese Argumentation an anderer Stelle weiter ausgeführt; siehe auch KALMAN, *Rethinking Antisemitism*, S. 90–127.

60 Vgl. KSELMAN, *Turbulent Souls*, S. 100; ders., *Conscience and Conversion*, S. 105–110.

61 Archiv der Erzdiözese Paris, 4r F7 (Briefwechsel Affre), 1:147f., Brief vom 22. März 1845. Zitiert nach KSELMAN, *Turbulent Souls*, S. 100.

Der katholische Diskurs um die Damaskus-Affäre konnte sich auf kirchliche Lehren berufen, denen zufolge der Jude für alles stand, was jenseits des festen Bodens des Christentums lag. Zugleich bezogen sie sich auf die Vorstellung des neuen und emanzipierten Juden, der angeblich alles verkörperte, was an der nachrevolutionären kapitalistischen Gesellschaft falsch und böse war. Es mochte sein, dass die Juden in Damaskus weiterhin ihren mittelalterlichen Bräuchen anhängen und gar einen Blutmord begingen. Doch die emanzipierten Juden Frankreichs, die es sich in der modernen Welt so vorzüglich eingerichtet hatten, konnten noch viel größeren Schaden anrichten. Mit James de Rothschild bot sich der Inbegriff des mächtig-bösen Juden; er stand sinnbildlich für die Übel der neuen Welt und bot damit den Katholiken, die der Macht der Kirche nachtrauerten, eine Zielscheibe. Im Rothschild-Juden gelangte der Jude als Metapher gleichsam zur Reife. Schamlos bediente sich der Rothschild-Jude des Reichtums, dem er seine Macht verdanke. Schlimmer noch sei seine Neigung, hinter den Kulissen zu wirken und sich zu verschwören. Fremd und unzuverlässig sei er ja schon immer gewesen, nun sei er auch noch gefährlich und von böartigem Hass erfüllt. Die Damaskus-Affäre vereinte demnach alte und neue jüdische Stereotype und Mythen. *L'Univers* beschrieb dieses neue Übel in grellen Farben, indem es die Rückkehr des Judentums als »Macht« diagnostizierte⁶²: Stets hätten es die Juden verstanden, sich »Intrigen und Gold« zunutze zu machen; ihr Aufstieg aber versinnbildliche das »raffsüchtige Jahrhundert«, in dem der Autor und seine Leser ihr Dasein zu fristen hätten. Wirkten sie nun als »Talmudisten in den Konsistorien Deutschlands und Englands« oder als »Rationalisten an der Pariser Börse«, so blieben die Juden doch das gottesmörderische Volk, den Christen allezeit fremd und feind. Die Emanzipation der Juden und ihre Gegenwart in der Gesellschaft zu begreifen war im Frankreich des 19. Jahrhunderts ein allmählicher, hingezogener Prozess, in dem die Damaskus-Affäre eine zentrale Rolle spielte. Hier nämlich gaben Anschuldigungen gegen die Juden im abgelegenen und primitiven Damaskus einen vermeintlichen Freibrief, zuhause die Juden umso freier und heftiger anzugreifen. Es zeigt sich, dass der gewaltsame Antisemitismus der katholischen Presse, wie er sich um die Wende zum 20. Jahrhundert in der Dreyfus-Affäre äußerte – von der physischen Gewalt gegen Juden gar nicht zu sprechen – zur Zeit der Vorgänge in Damaskus eingeübt und verfeinert worden war.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts versuchten konservative Katholiken stets, den Platz der Juden in der Gesellschaft einzurichten, anzupassen und neu zu verhandeln. Sie taten dies, um sich selbst neue Narrative zu schaffen, in denen sie eine Zentralposition einnahmen in einer Welt, in welcher die Macht des konservativen Katholizismus stetig schwand. Wenn auch diese Geschichte

62 *L'Univers*, 8. Oktober 1840.

nur mittelbar von physischer Gewalt handelt, so erhellt die gewaltsame Rhetorik, die sich im Zuge der Damaskus-Affäre gegen Juden richtete, den Kampf der Kirche und insbesondere des konservativen Katholizismus innerhalb der französischen Gesellschaft um ihre privilegierte Stellung. Im Zuge der Revolution hatte die Kirche nahezu alles verloren und die Emanzipation der Juden hinnehmen müssen. Viele Katholiken passten sich dieser neuen Welt an, in der Juden nun Mitbürger von Rang sein konnten. Die Gewalt-samkeit katholischer Rhetorik hingegen wie auch die Bereitschaft, mit der an einen ewigen gewaltsamen Hass seitens der Juden geglaubt wurde, bezeugen ein Gefühl der Entwurzelung sowie einer tiefen, nostalgischen Sehnsucht nach einer verlorenen Welt – einer Welt, in der Juden keine den Katholiken gleichgestellten Mitbürger waren.

Mary Vincent

»Um seiner Liebe willen von Leiden verzehrt zu werden«¹

Gewalt, Religion und Gegenrevolution im Spanien
der Restaurationszeit

In den politischen Bruchlinien des 19. Jahrhunderts spiegelte sich die Polarität von Revolution und Reaktion. Seit der Französischen Revolution war Religion sowohl Zielscheibe der Revolutionäre als auch Herzensangelegenheit der Reaktionäre – für beide Parteien ein Banner, um das sich die Anhänger scharen konnten². Vom Aufstand in der Vendée bis zum spanischen Bürgerkrieg waren Religion und Gegenrevolution aufs innigste verknüpft, und entsprechend oft war vom »Kreuzzug«, den es zu führen gelte, die Rede. Manche Forscher sehen hierin einen Aspekt des »Sakralitätstransfers«, des allmählichen Aufgehens religiöser Konflikte in allgemeinen politischen Auseinandersetzungen³. Andere hingegen – unter ihnen die Verfasserin der vorliegenden Studie – sind von der allmählichen Auflösung dieser Differenz nicht überzeugt. Entwicklungen in Theologie und Frömmigkeit sind nicht notwendig Spiegel politischer Veränderungen und sollten auch nicht auf ihre etwaige politische Inanspruchnahme reduziert werden, wie im Folgenden ausgeführt wird.

Es kann keinen Zweifel geben, dass in den Auseinandersetzungen um die Säkularisierung die Grenze zwischen dem Geistlichen und dem Politischen verwischt wurde. Wie von Christopher Clark und Wolfram Kaiser umrissen, beherrschte der Konflikt zwischen Klerikalen und Säkularisten die europäische Politik im 19. Jahrhundert. In diesen »Kulturkämpfen« wurden neue Techniken der Massenmobilisierung entwickelt; man organisierte Versammlungen, Demonstrationen und Wallfahrten, um die schiere Zahl der Gläubigen – oder auch ihrer Gegner – augenfällig zu machen⁴. Der Gebrauch

1 Margaret Mary ALAÇOQUE, *The Letters of St. Margaret Mary Alacoque*, übersetzt von Clarence A. Herbst SJ, Chicago 1954, S. 91.

2 Vgl. Arno MAYER, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton 2000, S. 141–167.

3 Vgl. Claude LANGLOIS, *La rupture entre l'Eglise catholique et la Révolution*, in: François FURET/Mona OZOUF (Hg.), *The Transformation of Political Culture 1789–1848*, Oxford u.a. 1989, S. 375–390.

4 Siehe auch Christopher CLARK/Wolfram KAISER (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

von Religion zu politischen Zwecken liegt dem Begriff des »Kulturkampfes« zugrunde und bildet ein Leitthema der spanischen Geschichtsschreibung, in der zumeist ein katholischer Bevölkerungsteil dem republikanischen entgegengestellt wird⁵. Schon lange freilich wurde Feindschaft in religiöse Begriffe gefasst. Unter Joseph Bonaparte etwa ließen die Spanier sich mit dem Aufruf zur Verteidigung der Religion zum Widerstand gegen einen bilderstürmerischen Eindringling mobilisieren, wenngleich die Trennlinie zwischen Liberalen und Katholiken im Bürgerkrieg der Jahre 1833–1840 wieder aufklaffte. Der Kampf des legitimistischen Prätendenten Don Carlos in diesem ersten Carlistenkrieg stützte die Ineinssetzung von Reaktion und Klerus. Geschichten von Bomben bastelnden Mönchen gaben der antiklerikalen Stimmung Nahrung; im Juli 1834 wurden 78 Ordensmänner in Madrid massakriert und ihre Konvikte überfallen⁶.

Erst ein Jahrhundert später sollte Spanien erneut solche Massaker erleben. Während des Bürgerkriegs (1936–1939) kam es dann aber zu einem Ausbruch von Gewalt, der jedes bisher erlebte Maß überstieg. Nun ließ man die Kirche insgesamt für die Sünden der alten Ordnung büßen. Geistliche und Ordensleute wurden zu Sündenböcken gemacht, und zwar genau entsprechend der Definition, die René Girard später aufstellte⁷. Der Mord an Priestern war nicht die einzige Form der gegen die Kirche gerichteten Gewalt. Häufiger noch waren Bilderschändung, Brandstiftung und andere Angriffe auf kirchliches Eigentum, wie sie parallel zu den Massakern in den 1830er und 1930er Jahren geschahen und für die »Tragische Woche« von 1909 in besonderem Maße charakteristisch waren. Körperliche Gewalt und Sachbeschädigung sind von Maßnahmen zur Säkularisation, wie sie vom Gesetzgeber

5 José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa. La idea de España en el s. XIX*, Madrid 2003; Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808–1936*, Santander u.a. 2014; Gregorio ALONSO, *La nación en capilla. Ciudadanía y cuestión religiosa en España, 1793–1874*, Granada 2014; Julio DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1875–1923*, Santander 1994; Joseba LOUZAO VILLAR, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya, 1890–1923*, Santander 2011.

6 Vgl. Francisco Javier RAMÓN SOLÁNS, *Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia*, in: *Ayer* 96 (2014), H. 4, S. 83f.; Emilio LA PARRA LÓPEZ, *Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo, 1750–1833*, in: Ders./Manuel SUÁREZ CORTINA (Hg.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998, S. 17–68, hier S. 36–38; Antonio MOLINER PRADA, *Anticlericalismo y revolución liberal, 1833–74*, in: LA PARRA LÓPEZ/SUÁREZ CORTINA (Hg.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, S. 69–126, hier S. 104–121.

7 Vgl. Mary VINCENT, »The Keys of the Kingdom«. Religious Violence in the Spanish Civil War, in: Chris EALHAM/Michael RICHARDS (Hg.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936–9*, Cambridge 2005, S. 68–89, hier S. 71f.; siehe auch René GIRARD, *The Scapegoat*, Baltimore 1989.

versucht wurden und zu denen häufig auch die Enteignung von Kirchengütern gehörte, zu unterscheiden. Weniger klar ist hingegen, inwiefern Gewalt gegen Personen von Gewalt gegen Sachen und Bauten unterschieden werden sollte, zumal beide ein unmittelbares und gewaltsames Zusammenprallen mit Religion und Kirche bedeuteten.

An Unterstützern fehlte es der Kirche keineswegs. Über ein Jahrhundert lang wurde das politische Leben Spaniens von Bürgerkriegen unterbrochen. Im Jahr 1846 brach ein weiterer Aufstand der Carlisten aus, und nach einem ausgewachsenen Bürgerkrieg (1872–1876) fochten die carlistischen Milizen ihre letzten Gefechte in den Reihen General Francos. Kennzeichen des Carlismus waren Nostalgie, Reaktion und katholischer Integralismus – ähnlich wie beim portugiesischen Miguelismus und beim französischen Legitimismus. In den Worten Jordi Canals überlebte der Carlismus als »reaktionäres Amalgam«, das von Zeit zu Zeit eine Wiedergeburt erfuhr, so auch in den 1930er Jahren⁸. Als Erben einer langen Tradition des antiliberalen katholischen Monarchismus – der wie die roten Barette der Milizionäre oft vom Vater auf den Sohn überging – pflegten die Carlisten ein unantastbares Bild der Vergangenheit⁹. Nicht umsonst hieß der Carlismus auch Traditionalismus. Doch so stark solche Prägungen auch waren, fanden sie sich keineswegs nur bei den Carlisten. Ob sie nun Angreifer oder Angegriffene waren: Die an »religiöser Gewalt« Beteiligten hatten Vergangenes stets deutlich vor Augen. Die Vergangenheit wirkte in Gegenwart und Zukunft weiter – nicht zuletzt, weil religiöse und ikonoklastische Gewalt weiterhin in eschatologischen und theologischen Begriffen gedeutet wurde.

Dieses Thema hat in der Geschichtsschreibung bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren. Da der Carlismus nur je eine Minderheitsposition darstellte und die Kirche allerorten in liberale und konservative Flügel gespalten war, mutet es seltsam an, dass die Vorstellung einer »katholischen Nation« sich in der spanischen Geschichtsschreibung so hartnäckig hält. Einigen Spaniern galt die Religion als unabdingbarer Bestandteil der Staatsbürgerschaft und war gleichbedeutend mit Patriotismus; anderen war sie eher Teil einer abgestreiften nationalen Vergangenheit. In dieser geschichtlichen Betonung der parallel verlaufenden Entwicklung liberaler und katholischer Vorstellungen der Nation spiegelt sich das Kulturkampf-Paradigma, das einen naheliegenden Rahmen bildet, um etwa solche Episoden interner Auseinandersetzungen wie das *sexenio democrático* (1868–1874) zu verstehen.

In diesen turbulenten Jahren zwischen der »glorreichen Revolution« von 1868, der Ersten Republik (1873–1874) und der Restauration der Bourbonen 1875 war es zunächst nur wenig um Religion gegangen. Doch auf die

⁸ Vgl. Jordi CANAL, *El Carlismo*, Madrid 2000, S. 9–27.

⁹ Vgl. Jeremy MACCLANCY, *The Decline of Carlism*, Reno u.a. 2000, S. 34–73.

Abdankung Isabellas II. – einer wenig beliebten Königin, die als kirchennah galt – folgte eine Welle von Säkularisierungsbestrebungen, die sowohl von der Bevölkerung als auch vom Parlament ausgingen¹⁰. In Tarragona wurde ein Priester des Claretinerordens getötet, wenngleich es insgesamt nur zu wenigen Übergriffen gegen den Klerus kam. Gewalt gegen Sachen, einschließlich der Bilderschändung, war weitaus häufiger, jedoch stets nur lokaler Art. An vielen Orten, etwa in Valencia, kam sie überhaupt nicht vor, während andernorts, etwa in Granada und auf den Kanaren, der Klerus mit der neuen Verwaltung zusammenarbeitete. Wiederum in anderen Gegenden, etwa in Barcelona und Sevilla, setzten örtliche Juntos radikale Maßnahmen durch, indem sie Jesuiten und andere Orden verbannten, Zivilehe und -begräbnis einführten, Pfarrgemeinden auflösten und Kirchengebäude säkularisierten oder gar zerstörten¹¹.

Manchen Katholiken dienten solche Vorgänge schlicht als »Beweis« des satanischen Wesens des atheistischen Feindes und der kosmologischen Dimension des Kampfes, der hier ausgetragen wurde. Ein klassisches Beispiel bietet die *Historia de los heterodoxos españoles* von Marcelino Menéndez Pelayo, der das *sexenio* als eine einzige »Revolution« mit dem Ziel, Spanien den Katholizismus auszutreiben, deutete¹². Menéndez Pelayo war nicht daran gelegen, die reformistische von der republikanischen Periode abzugrenzen oder die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat vom »Krieg gegen Gott«, den radikale Säkularisten führten¹³. Er war vielmehr der Überzeugung, hier sei der Feind Spaniens auf dem Vormarsch, der es auf die Religion – und mit ihr die Harmonie zwischen den Klassen, die Ordnung der Gesellschaft, das Privateigentum usw. – abgesehen hatte. Damit gab er einem konservativen Nationalismus den Ton vor, der überzeugt war, in der Unordnung der ersten Republik habe der »Beweis« für die antireligiösen Absichten der »Revolution« gelegen, die nunmehr als eine einheitliche und verschworene Macht begriffen wurde.

Menéndez Pelayo war ein vielseitiger, jedoch wenig origineller Gelehrter, dessen Einfluss vor allem in einem Bild der spanischen Geschichte lag, welches die katholische Einheit als Inbegriff spanischer Nation und Staatlichkeit verstand¹⁴. Seine klare Darstellung widerstreitender katholischer und

10 Gerüchten zufolge war sie eine Nymphomanin und eine religiöse Fanatikerin; vgl. Isabel BURDIEL (Hg.), *Los borbones en pelota*, Zaragoza 2012; Maite ZUBIAURRE, *Cultures of the Erotic in Spain, 1898–1939*, Nashville 2012, S. 259–262.

11 Vgl. MOLINER PRADA, *Anticlericalismo y revolución liberal*, S. 106f.; Gregorio DE LA FUENTE MONGE, *El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869*, in: *Ayer* 44 (2001), S. 127–150.

12 Vgl. Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Bd. 2, Madrid 1992 [zuerst 1880–1882], S. 1335–1359.

13 Vgl. SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes*, S. 51–59, 131–136.

14 Vgl. ALVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa*, S. 433–496.

republikanischer Nationalideen verdeutlicht, warum das Kulturkampf-Paradigma so häufig zur Erklärung der Bourbonen-Restauration (1875–1923) herangezogen wird. Doch mit der Verfassung der Restauration wurde eine parlamentarische Monarchie eingesetzt, und Katholiken hatten liberale Institutionen zu respektieren oder wenigstens zu dulden. Die Unterschiede waren selbst im *sexenio* deutlich, als die Freiheit der Religionsausübung, welche die kurzlebige Verfassung von 1869 eingeführt hatte, von den Integralisten verurteilt, von verschiedenen konservativen Gruppierungen und katholischen Intellektuellen jedoch als »kleineres Übel« akzeptiert wurde.

Der Integralismus stand hinter der scharfen Positionierung Papst Pius' IX. (1846–1878) zugunsten des kirchlichen Primats. Obschon durch seinen Nachfolger Leo XIII. (1878–1903) politisch modifiziert, blieb diese Haltung doch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil maßgeblich. Diese breite integralistische Position sollte allerdings nicht den Blick verstellen auf ernstgemeinte Versuche zu einem Einvernehmen mit der weltlichen Gewalt, insbesondere dem liberalen Konstitutionalismus, in der Regel unter dem Banner des »kleineren Übels«¹⁵. Historiker der »katholischen Nation« sind zwar bemüht, eine Vielfalt politischer und religiöser Haltungen nachzuzeichnen, doch die binäre Struktur der Kulturkämpfe polarisiert und homogenisiert zugleich. Unterschiedliche historische Positionen werden in dieses Raster gepresst, wobei ihre Unterschiede nach innen wie außen verwischt werden. Dies hat zur Folge, dass die religiöse Frage als bloß ein weiterer Aspekt der Leitdifferenz von Rechts und Links gesehen wird, was durch die parteiiche Frontenbildung im spanischen Fall noch begünstigt wird.

Nicht nur in Spanien gab es innerhalb des Katholizismus sowohl integralistische als auch vergleichsweise liberale Strömungen. Innerhalb aller Konfessionen kam es im ausgehenden 19. Jahrhundert zu Richtungskämpfen zwischen Konservativen und Liberalen. Allerdings verhinderte in Spanien die Schwäche des Staates eine »europäische« Versöhnung mit dem parlamentarischen Liberalismus¹⁶. Es hielten sich eigentümliche politische Optionen, besonders der Anarchismus einerseits und der Carlismus andererseits, die beide Gewalt als Mittel zur Kontrolle, Reinigung und Erneuerung der Gesellschaft in Kauf nahmen. Im Anarcho-Syndikalismus erfuhr die revolutionäre Tradition eine Wiederbelebung; ihm gegenüber stand mit dem Carlismus eine unversöhnliche gegenrevolutionäre Haltung.

Es überrascht demnach kaum, dass es in diesen rhetorisch und medial aufgeladenen »Kulturkämpfen« sporadisch zu handfesten Auseinandersetzungen

15 Unter Leo XIII. besagte der Begriff des »Akzidentismus«, dass Katholiken sich dem politischen Regiment gegenüber gleichgültig verhalten könnten.

16 Diese Argumentation habe ich weiter ausgeführt; siehe auch Mary VINCENT, Spain 1833–2002. People and State, Oxford 2007.

zungen in den Städten kam. Tatsächlich lassen sich Gewalt und Publikationswesen in Beziehung setzen. Die antiklerikalen Ausschreitungen, die sich als mobile, flüssige Form des Protests 1901 über Spanien ausbreiteten, wurden ausgelöst durch die ausführliche Berichterstattung zum »Fall Ubao«, in dem es um das Recht einer jungen Frau ging, ohne Zustimmung ihrer Mutter in ein Kloster einzutreten. Zur gespannten Atmosphäre trug das Bühnenstück *Electra* von Benito Pérez Galdós bei. Während der Premiere wurde in einer Szene, in welcher der Held überlegt, die Mauern des Klosters niederzubrennen, um seine Geliebte zu befreien, von den Rängen eine Streichholzschatel auf die Bühne geworfen unter Rufen von »Nun mach' schon!«¹⁷. Es folgten Ausschreitungen, flankiert von versuchter Brandstiftung und anti-jesuitischen Protesten, in deren Zuge auch die Residenzen des Ordens in ganz Spanien mit Steinen beworfen wurden¹⁸. Der klerikale Feind, den man sich zunächst in Gestalt eines Carlisten vorgestellt hatte, mutierte nun, angestachelt durch Fiktion und Polemik, zu einem Jesuiten.

Die dem »Kulturkampf« zugrundeliegende Logik legt den Schluss nahe, dass rhetorische und symbolische Konflikte an die Stelle physischer Gewalt traten. Tatsächlich aber lässt sich keine solche lineare Entwicklung feststellen. Gewisse Vorfälle wiederholten sich mit unterschiedlichen Begründungen – z.B. die Verwandlung des Feindbildes von einem Carlisten in einen Jesuiten –, folgten dabei aber ähnlichen Handlungsmustern, indem etwa besonders Klöster angegriffen wurden. Bei der »Tragischen Woche« von Barcelona 1909 handelte es sich um einen spontanen Ausbruch antiklerikaler Gewalt seitens der Massen, der sich gegen kirchliches Eigentum richtete¹⁹. Begonnen hatte die »Tragische Woche« als Generalstreik, der sich gegen die Einberufungen zum Kolonialkrieg in Marokko richtete, und die Eskalation in Form antiklerikaler Gewalt geschah entgegen den Wünschen der Anführer des Streiks. 49 Brandanschläge trafen mindestens 30 Klöster und 21 Kirchen, während Gerichte, Wohnhäuser der reichen Bürger und Geldinstitute verschont blieben²⁰. Gleich den Kirchen handelte es sich bei ihnen um naheliegende Ziele, die kaum geschützt, leicht auszumachen und in Marx'schen

17 Vgl. Enrique SANABRIA, Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain, Basingstoke 2009, S. 131–134, 165; Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración, 1875–1917, Madrid 1998, S. 329–333.

18 Vgl. Manuel SUÁREZ CORTINA, Anticlericalismo, religion y política durante la Restauración, in: LA PARRA LÓPEZ/SUÁREZ CORTINA (Hg.), El anticlericalismo español, S. 127–210, hier S. 153–159.

19 Siehe auch Joan CONNELLY ULLMAN, The Tragic Week. A Study of Anticlericalism in Spain, 1875–1912, Cambridge MA 1968; José ALVAREZ JUNCO, El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista, Madrid 1990, S. 375–418.

20 Vgl. Joaquín ROMERO MAURA, La Rosa de Fuego. Republicanos y anarquistas. La política de los obreros barceloneses, 1899–1909, Barcelona 1975, S. 515f., 574.

Begriffen »unproduktiv« waren. Doch die Gewalt richtete sich gegen Kirchengüter, nicht den ausbeuterischen Kapitalismus, und Brandstiftung war abermals das antiklerikale Mittel der Wahl.

Gewalt gegen Sachen und Gebäude war für das spanische *sexenio* so charakteristisch wie für die Pariser Kommune, die Revolutionen in Portugal, Mexiko und Russland, sowie für den Spanischen Bürgerkrieg von 1936–1939²¹. Die »religiöse Gewalt« dauerte fort, und die geistigen und kulturellen Ursachen ihrer Explosion während der Tragischen Woche und dem Bürgerkrieg bedürfen der Erklärung. Wie sich in der Geschichtsschreibung ablesen lässt, gehört Spanien zu den Ländern, die am häufigsten in Begriffen eines Konflikts zwischen säkularen, liberalen Kräften einerseits und Katholischen andererseits gedeutet werden. Tatsächlich aber weist die Erfahrung religiöser Gewalt ein symbiotisches Moment auf, konnte doch keine Seite ihre eigene Position und die damit einhergehenden moralischen Gewissheiten ohne Rekurs auf die Gegenseite aufrechterhalten. Die so prägnante wie vereinfachte Darstellung des *sexenio* von Menéndez Pelayo gibt ein klares Beispiel für eine Darstellung vergangener Ereignisse, durch die bestimmte Gedanken und Vorstellungen weitergetragen wurden. Dieses »Vergangenheitsmuster« bestimmte nicht nur die revolutionäre Praxis, sondern auch die gegenrevolutionäre Antwort.

