SITZUNGSBERICHTE
DER LEIBNIZ-SOZIETÄT
Band 27 • Jahrgang 1998

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-207-6

Inhalt

Siegfried Wollgast

Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte >>>

Conrad Grau

Akademien und Universitäten im Umfeld deutscher Anschlüsse im 19./20. Jahrhundert >>>

Joachim Herrmann

Anschlüsse im Prozeß frühgeschichtlicher Staatsbildungen und die Rolle von Ideologien >>>

Johannes Irmscher

Der Apostel Paulus in Griechenland >>>

Walter Schmidt

Das Erbe der Revolution von 1848 in den Jubiläumsjahren 1948-1998 >>>

Conrad Grau

Kolloquium der Leibniz-Sozietät: Der Anschluß als Ereignis in der Weltgeschichte. Praktiken, Probleme, Fakten. >>>

Hans-Otto Dill

Kolloquium zum 80. Geburtstag von Rita Schober >>>

Siegfried Wollgast

Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte

Das Thema hat seine Tücken. Es ist zum einen für einen Artikel zu umfänglich, um alle Aspekte auch nur anzudeuten. Es ist zum anderen von Brisanz, da es am Rande von Philosophiegeschichte bzw. Religionswissenschaft behandelt wird. Zum dritten ist der Pantheismusbegriff bisher inhaltlich noch immer nicht eindeutig bestimmt. Gerade letzterem kann auch mein Beitrag wahrlich nicht abhelfen. Ich will lediglich versuchen, einige Eckpunkte herauszuheben, und damit zur weiteren Diskussion anzuregen suchen. Deshalb ziele ich primär, ja fast ausschließlich, auf historisches Material, ohne dabei stets die Schlüsse zur Gegenwart zu ziehen. Dabei ist die Gegenwart reicher an pantheistischem Gedankengut, als ein erster Blick auf die Forschungslage ausweist. Bei dieser Form der Darstellung ist es nicht möglich, auf die jeweiligen sozialökonomischen Verhältnisse einzugehen. Detailuntersuchungen verlangen zweifellos ihre Berücksichtigung.

Zur Einstimmung zunächst weitgehend Bekanntes.[1] Der Begriff „Pantheismus" ist philosophisch oder theologisch sehr jung. John Toland hatte die Lehren der Pantheisten, von denen er erstmals 1705 spricht („the Pantheists..., of which number I profess my self to be one"[2]), in seinen „Origines Judaicae" von 1709 auf die Formel gebracht, „es gebe kein von der Materie und diesem Weltgebäude unterschiedenes göttliches Wesen, und die Natur selbst, d. i. die Gesamtheit der Dinge, sei der einzige und höchste Gott".[3]

Allerdings könnte man Toland nach heutigem Sprachgebrauch als Deisten bezeichnen. Denn im 17. Jahrhundert wurden auch Deisten als Pantheisten charakterisiert. So Spinozas „Theologisch-politischer Traktat" von seinem einstigen Gegner und späteren Freund Lambert van Velthuysen.[4] Nach P. Poiret vereinigt Spinoza in seiner Doktrin vier grunderschütternde Ketzereien. Er sei 1. wegen seiner Lehre von der Einheit

der Substanz Unitarier, 2. wegen der Lehre von den beiden gleich ewigen Attributen der Substanz Polytheist, 3. wegen seines Rationalismus Deist, 4. wegen seines Impersonalismus und dessen Konsequenzen Atheist.[5] Marin Mersenne kennzeichnet vornehmlich in „L' impieté des Deistes, Athées et Libertins de ce temps..." (Paris 1624) den Deismus mit allen Merkmalen des Freidenkertums und als dessen übelste Entartung. Generell wurde der Begriff „Deismus" um 1550 geschaffen und bis etwa 1770 mit „Pantheismus" gleichgesetzt. Erst mit Friedrich Heinrich Jacobi und Immanuel Kant erfolgt die Hinwendung zum jetzigen Inhalt von Deismus, dann von der Romantik vollendet.[6]

In Revolutionszeiten erlebt der Pantheismus einen Aufschwung, auch aus sozialökonomischen Ursachen. In der englischen Revolution von 1640–1688 ist Gerrard Winstanley der Theoretiker der Digger, ihres radikalsten Flügels. Seine rationalistische – nicht chiliastische – Utopie bietet eine Kommunismuskonzeption, die einen eigenständigen Ausdruck der plebejischen Interessen seiner Zeit und seines Landes darstellt. Mit der Bibel, seiner Redlichkeit und der Vernunft als Grundlage schreibt er auch in der Volkssprache seinen Verfassungsentwurf eines kommunistischen Gemeinwesens, das „Law of Freedom" (1652). Erstmalig belegte H. Klenner überzeugend, daß der originäre Denker G. Winstanley ein materialistischer Pantheist war, daß er Spinozas „Deus sive natura" fast wörtlich vorformulierte und daraus irdisches Glück anstrebende Konsequenzen zog. Überhaupt sei Winstanley „zu den größten Pantheisten vor Goethe und Hegel zu zählen. Unter diesen ist er der einzige konsequente Kommunist."[7]

Der in Tolands „Pantheisticon" (1720) entfaltete Pantheismus ist weniger ein metaphysisches System als die esoterische Lehre einer Geheimgesellschaft von „pantheistae", die sich zu einem Konglomerat von antiker Weltseelenlehre, Hylozoismus und Orphik bekennen. Der ausführliche Entwurf einer Liturgie der Pantheisten[8] unterstreicht den religiösen Charakter zumindest des vom späten Toland vertretenen Pantheismus. Wohl auch aus diesem Grunde wurde der Pantheismus später häufig als „philosophische Schwärmerei" gefaßt. Auf dem europäischen Kontinent hat der Pantheismusbegriff schnell Eingang in das philosophische Vokabular gefunden.[10]

Die Prägung des Begriffs war freilich kein Desiderat der philosophi-

schen Terminologie: Allgemein (so in Johann Jakob Bruckers „Historia critica philosophiae...") wurden die verschiedenen Gestalten des Pantheismus seit den altgriechischen Eleaten als „Spinozismus ante Spinozam"[11] klassifiziert. Spinoza wird aber gemeinhin die Formel „Deus sive natura" entlehnt. Oft wird dabei vergessen, daß sie J.G. Herder zu „Deus sive natura sive homo" erweiterte. Erst spät wurde „Spinozismus" in seiner weiten Bedeutung durch „Pantheismus" verdrängt; noch in der zweiten Hälfte des 18. Jh. koexistieren die beiden Begriffe als Synonyme.[12] Überdies ist von Pantheismus vornehmlich im Kontext der Auseinandersetzung mit Spinoza, seinen Wegbereitern und Anhängern (zu denen auch Toland gerechnet wurde) die Rede; allenfalls in der systematischen Form des Spinozismus wird ein Unterschied zum Pantheismus gesehen.[13] Differenzierende Definitionen des meist bloß polemisch gebrauchten Begriffs schienen vielen entbehrlich. Denn: Fast durchweg galten