Gewalt bediente sich stark vergangener Muster, und zwar sowohl der historischen Vergangenheit von Revolution und Krieg als auch der transzendentalen Vergangenheit, auf die sich die Schlüsselgedanken der integralistisch-katholischen Theologie beriefen. Solche Gewalt kannte keinen linearen Verlauf, denn der religiöse Glaube musste sich an Gedanken der Ewigkeit und einer die menschliche Zeit übersteigenden Kosmologie orientieren. Dies gehörte zum Kern der katholischen Gegenrevolution. Zweifellos hatte der revolutionäre Bildersturm nach 1789 das Verhalten sowohl der Antiklerikalen als auch der Katholiken mitbestimmt, doch war die Umbildung des Katholizismus im 19. Jahrhundert mit seinem verstärkten Akzent auf Sünde und Opfer nicht minder bedeutend. Diese Spielart des integralistischen Katholizismus war zwar nie politisch vorherrschend, zeitigte jedoch eine Wandlung katholischer Frömmigkeit, aus der sich eine Welle der Devotion speiste, wie sie die katholische Kirche noch nie gesehen hatte, und die in der Sprache und Theologie zutiefst von Begriffen wie Opfer, Gewalt und Verstümmelung geprägt war.

21 Vgl. Julio DE LA CUEVA, Violent Culture Wars. Religion and Revolution in Mexico, Russia and Spain in the Interwar Period, in: Journal of Contemporary History 53 (2018), H. 3, S. 503–523.

Die integralistische Position: Politische Theologie und der Primat des Leidens

Von Juan Donoso Cortés (1809–1853) stammt das Axiom, wonach »jede große politische Frage stets eine große theologische Frage in sich birgt«²². Diese Position steht beispielhaft für den Integralismus, der in scheinbar säkularen oder ideologischen Auseinandersetzungen lediglich Aspekte eines ewigen Widerstreits zwischen Gut und Böse sah, zwischen der Kirche, die sich des menschlichen Gehorsams bediente, und dem Satan, den man in der menschlichen Auflehnung am Werke sah. Die politischen Revolutionen waren demnach gar nicht politischen Ursprungs, vielmehr handelte es sich um Äußerungen eines eschatologischen Kampfes. Eine solche Deutung musste sich den Gläubigen auf Anhieb erschließen, betrachteten sie doch das Hineinragen des Übernatürlichen in die menschliche Alltagswelt als gegeben. Ob es sich nun um spektakuläre Ereignisse wie die Marienerscheinungen von Lourdes (1858) handelte oder um die gewöhnlichen »Wunder«, aus denen sich die katholische Kultur von Schwüren, Gelübden und dem Umgang mit Heiligen speiste: In allen Äußerungen der göttlichen Macht bewies sich deren Immanenz²³; Göttliches und Teuflisches konnten sich jederzeit in der Menschheitsgeschichte offenbaren. Im Treiben der Antiklerikalen erwies sich die andauernde Macht des Bösen – eine weitere Schlacht, die es im ewigen Kampf zwischen Gut und Böse auszufechten galt.

Politisch betrachtet lagen die Ursprünge des Integralismus in der Französischen Revolution, die auf ihre Gegner ebenso prägend wirkte wie auf ihre Sympathisanten. Unter den gegenrevolutionären Traditionen, die zu jener Zeit entstanden – zuvörderst wäre der Konservatismus Burke'scher Prägung zu nennen – war auch jene, die gemeinhin als »theokratisch« bezeichnet wird. Unter diesen Begriff fallen sowohl die konservativen und insgesamt thomistischen Lehren von Louis de Bonald (1754–1840) wie auch der radikale Augustinismus von Joseph de Maistre (1753–1821). Beide Autoren waren der Überzeugung, dass die wesentlichen Fragen und Probleme ihrer Zeit – wie jeder anderen – im Grunde religiöser – und nicht etwa sozialer oder politischer – Natur seien. Allerdings gab es zwischen ihnen bedeutende Unterschiede, wie auch zwischen ihren Schülern Jaime Balmes i Upià (1810–1848) und Donoso Cortés. Balmes, ein zum Priester geweihter Thomist, hielt ein gewisses Maß an Toleranz, also Freiheit der Religionsausübung,

22 Juan DONOSO CORTÉS, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, übersetzt von Günter Maschke, Wien u.a. 32007, S. 5.

23 Siehe auch Ruth HARRIS, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London 1999; zu persönlichen Begegnungen mit dem Göttlichen siehe auch William A. CHRISTIAN, *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton 1989.

für angebracht, während Donoso Cortés auf der katholischen Einheit insisierte²⁴. Wie drängend oder schwierig die Umstände auch seien, der Primat der Kirche dürfe nicht kompromittiert werden.

Im radikalen Gegensatz zu Bonald sah das gegenrevolutionäre Denken de Maistres von jeglicher Naturrechtstheorie ab und fußte auf dem augustinischen Gedanken der Erbsünde. Da die Menschheit von der Wurzel auf verderbt sei, könne die Ordnung der Gesellschaft nur mit Gewalt aufrechterhalten werden. Es war dies die Gewalt des Opfers: Blut stand gegen Blut, und krimineller, zersetzender Gewalt konnte nur mit strafender, rechtmäßiger Gewalt begegnet werden. Nur der Henker vermochte den sozialen Zusammenhalt zu gewährleisten. Im Grunde boten de Maistre und Donoso Cortés eine Aktualisierung der augustinischen Sündentheologie: Der Rationalismus war ihnen eine Illusion, und die menschliche Gesellschaft war nur zu retten, indem sie sich einer äußeren Autorität unterwarf²⁵. De Maistres Theorien der Gewalt als Erlösung und Opfer bildeten folglich die Grundlage für die von Donoso Cortés formulierte »politische Theologie«²⁶. Das Opfer Christi sei zugleich Gipfel und Quelle aller anderen Opfer, die sich ohne Unterlass wiederholten, seitdem »Abel, de[r] Gerechte[]« von der Hand seines Bruders »Kain, dem Brudermörder« den Tod erduldet. Seitdem teilten sich die Menschen in zwei Lager, »von konträren Gesetzen und von ungleichen Regenten, der Stadt Gottes und der Stadt der Welt«²⁷.

In diesem Rahmen, der bis in die Formulierung des »Gottesstaat« (*De civitate dei*) dem heiligen Augustin entlehnt war, erschien die Erbsünde als unentrinnbar. Schließlich sollte die sich wiederholende, erlösende Gewalt die Schöpfung auf dem Weg der göttlichen, reinigenden Gewalt wieder zur Einheit führen. Bis zu dieser Apokalypse musste jedoch der Opferzyklus fortgeführt werden, denn »so unvollkommen und unwirksam diese Opfer auch waren, sie trugen virtuell auf der einen Seite das Dogma der Ursünde, das ihrer Fortpflanzung und das der Solidarität in sich und auf der anderen das der Zuwendbarkeit und das der Stellvertretung«²⁸. Opfergewalt fuße auf »ineinander verschlungenen Vorstellungen von Substitution und

24 Vgl. SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes*, S. 52; Benoît PELLISTRANDI, *Catolicismo e identidad nacional en España en el s. XIX*, in: Paul AUBERT (Hg.), *Religión y sociedad en España (s. XIX y XX)*, Madrid 2002, S. 91–120.

25 Vgl. Arthur VERSLUIS, *The New Inquisitions. Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford 2006, 32f.

26 Vgl. Alberto SPEKTOROWSKI, *Maistre, Donoso Cortes, and the Legacy of Catholic Authoritarianism*, in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), H. 2, S. 283–302; Antonio FORNÉS MURCIANO, *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico: influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*, in: *Hispania Sacra* 127 (2011), S. 235–260.

27 DONOSO CORTÉS, *Essay*, S. 191.

28 Ebd., S. 193.

Reversibilität«: Wie in der Passion Christi könne ein Leben anstelle eines anderen dargebracht und Schuld durch Unschuld gesühnt werden. In dieser »Heilsökonomie« konnten Schulden also in Blut, dem »Tauschprinzip«, abgegolten werden²⁹. Solche Vorstellungen prägten die theologische Ideenwelt der Zeit aus Tiefste. Die Büsser-Kulte, die im 19. Jahrhundert das Gesicht des europäischen Katholizismus verwandelten, griffen die Gewalt auf, die in der von de Maistre gezeichneten Figur des Henkers veräußerlicht worden war, und sublimierten sie in Vorstellungen wie dem »stellvertretenden Leiden« oder der »mystischen Substitution«, wonach um der Errettung eines anderen Willen ein freiwilliges Opfer dargebracht werden konnte³⁰.

Die bekannteste und bedeutendste Form dieser neuen Frömmigkeit war die Herz-Jesu-Verehrung, die das wichtigste Medium des integralistischen Katholizismus bildete. Der Kultus übertrug integralistische Vorstellungen und Werte in verbreitete Andachtsformen und erreichte so eine Breitenwirkung, die von der gegenwärtigen Forschung eher unterschätzt wird. Der Integralismus ist nicht als rein politisches Phänomen zu verstehen, als unbeugsame Strömung des Carlismus, die auf die »Partido Integrista« beschränkt blieb. Diese Partei war 1885 von Ramón Nocedal (1842–1907) gegründet worden. Nocedal war zudem Herausgeber der Tageszeitung *El Siglo Futuro*, die sein Vater Cándido (1821–1885) gegründet hatte. Mit seiner unversöhnlichen Ablehnung jeglicher Form des Liberalismus, des kulturellen Pluralismus oder der Religionsfreiheit überdauerte der politische Integralismus – wenn auch im Falle der Partei nur dem Namen nach – bis in die 1930er Jahre. Er blieb jedoch eine Minderheitenströmung innerhalb einer carlistischen Bewegung, der dynastische Spaltungen arg zugesetzt hatten. Der politische Integralismus blieb letztlich Sache einer unverdrossenen Minderheit adeliger Männer³¹.

Der Einfluss des Integralismus wird für gewöhnlich am Beispiel der Presse geschildert, insbesondere der Zeitung *El Siglo Futuro*, die bis zum Bürgerkrieg erschien, ohne ihre redaktionelle Ausrichtung merklich zu ändern. Das Denken Donoso Cortés' hatte Vater und Sohn Nocedal zutiefst geprägt. Demnach konnte nur die religiöse Autorität des katholischen Absolutismus, bis hin zur Diktatur, die verkommene, viehische Natur des Menschen zähmen. Nicht zufällig nahm *El Siglo Futuro* 1912 mit dem Herzen Jesu über der Legende »Ich werde in Spanien herrschen« erstmals ein grafisches Element

29 Vgl. Owen BRADLEY, *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, Lincoln NE 1999, S. 36–50, hier S. 42.

30 Vgl. Richard BURTON, *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840–1970*, Ithaca 2004, S. 106–147, 212–218; siehe auch ders., *Blood in the City. Violence and Revelation in Paris 1789–1945*, Ithaca 2001.

31 Vgl. Jordi CANAL, *Las »muertes« y las »resurrecciones« del carlismo. Reflexiones sobre la escisión integrista de 1888*, in: *Ayer* 38 (2000), S. 115–135.

in seinen Titel auf, und zwar am entsprechenden Hochfest. Fortan sollte das Heiligste Herz dem integralistischen Kampf beistehen, die katholische Einheit des Staates wiederherzustellen und den Liberalismus zu besiegen, dieses »apokalyptische Ungeheuer, das sein Maul aufreißt, um Gott zu lästern«³². Die minderheitliche Strömung des politischen Integralismus, der einen radikalen und unbedingten Monarchismus vertrat, floss zusammen mit dem nicht minder kompromisslosen, doch weitaus breiteren Strom einer Kultur der Frömmigkeit, die bis in die Mitte des etablierten Katholizismus reichte. Die »Herrschaft Christi« symbolisierte die Ablehnung des Liberalismus und anderer neuzeitlicher Irrlehren; damit stand sie für eine stramm integralistische Position innerhalb eines sehr beliebten und weithin akzeptierten Kultus, der auch von der Gesellschaft Jesu eifrig propagiert wurde³³.

Die Begründerin der modernen Herz-Jesu-Verehrung, die heilige Margareta Maria Alacoque (1647–1690; selig 1864, heilig 1920), gehörte zu einer Reihe von Mystikerinnen, deren visionäre Erfahrungen sich um das nach außen gekehrte Herz Jesu drehten. Das stellvertretende Sühneopfer bildete den Kern sowohl der mystischen Erfahrungen der Heiligen wie auch des von ihr begründeten Kultus. Das Herz Jesu war ihr das Mittel zur Teilnahme an der Passion; geteilter Schmerz sei Jesu wohlgefällig und leiste Buße für die Sünden der Menschheit. Hungern, körperliche »Disziplin« und Selbstzüchtigung galten ihr als Mittel, die Selbstauflösung zu erreichen, deren Inbild die Vision darstellte, in welcher die Heilige mit Jesus das Herz tauschte³⁴. In dieser »heroischen Selbstdisziplin« eiferte sie früheren Mystikerinnen nach, deren Erzählungen den Körper sowohl verleugnet als auch in die Mitte gerückt hatten, und reihte sich selbst in ihre Schar ein. Die Fleischabtötung wurde zum ekstatischen Erlebnis, ihr Lohn war ein inniges persönliches Verhältnis zu Jesus, etwa indem er sein Herz auf ihres legte und sprach: »Hier hast du, meine Vielgeliebte, ein kostbares Unterpfand meiner Liebe. Ich habe einen kleinen Funken ihrer heißesten Flammen in deine Brust eingeschlossen, der dir künftighin als Herz dienen und dich bis zum letzten Augenblick

32 El Siglo Futuro, 14. Juni 1912; vgl. Luis CANO, »Reinaré en España«. La mentalidad católica a la llegada de la Segunda República, Madrid 2009, S. 44–47.

33 Raymond JONAS, France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times, Berkeley CA 2000; zu den Jesuiten siehe auch Frances Lannon, Privilege, Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875–1975, Oxford, 1990, S. 29–31, 125f., 129.

34 Vgl. Wendy M. WRIGHT, Inside My Body Is the Body of God. Margaret Mary Alacoque and the Tradition of Embodied Mysticism, in: Robert BOENIG (Hg.), The Mystical Gesture. Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honour of Mary Giles, Aldershot 2000, S. 185–192, hier S. 189–192; Molly G. MORRISON, Strange Miracles. A Study of the Peculiar Healings of St Maria Maddelena de' Pazzi, in: Logos 8 (2005), H. 1, S. 129–134.

deines Lebens verzehren soll. [...] Doch wird er dir mehr Demütigungen und Leiden bringen als Erleichterung«³⁵.

Alacoque, auch die »heilige Margareta Maria«, war eine beispielhafte »Opferseele«³⁶. Der von ihr begründete Kultus lud ein zur Teilnahme an den Leiden Christi, mit der Kreuzigung als dem ultimativen Sühne- und Erlösungsoffer. Die somatische, affektive Spiritualität, die dem zugrunde lag, war eine weibliche, und der Aufruf zu stellvertretendem Leiden – besonders im von Alacoque versinnbildlichten heroischen Ausmaß – war entsprechend codiert³⁷. Beide fußten auf Verkörperung, nicht nur im körperlichen, fleischlichen Leiden, sondern auch in der Kontemplation des fleischgewordenen Gottes. Alacoque hatte überdies den Leib Christi nicht bloß angeschaut, sondern war in ihn eingedrungen, hatte sein Herz hervorgeholt und seinen Schmerz an ihrem eigenen Fleisch erlebt. Ihre visionären Erfahrungen waren performativ; sie nahm Anteil an der Passion Christi, weil das Leiden ein Mittel war, persönliches Wissen von Gott zu erlangen. Aus der Leidenden wurde ein »Alter-Christus« und ihr Schmerz, weil gottgefällig, wirkte erlösend³⁸.

Dieselben Motive – womöglich gar dasselbe Skript – sind in der Geschichte des jungen Jesuitenpaters Bernardo de Hoyos (1711–1735) zu erkennen, des spanischen »Propheten des Herzen Jesu«. Sie wurde erst bekannt, als sein Lebensbild vom Jesuiten Eugenio de Uriarte (1842–1909) redigiert und veröffentlicht wurde³⁹. Die Visionen de Hoyos scheinen der Zeit Uriartes noch angemessener als seinen eigenen Lebzeiten zu sein. Berühmt wurde die »große Verheißung« vom Mai 1733, bei der er das Herz Jesu erblickt und die Worte vernommen habe: »Ich werde in Spanien regieren, und dort wird mir größere Verehrung zuteil denn irgendwo sonst«. Seit den 1880er Jahren dienten diese Worte als Fanal der »sozialen Herrschaft Jesu Christi«, der integralistischen Vision, der zufolge die Kirche wieder in ihr »Recht« zu setzen und der Primat der Religion in Gesellschaft, Politik, Moral und Kultur – kurzum, in allen Lebensbereichen – zu gewährleisten sei⁴⁰.

35 [Autor unbekannt] (Hg.), Heilige Margareta Maria Alacoque. Leben und Offenbarungen von ihr selbst geschrieben und ergänzt durch Zeitgenossen, Fribourg 1984, S. 76; vgl. Aviad KLEINBERG, *Flesh Made Word. Saints' Stories and the Western Imagination*, Cambridge MA 2008, S. 110f., 122–124; MORRISON, *Strange Miracles*, S. 134.

36 »Victim soul«, so eine Kapitelüberschrift in einer englischen Fassung der Autobiographie; Vincent KERNS (Hg.), *The Autobiography of St Margaret Mary*, London 1961, S. 57–64.

37 Vgl. BURTON, *Holy Tears, Holy Blood*, S. 73–55, 197–204, 247–250; WRIGHT, *Inside My Body*, S. 186–168; siehe auch Caroline WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987.

38 Vgl. WRIGHT, *Inside My Body*, S. 188.

39 José Eugenio URIARTE SJ (Hg.), *Vida del P. Bernardo de Hoyos, de la Compañía de Jesús*, Bilbao 1888.

40 Vgl. CANO, *Reinaré en España*, S. 29–101.

Zwar sollte die »große Verheißung« so gut wie alles andere in der Geschichte de Hoyos' in den Schatten stellen, doch war sie nur eines seiner vielen ekstatischen Erlebnisse. Stets nahm er dabei eine weibliche Rolle ein, indem er etwa die Geburtswehen Marias empfand oder Christus als Liebhaber ansprach: »beeile dich, meine Freundin, meine Schöne, und komme«⁴¹. Auch er beschritt den Pfad der Opferseele, darin der heiligen Rosa von Lima nacheifernd, die, wie Alacoque, den eigenen Körper als Werkzeug erlösenden Leidens eingesetzt hatte. Dieses Erleiden von Schmerz als Selbstopfer fand seinen Lohn in einer Vereinigung der Herzen mit Jesus, wie auch Alacoque sie erfahren hatte: »Er verschloss und bedeckte mein unglückliches Herz in dem seinen« mit »der Süße, den Freuden, der Sanftheit und himmlischen Köstlichkeiten, die dort mein armes Herz überfluteten, das in jenes göttliche Herz eingetaucht war, Ozean des Feuers der Liebe[...]«⁴². Die mimetischen Aspekte in der Geschichte de Hoyos' liegen auf der Hand, wie auch die gemeinsamen Motive einer »Erotik des Schmerzes«, also der entrückten, ekstatischen Vereinigung mit der leiblichen Gegenwart Christi⁴³. Dies entging nicht den zahlreichen Gegnern der Kirche, die mystische Erfahrungen als »Hysterie« pathologisierten und sich einer vorgeblich rationalen, medizinischen Diagnose der Dichotomie von Religion und Naturwissenschaft bedienten⁴⁴. Auch die Hagiographen störten sich an einigen Aspekten, und selbst die Oberen de Hoyos' verboten ihm, die »außerordentlichen Bußopfer«⁴⁵ der heiligen Rosa nachzuahmen. Seine Geschichte blieb problematisch, und sein bereits 1895 begonnenes Seligsprechungsverfahren konnte erst 2010 erfolgreich abgeschlossen werden.

Seine Hagiographen legten den Akzent auf de Hoyos' Jugend, Reinheit und Frömmigkeit; er habe nie eine Regel missachtet. Seine Leiden bewiesen einfach seine Heiligkeit; sein gepeinigter Leib, dem so viele beunruhigende

41 J. B. COUDERC / J. M. TIEDRA SJ, *El Venerable Padre Bernardo de Hoyos SJ. Primer Apóstol del Sagrado Corazón de Jesús en España*, Vigo 1933, S. 58; zur Verwischung der Geschlechtergrenzen vgl. Richard TREXLER, *Gendering Jesus Crucified*, in: Brendan CASSIDY (Hg.), *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1990, S. 107–120; BURTON, *Holy Tears, Holy Blood*, S. 204–209.

42 COUDERC / TIEDRA, *El Venerable P. Bernardo de Hoyos*, S. 176f.

43 Vgl. David MORGAN, *The Embodied Eye. Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*, Berkeley 2012, S. 117.

44 Vgl. BURTON, *Holy Tears*, S. 181–189; siehe auch HARRIS, Lourdes; Cristina MAZZONI, *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism, and Gender in European Culture*, Ithaca 1996.

45 COUDERC / TIEDRA, *El Venerable P. Bernardo de Hoyos*, S. 164. Darüber, dass Alacoque Erbrochenes aß, heißt es in einer französischen Ausgabe: »Elle triomphe de sa délicatesse naturelle par des actes héroïques«; *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque. Écrite par elle-même*, Paray-le-Monial 1918; eine spanische Ausgabe spricht von »su admirable mortificación«; *Vida de la Bienaventurada Margarita Maria Alacoque*, Madrid 1890; siehe auch S. 128 der deutschen Ausgabe unter der Überschrift »Sie tut sich heldenhaft Gewalt an«.

Ekstasen widerfahren seien, war nunmehr »das lebendige Tabernakel der göttlichen Anbetung«⁴⁶. Im Fall de Hoyos' wie in dem Alacoques wurden visionäre Erfahrungen zu einem Modus religiöser Praxis externalisiert, obschon ihre Geschichten dazu beitrugen, in der Herz-Jesu-Verehrung eine somatische und sinnliche weibliche Spiritualität festzuschreiben, die in der ekstatischen Kommunion mit dem Leib Christi aufging. Tatsächlich war es das Vorhandensein solcher Erzählungen, das de Hoyos ermöglichte, dem Beispiel Alacoques so getreu zu folgen – und beiden erlaubte, überhaupt frühere Mystiker nachzuahmen. Aufgabe der Hagiographie ist nicht bloß, der Heiligen zu gedenken oder ihr geistliches Leben aufzuzeichnen, sie dient auch dazu, sie durch Textualisierung zu zähmen, »die gefährlichen wirklichen Heiligen umzuformen und sie in Übereinstimmung mit hergebrachten Vorbildern der Heiligkeit zu bringen«⁴⁷.

Zwar blieb die Komplexität dieser Erzählungen in den Texten erhalten, womit sie jenen zur Verfügung standen, die sich der Mühe einer genauen Lektüre unterzogen. Aviad Kleinberg weist jedoch darauf hin, dass eine neue Heiligsprechung stets neue Erwartungen und Normen der Verehrung mit sich bringt. Es ist kein Zufall, dass die Seligsprechung Alacoques 1864 dem Kultus des Heiligsten Herzens einen neuen Schub gab und auch die Verehrung ihrer selbst auf eine neue Ebene hob. Im Jahr darauf wurde ihre Leiche, die im Kloster der Salesianerinnen bestattet lag, in der Kapelle zu Paray-le-Monial ausgestellt⁴⁸. Im selben Jahr widmete Pius IX. die dortige Prioratskirche zur Herz-Jesu-Basilika um. Schon im Juni 1873 hatten organisierte Wallfahrten begonnen, die unter jesuitischer Leitung bis 1878 andauerten. Sie waren auf die »Kapelle der Erscheinungen« fokussiert und boten ein Erlebnis sinnlicher Vertiefung, das »tiefe Gefühle« hervorrufen sollte⁴⁹. In der Kapelle wiederum drehte sich alles um den gläsernen Sarkophag Alacoques, den mit Rosenkränzen und anderen Devotionalien zu berühren Pilger ermuntert wurden. Es überrascht demnach wenig, dass die Wallfahrten nach Paray mit der Zweihundertjahrfeier des Todes Alacoques einen zweiten Höhepunkt erreichten. Zwischen 1889 und 1901 erreichte die Zahl der Pilger ein mit den 1870er Jahren vergleichbares Niveau. Einen weiteren Schub brachte der zehnte Eucharistische Weltkongress, der 1897 in Paray abgehalten wurde⁵⁰.

46 Guillermo UBILLOS SJ, *Vida del P. Bernardo F. de Hoyos de la Compañía de Jesús. Segundo centenario, 1735–1935*, Madrid, 1935, S. 115.

47 KLEINBERG, *Flesh Made Word*, S. 138.

48 Vgl. JONAS, *France and the Cult*, S. 9–12.

49 Vgl. Philippe BOUTRY/Michel CINQUIN, *Deux pèlerinages au XIXe siècle*. *Ars et Paray-le-Monial*, Paris 1980, S. 171–299, hier S. 204; siehe auch William WHYTE, *Unlocking the Church. The Lost Secrets of Victorian Sacred Space*, Oxford 2017, S. 65–94.

50 Vgl. BOUTRY/CINQUIN, *Deux pèlerinages*, S. 198–206, 247; Michael WILLIAMS, *The*

Die Wallfahrt nach Paray hatte einen deutlichen monarchistisch-legitimistischen Einschlag, wie auch die um das stellvertretende Leiden kreisenden Verehrungsformen insgesamt⁵¹. Die Sprache des Heiligsten Herzens war jene des Königtums – wenn auch in den Schriften Alacoques mehr von Versklavung die Rede ist – und die monarchischen Fundamente des Kultus waren bereits gefestigt⁵². Vom Vatikan gefördert, fand er in der ganzen Kirche Verbreitung, und dies zu einer Zeit, da der »König-Papst« von allen Seiten bedrängt wurde. Wie schon die Aufständischen der Vendée trugen die carlistischen Milizen, als sie in die Schlacht zogen, das Herz Jesu auf handgenähten Abzeichen, *détentes* genannt⁵³. Solche performativen Akte etablierten das Herz als Kennzeichen und Talisman zugleich. Wie die Wallfahrten stellte es überdies eine Verehrungsform dar, an welcher sich die gewöhnlichen Gläubigen beteiligen konnten. Den Schlüssel bildete hier die Eucharistie – die Feier des »*rey sacramentado*« –, in der das ursprüngliche Opfer Christi dargestellt und erneuert wird. Themen der Vereinigung mit Christus im Sakrament, seines Empfangs würdig zu sein und Vergehen an den geweihten Hostien waren stets gegenwärtig.

Das visionäre Erleben Alacoques gab den Anstoß zu einer Reihe von Frömmigkeitsformen, von denen manche, wie etwa die Heilige Stunde, sich auf die Eucharistie konzentrierten. Leicht wiederholbare Symbolhandlungen – etwa Weihen, Heilige Stunden und der Herz-Jesu-Freitag – verhalfen der Anbetung des Heiligsten Herzens dazu, eine Seinsweise zu werden, ein Habitus, der sich in Gelübden ausdrückte. Wie die Heilige selbst schrieb:

ganz dem Heiligsten Herzen zu gehören [...] ist ein Mittel, unseres Heils gewiss zu werden, welches in diesem von Elend und Verderbnis gezeichneten Leben stets gefährdet ist. Wenn wir uns aber diesem verehrungswürdigen Herzen ganz verschrieben und geweiht haben [...] wird unser Herr sich unserer annehmen⁵⁴.

Solche Gesten, die sich leicht als Abkürzung auf dem Weg gen Himmel verstehen lassen, wurden wiederholt und ritualisiert, indem der Kultus die Sünden der Welt durch mimetische Frömmigkeit und gute Werke zu sühnen trachtete. Im Zeitalter der mechanischen Reproduzierbarkeit bot der Kultus

Greatest Catholic Gathering of Modern Times, in: *Current History* 24 (1926), H. 5, S. 686–692.

51 Vgl. BURTON, *Holy Tears*, S. 217f.; BOUTRY/CINQUIN, *Deux pèlerinages*, S. 189, 206–211.

52 Vgl. JONAS, *France and the Cult*; CANO, *Reinaré en España*; Mary VINCENT, *Catholicism in the Second Spanish Republic*, Oxford 1996, S. 82–108.

53 Vgl. María Antonia HERRADÓN FIGUEROA, *Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, in: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64 (2009), H. 2, S. 193–218, hier S. 206–211.

54 *Letters of St. Margaret Mary*, S. 43f.

einen Weg, über diese Sühneleistungen Buch zu führen und die vor Gott angehäuften Schuld abzutragen. Der Kultus übernahm auch aus den Kirchen und Heiligtümern des ländlichen Europas vertraute Andachtspraktiken und modernisierte sie über das Gebetsapostolat – einer Bruderschaft, die sich gemeindeweise organisierte – und seiner Monatsschrift, dem *Sendboten des Göttlichen Herzens Jesu*.

Unter dem Namen *Messenger du Cœur de Jésus* war die Zeitschrift 1861 erstmals in Frankreich erschienen; sie wurde in 35 Sprachen und 45 Ländern verbreitet, stets unter jesuitischer Schriftleitung. In Spanien erschienen ab 1866 Übersetzungen aus der französischen Stammausgabe; 1883 wurde daraus eine eigenständige jesuitische Zeitschrift⁵⁵. Wie andere Ausgaben auch enthielt jede Nummer eine Art »Schatzkästlein«, in dem Handlungen aus Liebe, Langmut oder Selbstentsagung ebenso aufgezählt waren wie gebetete Rosenkränze, gehörte Messen und andere Beispiele von den Lesern geleisteter alltäglicher Frömmigkeit. Zusammengerechnet konnte eine einzige Nummer hunderttausende solcher Handlungen verzeichnen und legte damit Zeugnis darüber ab, dass, wie es die kirchliche Orthodoxie lehrte, Gnade verdient und Erlösung erarbeitet werden konnten. Losgelöst von der geographischen Beschränkung auf spezifische Bildnisse und Heiligtümer etablierte sich durch diese Andachten und geistlichen Opfer eine »Heilsökonomie«, die auf Gelübde und Fürbitte gebaut war⁵⁶. Im Gegensatz zum Denken de Maistres, wo Forderungen im Rahmen dieser Heilsökonomie in Blut zu begleichen waren, setzte die Verehrung des Heiligsten Herzens auf Gesten der Sühne und fromme Taten kleinen Stils, in der Regel der Abtötung. Mit diesen mechanischen Praktiken verbreitete sich jedoch durch die ganze katholische Gesellschaft hindurch eine Vorstellung stellvertretender Gewalt als dem hauptsächlichen Mittel zur Wiedergutmachung. Das Wesen der Herz-Jesu-Verehrung verstärkte folglich die augustinische Betonung einer verderbten und sündigen Welt und vermittelte zu deren Überwindung eine Opfervorstellung, die wiederum mit jener de Maistres kompatibel war.

Durch den *Sendboten* wurde das Herz Jesu zum bekanntesten christologischen Kultus in der katholischen Welt. Im Gegensatz zu seinen Seherinnen und Sehern betonte der Kultus gewöhnliche, wenig aufsehenerregende Handlungen, deren schiere Menge eine Heiligung der Welt verhieß. Seine Allgegenwart machte den Kultus zu einem mächtigen Instrument einer integralistischen Weltanschauung, während die Betonung nicht nur der Leiden, sondern besonders der Wunden, die das Herz Jesu erlitten hatte, einer katholischen Kultur, die bereits »vor erlösendem Blut troff«, einen christologischen

⁵⁵ Die Auflage betrug 1915 16 000–17 000 Exemplare; die Zahl der Leser muss wesentlich höher angesetzt werden.

⁵⁶ Vgl. JONAS, *France and the Cult*, S. 9–33.

Akzent gab⁵⁷. Dies bewirkte nicht nur den Erhalt des Integralismus, sondern auch seine Transformation, denn durch die Herz-Jesu-Verehrung wuchs der Integralismus über seine engen monarchistischen und legitimistischen Ursprünge hinaus. So sprach denn etwa das Vorwort zu einer 1890 in Spanien erschienenen Biografie Alacoques von den »teuflischen Anstrengungen«, welche die Französische Revolution unternommen hatte, um »die Frömmigkeit zu ersticken«. Es sei dies eine Zeit gewesen, da »schon das Tragen seines heiligen Bildes auf der Brust Anlass genug war, jene, die es trugen, zum Tode zu verurteilen«, als hätte das Herz aufgrund eines »rätselhaften Instinkts« gewusst, dass ihrerseits »die Revolution vorausahnte, dass dieser Kultus ihr größter Feind sein würde«⁵⁸.

Der Feind *ante portas*: Antiklerikale Gewalt und ihre Auswirkungen

Der integralistische Katholizismus nährte sich von Verschwörungstheorien, zwielichtigen Widersachern und Erzählungen von dunklen Mächten – was er im Übrigen mit dem Antiklerikalismus gemein hatte. Beide bedurften eines Feindes, dessen unheilvolles Treiben ein Imaginäres speiste, das durch die Printmedien verbreitet wurde. In Heiligenlegenden, Zeitungen und Groschenromanen wurden ältere Erzählungen und Kulturmuster bewahrt und für das Zeitalter der Massenauflagen neu aufbereitet. Die chronologischen Schübe und Ellipsen sowohl klerikaler wie auch antiklerikaler Maßnahmen waren textgetrieben, was die hagiographische Tradition des stellvertretenden Leidens ebenso belegt wie die antiklerikalen Phantasien, die im Juli 1909 Anschläge auf Klöster in Barcelona vorausgingen.

Die »Tragische Woche« läutete zwar eine neue Phase in der Geschichte des spanischen Antiklerikalismus ein, mobilisierte aber Formen der Gewalt, die weitaus älter waren. Auf mindestens neun Klöster kontemplativer Frauenorden wurden Anschläge verübt, darunter die Hieronymitinnen, unter denen das höchst erfolgreiche Melodram *La monja enterrada con vida* (*Die lebendig begrabene Nonne*, 1886) von Jaume Piquet gespielt hatte. Alte Denkweisen übertrugen sich auf verschiedenen Wegen, etwa in Form von Gerüchten, politischer Rhetorik und billigen Heften. Wie auch anderswo wurden bei den Hieronymitinnen Leichen aus der Krypta hervorgeholt und auf der Straße als »Beweis« für Folter und Gefangenschaft ausgestellt. Dies waren verbreitete

⁵⁷ Vgl. BURTON, *Blood in the City*, S. 315; LANNON, *Privilege, Persecution, and Prophecy*, S. 36–46.

⁵⁸ *Vida de la bienaventurada Margarita María Alacoque*, S. XVI–XVII; bezeichnenderweise wird als Quelle der französische *Messenger* vom Juli 1879 angegeben.

Topoi in den »Klostermärchen« – Schauergeschichten, die in Form von Groschenromanen in jeder spanischen Stadt zu haben waren. Die Geschichten selbst waren schon seit Ende des 18. Jahrhunderts beliebt. Ein Jahrhundert antiklerikaler und antikatholischer Schundliteratur hatte Enge und Abgeschiedenheit des Klosters erotisiert; viel davon war schlichtweg pornografischer Natur⁵⁹. Billige Druckerzeugnisse etablierten das Frauenkloster als Gegenstand lüsterner Phantasien und bestimmten nicht nur, was dort zu finden war, sondern auch den männlichen Blick, der diese Geheimnisse schließlich offenbaren würde. Es ist kein Zufall, dass politische Agitatoren ihr Gefolge dazu aufriefen, »den Nonnen den Schleier zu lüften und sie zu Müttern zu machen«⁶⁰.

Sowohl die Schauergeschichten wie auch die antiklerikale politische Rhetorik entmenslichten Priester – insbesondere Jesuiten – und stellten den Klerus als perverse und geheimniskrämerische Sekte dar, die hinter den hohen Mauern der Klöster Verschwörungen nachging. Diese »Sekte« suchte sich ihre Opfer vorzugsweise unter leichtgläubigen Frauen, die anfällig waren für die emotionale Ansprache der Religion – jedenfalls wenn man den »rationalen« republikanischen Männern glaubte, denn der Diskurs des Antiklerikalismus war in hohem Maße geschlechtsspezifisch⁶¹. Antiklerikale Stereotype, Karikaturen und Melodramen pflanzten sich in Gerüchten und Genreromanen fort und wurden schließlich zu Gemeinplätzen der linken Presse⁶². Durch Vertrautheit und Wiederholung setzte sich dieses antiklerikale Imaginäre in den Köpfen fest. Es ist kein Zufall, dass ein Bühnenstück die Ausschreitungen von 1901 auslöste oder dass die Klostermärchen sozusagen die Blaupause für die Gewalt der »Tragischen Woche« bildeten. Noch auffälliger ist, wie Inventar und Innenräume der Klöster als »Beweise« verbrecherischen und unsittlichen Verhaltens dargestellt wurden⁶³. Die

59 Vgl. Julie PEAKMAN, *Mighty Lewd Books. The Development of Pornography in Eighteenth-Century England*, London 2003, S. 146–152, 158–160; ZUBIAURRE, *Cultures of the Erotic*, S. 217–219, 261–263, 289–293; siehe auch Manuel REVUELTA GONZALEZ, *El anticlericalismo español en el s. XIX*, in: ALBERT (Hg.), *Religión y Sociedad*, S. 155–178; José Luis MOLINA MARTÍNEZ, *Anticlericalismo y literature en el s. XIX*, Murcia 1998.

60 So 1906 Alejandro Lerroux, zitiert nach José ALVAREZ JUNCO, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, 1990, S. 401–404.

61 Vgl. ebd., *El emperador del Paralelo*, S. 397–407; M^a Pilar SALOMÓN CHÉLIZ, *Beatas sojuzgadas por el clero. La imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del s. XX*, in: *Feminismo/s* 2 (2003), S. 41–58; siehe auch Manuel DELGADO RUÍZ, *La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España*, in: *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 1 (2015), H. 7, S. 77–119.

62 Die republikanische Presse, die sich der Religion gegenüber gleichgültig zeigen wollte, berichtete hier weitaus weniger als die sozialistischen und anarchistischen Blätter, die sich der Bekämpfung des »Aberglaubens« verschrieben hatten. (Für diese Analyse habe ich Herrn Dr. James Yeoman zu danken).

63 Vgl. Pedro VOLTES, *La Semana Trágica*, Madrid 1995, S. 111f.

Angreifer fanden in ihnen schlicht die Bestätigung dessen, was die Klischees und Topoi der antiklerikalen Printkultur ihnen bereits als Wahrheit präsentiert hatten.

Die materiellen Schäden der »Tragischen Woche« wurden mit technischen Mitteln, insbesondere der Fotografie, aufgezeichnet. Ab 1909 wurden die zertrümmerten Kirchen und Klöster Barcelonas zu Symbolen eines zwischen abstrakten Mächten ausgefochtenen Kampfes. Manche sahen in ihnen deutliche Beweise, dass ein revolutionärer Angriff auf die Religion im Gange war, der nur durch Sühne sowie ein Beharren auf den »Rechten« der Kirche abzuwehren war. Wie der *Sendbote* im September 1909 warnte: »Habt keinen Zweifel, dass dies weder das erste noch das letzte Mal ist«⁶⁴. Da konnte nur Buße helfen, etwa in Form des Herz-Jesu-Freitags oder besonderer Anbetungen, die dem Heiligsten Herzen in ganz Spanien zuteil wurde. Als ein Jahrzehnt später König Alfonso XIII. auf dem Cerro de los Angeles vor den Toren Madrids sein Land dem Herzen Jesu weihte, handelte es sich auch um eine Zurschaustellung derselben integralistischen Werte⁶⁵.

Andere jedoch sahen in den ausgebrannten Kirchen ein Sinnbild des Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion. Beispielhaft hierfür steht etwa eine Reihe von Bildpostkarten, die Angel Toldrà i Viazo (1857–1956) unter dem Titel *Sucesos de Barcelona* anfertigte⁶⁶. Zu den Bildformeln, derer er sich bediente, gehören durch eingestürzte Dächer scheinende Lichtstrahlen, geschmolzene Eisengitter und zertrümmerte Fenster. Diese Bilder sind zugleich beschreibend und metaphorisch. Auf ehemals »Verstecktes« fiel nunmehr Licht; die eigentlich ikonoklastische Tat war das »Aufbrechen« der Kirchen. Das in derart »geöffnete« Kirchen einströmende Licht bezeugte den Fortschritt und erzählte, wie das Licht der Vernunft Aberglaube und Obskurantismus erhellte. Die Bilder der »Tragischen Woche« erfassten die Plünderungen und schufen zugleich deren ikonographisches Gedächtnis. Dabei half das scheinbare Vermögen der Fotografie, die »Realität« einzufangen, bestimmte Augenblicke »einzufrieren« und sie von der linearen Folge der Ereignisse, in der sie geschehen waren, loszulösen.

64 Mensajero del Corazón de Jesús y del Apostolado de la Oración, September 1909, S. 269, 277f.; ebd. Oktober 1909, S. 365–371.

65 Ebd., Juli 1919, S. 520–534; vgl. CANO, *Reinaré en España*, S. 84–101.

66 Eine interaktive Karte findet sich bei: Ajuntament de Barcelona-Arxiu Municipal, Setmana Tràgica: crònica documental, URL: <<http://www.bcn.cat/setmanatragica/mapa.html>> (21.01.2019).



Postkarte von Angel Toldrà i Viazó aus der Reihe *Sucesos de Barcelona* (26.–31. Juli 1909), aus: Arxiu Municipal de Barcelona, Signatur: Alb_41_77. © Arxiu Municipal de Barcelona.

Im Gegensatz zum aufbrausenden Zorn der Integralisten gab es auch innerhalb der Kirche Stimmen, die in dieser gewaltsamen Begegnung durch die Klostermauern rettende Möglichkeiten erkennen wollten. Am bekanntesten ist wohl Joan Maragall (1860–1911), der, nachdem er in einer ausgebrannten Kirche die Messe besucht hatte, schrieb: »Tretet ein, die Tür steht weit offen! Ihr selbst habt sie mit Blut und Eisen Eures Hasses geöffnet, und hier stehe nun ich [Jesus Christus], den Ihr inmitten dieses größten Mysteriums der Liebe findet«⁶⁷. Dies war zwar ganz entschieden die Stimme einer Minderheit, doch blieb sie in katalanischen und insbesondere baskischen Kirchen nicht ohne Widerhall und dient uns als Mahnung, die Vielfalt katholischer Stimmen nicht zu unterschätzen. Diese beiden Regionalkirchen standen überhaupt dem kulturellen Pluralismus aufgeschlossener gegenüber als ihr kastilisches Pendant, indem sie etwa Predigt und Katechese in der Volkssprache anboten. Selbst für den Klerus lässt sich also ein gewisses Spektrum an Positionen konstatieren. Bilbao war zwar ein Zentrum jesuitischer Aktivitäten, besonders im Bildungs- und Publikationswesen, und damit eine integralistische Hochburg, doch war das Profil der Diözesanpriester ein entschieden anderes, selbst während des Bürgerkriegs 1936–1939.

⁶⁷ J. MARAGALL, *L'església cremada*; vgl. Hilari RAGUER, *Gunpowder and Incense. The Catholic Church and the Spanish Civil War*, London 2007, S. 311.

Fazit

Die »Tragische Woche« bestätigte die Integralisten in ihrer Überzeugung, die atheistische Revolution sei die Ausgeburt des Satans und das Ziel des Säkularismus sei die Zerstörung der Religion. Ähnliches brachte Menéndez Pelayo gegen das *sexenio* vor, das er der freimaurerischen Presse zur Last legte. Die parlamentarischen Verhandlungen bezeichnete er als »keine politische Debatte, sondern Faustkampf der Gottlosigkeiten und Blasphemien«⁶⁸. Vernünftig waren diese Haltungen nicht. Damals wie auch später galt die Unordnung der Ersten Republik als »Beweis« der antireligiösen Absichten der »Revolution«, hinter der stets eine geschlossen agierende und verschwörerische Macht vermutet wurde. Doch auch die antiklerikale Gewalt wurde mindestens ebenso sehr von Gerüchten und Legenden angetrieben wie von rationalem Säkularismus. Dieses Zeitalter der Vernunft hindurch blieben ältere Erzählungen und kulturelle Normen im Umlauf. Verbreitet wurden sie in billigen Pamphleten und Groschenromanen – hier die Klostermärchen, dort die Heiligenleben. Im Tun sowohl der integralistischen Katholiken als auch ihrer antiklerikalen Widersacher spiegelten sich ältere, vielschichtige Imaginationen. Da weder die klerikale noch die antiklerikale Position homogen war, bewahrte sich diese Vielfalt der Stimmen, sowohl im Druck als auch in der mündlichen Überlieferung, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Unter diesen Stimmen befanden sich solche, die starrsinnig und unversöhnlich waren. Im Integralismus erhielt sich ein Inventar gewaltsam-apokalyptischer Glaubenssätze, die durch neue Formen der Frömmigkeit verbreitet wurden. Solche Glaubenssätze waren an und für sich noch nicht hinreichend, Gewalt auszulösen. Eine direkte kausale Verbindung gibt es nicht. Gewalt gegen religiöse Ziele, ebenso wie solche zu deren Schutz, ereignete sich in Zeiten politischer Instabilität, wie Spanien sie häufig erlebte. Mörderisch wurde sie erst unter Bedingungen der Revolution und des Bürgerkriegs. Unter diesen Umständen verstrickten sich Politik und Religion unauflöslich miteinander.

Die politische Indienstnahme der Religion – die Kulturkämpfe – bildet jedoch nur einen Aspekt der Geschichte ab. Historiker vernachlässigen in der Regel die Theologie, doch ist diese für das Verständnis der Religion grundlegend. Eschatologische Überzeugungen wirken sich auf das religiöse Weltbild aus. Dementsprechend sind Historiker nun dazu übergegangen, die Vendée als religiösen Aufstand zu bezeichnen, nachdem sie jahrzehntelang versucht hatten, soziale und wirtschaftliche Faktoren auszumachen, aus denen sich eine andere Erklärung ableiten ließe. Arno Mayer deutet den Aufstand indessen als »Kollision zweier Fanatismen«, während Simon Schama »gegenseitige

68 MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, S. 1340.

Dämonologien« am Werke sieht, welche die »Vernunft« verdrängten⁶⁹. Die Religion, so der Tenor dieser Lesarten, heizt Konflikte an und trägt zur Eskalation urtümlicher Rachemechanismen bei, die Mayer mythisch als »Furien« bezeichnet. Solche Analysen erkennen die Bedeutung religiöser Leidenschaften und versuchen, sie zu berücksichtigen, doch sind sie nicht in der Lage, einen beliebigen »religiösen« – oder, genauer, politisch-religiösen – Konflikt von einem anderen zu unterscheiden.

Die Beziehung zwischen der Religion und dem Mythischen ist komplex, umfasst sie doch nicht nur Vorstellungen der Transzendenz, sondern auch, zumal im Christentum, eine präzise Eschatologie. Mochten die rationalistischen Zeitgenossen auch jegliche mythische Macht leugnen – und so den Schlüssel zur Macht der Religion preisgeben – machten die Apologeten der Religion umso mehr daraus. Auf einer Ebene lässt sich dies an der Ansprache an die Sinne, durch die sich die Religiosität des 19. Jahrhunderts auszeichnete, erkennen – etwa in der prachtvollen Raumgestaltung der Kirchen, dem Einsatz von Musik, Licht und Düften oder der Inszenierung von Wallfahrtsorten wie Paray. Die Religion sprach die Phantasie jedoch auch auf einer tieferen Ebene an, insofern nämlich sie sich mit Ursprungsmythen und dem Sündenfall, der Natur des Menschen und dem Opfer beschäftigte. Hierin lagen besonders mächtige Ansporne zum »heiligen Krieg«, denn der Griff zu den Waffen zum Schutz der Religion forderte Opfergewalt: Kein Kreuzzug, der die Toten nicht als Märtyrer rühmte.

Weder die Anziehung noch die Langlebigkeit der Weltsicht de Maistres lassen sich ohne Berücksichtigung der augustinischen Theologie verstehen. Die Ursünde bot eine immanente Erklärung für den heillos-chaotischen Zustand der Welt, während die Metapher der »zwei Städte« sich mühelos auf gegenwärtige Antagonismen übertragen ließ, ob nun zwischen politischen Lagern oder bewaffneten Parteien. Die Verbreitung dieser Weltsicht folgt keiner linearen Chronologie. Während die von de Maistre und Donoso Cortés theoretisch gefasste Notwendigkeit von Ordnung und straffem Regiment zunächst unter jenen, die sich vor sozialen Umbrüchen fürchteten, Zustimmung fand, hatten solche Gedanken in Zeiten der Unordnung und des Konflikts doch breitere Resonanz. Es war dies auch eine Zeit spektakulärer prophetischer Ereignisse – am berühmtesten sind die Marienerscheinungen – durch die sowohl Immanenz als auch die Macht Gottes geltend gemacht werden konnten⁷⁰. Gott verfolge seine Zwecke jenseits historischer

⁶⁹ Vgl. MAYER, *Furies*, S. 206f., 323–370, Zitat auf S. 324; Simon SCHAMA, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, London 1989, S. 693, 697.

⁷⁰ Siehe auch David BLACKBOURN, *The Marpingen Visions: Rationalism, Religion and the Rise of Modern Germany*, London 1993; HARRIS, *Lourdes*.

Zeit und menschlicher Vernunft. Der Kampf gegen das Böse sei unendlich; die Worte der Jungfrau Maria enthielten ewige Wahrheiten.

Dem Ruhm Lourdes' zum Trotz blieben die allermeisten endzeitlichen Visionen und »wundersamen« Ereignisse Randerscheinungen, selbst wenn sie nicht von der Kirche verurteilt wurden. Wenn sie mehrheitsfähig werden sollten, dann mussten sie nicht nur an die Volksfrömmigkeit appellieren, sondern auch unter Kontrolle gebracht werden. Selbst wenn, wie etwa Paray, ein Wallfahrtsort klar mit der Gegenrevolution verbunden wurde, musste die Theologie doch orthodox bleiben. Im Doktrinären bedeutete dies, insbesondere im Gefolge der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879), den Vorrang des Thomismus. Vom Vatikan gutgeheißene Lehren wie jene des »kleineren Übels« setzten sich zunehmend durch. Doch behauptete die Kirche unverändert den Primat der religiösen Werte und erlaubte dem Integralismus so, weiterhin sichtbar zu bleiben.

In der etablierten Politik blieb der Legitimus zwar eine Minderheitsposition, doch in der Kultur der Volksfrömmigkeit war der Integralismus vorherrschend. Codierte als Büßertum und Herz-Jesu-Verehrung überlebte die augustinische Reaktion als unterschwellige Kraft in der europäischen Politik. Dem Verdacht des politischen Integralismus zum Trotz wurde die Herz-Jesu-Verehrung vom Vatikan gebilligt und von der Gesellschaft Jesu unermüdlich propagiert. Heilige waren oft – und Mystiker ausnahmslos – Unruhestifter, doch gelang es der amtskirchlichen Frömmigkeit, ihre Geschichten dahingehend zu zähmen, dass Grundvorstellungen von Buße und Sühne jedermann zugänglich gemacht wurden. Diese Normalisierung der Opfergewalt und ihre Einbeziehung in die alltägliche Andachtspraxis von Millionen Katholiken hieß nicht nur, dass die augustinische Reaktion überlebte, sondern auch, dass sie in äußerster Not, wie in den 1930er Jahren, mobilisierbar blieb. Diese Vorstellungen, die um stellvertretende Gewalt als Garant des Gemeinwohls kreisten, spielten eine entscheidende Rolle in der Verwandlung gesellschaftlich-politischer Konflikte in einen Religionskrieg (oder Kreuzzug). Es bedurfte nur der entsprechenden Umstände, wie sie dann 1936 gegeben waren. Nur durch das Opfer Christi war die Menschheit zu erlösen, deren sündige Natur die gewaltsame Zügelung zwingend, Unterdrückung notwendig machte⁷¹.

In krisenhaften Augenblicken fand die augustinische Betonung der Erbsünde – auf der die Vorstellungen von Buße fußten, die den Kern des Legitimus bildeten – echte Resonanz. Inzwischen waren solche Vorstellungen wohlvertraut geworden, waren sie doch in den Diskurs des integralistischen Katholizismus eingebettet und das 19. Jahrhundert hindurch wiederholt worden. Stets betonten die Widersacher, ihr Kampf sei binärer

71 Vgl. BURTON, *Blood in the City*, S. 102–104.

Natur, wodurch der Gegner zu einer ungeheuerlichen Gewalt, die es auszu-merzen gelte, homogenisiert wurde. Hier treten die Parallelen mit der von René Girard formulierten Theorie zutage, der zufolge der Sündenbock ein Element darstellt, das gewählt wird, um die Sünden einer Gesellschaft insgesamt zu tragen und dadurch deren innere Spannungen abzubauen. Girards Gedanken sind mit Absicht ahistorisch formuliert – es handelt sich schließlich um einen Urmythos – und eine solche Geschichtslosigkeit findet sich auch im frommen Schrifttum. Mögen die Heiligen auch in historischer Zeit gelebt haben, enthalten ihre Lebensbilder doch ewige Wahrheiten und von Gott selbst gesandte Offenbarungen. Eine gewaltsame Rhetorik, die sich auf Opfer und Brandopfer stützte, konnte sich in der gegenrevolutionären Tradition Europas nicht nur behaupten, sondern trug auch wesentlich zu ihr bei. Zwar blieb ihr Einfluss in Friedenszeiten begrenzt, doch wurde sie durch gewaltsame Angriffe auf die Religion zu einer ernstzunehmenden Macht. In Notlagen wurde der Ruf zum Schutz der Religion, mithin zum Kreuzzug, noch gehört. Mit dem Anfang der antiklerikalen Massaker im Juli 1936 wurde es unausweichlich, dass der Spanische Bürgerkrieg zum »Kreuzzug« getauft wurde.

Michael Snape

Katholiken, Militärdienst und Gewalt in Großbritannien während des Ersten Weltkriegs

Von der Amerikanischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg hatte der Militärdienst mitsamt seiner unvermeidlichen Gewalt für die seit jeher verdächtige katholische Minderheit Großbritanniens eine politisch rettende, ja erlösende Funktion¹. Der Dienst an der Waffe war eine bedeutende Triebfeder der fortschreitenden Emanzipation der britischen Katholiken, sowohl vor als auch nach dem 1829 verabschiedeten »*Roman Catholic Relief Act*«. Zu jener Zeit war das ländlich-katholische Irland – einst als Brutstätte »papistischer« und damit umstürzlerischer Umtriebe gefürchtet – längst zum bedeutendsten Gebiet der britischen Truppenaushebung geworden. Wenngleich die Rekrutenbasis zum Ende des 19. Jahrhunderts hin stark anglisiert und urbanisiert war, hatte die katholische Militärseelsorge einen festen Stand im institutionellen Gefüge. Allerdings geriet dieser entscheidende Aspekt der Versöhnung zwischen Katholizismus und britischem Staat während des Ersten Weltkriegs in Gefahr – in einem Konflikt, der in der britischen Geschichte die größte Konzentration tödlicher Gewalt hervorbrachte.

Im vorliegenden Beitrag soll gezeigt werden, wie die Vertreter des »*Imperial British Catholicism*«² einem wachsenden Antikatholizismus im Ansatz begegnen wollten, indem sie Kampfesmut und Tapferkeit britischer Katholiken – die wie ihre protestantischen Landsleute sich inmitten der größten Mobilmachung der britischen Geschichte befanden – hervorhoben. Den Hintergrund dieses Engagements bildeten der gigantische Bedarf der britischen Armee an Rekruten, das Zögern von Katholiken in anderen Teilen des *Empire* sowie die wenig hilfreichen Friedensinitiativen Papst Benedikts XV.³ Allerdings wird auch gezeigt, wie differenziert katholische Einstellungen zu und Reaktionen auf die Kriegsgewalt waren. Einmal an der Front angelangt, zeigten katholische Soldaten kaum Anzeichen eines Bewusstseins, sich inmitten eines

1 Von 1801 bis 1922 bildete Irland einen festen Bestandteil des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Irland.

2 ANONYMUS, *Catholics of the British Empire and the War*, London 1917, S. 3.

3 Vgl. Ian BECKETT u.a., *The British Army and the First World War*, Cambridge 2017, S. 96.

neuen Kreuzzuges zu befinden. Indessen waren die katholischen Feldgeistlichen allem Anschein nach bemüht, die Prinzipien des gerechten Krieges und der damit verbundenen Mäßigung aufrechtzuerhalten.

Ironischerweise waren Gewalt und Leiden des Krieges eher dazu angetan, die Frömmigkeit der Soldaten auf nichtmilitärische Fürsprecher zu lenken statt auf die naheliegenden Kriegerheiligen. Zudem deutete sich eine größere, auffälligere geistliche Dividende der Kriegsgräuel an: Wenn der Glaube der Soldaten und die katholische Theologie selbst vom Schrecken der industrialisierten Kriegsführung im Ganzen unberührt blieben, so bewies dies – selbst in den Augen vieler Protestanten – wie strapazierfähig und tröstlich die Sakramente des Katholizismus und die vielfältigen Erscheinungsformen der »materiellen Religion« waren. Infolgedessen, und im Angesicht ernsthafter innerer Spaltungen und äußerer Anfechtungen, leitete sich aus dieser Erkenntnis ein Anspruch auf einen viel bedeutenderen moralischen und spirituellen Sieg seitens der britischen Katholiken ab. Durch die beispiellose Gewalt und das unablässige Blutvergießen des modernen Krieges scheinen nämlich Macht und Anziehungskraft des Glaubens eine dramatische Bestätigung erfahren zu haben⁴.

Katholiken, Wehrpflicht und das Spannungsfeld der Kriegszeit

Als das Vereinigte Königreich am 4. August 1914 dem Deutschen Reich den Krieg erklärte, waren beinahe 75 Prozent der 4,5 Millionen Bewohner Irlands katholisch, aber gerade einmal 6 Prozent der 42 Millionen Bewohner des britischen Festlands⁵. Diese Minderheit war hauptsächlich in den Industrievierteln Westschottlands, Nordenglands, Londons und Mittelenglands konzentriert, die seit geraumer Zeit irische Einwanderer anzogen. Wenn also die Anzahl der Katholiken insgesamt bescheiden war, so blieb auch ihre politische Integration unvollständig. Im August 1914 verfügte Großbritannien über keinen diplomatischen Gesandten beim Vatikan (was sich bald ändern sollte), und in der liberalen Regierung, die das Land in den Krieg führte, saß kein Katholik⁶. Anders jedoch als andere religiöse Minderheiten

4 Im Hinblick auf den Katholizismus auf dem Kontinent entsprechen diese Befunde denen von Annette Becker und Patrick Houlihan; siehe auch Annette BECKER, *War and Faith. The Religious Imagination in France, 1914–1930*, Oxford 1998; Patrick HOULIHAN, *Catholicism and the Great War. Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914–1922*, Cambridge 2015.

5 ANONYMUS, *Irish Catholic Directory and Almanac*, Dublin 1920, S. xxviii; ANONYMUS, *The Catholic Directory*, London 1914, S. 625.

6 Vgl. Keith ROBBINS, *Britain, British Christians, the Holy See, and the First World War*, in: Lorenzo BOTRUGNO (Hg.), »Inutile Strage«. *I Cattolici e la Santa Sede nella Prima Guerra Mondiale*, Vatikanstadt 2016, S. 143–157, hier S. 145–147.

(insbesondere die Angehörigen protestantischer Freikirchen sowie Juden) waren es die britischen Katholiken seit anderthalb Jahrhunderten gewohnt, dem Staat gegenüber ihre Loyalität zu beweisen und ihre Ansprüche zu untermauern, indem sie auf die Teilnahme von Katholiken an den britischen Feldzügen in Übersee verwiesen⁷.

Zudem herrschte (jedenfalls außerhalb Irlands) die Überzeugung, dass Katholiken einem Staatswesen, das sich gegenüber der katholischen Kirche und deren Interessen seit 1829 sehr zuvorkommend gezeigt hatte, ihre Treue erweisen sollten. Der Vergleich fiel gegenüber Deutschland, wo Bismarck nach der Reichsgründung den Kulturkampf erklärt hatte, und Italien, wo der Papst nunmehr als »Gefangener im Vatikan« galt, freilich günstig aus, wie auch gegenüber Frankreich, wo die 1905 vollzogene Trennung von Kirche und Staat tiefe Gräben hinterlassen hatte. In einer 1917 erschienenen Propagandabroschüre unter dem Titel *Catholics of the British Empire and the War* war dementsprechend zu lesen, die Katholiken Britanniens seien aus einem kollektiven Bewusstsein von Dankbarkeit und Gegenseitigkeit dem Ruf zur Fahne so begeistert gefolgt. In einer Anspielung auf die Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) hieß es außerdem, daran sei zu sehen, wie sehr die Laien die katholische Soziallehre verinnerlicht hätten, insbesondere die Pflicht zur Verteidigung ihres Vaterlands⁸.

In dieser wichtigen Broschüre, in welcher der von Kardinal Francis Bourne, dem Erzbischof von Westminster, verkörperte »*Imperial British Catholicism*« zum Ausdruck kam, spiegelten sich sowohl der Überschwang als auch die Unsicherheit des britischen Katholizismus am Höhepunkt des Weltkriegs. Tatsächlich waren die Schwierigkeiten, Spaltungen und Anschuldigungen, mit denen sich die Katholiken im ganzen *Empire* auseinandersetzen mussten, längst zutage getreten. Mochte die Kirche auch betonen, dass Katholiken die Vaterlandsliebe sozusagen angeboren sei, gab es für ihre Kritiker – unter ihnen patriotische und protestantische Eiferer – doch genügend Beweise, dass die Unterstützung der britischen Sache durch die Katholiken alles andere als rückhaltlos war. Sie verwiesen dafür auf die Neutralität des Papstes, die Politik des irischen Nationalismus sowie die Ablehnung der Wehrpflicht unter irischen, frankokanadischen und australischen Katholiken.

Zweifellos strapazierten solche Verdächtigungen die Einheit des *Empire*. Der Anglo-Katholik Arnold Pinchard etwa sah sich bemüßigt, in einer *The Pope and the Conscience of Christendom* (1915) betitelten Schrift Benedikt XV.

⁷ Vgl. Robert K. DONOVAN, The Military Origins of the Roman Catholic Relief Programme of 1778, in: *Historical Journal* 28 (1985), H. 1, S. 79–102.

⁸ ANONYMUS, *Catholics of the British Empire*, S. 4; LEO XIII., *Rerum Novarum*, URL: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (23.11.2018).

vorzuwerfen, »die Politik der Prophezeiung unterzuordnen«⁹. Ebenfalls 1915 erschien die Broschüre *The Power Behind the Scenes in the Great War*, die gar behauptete, der Krieg sei »von der römisch katholischen Kirche geplant [worden], um die protestantischen Nationen zu schwächen«¹⁰. Es konnte da nicht ausbleiben, dass Organisationen wie die »*Protestant Truth Society*« ins selbe Horn stießen. Die 1889 vom Agitator und Pseudo-Märtyrer John Ken-sit gegründete Organisation, die sich insbesondere gegen »romanisierende« Strömungen in der anglikanischen Kirche richtete, hatte bis Kriegsende eine Reihe billiger *war time publications* herausgebracht, darunter Exposés mit Titeln wie *Rome and the War*, *Rome and Germany* und *Revolution and War*. In letzterer sollte »das heimliche Treiben der Jesuiten in Britannien« enthüllt werden¹¹. In dieser gefährlichen Zeit und angesichts der Polemik aus verschiedenen Lagern, fielen katholische Apologeten erneut darauf zurück, das Beispiel der katholischen Soldaten hochzuhalten, um den neuerlichen Vorwürfen von Illoyalität und Falschheit entgegenzutreten.

Am meisten Sorge musste ihnen dabei das katholische Irland bereiten. Aufgrund der Entvölkerung durch die große Hungersnot (1845–1849), des Reizes der Auswanderung und der Agitation radikaler irischer Nationalisten gegen den Militärdienst war die Zahl der Rekruten dort schon Jahrzehnte vor dem Krieg rückläufig¹². Allerdings hemmten auch kriegsspezifische Faktoren die Anwerbung neuer Truppen. Ein Hindernis in dieser so stark von der Kirche geprägten Gesellschaft war die Spaltung des irischen Klerus, dessen Autorität in der Frage des Krieges weit über das rein Geistliche hinausging¹³. Zwar riefen der Erzbischof von Tuam und der Bischof von Cloyne noch in Fastenbriefen von 1916 zur Kriegsteilnahme auf¹⁴, doch war solche Unterstützung nicht repräsentativ. Der Erzbischof von Dublin hintertrieb heimlich die Aushebung in seiner Diözese, während der Bischof von Limerick, unter dem Eindruck der Friedensdemarchen des Papstes und zunehmend auch seiner eigenen Sympathie für den politischen Republikanismus, sich als ausgesprochener Kritiker des Krieges zu erkennen ließ¹⁵.

9 Marion J. BRADSHAW, *The War and Religion*, New York 1919, S. 61.

10 Ebd.

11 Baron PORCELLI, *The Pope and the War*, London 1918.

12 Vgl. Edward M. SPIERS, *Army Organisation and Society in the Nineteenth Century*, in: Thomas BARTLETT/Keith JEFFERY (Hg.), *A Military History of Ireland*, Cambridge 1996, S. 335–357, hier S. 337.

13 Vgl. Thomas P. DOOLEY, *Irishmen or English Soldiers?*, Liverpool 1995, S. 45; Jérôme AAN DE WIEL, *Catholic Ireland during the First World War*, in: BOTRUGNO (Hg.), »Inutile Strage«, S. 159–186, hier S. 164–166.

14 ANONYMUS, *Catholics of the British Empire*, S. 68.

15 Vgl. Patrick CALLAN, *Ambivalence towards the Saxon Shilling. The Attitudes of the Catholic Church in Ireland towards Enlistment during the First World War*, in: *Archivium Hibernicum* 41 (1986), S. 99–111; AAN DE WIEL, *Catholic Ireland*, S. 164.

Gespalten war der Klerus auch auf Gemeindeebene, wo Faktoren wie der Respekt vor dem Papst, Abneigung gegen das laizistische Frankreich, Sympathie für das katholische Habsburgerreich, historisch bedingte Gegnerschaft zu den Briten sowie ein pragmatisches Eingehen auf die Stimmung unter den Schäfchen die Haltungen beeinflussten und einem Konsens im Wege standen¹⁶. Der freiwilligen Meldung zum Kriegsdienst stand außerdem im Weg, dass der Krieg Forderungen an den Agrarsektor stellte, die ansehnliche Profite versprachen – was für den ländlichen Raum überall auf den britischen Inseln galt, einschließlich dem protestantischen Ulster¹⁷. Schließlich gab es noch das Problem der umfassenden Radikalisierung des politischen Nationalismus, insbesondere nach dem Osteraufstand von 1916 und der Hinrichtung seiner Rädelsführer, die bis auf einen alle die Sterbesakramente von der Kirche empfangen¹⁸. Am Ende verdichtete sich der zunehmende Unmut des katholischen Irland zur heftigen Ablehnung der Ausweitung der Wehrpflicht auf Irland. 1918 ordneten die irischen Kirchenoberen an, dass zur Abwendung dieser »Blutsteuer« Messen gelesen werden sollten¹⁹, und Priester sprachen sich auf Kundgebungen und in gedruckter Form offen gegen die Wehrpflicht aus²⁰.

In den Herrschaftsgebieten Kanada und Australien, beide mit einem katholischen Bevölkerungsanteil von 40 Prozent bzw. 23 Prozent²¹, war ebenfalls eine merklich »katholische« Abneigung gegen die Wehrpflicht und damit zusammenhängend eine Bereitschaft, den Kriegeinsatz in Frage zu stellen, zu konstatieren. In Kanada kristallisierte sich das Problem um die historische Spaltung von *Canadians* und *Canadiens*. Während die englischsprachigen Katholiken schottischer, englischer und selbst irischer Herkunft sich in überproportionaler Zahl zu den Fahnen meldeten, waren ihre frankophonen Landsleute in der »Canadian Expeditionary Force« an der Westfront klar unterrepräsentiert²². Nachdem sie schon Aufrufen zur freiwilligen

16 Vgl. David W. MILLER, *Church, State and Nation in Ireland 1898–1921*, Dublin 1973, S. 312f.

17 Vgl. BECKETT u.a., *British Army*, S. 112.

18 Vgl. Keith ROBBINS, *England, Ireland, Scotland, Wales. The Christian Church, 1900–2000*, Oxford 2008, S. 140.

19 Vgl. ebd., S. 143.

20 Vgl. MILLER, *Church, State and Nation*, S. 406; P. COFFEY, *The Conscription Menace in Ireland and some Issues Raised by it*, in: *Irish Ecclesiastical Record*, 5. Serie, Nummer 11, Juni 1918, S. 486f.

21 Vgl. Gordon L. HEATH, *Introduction*, in: Gordon L. HEATH (Hg.), *Canadian Churches and the First World War*, Eugene OR 2014, S. 1–13, hier S. 1; Michael MCKERNAN, *Australian Churches at War*, Sydney u.a. 1980, S. 6.

22 Vgl. Mark G. MCGOWAN, »We Are All Involved in the Same Issue«. *Canada's English-Speaking Catholics and the Great War*, in: HEATH, *Canadian Churches*, S. 34–74, hier S. 45f.

Meldung zurückhaltend begegnet waren²³, standen die Franko-Kanadier zur 1917 eingeführten Wehrpflicht in bitterer Gegnerschaft, die sich in Fahnenflucht ebenso Bahn brach wie in Ausschreitungen gegen die Rekrutierung in der Stadt Québec²⁴. In Australien, das bis Kriegsende keine Wehrpflicht einführte, wurde rasch deutlich, dass Katholiken irischer Herkunft eine solche Maßnahme weitaus weniger unterstützten als ihre protestantischen Nachbarn²⁵. Daniel Mannix, der in Irland geborene und als Querdenker bekannte Erzbischof von Melbourne, wurde gar zu einer Gallionsfigur der Wehrpflichtgegner²⁶.

Auch auf dem britischen Festland war die Wehrpflicht nicht ohne Schwierigkeiten durchzusetzen, wenngleich die Verweigerung aus Gewissensgründen bezeichnenderweise nicht dazu gehörte. Die »Guild of the Pope's Peace«, die sich nach Einführung der Wehrpflicht 1916 gründete²⁷, stieß auf wenig Resonanz in einer stark klerikal dominierten, von Lehren des gerechten Krieges, *Rerum Novarum* und einem eigenen militärischen und politischen Erbe geprägten Gemeinschaft²⁸. Durchaus herablassend äußerte sich im August 1916 die katholische Monatsschrift *The Harvest* über die »Friedenskrämer«, die in der katholischen Kirche wenig zu melden hätten: »Der Katholik schuldet dem Soldatenberuf stets seine Hochachtung und Zuneigung. [...] Was hätte sich die selige Jungfrau von Orléans wohl aus den Verweigerern gemacht, die sich auf ihr Gewissen berufen?«²⁹ Viel heikler war indes die Rechtslage des katholischen Klerus. Auch wenn Geistliche ohnehin nicht unter das Wehrdienstgesetz, den »*Military Service Act*« vom Januar 1916, fielen – an sich schon eine umstrittene Ausnahme – stellte der Umstand, dass unverheiratete Laien und kinderlose Witwer zuerst einberufen werden sollten, den britischen Klerus doch vor unbequeme Fragen, zumal die französischen Amtsbrüder kein solches Privileg genossen. Um die negative Berichterstattung zu vermeiden, die im Falle

23 Vgl. Simon JOLIVET, French-Speaking Catholics in Quebec and the First World War, in: HEATH, Canadian Churches, S. 75–101, hier S. 81–87.

24 Vgl. Robert HOLLAND, »The British Empire and the Great War, 1914–1918, in: Judith M. BROWN/Wm. Roger LOUIS (Hg.), The Oxford History of the British Empire. Bd. IV. The Twentieth Century, Oxford 1999, S. 114–137, hier S. 126.

25 Vgl. ebd., S. 125–128.

26 Vgl. MCKERNAN, Australian, S. 120–123; James GRIFFIN, Mannix, Daniel (1864–1863), in: Australian Dictionary of Biography, URL: <<http://adb.anu.edu.au/biography/mannix-daniel-7478>> (04.10.2018).

27 Vgl. Youssef TAOUK, The Guild of the Pope's Peace. A British Peace Movement in the First World War, in: Recusant History 29 (2008), H. 2, S. 252–271, hier S. 254.

28 ANONYMUS, Catholics of the British Empire, S. 6; vgl. Katherine FINLAY, British Catholic Identity during the First World War. The Challenge of Universality and Particularity, Diss. Oxford 2004, S. 106.

29 The Harvest, August 1916, S. 143.

einer Ausweitung des gesetzlichen Rahmens zu erwarten gewesen wäre, handelte Kardinal Bourne mit dem Kriegsministerium eine informelle Vereinbarung aus, wonach auch Diakone und Subdiakone von der Wehrpflicht ausgenommen wurden³⁰.

Das Pontifikat trug seinen Teil dazu bei, Zweifel an Treue und Einsatz der Katholiken zu nähren. So hoch es die Nachwelt ihm auch anrechnen mochte, brachten die Neutralität Papst Benedikts und seine Bemühungen um einen Verhandlungsfrieden patriotische britische Katholiken, die sich sonst rühmten, »römischer als die Römer« zu sein, in Verlegenheit³¹. Zwar strafte katholische Presse und Hierarchie die »*Guild of the Pope's Peace*« gleichermaßen mit Missachtung³², doch ließen sich die exponierten Demarchen des Papstes nicht so mühelos übergehen. Im August 1917, nachdem Kardinal Bourne vergeblich versucht hatte, den Papst von seinem Kurs abzubringen³³, und während Truppen Großbritanniens und des *Empire* eine neue Großoffensive in Flandern begannen, löste seine Friedensnote eine abermalige Welle antipäpstlicher Agitation aus. Diese erreichte ihren Höhepunkt im Herbst, als die katastrophale italienische Niederlage bei Caporetto als Offenbarungseid der vatikanischen Politik gedeutet wurde, die Moral der Alliierten zu untergraben. Der in der Toskana lebende Brite Richard Bagot, ein Beobachter der italienischen Kriegsanstrengungen, schrieb in Berichten für die *Times*, den *Globe* und die *Morning Post*, die Katastrophe sei den Machenschaften der »schwarzen Partei Italiens« geschuldet. Die »törichten römisch-italienischen Offiziere« hätten sich einreden lassen, »es sei falsch, gegen die besten Freunde des Papstes [d.h. die Österreicher] zu kämpfen, die Briten ließen die Italiener bloß ihre Drecksarbeit machen, und es sei ihre Pflicht, nicht weiterzukämpfen«³⁴. Andere Briten vor Ort teilten diese Einschätzung, von einem Stabschef der Heilsarmee bis hin zum Kriegskorrespondenten des *Daily Telegraph*³⁵. Auch prominente Stimmen erhoben sich gegen den Papst. In seinem 1917 verfassten Gedicht *The Holy War* verurteilte Rudyard Kipling den »Papst [und] die schwankenden Neutralen« in Tönen, die sich der apokalyptischen und antipäpstlichen Rhetorik des protestantischen Heldenichters John Bunyan anschlossen. Ein weiterer profilierter Kritiker war

30 Vgl. Judith CHAMP, *A Seminary Goes to War. St. Mary's College, Oscott and the First World War*, Sutton Coldfield 2015, S. 58.

31 Vgl. ROBBINS, *Britain*, S. 144.

32 Vgl. TAOUK, *Guild*, S. 255; Edward I. WATKIN, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950*, London 1958, S. 221.

33 Vgl. John POLLARD, *The Unknown Pope. Benedict XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace*, London 1999, S. 123.

34 PORCELLI, *The Pope*, S. 24.

35 Vgl. ebd.

Horatio Bottomley, Verleger und Schriftleiter des wöchentlich erscheinenden und überaus beliebten Skandalblatts *John Bull*, der zuvor seine eigene Form eines Generalablasses für die im Krieg Gefallenen erteilt hatte³⁶.

Katholiken in Khaki

Ungeachtet aller wackeren Bemühungen zur Verteidigung des Papstes lag der überzeugendste Beweis von Loyalität und Engagement der Katholiken für die britische Sache wie schon immer im katholischen Beitrag zum Militär, insbesondere zum Heer. In Anbetracht seiner geistlichen und moralischen Autorität spielte der Klerus zweifelsohne eine bedeutende Rolle dabei, die Einsatzbereitschaft zu stärken, insbesondere vor Einführung der Wehrpflicht. Im Gegensatz zur irischen Hierarchie ließ die Haltung der hohen Kirchenmänner in England und Schottland keinen Zweifel zu. Die Sache des britischen *Empire* betrachteten die englischen, schottischen und walisischen Bischöfe als von der Lehre des gerechten Krieges gestützt – *ius ad bellum*, wozu es eines gerechten Grundes, legitimer Autorität und richtiger Absichten bedurfte. Die Empörung über das deutsche Vorgehen im katholischen Belgien tat ein übriges, wenngleich nicht alle die tiefe persönliche Bestürzung des Bischofs von Salford, Charles Casartelli, teilen konnten, der über das Schicksal seiner Alma Mater, der Universität Löwen, klagte: »Es schmerzt zu sehr, über diese Sache schreiben zu müssen; mir ist, als beschriebe ich den Mord an meiner Mutter«³⁷.

Es ist ebenso bezeichnend wie im Sinne der von den Heiligen Augustinus und Thomas von Aquin entwickelten Tradition des gerechten Krieges folgerichtig, dass von bischöflicher Seite vor allem die Gerechtigkeit der Sache betont und auf aufbrausende antideutsche Rhetorik verzichtet wurde. In einem am 9. August 1914 verlesenen Hirtenbrief beschrieb Kardinal Bourne den Krieg zwar als »eines der größten materialen Übel, das der Welt widerfahren kann«, erkannte aber zugleich (unter Verweis auf Mt 24,6) an, dass »unser Herrgott uns gewarnt hat, dass wir auf dieses Übel gefasst sein müssen«³⁸. Am ersten Kriegssonntag predigte Bourne in der Kathedrale von Westminster vor der Irischen Garde und versicherte den Männern, dass sie für eine gerechte Sache kämpften und »dass die Herzen und Gebete ihrer Landsleute, insbesondere jener, die ihren Glauben teilten, mit ihnen sein würden«³⁹.

³⁶ Vgl. Adrian GREGORY, *The Last Great War. British Society and the First World War*, Cambridge 2008, S. 153.

³⁷ *The Harvest*, Oktober 1914, S. 246.

³⁸ *The Tablet*, 8. August 1914, S. 204.

³⁹ Ebd., 15. August 1914, S. 246.

Anfang 1915 verwies die jesuitische Zeitschrift *The Month* auf die Einigkeit der Bischöfe und lobte dabei ihr nuanciertes Verständnis des Krieges, wie es in den Hirtenbriefen zum Advent 1914 zum Ausdruck gekommen sei:

Die Bischöfe sind sich hinsichtlich der historischen Tatsachen einig – dass nämlich, in den Worten des Erzbischofs von Liverpool, »das britische Empire sich reinen Gewissens und reiner Hände in diesen Krieg begeben« hat. [...] Verurteilt werden die böseartigen Extrempositionen des Militarismus und des Quäkerismus sowie, nicht minder deutlich, die gerade unter den Gedankenlosen verbreitete Angewohnheit, sich in Gedanken allzu ausschließlich dem Guten zu widmen, zu dem der Krieg Anlass geben mag. Die Verpflichtungen zum Gebet, zur Selbstläuterung, zur Barmherzigkeit gegenüber dem Feind, zu einem gereinigten öffentlichen Leben – diese sind unter den wertvollen moralischen Lehren, zu denen wir hier in beredter Weise angehalten werden⁴⁰.

In der aufgeladenen Atmosphäre des Krieges, und insbesondere in Anbetracht der Notwendigkeit, ein riesiges Freiwilligenheer auszuheben, nährten diese Überzeugungen unvermeidlich Rekrutierungsbemühungen seitens des Klerus. Frederick William Keating, Bischof von Northampton, beschrieb den Widerstand gegen die deutsche Aggression als sowohl religiöse als auch patriotische Pflicht, gleichzusetzen mit der Pflicht der eigenen Familie gegenüber. Unter Berufung auf den Apostel Paulus schrieb er, wer sich um diese Verantwortung drücke, »hat den Glauben verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger«⁴¹. Für seinen Teil ergriff Pater Bernard Vaughan, ein berühmter Jesuitenprediger, die Gelegenheit, sich Peter von Amiens, Adhemar de Monteil und dem heiligen Bernhard von Clairvaux anzuverwandeln, indem er durch England zog und Rekruten zu einem neuen Kreuzzug zusammentrommelte⁴² – ein Kreuzzug, von dem er hoffte, er »möge den allgemeinen Frieden unter den Völkern stiften«⁴³. Das Thema katholischer Begeisterung für König und Vaterland, insbesondere in Reaktion auf die von Lord Kitchener 1914–1915 betriebene Werbung für die freiwillige Meldung zu den Truppen, stand auch in *Catholics of the British Empire and the War* an erster Stelle, wo ein frohes Bild zu den Fahnen strömender junger Kreuzritter gezeichnet wurde:

40 *The Month*, Januar 1915, S. 79.

41 1 Tim 5,8; *Catholic Federationist*, Januar 1915, S. 1.

42 *The Tablet*, 12. September 1914, S. 377.

43 Ebd., 29. August 1914, S. 312.

Die Geschichte des katholischen Einsatzes für den Krieg kennt kein Ende. Die Hirtenbriefe der Bischöfe tun es den Kreuzfahrerpredigten des heiligen Bernhard gleich; hunderte Priester haben sich beeilt, die Truppen seelsorgerisch zu begleiten, und die Laien haben ihr Blut mit einem Heldenmut vergossen, der in diesem ganz aus Helden bestehenden Heer keinen Vergleich zu scheuen braucht⁴⁴.

Solchen Behauptungen ist immerhin zugute zu halten, dass zumindest auf dem britischen Festland Katholiken unter den Kriegsfreiwilligen tatsächlich überrepräsentiert gewesen zu sein scheinen. Auf einer Veranstaltung in Glasgow im April 1915 erklärte der nationalistische Parlamentsabgeordnete John Dillon, es gebe »unter allen Gesellschaftsschichten keine, die für das neue Heer so viel Rekruten gestellt [habe] wie die Iren in Großbritannien«⁴⁵. Eine Vorstellung der Größenordnung, von der hier die Rede ist, mögen die von den einzelnen Diözesen veröffentlichten Statistiken geben, die – selbst wenn ein gewisses Maß an Übertreibung vorausgesetzt wird – doch ein deutliches Bild des katholischen Engagements für den Krieg zeichnen, gerade im Vergleich zu gesamtgesellschaftlichen Tendenzen. Von den beinahe 5 Millionen Rekruten, die während des Krieges zur britischen Armee gingen, meldete sich gut die Hälfte bis Januar 1916 freiwillig. Aus amtlichen Statistiken geht hervor, dass bis zum 11. November 1919 24 Prozent aller männlichen Briten zum Heer gegangen waren, ob als Freiwillige oder Wehrpflichtige⁴⁶. Allein in der Diözese Salford scheinen sich jedoch schon bis Ende 1915 23 Prozent der katholischen Männer freiwillig gemeldet zu haben⁴⁷.

Neben der Aufforderung durch den Klerus und den Geboten der gemäßigt irisch-nationalistischen Politik verdankte sich ein Erfolg dieser Art auch den katholischen Grundschulen, die neben der Bewahrung konservativer gesellschaftlicher Werte sich über Generationen bemüht hatten, unter den Kindern irischer Einwanderer ein Gefühl britischer (und speziell englischer) Identität zu kultivieren⁴⁸. Ein Schlüssel hierzu lag im mächtigen Kultus der englischen Märtyrer, der sich auf die Hunderte von englischen Katholiken stützen konnte, die seit der Reformation in den 1530er Jahren bis in die 1680er Jahre hinein hingerichtet worden waren. Wie die Seligsprechung von 54 Märtyrern im Jahre 1886 zeigt, hatten die zeitgenössischen Katholiken einen starken Sinn für Geschichte und Martyrologium des englischen Katholizismus, an

44 ANONYMUS, *Catholics of the British Empire*, S. 8.

45 Elaine McFARLAND, »How the Irish Paid Their Debt«. *Irish Catholics in Scotland and Voluntary Enlistment*, *Scottish Historical Review* 82 (2003), H. 2, S. 261–284, hier S. 261.

46 *Statistics of the Military Effort of the British Empire during the Great War, 1914–1920*, London 1922, S. 363.

47 *Almanac of the Diocese of Salford*, Salford 1916, S. 78–80.

48 Vgl. Mary J. HICKMAN, *Religion, Class and Identity. The State, the Catholic Church and the Education of the Irish in Britain*, Aldershot 1995, S. 111–120, 173–181.

den auch der mitreißende Hymnus *Faith of Our Fathers* (1849) von Frederick William Faber appellierte. Dieses ethno-religiöse Bewusstsein erfuhr an der Westfront eine Schärfung. Im Dezember 1918 erklärte eine katholische Zeitschrift ihren Lesern: »Unter den vielen in Gefangenschaft gehaltenen Städten Frankreichs freuten sich die Katholiken über die Errettung, aus den Händen der Hunnen, von Douai, mit dem wir nunmehr seit 1568 verbunden sind, dem Jahr, in dem Kardinal Allen dort das Englische Kolleg gründete«⁴⁹. Bezeichnenderweise wurde dies sogar in der säkularen Presse aufgegriffen. Der *Manchester Guardian*, seiner Verwurzelung im Liberalismus und Nonkonformismus zum Trotz, bemerkte 1918, »[d]ie Einnahme Douais durch die Briten [...] wäre ein würdiges Andenken des 350. Jahrestages der Gründung des berühmten Englischen Kollegs, [...] welches während der zwei darauffolgenden Jahrhunderte eine Anlaufstelle für die Katholiken Englands werden sollte«⁵⁰.

So wahrscheinlich es auch ist, dass der Kult der englischen Märtyrer mit- samt seinen Botschaften von Opfer, Leiden, Vaterlandsliebe und Heldentum zur Stärkung der katholischen Identität und des Durchhaltevermögens im Angesicht der Gewalt des Weltkriegs beigetragen hat, so war von einer anderen Warte aus gesehen der typische britische Katholik bereits hervorragend für das Militär geeignet. Die militärische Weisheit des viktoriani- schen Zeitalters hatte die (loyalen) katholischen Iren als kriegerisches Volk eingestuft, neben den Schotten des Hochlandes und den verschiedenen »Kriegervölkern« Britisch-Indiens, sodass bereits eine starke Identifikation katholischer Frömmigkeit mit Kampfesmut, Streitlust und Tapferkeit vorlag. Dieses Thema spielte in Lyrik und Prosa Rudyard Kiplings eine hervorgeho- bene Rolle, besonders in seiner Beschworung der »Mavericks«, eines irischen Regiments in Indien. Ebenfalls spiegelte es sich in der Gründung der Irischen Garde, einem seit 1900 bestehenden Eliteregiment, das sich als »Paradigma der alten Ordnung« verstehen ließ: »Offiziere aus der anglo-irischen Herr- scherkaste, dazu eine Handvoll ergebener »Hofkatholiken«, standen anstän- digen, aufrichtigen katholischen Bauernjungen vor«⁵¹.

Nicht nur, dass sie diese kulturelle Zuschreibung erbten, auch der weit überwiegend städtische, industrielle und proletarische Charakter der katho- lischen Gemeinden auf dem britischen Festland sorgte dafür, dass sie Män- ner hervorbrachten, welche die Disziplin von Fabrik, Werft und Bergwerk ebenso wie die damit einhergehenden körperlichen Belastungen gewohnt

49 The Harvest, Dezember 1918, S. 183. Der Verweis auf Douai ist auch deshalb inter- essant, war doch das »English College« 1793 von den französischen Revolutionären geschlossen und später nie wieder geöffnet worden.

50 Zitiert nach The Harvest, Dezember 1918, S. 183.

51 Vgl. Keith JEFFERY, *Ireland and the Great War*, Cambridge 2000, S. 67.

waren⁵². Die moralische und spirituelle Autorität des katholischen Priesters, an die sein anglikanischer, nonkonformistischer oder presbyterianischer Widerpart selten heranreichte, verstärkte noch Pflichtgefühl und Disziplin der Soldaten. 1917 erschienen und damit bereits an eine wenigstens zum Teil aus wehrpflichtigen bestehende Leserschaft gerichtet, ließ das vielgedruckte *Catholic Soldiers' and Sailors' Prayer-Book* von Pater Philippe Casgrain keinen Zweifel an den militärischen Pflichten der katholischen Rekruten. Mit Billigung von Kardinal Bourne erklärte dort der franko-kanadische Militärseelsorger Casgrain⁵³: »Unser Herr Jesus Christus befiehlt uns im Evangelium Matthäi:

»So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!« (Mt 22,21). [...] Was nun Eure Pflichten Eurem Vaterland gegenüber betrifft, so werden Euch Eure Offiziere lehren, welcher Art diese sind. Hört Euch ihre Erläuterungen aufmerksam an und gehorcht ihren Befehlen umgehend und mit der gebührenden Achtung. Fragloser Gehorsam ist eine dem Soldaten unerlässliche Tugend. [...] Tut tapfer Euren Dienst; »fürchtet Gott, ehrt den König!« (1 Petr 2,17)⁵⁴.

Es überrascht nach alledem wenig, dass diese Faktoren dazu beitrugen, eine beeindruckende Reihe katholischer Kriegshelden hervorzubringen, mit der sich Vorwürfe der Feigheit oder Treulosigkeit klar zurückweisen ließen. In *Catholics of the British Empire and the War* wurden 18 »katholische Offiziere und Soldaten aus Großbritannien und Irland« vorgestellt, die bis September 1916 mit dem Victoria-Kreuz, dem höchsten Orden des *Empire* für Tapferkeit, ausgezeichnet worden waren⁵⁵. Mit 8 Prozent aller bis dato verliehenen Victoria-Kreuze war dies in der Tat eine beeindruckende Aufstellung, besonders, wenn man in Rechnung stellt, dass Katholiken zur fraglichen Zeit gerade einmal 3 Prozent der Bevölkerung des britischen Weltreiches ausmachten⁵⁶. Zudem wurden die katholischen Helden den Krieg hindurch von der katholischen Presse hochgehalten. Als das mit dem Victoria-Kreuz dekorierte Fliegerass Major James McCudden im März 1918 umkam, nachdem er

52 Vgl. John BOURNE, *The British Working Man in Arms*, in: Hugh CECIL/Peter LIDDLE (Hg.), *Facing Armageddon. The First World War Experienced*, Barnsley 1996, S. 336–352, hier S. 348f.

53 Chaplain Philippe Henri Duperron Casgrain, Canadian Great War Project, URL: <<http://canadiangreatwarproject.com/searches/soldierDetail.asp?ID>> (29.11.2018).

54 Philippe H. D. CASGRAIN, *The Catholic Soldiers' and Sailors' Prayer-Book*, London 1917, S. 5f. Hervorhebung im Original.

55 ANONYMUS, *Catholics of the British Empire*, S. 32–38.

56 *Catholic Directory*, S. 633.

mehr als 50 deutsche Flugzeuge abgeschossen und »alle Orden, welche die Obrigkeiten nur verleihen konnten« erhalten hatte, unterstrich *The Tablet*, dass McCudden Katholik und Sohn eines Soldaten gewesen sei⁵⁷.

Glaube an der Front

Ungeachtet der Prominenz des Themas in der katholischen Rekrutierungspropaganda scheinen katholische Soldaten nicht vom Geist eines neuen Kreuzzugs getragen gewesen zu sein. So viel in katholischen Kreisen auch die Rede war von den heiligen Stätten »zu deren Schutze unsere Ahnen so zahlreich starben« und vom Schicksal der Christen im Osmanischen Reich⁵⁸, so scheint die Vorstellung eines Kreuzzugs gegen teutonische Barbaren oder ungläubige Türken unter den aktiven Soldaten kaum eine Rolle gespielt zu haben. Dies wird zum Teil daran gelegen haben, dass der Kreuzzugsdiskurs in der britischen Gesellschaft einen rhetorischen Allgemeinplatz darstellte, den anglikanische Geistliche wie der Bischof von London ebenso häufig im Munde führten wie David Lloyd George, der erste nonkonformistische Premierminister⁵⁹. Bei allen militaristischen Zügen des spätviktorianischen Christentums und kriegerischen Traditionen des britischen Katholizismus mangelte es diesem in seiner Kirchenmusik und Frömmigkeit doch am Militarismus des zeitgenössischen britischen Protestantismus, ganz zu schweigen von der Militanz verschiedener Strömungen des Katholizismus auf dem Kontinent. Während Kirchenlieder wie *Soldiers of Christ, Arise* von Charles Wesley, *Fight the Good Fight* von J. S. B. Monsell oder *Onward Christian Soldiers* von Sabine Baring Gould zum protestantischen Standardrepertoire gehörten, musste *The Harvest* im Herbst 1914 eingestehen, dass sie im Katholizismus ihresgleichen suchten: »Es ist doch bemerkenswert, dass wir unter unseren vielen Liedern keines hatten, das ausdrücklich für Kriegszeiten, für das Wohlergehen unserer Soldaten und Seeleute, die täglich sich in Lebensgefahr befinden, oder zur Bitte um Frieden vorgesehen war«⁶⁰. Auch änderte sich in dieser Hinsicht nichts, denn noch 1917 befanden sich unter den sieben wichtigen Gesängen, die Casgrain in sein *Catholic Soldiers' and Sailors' Prayer-Book* aufnahm, so vertraute wie wenig martialische Titel wie *Faith of*

⁵⁷ *The Tablet*, 27. Juli 1918, S. 23.

⁵⁸ *The Harvest*, Juli 1915, S. 173–175.

⁵⁹ Vgl. Elizabeth SIBERRY, *Images of the Crusades in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in: Jonathan RILEY-SMITH (Hg.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford 1995, S. 365–385, hier S. 381f.

⁶⁰ *The Harvest*, November 1914, S. 263.

Our Fathers, To Jesus' Heart, all Burning von Aloys Schlör und das schwer-mütige *Hail, Queen of Heav'n* von John Lingard⁶¹.

So sehr auch die Herz-Jesu-Verehrung seit Mitte des 19. Jahrhunderts im britischen und irischen Katholizismus an Zugkraft gewonnen hatte⁶², so fehlten ihr doch die militant ultra-katholischen politischen Obertöne, die ihr etwa in Frankreich oder Spanien eigen waren. Im Mai 1915 führte das Regiment der »2nd Royal Munster Fusiliers« beim Angriff auf die Höhe von Aubers eine mit dem Heiligsten Herzen geschmückte irische Trikolore mit⁶³, doch war eine solche Aneignung der französisch-katholischen und -royalistischen Symbolik höchst selten. Es ist bezeichnend, dass in einer Vorzeigepredigt, gehalten im Juli 1917 in der Kathedrale von St. Omer von William Doyle, einem jesuitischen Militärgeistlichen, der sich sehr um die Moral der größtenteils katholischen 16. (irischen) Division verdient gemacht hatte, der Pater weder auf die Kreuzzüge noch auf eine andere Form militanter Frömmigkeit verwies, sondern auf die Irische Brigade, die im 18. Jahrhundert für die Könige von Frankreich gekämpft hatte⁶⁴. Zumal unter den katholischen Soldaten im britischen Heer die Herz-Jesu-Verehrung wesentlich unpolitischer Natur war und vor allem einem emotionalen Bedürfnis nach Trost und Schutz diente⁶⁵.

Nationale Unterschiede schlugen sich unvermeidlich auch in Vorlieben für bestimmte Formen der Frömmigkeit nieder. So etwa im Falle des Kultus der Jeanne d'Arc, die 1431 von den Engländern auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden war. 1909 seliggesprochen, fand ihr Kultus selbst unter den katholischen Soldaten kaum Anklang – was vielleicht verständlich ist –, obschon sie bei den Amerikanern überaus beliebt war⁶⁶. Tatsächlich gab es – im Gegensatz zu Frankreich, wo der Kultus der Jungfrau von Orléans während des Krieges einen Höhepunkt erreichte⁶⁷ – keine Kriegerheiligen, die unter den britischen Soldaten vergleichbare Verehrung genossen hätten. Allerdings konnten gewisse Formen der Marienverehrung durchaus kriegerische Züge annehmen, so etwa 1917, als die 16. Division 250 Pfund sammelte, um »Unserer Lieben Frau von den Siegen« ein Denkmal zu setzen⁶⁸. Da der heilige Georg mit England verbunden war, wo sein Kultus als verkommen, mit Protestanten geteilt und von den englischen Märtyrern überschattet galt,

61 CASGRAIN, *Catholic Soldiers*, S. 57–63.

62 Vgl. Mary HEIMANN, *Catholic Devotion in Victorian England*, Oxford 1995, S. 151–153; John BRENNAN, *Irish Catholic Chaplains in the First World War*, Magisterarbeit (MPhil) Birmingham 2011, S. 19.

63 Vgl. BRENNAN, *Irish Catholic*, S. 52.

64 Alfred O'RAHILLY, *Father William Doyle*, S.J., London 1932, S. 522.

65 Vgl. BRENNAN, *Irish Catholic*, S. 79f., 91f., 103f.

66 Vgl. BECKER, *War and Faith*, S. 82.

67 Vgl. ebd., S. 69, 79–82.

68 O'RAHILLY, *Father William Doyle*, S. 488f.

blieb nur der heilige Michael, um ein hinreichend hohes Beispiel von starker Integrationskraft zu bieten. Diese Tatsache spiegelte sich in der Schaffung der »Guild of St. Michael« für Flieger, die kurz nach Gründung der »Royal Air Force« 1918 erfolgte. Der Bund bewies die Fähigkeit der katholischen Frömmigkeit, sich neuen Gegebenheiten und neuen Technologien anzupassen. Sein selbst gesetztes Ziel war:

Alle unsere katholischen Flieger unter dem besonderen Schutze des heiligen Michael, des Erzengels, zu vereinen. Der hl. Michael ist der natürliche Schutzpatron der Flieger. Schon vor der Schöpfung der Welt erwarb er sich seine Flügel [im englischen gleichbedeutend mit »Flugabzeichen« – d.Ü.]. Er war [Geschwader-]Führer in der großen Schlacht gegen den Drachendämon und seine bösen Gefolgsleute, und ließ zahllose Feinde in Flammen niedertaumeln (Offb 12). Am jüngsten Tage wird er als Feldherr gegen den Antichristen anerkannt (Dan 12). Unter dem Schutze dieses berühmten Fliegers und Luftkämpfers mögen sich unsere katholischen Flieger stellen, indem sie diesem Bund beitreten⁶⁹.

Wenn schon die Frömmigkeit der katholischen Soldaten Britanniens nicht wesentlich von kriegerischer Stimmung geprägt war, so trug die Lehre vom gerechten Krieg das ihre dazu bei, ihre Kampfeslust in geordnete Bahnen zu lenken. Der in der Tugend der Barmherzigkeit wurzelnde Begriff verlangte von den Kämpfenden Selbstbeherrschung und Verhältnismäßigkeit (*ius in bello*). Unter diesem Aspekt erregte eine ungewöhnlich blutrünstige Ansprache des redseligen Bernard Vaughan im Londoner Mansion House im Januar 1916 bei vielen Katholiken Anstoß, insbesondere die unverblümte Aussage, es sei »unser Geschäft, weiterhin Deutsche zu töten. Irgendjemand muss schließlich getötet werden, und glauben Sie etwa, wir sollten in Anbetracht des Zweckes, dessentwegen wir kämpfen, uns töten lassen?«⁷⁰. Eher repräsentativ für die katholische Meinung, selbst unter den Jesuiten, denen Vaughan angehörte, dürfte ein Leitartikel in der Februarnummer 1915 von *The Month* sein, in dem der weihnachtliche Waffenstillstand von 1914 unter Gesichtspunkten der militärischen Disziplin und der christlichen Moral betrachtet wurde. Der Artikel verurteilte »die ehrgeizigen Herrscher, die prinzipienlosen Staatsmänner, die ruhmsüchtigen Soldaten, und die ganze Brut der Fischer im Trüben« und ging so weit, die Soldaten zu loben, die sich am Weihnachtstag entschieden hatten, nicht zu kämpfen:

⁶⁹ The Harvest, August 1918, S. 140.

⁷⁰ Youssef TAOUK, The Roman Catholic Church in Britain during the First World War. A Study in Political Leadership, unveröffentlichte Dissertation, University of Sydney, 2003, S. 205–207.

Es heißt, die Obrigkeit sei empört, denn sie [die Soldaten] seien doch da, um Krieg zu führen. [...] Gewiss ist dieser Krieg ein Kampf zwischen einer guten Sache und einer schlechten Sache; nur eine Seite ist im Recht, doch die Krieger auf beiden Seiten glauben, es sei die ihre. Sie können einander auf dieser Grundlage wertschätzen. [...] Also ergriffen diese armen Kämpfer, die ein grausames Schicksal dazu berufen hatte, einander zu vernichten, begeistert eine Gelegenheit, ihren künstlichen militärischen Charakter abzustreifen und sich selbst schlicht und unverstellt zu zeigen. Ihnen gebührt alle Ehre, wenngleich sie fraglos vor das Kriegsgericht gehören⁷¹.

Der berühmten Schilderung kämpferischer katholischer Seelsorger zum Trotz, die Robert Graves in sein durch und durch unehrlichen Memoirenwerk *Good-bye to All That* (1929) gegeben hat⁷², gibt es reichlich Belege, dass es den in die scholastische Tradition vertieften Patern oftmals sehr um die Einhaltung der Regeln des gerechten Krieges zu tun war. Dementsprechend ging es in der Gewissenprüfung, die Casgrain in das *Catholic Soldiers' and Sailors' Prayer-Book* aufnahm, nicht nur um Respekt und Gehorsam gegenüber den Offizieren, sondern die Soldaten sollten sich auch fragen, ob sie »im Krieg jemanden außerhalb des gerechten Kampfes verletzt oder getötet« hatten⁷³. Im Rückblick auf seine Zeit an der Westfront zeigte sich Pater Benedict Williamson aufrichtig stolz, dass er »nie ein Wort des Hasses vonseiten unserer Jungs gehört« habe⁷⁴. Er pries auch das Beispiel des Leutnants Joseph Flanagan vom 20. Londoner Regiment, gefallen am 22. August 1918: »Er führte seine Männer in eine deutsche Stellung und hatte gerade ausgerufen: ›Tötet sie nicht! Nehmt sie gefangen!‹, als er tödlich verletzt fiel, von einem Granatsplitter in der Lunge getroffen. [...] Noch in den Mühen des Kampfes galt sein erster Gedanke, Leben zu retten und zu schonen«⁷⁵.

Auch in manchen Strömungen der Frömmigkeit zeigte sich die Stimmung des soldatischen Katholizismus. Während die Verehrung der Jungfrau Maria sich ungebrochener Beliebtheit erfreute, hatte wohl keine Fürsprecherin während des Krieges eine Konjunktur unter katholischen britischen Soldaten, die mit jener der Thérèse von Lisieux (1873–1897) vergleichbar gewesen wäre – der »kleinen Blume«, deren Heiligsprechungsverfahren nur wenige Wochen vor Kriegsausbruch begonnen hatte. Dass Leiden und Schriften einer Karmeliterin, die 20 Jahre zuvor an Tuberkulose gestorben war, katholischen Soldaten nicht nur von den britischen Inseln, sondern auch anderer alliierter Länder, Trost und Anregung gespendet haben sollten, mag zunächst verwundern. In vielerlei Hinsicht unterstreicht jedoch ihre Anziehungskraft

71 The Month, Februar 1915, S. 196f.

72 Robert GRAVES, *Good-bye to All That*, London 1929, S. 242f.

73 CASGRAIN, *Catholic Soldiers*, S. 14.

74 Benedict WILLIAMSON, »Happy Days« in France and Flanders, London 1921, S. 190.

75 Ebd., S. 147.

die so wesentliche und entscheidende Verbindung zwischen Gewalt und Entbehrungen des Krieges und dem katholischen Verständnis des Leidens und dessen spirituellen Wertes.

Die zunehmende Bedeutung Thérèses als Schutzpatronin spiegelte sich in den vielen Dutzend Briefen, die Soldaten an ihr ehemaliges Kloster in Lisieux sandten, unter denen sich, wie Annette Becker festgestellt hat, eine »bemerkenswerte« Zahl von Briefen britischer Katholiken befand⁷⁶. Auch Williamson betonte in seinen Memoiren die Bedeutung Thérèses, schilderte Fälle, in denen sie geholfen habe, und erklärte: »In verschiedenen Lebenslagen verdanke ich viel der Hilfe und Fürsprache Schwester Teresas (sic!) von Lisieux, insbesondere während des Krieges«⁷⁷. Der katholischen Lehre zufolge, wie Prediger und Schriftsteller während des Krieges immer wieder betonten, war der Krieg, wie gerecht auch immer er sein mochte, ein unvermeidliches Übel des menschlichen Daseins – eine von Gott angeordnete »Züchtigung der Sünden der Menschen«. Damit war der Krieg jedoch zugleich eine spirituelle Gelegenheit, die es zu ergreifen galt, mithin ein dringender, an den Einzelnen wie an ganze Völker gerichteter Aufruf zu Buße und Sühne⁷⁸. Gewalt und Not des Krieges galt es also als Teil der geistigen Disziplin zu erdulden, auf dass sie greifbare und heilsame Früchte trügen – z.B. als guten Tod oder Möglichkeit, im eigenen Leiden die Passion Christi nachzuahmen und damit für die eigenen Sünden Sühne zu leisten.

Leben und Tod Schwester Thérèses, wie auch ihre demütige Hinnahme der eigenen Kleinheit und Schlichtheit, boten dieser Generation ein so passendes wie naheliegendes Vorbild. In einem 1918 unter dem Titel *For the Front* erschienenen Handbuch, das Soldaten Rat in geistlichen wie moralischen Fragen erteilen sollte, wurden katholische Soldaten angehalten, sich in »geduldigem Leiden« zu üben:

Von Mühsal an sich wird der Mensch weder zum Guten noch zum Bösen verändert. Es hängt ganz davon ab, wie er sie erträgt. [...] Entschließen wir uns also, unsere Mühsal auf jeden Fall rechten Sinnes zu ertragen. Seien wir uns allezeit gewärtig, dass, wer in diesem Leben sein Leid geduldig auf sich nimmt, im Himmel großen Lohn von Gott empfangen wird. Sagen wir uns alle: »Ich nehme dies meiner Sünden halber auf mich. Es sei Teil meines Fegefeuers«. Durch Gottes Vorsehung führen wir nun ein hartes Leben. Wir können es nicht weniger hart machen. Uns ist nun eine große Gelegenheit gegeben, uns im Himmel einen hohen Platz zu verdienen – weitaus höher, als wir ihn

⁷⁶ Vgl. BECKER, *War and Faith*, S. 83.

⁷⁷ WILLIAMSON, »Happy Days«, S. 84f.

⁷⁸ Vgl. John DAVIES, »War is a Scourge«. *The First Year of the Great War 1914–1915. Catholics and Pastoral Guidance*, in: *British Catholic History* 30 (2011), H. 3, S. 485–500, hier S. 495–498.

in gewöhnlichen Zeiten erwarten dürften – und für unsere Sünden Buße zu tun. Es wäre doch allzu schade, wenn wir diese Gelegenheit verpassten. Wir *müssen* leiden, wie die Dinge stehen; lasst uns also gut leiden⁷⁹!

Zur Unterfütterung solcher Ratschläge waren die katholischen Geistlichen mit andachtsvollen Geschichten zur Stelle. So schrieb ein katholischer Feldgeistlicher aus Italien der Mutter eines tödlich verwundeten Soldaten, wie »groß und erbaulich« dessen »Veranlagung zu Resignation und Gottesliebe« seien: »Stets verband er seine Leiden mit der heiligen Passion unseres Herrn, und dauernd sagte er: ›Dein Wille geschehe.‹ Die Schwestern meinten stets, noch nie hätten sie einen Patienten erlebt, der so ruhig und sanftmütig war, und sich dergestalt [seinem Schicksal] fügte«⁸⁰. In einer besonders eindringlichen Schilderung beschrieb Williamson seine Seelsorge für den Gefreiten Patrick Murphy aus dem Maschinengewehrkorps, der im September 1918 als Deserteur hingerichtet wurde. Williamson habe zu Schwester Thérèse gebetet, sie möge »dem Knaben ihre besondere Fürsorge spenden und ihm in dieser Stunde höchster Not Kraft und Tapferkeit zuteil werden lassen«. Diese Gebete seien, so Williamson, erhört worden:

Mit großer Gefasstheit legte er die Beichte ab. Ich erteilte ihm die Absolution, und dann, auf dem bloßen Steinboden kniend, empfing er unseren Herrn mit der innigsten Hingabe. [...] Das Bild versetzte einen beinahe in die Tage der Märtyrer zurück. [...] Der Tod des Knaben und sein schöner Mut beeindruckten uns alle, die wir dieser traurigen Stunde beiwohnten, und sie bezeugten aufs Stärkste die Macht der katholischen Religion in den schrecklichsten Umständen. [...] Nie in meiner Erfahrung habe ich bei einem Tod Beistand geleistet, der tröstlicher war oder in dem ich mir des Zustands der Gott zustrebenden Seele sicherer gewesen wäre⁸¹.

Solche beispielhaften Tode unterstrichen einen wesentlichen Aspekt des katholischen Heilsverständnisses sowie die Beruhigung, die es noch inmitten von Gewalt und Wirren des modernen Krieges bot. Wie Casgrain betonte: »Es gibt nur einen Weg in den Himmel, und der ist, im Stand der Gnade zu sterben«⁸². Das hieß, »frei von Schuld der Todsünde« zu sein und also imstande, als Katholik die heilige Kommunion zu empfangen, günstigstenfalls nach einer »guten Beichte«⁸³. Die sakramentalen Bedürfnisse des

79 ANONYMUS, *For the Front. Prayers and Considerations for Catholic Soldiers*, Market Weighton 1918, S. 16f. Hervorhebung im Original.

80 *The Harvest*, Oktober 1918, S. 167.

81 WILLIAMSON, »Happy Days«, S. 158–160.

82 CASGRAIN, *Catholic Soldiers*, S. 9f.

83 Henry GIBSON, *Catechism Made Easy. Being a Familiar Explanation of the Catechism of Christian Doctrine*, London 1882, S. III, 74, 190.

katholischen Soldaten zogen den katholischen Geistlichen mit einer Dringlichkeit in den Mahlstrom der Gewalt, wie sie sein protestantischer Widerpart kaum empfunden haben wird. In Anbetracht des scheinbar wahllosen Sterbens auf den Schlachtfeldern und der stets drängenden Notwendigkeit, Seelen vor der Verdammnis zu retten, war die Anziehungskraft der Front auf die katholischen Feldgeistlichen so auffällig, dass sich in der Geschichtsschreibung ein schon zu Kriegszeiten entstandener, in der Sache aber irriger, Diskurs der außerordentlichen Tapferkeit der katholischen Militärseelsorger erhalten hat⁸⁴. Zu ihrem Ruf wird sicherlich beigetragen haben, dass der erste britische Feldgeistliche, der im Krieg umkam, von türkischen Geschossen zerfetzt wurde, als er im April 1915 irischen Soldaten bei Gallipoli zur Seite stand⁸⁵. Verstärkt wurde dieses Bild durch die Arbeiten Fortunino Matanias, dem berühmtesten Illustrator jener Tage, dessen 1916 entstandenes Gemälde *Die letzte Generalabsolution des Munster-Regiments in der Rue du Bois* zur bildmächtigsten Darstellung britischer Kriegsfrömmigkeit wurde⁸⁶.

So fragwürdig er im Einzelnen auch gewesen sein mag – denn selbstredend fehlte es unter Katholiken weder an schlechten Geistlichen noch an schlechten Laien – unterfütterten der gute Ruf katholischer Militärseelsorger und der Respekt, den sie unter ihren Schäfchen genossen, eine Erzählung, die für die Wahrnehmung und Darstellung des Krieges auf katholischer Seite prägend sein sollte. In dieser Erzählung, die sich im Laufe des Krieges entwickelte und verstärkte, erwies sich hier der Sieg der Kirche über die himmelschreiende Gewalt des Krieges und die gottlose moderne Welt, die ihn hervorgebracht hatte. In dieser Hinsicht konnten sich die Annahmen von katholischer Seite auf die berühmten Worte Jesu an Petrus berufen: »Und ich sage dir auch: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen« (Mt 16,18). Diese Vorrangstellung Petri bildete nicht nur einen Eckstein katholischer Identität, Apologetik und Katechese, sondern ihre scheinbare Bestätigung im Krieg konnte beinahe allen Katholiken auf den britischen Inseln Genugtuung verschaffen – ganz gleich, wie der Papst sich nun verhalten mochte, und ungeachtet tiefergehender politischer Differenzen⁸⁷.

84 Michael SNAPE, Church of England Army Chaplains in the First World War. Goodbye to »Goodbye to All That«, in: Journal of Ecclesiastical History 62 (2011), H. 2, S. 318–345.

85 Vgl. James HAGERTY, Priests in Uniform. Catholic Chaplains to the British Forces in the First World War, Leominster 2017, S. 175–179, 423.

86 Vgl. Lucinda GOSLING, Goodbye, Old Man. Matania's Vision of the First World War, Stroud 2014, S. 83.

87 GIBSON, Catechism, S. I, 124–127.

Der erzwungene lange Aufenthalt des britischen Heeres auf französischem und belgischem Boden verstärkte zusätzlich die Wahrnehmung und Anziehungskraft katholischer Macht und Stärke, sowohl innerhalb des Militärs als auch in der breiteren Öffentlichkeit. Hier zeigte sich ein Glaube, an dem die niederschmetternde Wirkung, die der Krieg auf den Optimismus der liberalen Theologie ausgeübt hatte, spurlos vorbeiging⁸⁸. Stattdessen schien der Katholizismus bewehrt mit einer Sakraments- und Bußtheologie, die den in Lebensgefahr befindlichen Sinn und Gewissheit zu geben vermochte. Selbst Nichtkatholiken waren beeindruckt, wie sich der Katholizismus im Geistigen wie auch im Materiellen inmitten von Gewalt und Zerstörung zu behaupten schien. Zwar lässt sich die Zahl so wenig verifizieren wie vor oder außerhalb des Krieges liegende Faktoren sich entwirren lassen, doch katholische Quellen sprachen von Konversionen unter Soldaten, die sich auf Zehntausende beliefen⁸⁹. An prominenten Fällen fehlte es durchaus nicht. So konvertierte 1915 etwa Leutnant Edward Rawle Hicks von den »*1st Munster Fusiliers*«. Er war der jüngste Sohn des anglikanischen Bischofs von Lincoln und zeigte sich inmitten des Blutbads der Schlacht von Gallipoli zutiefst beeindruckt von »der Frömmigkeit der irischen Truppen, unter denen er kämpfte«⁹⁰.

Allerdings gab nichts so viel Anlass zu einem Gefühl der Stärke von Glaube und Kultur des Katholizismus wie die augenfällige Erhaltung religiöser Denkmäler – in der Regel Kruzifixe am Straßenrand – inmitten der aufgewühlten, geradezu apokalyptischen Landschaft der Westfront⁹¹. Am berühmtesten und sichtbarsten war die »goldene« oder »schiefe« Jungfrau von Albert, einer Gemeinde im französischen Departement Somme, die den Krieg hindurch an der Kuppel der zerschossenen Basilika hängen blieb. Doch waren solche Vorkommnisse häufiger. So schrieb Rowland Feilding, ein schon vor dem Krieg konvertierter Offizier in den »Coldstream Guards«, im Juli 1915 über eine Kirchenruine in Vermelles:

[H]eil geblieben, oder jedenfalls beinahe, ist nur eins: Eine liegende Statue unseres Herrn, die unterhalb des Hochaltars liegt. Obwohl eine Granate den Altar darüber mittig durchbohrte, ist die Figur selbst, abgesehen von einem winzigen Stück, das am Bart abgeplatzt ist, unversehrt geblieben. Selbst die Finger sind makellos⁹².

88 Vgl. Douglas John HALL, »The Great War« and the Theologians, in: Gregory BAUM (Hg.), *The Twentieth Century. A Theological Overview*, Maryknoll 1999, hier S. 3–13.

89 George STEBBING, *The Position and Prospects of the Catholic Church in English-Speaking Lands*, Edinburgh 1930, S. 249f.

90 *The Harvest*, Februar 1916, S. 38; vgl. G. R. EVANS, *Edward Hicks. Pacifist Bishop at War*, Oxford 2014, S. 207f.

91 Vgl. Nicholas J. SAUNDERS, *Crucifix, Calvary and Cross Materiality and Spirituality in Great War Landscapes*, in: *World Archaeology* 35 (2003), H. 1, S. 7–21, S. 11–13.

92 Rowland FEILDING, *War Letters to a Wife*, London 1929, S. 25f.

Diese beispiellose Bewunderung, die der materiellen Kultur des Katholizismus zuteil wurde, spiegelte sich auch im Eifer protestantischer Soldaten, sich Devotionalien wie Rosenkränze, Skapuliere und wundertätige Medaillen zu besorgen – als Teil einer umfassenderen »religiösen Versicherung gegen etwaiges Unglück«⁹³. Selbst unter Katholiken, denen solche Gegenstände als Hilfen zu Gebet und Andacht dienten oder die Verbundenheit mit bestimmten Heiligen ausdrückten, fungierten sie mitunter als Amulette. Unter Protestanten war dies jedoch unweigerlich der Fall. Dort nahmen katholische Devotionalien einen bedeutenden Platz unter allerlei religiösen wie weltlichen Talismanen ein, unter denen sich Bibeln und Neue Testamente ebenso befanden wie industriell gefertigte Glücksbringer⁹⁴.

Das Ausmaß, in dem sich nichtkatholische Soldaten katholische Gegenstände aneigneten, ist in der Tat bemerkenswert. Neben Geschenken und Eigenerwerb (in einer Quelle ist von Rosenkränzen »in jedem [französischen] Schaufenster« die Rede)⁹⁵ trugen hierzu Spenden von wohlmeinenden oder auch auf Bekehrungen hoffenden Katholiken im In- und Ausland bei⁹⁶. Glaubt man einem Soldaten der »Royal Engineers«, trugen 1916 vier von zehn britischen Soldaten Rosenkränze um den Hals⁹⁷, und selbst Oranier der 36. (Ulster) Division baten einen Jesuitenpater, den sie in einem Zug in England antrafen, »ihre wundertätigen Medaillen zu segnen«⁹⁸. Diese neue Beliebtheit katholischer Devotionalien fand auch weit jenseits katholischer Kreise statt. So erschien etwa im November 1916 ein Artikel in der mit Esoterik befassten *Occult Review*, der sich dem »Tragen Religiöser Abzeichen an der Front« widmete und vom irischen Journalisten Michael MacDonagh gezeichnet war. Der Artikel begann mit dem Zeugnis eines »nichtkatholischen Gefreiten bei den 11. Husaren«, demzufolge »hier draußen beinahe jeder irgendeine katholische Medaille oder einen Rosenkranz trägt, die ihm geschenkt wurden, und lieber würde er seine Tagesration oder seine letzte Zigarette hergeben, als sich von seinem geheiligten Talisman zu trennen«⁹⁹. Der Artikel enthielt zudem eine eindringliche Schilderung, wie der Gefreite Thomas Kelly von den »*1st Munster Fusiliers*« bei der Landung auf Gallipoli durch seine Verehrung des Heiligsten Herzens gerettet wurde:

93 Vgl. Owen DAVIES, *A Supernatural War*, Oxford 2018, S. 192.

94 Vgl. ebd., S. 135–176.

95 Michael MACDONAGH, *The Irish on the Somme*, London 1917, S. 102.

96 Vgl. BECKER, *War and Faith*, S. 61; DAVIES, *Supernatural*, S. 199f.

97 MACDONAGH, *The Irish*, S. 100.

98 Ebd., S. 99.

99 Michael MACDONAGH, *The Wearing of Religious Emblems at the Front*, in: *Occult Review*, November 1916, S. 266–274, hier S. 266.

Ihn traf eine Kugel und durchbohrte seine linke Hand, die in jenem Augenblick über seinem Herzen lag. Die Kugel traf und zerschmetterte ein Abzeichen des Herzens Jesu, welches in seinen Waffenrock eingenäht war, wurde abgelenkt und streifte über seine Brust, die Haut aufreißend. [...] Verwundet fiel er ins Wasser, wo er gut zwei Stunden lag, indessen über ihm ein Gewitter von Kugeln und Granatsplittern wütete. Während um ihn herum zu allen Seiten seine Kameraden fielen, kam er mit einer leichten Fleischwunde davon. Nun befindet er sich wieder in Irland und erklärt dort vor jedermann seine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem Herzen Jesu¹⁰⁰.

Fazit

Der Erste Weltkrieg brachte neue Dynamiken in die Beziehung britischer Katholiken zur Gewalt in Kriegszeiten. Da der Kriegsdienst sich als wesentlicher Beitrag zur Rehabilitierung britischer Katholiken in einem historisch protestantischen Staatswesen erwiesen hatte, kam dem Soldatenberuf eine – wenn auch in Irland umstrittene – Sonderstellung in Erbe und Identität des britischen Katholizismus zu. Die immense Gewalt und der beispiellose Bedarf an Truppen, die mit dem Ersten Weltkrieg einhergingen, bedeuteten jedoch eine schwere Belastung dieses Verhältnisses: Viele irische, franko-kanadische und australische Katholiken lehnten den Krieg ab – und umso mehr die Wehrpflicht –, während der Papst weithin als rückgratloser Neutraler oder, schlimmer noch, Marionette der Mittelmächte dargestellt wurde. Inmitten dieser Krise, und durch historische Beispiele ermutigt, konnten patriotische britische Katholiken auf Loyalität und Heldenmut ihrer zur Fahne geeilten Glaubensbrüder verweisen. Dennoch, und trotz der beachtlichen Resonanz unter Katholiken auf dem britischen Festland auf die freiwillige Rekrutierung der Jahre 1914 und 1915, fiel es gar zu leicht, das Verhältnis von Krieg, Gewalt und Katholizismus im britischen Heer fehlzudeuten.

Zwar kamen die katholischen Kirchenoberen zu dem Schluss, dass es sich um einen gerechten Krieg handelte, und legten den Gläubigen dementsprechend eine Teilnahme nahe, doch zeigten sie auf dem britischen Festland keine Begeisterung für diesen Krieg, den sie im Grunde als Heimsuchung verstanden. Ihrerseits waren die katholischen Soldaten durchaus nicht von kreuzzüglerischer Rhetorik angestachelt, von heiliger Gewalt verführt oder von der Verehrung Kriegerheiliger inspiriert. Von ihren Geistlichen wurden die katholischen Soldaten ermahnt, den Prinzipien des gerechten Kriegs treu zu bleiben. Trost und Unterstützung versprachen eher Sühnetheologie und der rapide an Verbreitung gewinnende Kultus der Thérèse von Lisieux. Jedenfalls – und dies bestätigte ein beruhigendes katholisches Narrativ, das

100 Ebd., S. 271f.

sich um diesen politisch umstrittenen Krieg herum kristallisierte – war ihr Sieg ein weit größerer als einer, der bloß menschliche Feinde überwand. Denn in der Feuerprobe des Weltkriegs, und auf eine Weise, die an ein zentrales biblisches Motiv anknüpfte, standen der Glaube des katholischen Soldaten, das Beispiel seiner Priester und die Zeichen seiner Kirche fest inmitten der Gewalt des Krieges. Sie trotzten den Übeln der modernen Welt, die diesen Krieg entfesselt hatten.

Eveline G. Bouwers

Die Wandlungen im Verhältnis von Glaube und Gewalt im 19. Jahrhundert

Lässt sich für das 19. Jahrhundert eine transnationale Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Gewalt schreiben? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage gibt es nicht. Auch wenn es in den Revolutionsjahren und der Periode danach immer wieder zu Gewaltakten kam, die sich gegen religiöse Personen, Objekte und Riten richteten oder mithilfe religiöser Verweise und Konzepte semantisch vorbereitet sowie legitimiert wurden, greift der Begriff »religiöse Gewalt« zu kurz, um das komplexe Verhältnis von Glaube und Gewalt zu beschreiben. Entsprechend wird in diesem Fazit versucht, allgemeine Trends zu diesem Geflecht zu benennen, zugleich aber vor monokausalen Erklärungen zu warnen. Im ersten Schritt werden Ergebnisse der Einzelkapitel mit transnationaler Relevanz vorgestellt. In Verbindung damit wird, zweitens, die These einer angeblichen Abnahme gewaltbefrachteter interreligiöser, intrakatholischer sowie katholisch-säkularer Begegnungen für die Periode zwischen der Französischen Revolution und dem Ersten Weltkrieg hinterfragt. So spricht z.B. Claude Langlois von einem »Verschwinden religiöser Gewalt« für die Zeit nach der Französischen Revolution – eine Einschätzung, die durch die Beiträge in diesem Band widerlegt wird¹. Anschließend werden die historischen Erkenntnisse mit den Theorien über »religiöse Gewalt« konfrontiert, die in der Einleitung bereits vorgestellt wurden. Zum Schluss wird auf mögliche Erklärungen eingegangen, warum aus den Konflikten im religiösen Raum im 19. Jahrhundert – anders als noch in der Frühen Neuzeit – keine »Religionskriege« wurden.

Die Kapitel dieses Bandes unterstreichen die Bedeutung religionsbezogener Gewaltsemantiken für das gesamte Jahrhundert, heben jedoch auch die Verdichtung von entsprechenden Gewaltakten in der zweiten Jahrhunderthälfte hervor. Das heißt natürlich nicht, dass Differenzen im Zusammenhang mit dem religiös-weltanschaulichen Raum vor der Jahrhundertmitte niemals zu Gewalt führten; die von Philip Dwyer untersuchten Gewaltereignisse zur Zeit der Französischen Revolution, aber auch die – hier nicht behandelten – antisemitischen Ausschreitungen während der 1820er Jahre (vgl. die

1 Vgl. Claude LANGLOIS, *La Fin des Guerres de Religion. La Disparition de la Violence Religieuse en France au 19e Siècle*, in: *French Historical Studies* 21 (1998), H. 1, S. 3–25. Für weitere Referenzen, siehe auch die Einleitung.

»Hep-Hep-Unruhen« im Deutschen Bund) und die antikatholischen Exzesse in den USA der 1840er Jahre (die sogenannten »*Philadelphia Nativist Riots*«) sind nur einige Beispiele, die die Wirkkraft der Verbindung von Glaube und Gewalt in der ersten Jahrhunderthälfte bezeugen. Dennoch springt die steigende Zahl von religionsbezogenen Gewaltakten ab den 1850er Jahren, insbesondere von den frühen 1870er bis zu den 1900er Jahren, ins Auge. Auch die analysierten Gewaltsemantiken der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts – man denke an das Sektierertum in Irland, den Antisemitismus in Frankreich und im Habsburgerreich sowie an den spanischen Integralismus – führten in der zweiten Jahrhunderthälfte zu physischen Gewaltakten.

Auch wenn sie physische Gewalt im bzw. um den religiösen Raum als ein eher marginales Phänomen betrachten, haben bereits Christopher Clark und Wolfram Kaiser für die 1860er bis 1880er Jahre eine Vermehrung säkular-katholischer Konflikte diagnostiziert – die Rede ist von den »hot culture wars« – welche sie mit der (kurzlebigen) Stärkung liberaler Politik verbinden². Der vorliegende Band zeigt, dass diese erstarkte Konfliktbereitschaft den gesamten religiös-weltanschaulichen Raum erfasste und zudem länger anhielt – eine Einschätzung, die weniger der Auswahl der Fallstudien geschuldet ist als vielmehr historisch begründet werden kann. Die bereits erwähnte Ausweitung des liberalen Staates, wie z.B. in Mexico und Belgien, bietet eine erste Erklärung für die vermehrte »religiöse Gewalt« im späten 19. Jahrhundert. Damit verbunden ist die Entfaltung eines militanten Katholizismus, der eine Reaktion auf den aufstrebenden Liberalismus sowie die revolutionären Umtriebe früherer Jahrzehnte darstellte und sich mancherorts, wie z.B. in Frankreich und Galizien, mit einem zusehends antisemitisch gelagerten politischen Katholizismus verband. Ein dritter Grund für den engeren Zusammenhang zwischen Glaube und Gewalt nach 1848/1849 ist die vermehrte zeitgenössische Hinwendung zu »*contentious politics*«. Immer mehr Menschen, die bisher von politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen gewesen waren, forderten die Berücksichtigung ihrer Interessen lautstark ein. Bezog sich diese »Politik der Straße« oft auf sozialwirtschaftliche und nationalethnische Differenzen, sorgte sie für eine Mobilisierungswelle, die auch andere Differenzkategorien, wie Religion, ergriff. Die Zunahme von Gewaltakten im religiösen Raum hängt viertens mit der Ausweitung kolonialer Herrschaft zusammen³. Die europäische Expansion in Asien und vor

2 Vgl. Christopher CLARK/Wolfram KAISER, Introduction. The European Culture Wars, in: Dies. (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2006, S. 1–10, hier S. 6.

3 Dieser Prozess wird eindrucksvoll geschildert in den Beiträgen in Ulrich VAN DER HEYDEN/Jürgen BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000.

allem in Afrika führte zu einer Multiplizierung von Begegnungen mit einem (religiösen) Anderen, das es im Sinne der Zivilisierungsmission kolonialer Akteure zu züchtigen galt, wie das Beispiel der Missionarinnen in Deutsch-Neuguinea zeigt. Zugleich stieß die Kolonisierung auf lokalen Widerstand, dem entweder unter Einbindung religiöser Argumente (Pugu), oder durch die Betonung der religiösen Differenz (Melilla), gewaltsam entgegengetreten wurde.

Neben der fortdauernden Bedeutung religionsbezogener Gewaltsemantiken im gesamten 19. Jahrhundert und einer Konzentration solcher Gewaltakte in der zweiten Jahrhunderthälfte beleuchten die Kapitel dieses Bandes die Vielschichtigkeit katholischer Positionen und problematisieren damit, sei es auch nur indirekt, eine dem Begriff des »Kulturkampfes« zugrundeliegende Bipolarität. Auch wenn Zeitgenossen oft vom Streit zwischen »den Katholiken« einerseits und »den Antiklerikalen«, »den Protestanten«, »den Juden« oder »den Muslimen« anderseits berichteten, zeigt die Analyse von Gewaltpraktiken und -semantiken, dass die katholische Gemeinschaft in Wahrheit divers, sogar zeitweise zerstritten war. Diese Heterogenität manifestierte sich in Konflikten, bei denen Katholiken sich gegenseitig bekämpften (Österreichisches Küstenland), in der unterschiedlichen Bereitschaft, sich für die Kirche zu engagieren (Spanien), wie auch in der Mahnung, Andersgläubige und -denkende nicht voreilig als »gewaltsam«, »fanatisch« oder »böse« einzustufen (Irland/Ulster). Der katholische Pluralismus hängt mit einem dritten Aspekt zusammen, der aus den Beiträgen hervorgeht: dem intersektionelle Charakter von vermeintlich »religiöser Gewalt«. Eine Analyse der Entstehung von Gewaltkulturen macht klar, dass die Differenzkategorie »Religion« im 19. Jahrhundert kaum noch Menschen zu gewaltsamen Aktionen bewegen oder als Grund für die Eskalation von Konflikten dienen konnte; noch mehr als in der Frühen Neuzeit, brauchte es nun eine ergänzende säkulare Differenz, um Gewalt hervorzubringen. Dass Religion nur im Zusammenhang mit Fragen sozialer Ungleichheit, geographisch gelagerter Benachteiligung im Stadt-Land-Vergleich, national-ethnischer Diskriminierung oder kolonialer Unterdrückung eine Gewaltkultur inspirieren konnte, bezeugt eine Art Säkularisierung des politischen und Entpolitisierung des religiösen Raums, dessen Wurzeln in den Religionsfrieden des 17. Jahrhunderts liegen⁴.

4 Vgl. Philipp BENEDICT, Religion and Politics in Europe, 1500–1700, in: Kaspar von GREYERZ/Kim SIEBENHÜNER (Hg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800), Göttingen 2006, S. 155–174. Mit »Entpolitisierung« ist hier ein Prozess gemeint, wonach der religiöse Raum, der von der Kirche kontrolliert wurde, ab jetzt zwar kleiner, dafür aber freier von staatlicher Einmischung wurde. Inwiefern die Abwesenheit frühneuzeitlicher religiöser Friedensschlüsse in z.B. Spanien ein

Ein weiteres Merkmal für das Verhältnis von Glaube und Gewalt im 19. Jahrhundert ist der synkretistische Charakter vieler Gewaltakte und -semantiken. Einerseits reproduzierten sie frühneuzeitliche Praktiken und Argumente, wie z.B. die Einforderung, dass jeder Mensch seine Verantwortung im Gemeinwohl übernehmen solle, die Vorhersage göttlicher Rache oder die Einbindung von Begriffen wie Inquisition und *Reconquista*. Andererseits nahmen sie Elemente der modernen »contentious politics« vorweg, wie den Verweis auf Religionsfreiheit und Demokratie sowie den Einfluss der Presse⁵. In diesem Sinne gleicht religionsbezogene Gewalt im 19. Jahrhundert einem aus seiner unmittelbaren Entstehungszeit losgelösten Palimpsest. Ein letzter Aspekt, der als Ergebnis des vorliegenden Bandes genannt werden kann, ist die eher überschaubare Rolle des Klerus bei der Steuerung von religionsbezogenen Gewaltkulturen. Abgesehen von Situationen, wie im mexikanischen Michoacán und im slowenischen Ricmanje, wo sich die Gläubigen den Vorgaben der kirchlichen Hierarchie aktiv widersetzten, fällt auf, dass Laien häufig eigenständig agierten, und Glaube und Gewalt auf ihre eigene Art und Weise verknüpften. So erhielt die von britischen Bischöfen propagierte Semantik vom »Gerechten Krieg« kaum Zuspruch unter den Soldaten, die an der Westfront stationiert waren. Sogar die Missionarinnen auf Tumleo stellten sich mit ihrer Kritik an Schwester Valeria indirekt gegen ihren religiösen Vorgesetzten, der Gewalt unter Verweis auf die Bibel als eine akzeptable Erziehungsmethode gebilligt hatte.

Die Verdichtung religionsbezogener Gewaltkulturen oder gewaltbefrachteter Konflikte in dem bzw. um den religiösen Raum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das wohl deutlichste Zeichen, dass die These einer »disparition de la violence religieuse« für die Zeit nach der Französischen Revolution zu kurz greift – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass Historiker bereits für die Periode ab dem 17. Jahrhundert ein merkbare Abflauen religionsbezogener Gewaltkulturen im Alltag und die Regulierung von Differenz auf staatspolitischer Ebene diagnostiziert haben⁶. Im Gegensatz zum vermeintlichen Verschwinden »religiöser Gewalt« im 19. Jahrhundert spricht deshalb Caroline Ford für Frankreich von einer Transformation, die sie an

Grund für die vergleichsweise gewaltsame Natur von Konflikten um den religiösen Raum im 19. und 20. Jahrhundert ist, wäre sicherlich ein lohnenswertes Forschungsthema.

5 Siehe auch Ilaria FAVRETTO, Introduction: Looking Backward to Move Forward – Why Appreciating Tradition Can Improve Our Understanding of Modern Protest, in: Dies./Xabier ITCAINA (Hg.), *Protest, Popular Culture and Tradition in Modern and Contemporary Europe*, Basingstoke 2017, S. 1–20.

6 Für die Mechanismen zur friedlichen Regelung religiös-konfessioneller Differenz (vgl. Religionsfrieden) und die folgende Abnahme »religiöser Gewalt«, siehe neuerlich Wayne TE BRAKE, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge 2017.

vier Aspekten festmacht: Gewalt (i) hatte nicht länger die Form von »sacri-ficial massacre and bodily mutilation«, (ii) war statt interkonfessionell eher im Bereich katholisch-antiklerikaler Begegnungen zu situieren, (iii) trat nur noch in vereinzelter und oft ländlichen Regionen auf und wurde dort vor allem von Frauen verübt, sowie (iv) war eng mit sozialer und politischer Gewalt verknüpft⁷. Abgesehen davon, dass Ford die Revolution als Endpunkt frühneuzeitlicher Gewaltpraktiken wahrnimmt und folglich stärker auf eine Zäsur um 1800 drängt als der vorliegende Band das zu tun vermag, erweist sich ihr eher linear gedachtes Modell als problematisch⁸. Glaube und Gewalt konnten auch im 19. Jahrhundert wirkmächtige Beziehungen formen. Sie zeugen erstens von einer Verlagerung der Gewaltakte vom politischen Zentrum in ländliche Regionen und in den Kolonien. Zweitens lassen sie eine zunehmende Distanzierung der Laien vom Klerus erkennen. Zudem lassen die Beziehungen von Glaube und Gewalt eine neue synkretistische Gewaltsemantik erkennen, die vom demokratischen Zeitalter geprägt war, gleichzeitig aber auf historische Vorgänge und Semantiken religionsbezogener Konflikte verwies. Viertens manifestieren sich in ihnen eine enge Verflechtung religiöser und säkularer Differenzen.

Wie passen die Fallstudien in diesem Band zu den Theorien über »religiöse Gewalt«, die in der Einleitung vorgestellt wurden? Während viele Ansätze das Verhältnis von Glaube und Gewalt eher monokausal erklären, zeigen die hiesigen Kapitel, dass die historische Realität widerspenstig war. So können die hier vorgestellten Beispiele mit unterschiedlichen – und, abhängig von der jeweils betrachteten Akteursgruppe, oft auch mehreren – Theorien verknüpft werden. Schaut man sich die antisemitische Gewalt in Galizien Ende des 19. Jahrhunderts an, kann diese im Sinne von René Girards Sündenbocktheorie interpretiert werden; demnach versuchten Katholiken

7 Vgl. Caroline FORD, *Violence and the Sacred in Nineteenth-Century France*, in: *French Historical Studies* 21 (1998), H. 1, S. 101–112, hier S. 105.

8 Das zeigt sich bereits bei der Genderfrage. Ford spricht von einer »Feminisierung« von religionsbezogener Gewalt im 19. Jahrhundert. Wie ich andernorts gezeigt habe, waren allerdings auch in Frankreich Männer weiterhin oft an physischen Widerstandsaktionen beteiligt; vgl. Eveline G. BOUWERS, *Challenging the Republic from the Provinces. An Analysis of Crowd Action after the French Separation Law (1905)*, in: *Immigrants & Minorities* 35 (2017), H. 3, S. 157–176, hier S. 166–169. Wie bereits die klassische Protestforschung gezeigt hat, neigten Frauen öfter dazu, symbolisch gewalttätig zu agieren (z.B. indem sie Fahnen zerrissen), Gewalt zur Verbesserung ihrer Existenz zu nutzen (Plünderung von Lebensmitteln) oder zu Gewalt aufzufordern; vgl. Carola LIPP, *Frauenspezifische Partizipation an Hungerunruhen des 19. Jahrhunderts. Überlegungen zu strukturellen Differenzen im Protestverhalten*, in: Manfred GAILUS/Heinrich VOLKMANN (Hg.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest 1770–1990*, Opladen 1994, S. 200–213. Problematisch am Ford'schen Modell ist auch die Engführung auf Gewalt im christlichen Bereich, was die Gewalt gegenüber Juden oder Muslimen außen vorlässt.

die sozialen Spannungen innerhalb der eigenen Gemeinschaft (d.h. zwischen Adel, Klerus und Bauern) durch die Konstruktion eines religiösen »Anderen«, des Juden, zu bewältigen. Die von Regina M. Schwarz vertretene These, dass divergente Gottesbilder als Normverletzung, die es zu bekämpfen galt, rezipiert werden, lässt sich u.a. mit dem Beispiel missionarischer Gewalt an indigenen Kindern verbinden; die gewaltsame Züchtigung wurde unter Verweis auf die Verletzung der christlichen Morallehre seitens der kleinen Tumloerinnen gestattet, wenn nicht sogar explizit gefordert. Die diskursive Distinktion zwischen »wahrem« und »falschem« Gottesverständnis (Jan Assmann) kann wiederum, wenn auch in abgeänderter Form, als Grundlage für den sektiererischen Konflikt in Ulster verstanden werden, wo die beiden Konfliktlager das Christsein des konfessionell »Anderen« anzweifeln, was Gewalt sowohl legitimierte als auch religiös deutete.

Es gibt weitere Beispiele. Die These von William T. Cavanaugh besagt, dass »religiöse Gewalt« eine Erfindung des liberalen Staates zur Förderung eigener Hegemonialansprüche war. Denkt man an die französischen Revolutionskriege und an den »Schulstreit« in Belgien im ausgehenden 19. Jahrhundert, wird klar, dass die Gewaltbereitschaft einzelner Katholiken oftmals von revolutionärer bzw. liberaler Seite überspitzt dargestellt wurde mit dem Ziel, die Macht des säkularen Staates zu erweitern, der sich eine »Zivilisierungsmission« auf die Fahnen schrieb. Einen etwas anders gelagerten Politisierungsprozess bietet Karen Armstrongs Arbeit, die in »religiöser Gewalt« politischen Fundamentalismus erblickt. Während der Deutsche Reichstag die Zerstörung der Puguier Station sowie die Ermordung und Verschleppung eines Teils ihrer Bewohner als religiösen Kampf wertete, interpretierten die ostafrikanischen Gewaltakteure ihre Handlungen im Sinne eines wirtschaftspolitischen Streits um die Vorherrschaft im lokalen Handel; das angeblich Religiöse war in Wahrheit säkular.

Außerdem betonen mehrere Beiträge die Verflechtung von religiösen und säkularen Differenzen sowie das Verhalten des religiös-kirchlichen Anderen für die Entstehung religionsbezogener Gewaltakte (dazu auch Hans Kippenberg). In Ricmanje, zum Beispiel, war es die Angst vor Verlust an einer intersektional gedachten lokalen Eigenständigkeit, die zu Übergriffen auf Priester führte, die vom Bistum in das Dorf entsandt worden waren. Mit den mexikanischen *religioneros* gibt es in diesem Band zudem ein Beispiel für die Performativität von Gewaltakten, die dazu angedacht sind, das religiös-weltanschauliche Gegenüber in die eigene Lebenswelt hineinzusetzen (Mark Juergensmeyer). Sie griffen zu Gewalt, um die vom ultramontanen Episkopat angeordnete Vereinheitlichung kirchlicher Praktiken zu stoppen und so ihre eigene synkretistisch ausgelegte religiöse Kultur zu schützen. Schließlich taucht auch das Prinzip des Ressourcenkonflikts, das in der Theorie von Hector Avalos hervorgehoben wird, in einzelnen Beiträgen auf, auch wenn

es, wie das Beispiel von den katholisch-muslimischen Konflikten in Melilla bezeugt, weniger um theologisch festgelegte als um religiös aufgeladene Ressourcen ging. Zeigt dieser Band demnach, trotz Engführung auf Katholiken und das 19. Jahrhundert, die Vielzahl von möglichen Erklärungen für das Verhältnis von Glaube und Gewalt, wird klar, dass viele eher linear gedachte Theoretisierungsversuche unzureichend sind, um die lokalen Spezifika von Gewaltkulturen zu ermitteln. Vielmehr scheinen religionsbezogene Gewaltpraktiken und -semantiken das Resultat eines sozialen Prozesses gewesen zu sei, der sich zwar stark an religiösen Elementen orientieren konnte, dennoch aber immer mit säkularen Differenzkategorien zusammenhing.

bleibt noch die Frage, warum religionsbezogene Konflikte, die mit Gewalt ausgetragen oder deren gewaltsames Auftreten semantisch vorbereitet wurde, im 19. Jahrhundert keinen neuen »Religionskrieg« hervorbrachten. Wenn an dieser Stelle auch keine eindeutige Antwort möglich ist, so gibt es doch Faktoren, die dazu beigetragen haben dürften, Spannungen einzuhegen. Erstens gab es das Erbe der frühneuzeitlichen Religionsfrieden, die weit in die Neueste Geschichte hinein nicht nur Regelungen für das konfessionell-religiöse Miteinander schufen, sondern auch ein Rahmenwerk für das Verhältnis von Politik und Religion bildeten, indem staatlicher und kirchlicher Raum klarer umrissen und voneinander getrennt wurden. Eine politische Vereinnahmung religiös-weltanschaulicher Differenzen war aufgrund der seitdem verstärkt geltenden Vormachtstellung des Staates schwieriger und auch wenig sinnvoll; damit war eine treibende Kraft hinter den »Religionskriegen«, d.h. die staatliche Autorität, weniger zum Polarisieren geneigt. Die proaktive Haltung des modernen Staates, insbesondere der Aufbau eines Bürokratieapparats, der gesellschaftlichen Unfrieden eher bemerken und ihm dann entgegentreten konnte, kann als weitere Hürde gegen die Entgleisung religionsbezogenen Unmuts gelten. Ein dritter Faktor ist die vermehrte Umorientierung von Gewaltkulturen auf säkulare Streitigkeiten, mit der Nation als zentralem Entzündungsfaktor. Überspitzt gesagt traten Auseinandersetzungen um die nationale Identität und ihre politische Form an die Stelle religiös gelagerter Konflikte, waren aber weiterhin eng mit Fragen religiöser Zugehörigkeit und Kultur verbunden⁹. Überdies gab es eine geographische Verlagerung von Gewaltkulturen in die imperial oder kolonial besetzten Gebiete; die »Pazifizierung« des religiösen Europas ging mit einer

9 Für die Verbindung von Nation und Religion im 19. Jahrhundert, siehe auch Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007; Martin GEYER/Hartmut LEHMANN (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion*, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, Frankfurt 2004; Martin SCHULZE-WESSEL (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006.

Fortführung von Gewalt im missionarischen Kontext einher¹⁰. Des Weiteren waren auch Änderungen im katholischen Raum selbst dafür verantwortlich, dass lokale Gewaltkulturen eher eingehegt als aufgeheizt wurden. Dazu zählt die Privatisierung des religiösen Raums, die, ähnlich wie die Aufweichung des Bündnisses von Thron und Altar, die Mobilisierung religiöser Gruppen jenseits von Fragen der rituellen Praxis und Alltagskultur – man denke an Prozessionen und den Religionsunterricht – bremste. Als letzter Punkt soll die Gliederung des katholischen Raums in sozialpolitische Fraktionen, wie Liberale, Legitimisten und Ultramontane, hervorgehoben werden; die von der antiliberalen Politik vieler Päpste, besonders aber von Pius IX., ungewollt verursachte Pluralisierung des katholischen Lebens stand einer umfassenden Mobilisierung aller Gläubigen zeitweise im Wege.

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass Glaube und Gewalt auch in der Neuesten Geschichte ein wirkmächtiges Begriffspaar bildeten. Zwar war ihr Verhältnis anders gelagert als in der Frühen Neuzeit, doch griffen Gewaltakteure häufig auf vertraute Konfliktaustragungsformen zurück bzw. orientierten sich an ihnen. Dabei stellte die Französische Revolution weniger eine Zäsur als eine Übergangsphase dar, die noch bis weit ins 19. Jahrhundert hineinwirkte. Nachdem bereits in den ersten Jahrzehnten die Weichen für ein neues Beziehungsgeflecht von Glaube und Gewalt gestellt worden waren – die Politik der Straße wurde stärker über Begriffe wie Recht und Freiheit legitimiert, während eine sich über die politischen und sozialen Lager erstreckende Presse eine Mobilisierung jenseits lokaler Räume begünstigte – kam es ab den 1850er, vor allem ab Mitte der 1870er Jahre, zu einer Verdichtung religionsbezogener Gewaltakte. Wichtig war dabei, dass die Gründe, weshalb Menschen zu Gewalt griffen, sowie die Strategien, die sie zu ihrer Legitimierung anwendeten, stark variierten – was ein Grund ist, weshalb jegliche theoretische Pauschalisierung über das Wesen der »religiösen Gewalt« nicht befriedigen kann.

Glaubenskämpfe. Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert hat einige Ergebnisse vorgelegt, die hoffentlich sowohl für Historiker als auch für Sozialwissenschaftler von Interesse sein werden. Dennoch bleiben viele Fragen unbeantwortet. Wenn die »verlängerte« Revolutionszeit als Übergangsphase betrachtet werden soll, suggeriert dies, dass es so etwas wie eine »vormoderne« und eine »moderne« Form der religionsbezogenen Gewalt geben würde. Das wiederum leugnet nicht nur die Veränderungen im Verhältnis von Glaube und Gewalt in der Frühen Neuzeit sowie die Rückschlüsse auf die Zeit vor 1800 in den späteren Gewaltkulturen, sondern lässt auch die

¹⁰ Damit sei selbstverständlich nicht gesagt, dass Mission *per se* eine körperliche Gewalttat beinhalten muss. Da allerdings Zwang oft zum missionarischen Wirken gehörte, war physische Gewalt immer eine reale Möglichkeit.

Frage nach dem Stellenwert des 19. Jahrhunderts in der Geschichte »religiöser Gewalt« unbeantwortet; eine epochenübergreifende Perspektive ist hier angebracht, wenn nicht gar notwendig. Neben dem diachronen Vergleich ist auch der synchrone Vergleich ein Desiderat, das noch geleistet werden muss, insofern die Beiträge allesamt Fallstudien darstellen, die im Zusammenhang mit europäischen Personen oder Ideen stehen. Waren im 19. Jahrhundert auch in Afrika, Asien oder in den USA Wandlungen im Verhältnis von Glaube und Gewalt zu beobachten? Diese Fragen sind von großem Wert. Auch deshalb ist zu hoffen, dass der vorliegende Band einen Denkanstoß leisten und zu neuen Forschungen anregen wird.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Eveline G. BOUWERS ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, wo sie von 2013 bis 2019 die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Emmy Noether-Nachwuchsgruppe »Glaubenskämpfe: Religion und Gewalt im katholischen Europa, 1848–1914« leitete. Ihre Doktorarbeit handelte von Erinnerungskulturen und politischer Ikonographie in Europa um 1800 (*Public Pantheons in Revolutionary Europe: Comparing Cultures of Remembrance*, Basingstoke 2012). Aktuell forscht sie zu katholischen Protestkulturen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in vergleichender europäischer Perspektive sowie zur Geschichte der Gotteslästerung.

Tim BUCHEN studierte Geschichte, Osteuropastudien und Neuere Deutsche Literatur in Berlin, Krakau und Warschau. In seiner Dissertation untersuchte er Antisemitismus im habsburgischen Galizien (*Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900*, Berlin 2012). Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Bamberg und Frankfurt/Oder, Gastwissenschaftler am DHI Warschau und *lecturer* an der Universität Edinburgh. Seit 2017 ist er BKM-Juniorprofessor für Soziale und ökonomische Netzwerke der Deutschen im östlichen Europa im 19. und 20. Jahrhundert an der TU Dresden.

Philip DWYER ist Professor für Geschichte und Gründungsdirektor des »Centre for the History of Violence« an der Universität Newcastle, Australien. Er hat mehrere Werke zur Französischen Revolution und Napoleonischen Zeit publiziert, darunter eine dreibändige Biographie Napoleons. Er ist Hauptherausgeber der vierbändigen *Cambridge World History of Violence*, und Mitherausgeber der *Cambridge History of Napoleonic Wars*. Momentan schreibt er eine Globalgeschichte der Gewalt.

Sean FARRELL ist *Associate Professor* für Geschichte an der Universität von Northern Illinois, USA. Als ehemaliger Vorsitzender der »American Conference for Irish Studies« ist er Autor mehrerer Bücher und Aufsätze zur Politik, Religion und Gewalt im Irland des 19. Jahrhunderts, darunter *Rituals and Riots: Sectarian Violence and Political Culture in Ulster, 1784–1886* (Lexington 2000). Er arbeitet momentan an einer Mikrogeschichte des »Bahnfrevels von Trillick«.

Richard HÖLZL ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte der Universität Göttingen. Er forscht zu christlichen Missionen im kolonialen Zeitalter, zur Naturschutzbewegung und zu Mensch-Umwelt-Beziehungen seit dem 18. Jahrhundert. Zur Missionsgeschichte publizierte er u.a. *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert* (hg. mit Rebekka Habermas, Köln 2014) und das Sonderheft *Soziale Missionen* der Zeitschrift *WerkstattGeschichte*. In Vorbereitung ist die Monographie *Katholische Mission zwischen Metropole und Kolonie: Deutschland und Ostafrika, 1830–1960*.

Julie KALMAN ist *Associate Professor* für Geschichte an der Universität Monash, Australien, und »Australian Research Council Future Fellow«. Sie hat mehrere Werke zur Geschichte des französischen Judentums im 19. Jahrhundert und der Nachkriegszeit publiziert. Sie ist Autorin von *Orientalizing the Jew: Religion, Culture and Imperialism in Nineteenth-Century France* (Bloomington 2017) und *Rethinking Antisemitism in Nineteenth-Century France* (New York 2010).

Sara MEHLMER studierte Geschichte, Germanistik und Romanistik in Mainz und Valencia. Nach ihrem Abschluss arbeitete sie am Lehrstuhl für Europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts der Ludwig-Maximilians-Universität in München sowie als Dozentin für Deutsch als Fremdsprache. Von 2014 bis 2019 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Emmy Noether-Nachwuchsgruppe »Glaubenskämpfe: Religion und Gewalt im katholischen Europa, 1848–1914« am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Ihre Promotion zu katholisch-muslimischen Begegnungen im Spanisch Nordafrika wird sie voraussichtlich im Sommer 2019 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz einreichen.

Michael SNAPE ist *Canon Professor* für *Anglican Studies* an der Universität Durham, UK. Seine Schwerpunkte sind die Religions- und Kriegsgeschichte der angelsächsischen Welt 1700–1950, und er hat mehrere Werke zur Rolle und Bedeutung von Religion im Britischen und Amerikanischen Militär publiziert. Dazu gehören u.a. *God and the British Soldier: Religion and the British Army in the First and Second World Wars* (London 2005) und *God and Uncle Sam: Religion and America's Armed Forces in World War II* (Rochester 2015).

Brian A. STAUFFER ist Übersetzer, Archivar und Historiker mit Fokus auf die Religions- und Agrargeschichte Mexikos im 19. Jahrhundert. Er hat an der Universität New Mexico, USA, Lateinamerikanische Geschichte studiert und an der Universität Texas promoviert. Sein Buch über den *religionero-*

Aufstand in Michoacán ist aktuell im Erscheinen (*Victory on Earth or in Heaven. Mexico's Religionero Rebellion*, Albuquerque 2019).

Katharina STORNIG ist Juniorprofessorin für Kulturgeschichte am Historischen Seminar und International Graduate Centre for the Study of Culture der Justus-Liebig-Universität Gießen. Zu ihren Forschungsinteressen zählen die Kolonialgeschichte, Frauen- und Geschlechtergeschichte, Geschichte der Photographie sowie die Kulturgeschichte der humanitären Hilfe. Sie ist u.a. Autorin von *Sisters Crossing Boundaries: German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1879–1960* (Göttingen 2013). Aktuell forscht sie an einem Projekt über die Entstehung, Konsolidierung und Entwicklung von transnationalen Wohltätigkeitsprojekten für Kinder im langen 19. Jahrhundert.

Péter TECHET studierte Rechtswissenschaften in Budapest und München, sowie Südosteuropäische Geschichte und Politik in Regensburg. Von 2014 bis 2018 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Emmy Noether-Nachwuchsgruppe »Glaubenskämpfe: Religion und Gewalt im katholischen Europa, 1848–1914« am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte. 2019 promovierte er mit einer Arbeit zu innerkatholischen Konflikten im österreichisch-ungarischen Küstenland an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Zuletzt war er Postdoc an der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz und am Remarque Institut der Universität New York.

Mary VINCENT ist Professorin für Neueste Europäische Geschichte an der Universität Sheffield, UK. Sie hat mehrere Werke zu Religion und Gewalt in Spanien, ebenso zu Gender, Maskulinität und Faschismus veröffentlicht. Ihr aktuelles Buch ist *Spain 1833–2002: People and State* (Oxford 2007). Sie schließt momentan ein Großprojekt zu religiöser Gewalt während des Spanischen Bürgerkrieges ab, bei dem sie durch ein »Leverhulme Major Research Fellowship« unterstützt wird.

Abbildungsverzeichnis

Eveline G. BOUWERS: Von Gewalt und Märtyrertum: Katholische Reaktionen auf die liberale Schulpolitik in Belgien

- Drama und Schießerei in HEULE, unter der Herrschaft von »Procureur LEVAERT [= Heyvaert] Hose aus, Baron d'Heule/Strahlender Gruß 1880. Das zivilisierte Belgien unter dem Ministerium der sieben Freimaurer, aus: Cernay GILLON, Drama et fusillade à Heule ..., Kortrijk 1880, in: Rijksarchief Kortrijk 941: Verzameling Iconografie, nr. 259.

Brian A. STAUFFER: Zwischen den Soldaten Pius' IX. und den Söhnen der heiligen Felicitas: Katholischer Pluralismus und die Gewalt der *religioneros* im mexikanischen Michoacán, 1873–1877

- »Die Glaubensgemeinschaft spricht Bittgebete und hält Prozessionen und Litaneien ab, damit die Plagiatoren den Pater Cobos loslassen«. Die Karikatur zeigt die wachsende Angst über Mexicos religiöse Festkultur]. El Padre Cobos, 24.02.1876, aus: El Padre Cobos y La Carabina de Ambrosio, Mexico City 2000. Bild von Daniel Alonzo.

Péter TECHET: Gewaltmomente unter ländlichen Katholiken in der späten Habsburgermonarchie: Kirchenstreit in Ricmanje bei Triest

- Postkarte von einem »Zivilbegräbnis« in Ricmanje (ohne Datum), aus: Narodna in študijska knjižnica v Trstu (Volks- und Studienbibliothek in Triest; weiter: NŠKT), Odsek za zgodovino in etnografijo (Abteilung für Geschichte und Volkskunde; weiter: OZE), HP-HI Kraji: HA-HH Ricmanje. © Narodna in študijska knjižnica, Trieste / Trst.

Sara MEHLMER: »Um Streitigkeiten zu vermeiden, [...] wird jene Moschee zerstört«: Religion und Gewalt im Grenzkonflikt bei Melilla, 1860–1863

- Eine zeitgenössische Ansicht von der spanischen Exklave Melilla, aus: Louis GRÉGOIRE, Géographie générale physique, politique et économique, Paris 1876, S. 859.

Sean FARRELL: Der Bahnfrevel von Trillick: Gräuelpolitik in Ulster nach der großen Hungersnot

- Einige konservative irische Protestanten behaupteten, dass der Bahnfrevel von Trillick während einer düsteren Versammlung von Ribbonmen geplant worden sei. Das Bild zeigt ein solches Treffen in der Grafschaft Monaghan im Jahr 1851, aus: William Steuart TRENCH, Realities of Irish Life, London ³1869, S. 190.

Richard HÖLZL: Missionare als Opfer muslimischer Gewalt? Zur Konstruktion, Verbreitung und Wirkung eines Erzählmusters während des Kolonialkriegs an der ostafrikanischen Küste, 1888/1889

- »Die am 13. Januar zerstörte Missionsstation St. Benedikt zu Pugu (nach einer von Herrn P. Amrhein veröffentlichten Zeichnung)«, aus: Die katholischen Missionen (1889), S. 80.

Mary VINCENT: »Um seiner Liebe willen von Leiden verzehrt zu werden«:
Gewalt, Religion und Gegenrevolution im Spanien der Restaurationszeit

- Postkarte von Angel Toldrà i Viazó aus der Reihe *Sucesos de Barcelona* (26.–31. Juli 1909), aus: Arxiu Municipal de Barcelona, Signatur: Alb_41_77.
© Arxiu Municipal de Barcelona.

English Abstracts

Eveline G. Bouwers
Of Violence and Martyrdom:
Catholic Responses to Liberal Educational Policy in Belgium

In 1879, Belgian liberals passed a school law that aimed to crack down on clerical influence on primary education. The law met with widespread popular opposition. This chapter examines the nature of that resistance, focusing on violent encounters between (rural) Catholic protestors and state officials. It traces the genealogy of the conflict to the year 1857, when Belgian political unionism – i.e. the alliance of Catholics and liberals – collapsed, and shows how conflicts over the boundaries of religious space occasionally turned violent in subsequent decades. Incidents were often anticyclical to political power, which explains the primacy of anticlerical violence during the 1870s, when Catholics formed the government, and the surge in Catholic attacks following the implementation of the liberal school law of 1879. Examining the challenged seizure of a building used for religious purposes in a West-Flemish village, this chapter emphasizes the plurality of Catholic voices on both elite and popular levels as well as proposes a new periodization for understanding the Belgian »school war« (1879–1884).

Tim Buchen
Collective Violence and the Religious Politicization of the
Peasantry in a Habsburg Periphery:
»Rabatz« and »Antisemitic Excess« in Western Galicia, 1846–1898

In Galicia, the largest of the Austrian crownlands, several thousand Roman Catholic farmers and agricultural labourers were involved in physical assaults on social and religious opponents in 1846 as well as in 1898. This chapter examines the influence of religious ideas and clerical mobilisation strategies on the eruption of violence and its course as well as on the interpretation of both waves of violence. It illuminates the continuities and ruptures in relations between the faithful and ecclesiastical actors, and it probes how both groups participated in constructing images of enemies of the »Catholic people« in the nineteenth century. It is argued that even though the clergy played an important role in both cases – calling for temperance in 1846 and

a boycott of Jewish shops in 1898 – these outbreaks of violence are better understood as examples of practices of peasant self-empowerment, which were justified in rational as well as (in part) religious terms. Other than highlighting a progressive entanglement of religion and politics, the violence's increasingly anti-Semitic direction caused religious difference to be more strongly understood along ethnic and national lines. In sum, the collective orgies of violence contributed to the politicization of the Galician peasantry in the late nineteenth century.

Philip Dwyer

Religion and Violence during the Revolutionary and Napoleonic Wars:
Between Tradition and Modernity

During the Revolutionary and Napoleonic Wars, popular resistance to the French occupation and annexation of European territories was often driven by a rejection of the secularising principles of the Revolution, engendering what can be described as a form of religious-centred violence – i.e. violence motivated by religious faith. Not all violent resistance to the French was religiously motivated, though, just as not all counter-revolutionaries were devout believers. Yet, religion played a larger role, both as a direct cause for revolt and in inspiring opposition, than many historians of the period have admitted. Focusing on a number of key Catholic regions across Europe where the Revolutionary and Napoleonic armies clashed with local populations, this chapter contends that violent resistance to the French was often driven by and placed within a Catholic worldview; opposition would be framed as a pious as well as devotional activity and defended as a spiritual necessity. Although such religiously motivated violence was very much a product of its time, it also helped to shape a distinctive nineteenth-century Catholicism.

Sean Farrell

The Trillick Railway Outrage:
The Politics of Atrocity in Post-Famine Ulster

On 15 September 1854, a train carrying an estimated eight hundred men and women was derailed as it approached the train station outside of Trillick, a small village in north-western Ireland. This was no accident, since the train was driven off course by the placement of three large boulders on the recently opened railway. One of the world's first »train wreckings«, the inci-

dent received widespread attention, as the public grappled with the event's lethal mix of nineteenth-century progress and Ireland's seemingly ancient religious quarrels, which many cited as the real reason for the derailment. This chapter examines media responses to Trillick and its legal aftermaths, showing how Catholic leaders attempted to mobilize public support by focusing attention on controversial Orange anti-Catholic public figures, who had been among the passengers on the derailed »Londonderry and Enniskillen Railway«. The increasingly common response to atrocity that underscored its allegedly religious dimensions both reflected and strengthened emerging sectarian narratives that played such a critical role in reshaping late Victorian Irish politics.

Richard Hölzl

Missionaries as Victims of Muslim Violence?

The Fabrication, Communication and Impact of Narrative Patterns
during the Colonial War on the East African Coast, 1888/1889

In January 1889, local resistance fighters destroyed a mission station near the East-African city of Dar es Salaam, murdering or kidnapping several people among its religious personnel. After the incident became known in Germany, a narrative was developed that portrayed the violence as a case of religious antagonism and in terms of Muslim opposition to Christian anti-slavery activities. German government officials, including Chancellor Otto von Bismarck, seized on and consolidated this narrative during parliamentary debates on the allocation of additional budgets to finance a mercenary army for the invasion of East Africa and begin a process of formal colonization. This chapter examines social relations around the Catholic mission station of Pugu immediately before the attack and analyses the violence exerted against it. It retraces the communication of the incident in Catholic media and its subsequent discussion in parliament as well as its influence on official decision-making. This chapter argues that attending to the circulation of narratives of (religious) violence is crucial to explaining the reproduction of violent action in colonial settings. It is also central for understanding the shift from indirect German colonial activity to direct German colonialism.

Julie Kalman

From Violent Acts to Violent Hatred:
French Catholic Responses to the Damascus Affair

In February 1840, a Capuchin monk, along with his servant, disappeared in the city of Damascus. The French consul, who took charge of the investigation, soon became convinced that the two men had been murdered by members of the local Jewish community in a ritual that is also known as blood-libel killing. The incident was soon dubbed the »Damascus Affair« and it was redolent with violence: in the imagined brutal killing itself but also in the torture of suspects and in the reactions of French Catholic newspapers. This chapter focuses on the Catholic press response to the Damascus Affair within the French hexagon. It analyses not only media attacks on Damascus Jewry but also on Jews in France, who were trying to help their coreligionists abroad. It furthermore examines Catholic convictions that the incident in Damascus illustrated the violent and dangerous nature of Jews more broadly and argues that the extraordinary violence of press attacks revealed powerful anti-Semitic tropes that would become murderous later in the century.

Sara Mehlmer

»In Order to Prevent Disputes, [...] Said Mosque Shall be Destroyed«:
Religion and Violence in the Melilla Border Conflict, 1860–1863

In November 1863, a Berber mosque in the border region near Melilla in Spanish-occupied North Africa was destroyed by Spanish Catholics. This chapter uses that event and its prehistory to examine whether and to what extent it is possible to speak of »religious violence« in the Spanish-Moroccan border region at the beginning of modern colonialism in North Africa. To put it another way, it probes the degree to which religious divisions between local Spaniards and Moroccans encouraged acts of physical and symbolic violence, including the destruction of a mosque. Setting the frontier situation around Melilla in its historic context reveals how territorial interests might potentially become intertwined with religious considerations. The analysis of the events around 1863 encompasses both individual and collective memories of violence and its religious interpretation, though it also reveals economic, territorial, colonial and personal interests. The resulting picture offers an account of events that accords a place to religion in the border conflict surrounding the Spanish exclave, particularly with regard to its symbolic, social and economic functions.

Michael Snape
Catholics, Military Service and Violence in Great Britain
during the First World War

During the nineteenth century, military service played an important role in advancing Catholic interests in Great Britain. However, despite Catholics' historic commitment to the military, the First World War revealed deep-seated political divisions among Catholics in the British Isles and the wider Empire. Whereas some clergy extolled the war effort and some regions witnessed higher than average conscription levels, others warned for caution or neutrality and had difficulties filling the ranks. In sum, and against the backdrop of Catholic vulnerabilities in a historically Protestant state, the conduct of Catholic soldiers in the British Army served as an important vindication of Catholic loyalty towards the nation. It also made soldiers exemplars of Catholic piety amidst a wider religious milieu that was increasingly susceptible to Catholic influences. Ultimately, the violence of war, especially on the Western Front, created a Catholic narrative of combat that overlooked internal political cleavages in favour of a religious narrative that celebrated the perceived triumph of the Faith itself.

Brian A. Stauffer
Between the Soldiers of Pius IX and the Sons of Saint Felicitas:
Catholic Pluralism and *Religionero* Violence in
Michoacán, Mexico, 1873–1877

This chapter examines the so-called *religionero* rebellion of 1873–1877, an armed Catholic challenge to the anticlerical government of Sebastián Lerdo de Tejada that centred principally in the Mexican state of Michoacán. It explores the meaning of pro-Catholic violence in an (almost) exclusively Catholic nation, undermining long-held assumptions that see the rebellion as a straightforward conflict between Church and State. Far from being simple foot soldiers of the intransigent Pope Pius IX, the *religioneros* in fact operated outside the bounds of civic dissent prescribed by the ultramontane Mexican hierarchy, often even coming to blows with more well-heeled Catholic reformers in Michoacán's many rural parishes. This chapter shows that if the *religionero* rebellion constituted a phase of »Catholic violence«, then it primarily aimed at preserving, and indeed rescuing, a certain kind of Catholicism that was both imperilled by the liberal ban on public religion and falling out of favour with Mexico's Catholic elite.

Katharina Stornig
»The Children Grow Up Without Discipline«:
Religion, Childhood and Violence in
Colonial New Guinea Around 1900

Focusing on the years around 1900, this chapter discusses the relationship between religion and violence in Catholic missionary education on Tumleo, a small island in what was then German New Guinea. Paying attention to missionary acts of and to debates on the use or non-use of corporal punishment for allegedly pedagogical purposes, this chapter attempts to shift the analytical focus from questioning the nature of or motivation for »religious violence« in general terms towards a systematic analysis of specific local cases. By asking not only how violence was legitimized but also against whom it was directed, this chapter points to how the intersection of age, race, gender and sexuality shaped the debate. It shows that, apart from emphasizing obedience and belonging to a long-standing tradition of corporal punishment within (Catholic) educational practices, missionaries predominantly legitimized violence with reference to their views of the »nature« of indigenous children as racialized and sexualized human beings who were especially susceptible to sin. Corporal punishment had to correct corrupt behaviour.

Péter Techet
Moments of Violence Among Rural Catholics
in the Late Habsburg Monarchy:
The Church Dispute in Ricmanje, near Trieste

Around 1900, Ricmanje, a small village in the hinterland of the port city of Trieste, became the scene for a years-long church dispute. At its centre stood the villagers' demands to be organised as an independent parish and for services to follow a liturgy in their own vernacular, both of which the diocese refused to grant. During the ensuing conflict with the church hierarchy, locals greeted priests sent by the diocese to restore order with acts of both verbal and physical violence. This chapter shows how the struggle for their own parish and for the Slavonic liturgy increasingly estranged villagers from the Roman Catholic Church, as locals abandoned or changed their religious allegiance as well as replaced religious ceremonies like marriages and funerals with secular counterparts. This religious dimension was, however, completely omitted from urban discourse and reports in the capital's press. Instead, the church dispute was seen either as a part of the Habsburg

Empire's many conflicts over nationality – though both the villagers and the priests they attacked were Slovenian-speaking – or as evidence of local anti-Catholic sentiment. Both narratives failed to appreciate the local causes underlying the dispute.

Mary Vincent

»To Be Consumed in Suffering for His Love«:

Violence, Religion and Counterrevolution in Restoration Spain

This chapter examines the coalescence of counterrevolutionary Integrism in Restoration Spain, which rested on the belief that religious questions underlay all other issues and revealed itself in political as well as theological thinking and in specific devotional forms. The origins of the political revolution thus propagated was, then, not political at all; instead, the struggle was eschatological and its origin satanic. Theorists such as Joseph de Maistre and Juan Donoso Cortés developed theories of sacrificial violence that transformed Spaniards' contemporary theological imagination. Expiatory cults promulgated the notion of »mystical substitution« whereby individual suffering was given freely for the salvation of other sorrow. Furthermore, the cult of the Sacred Heart became the main vehicle for integrist Catholicism, particularly after Margaret Mary Alacoque's beatification in 1864. This chapter concludes with the emergence of a violent anticlerical praxis in Spain. Iconoclastic violence only became murderous in civil war, i.e. in the twentieth century, but before that it had long served as »proof« of the satanic enemy and the cosmological nature of the underpinning struggle.

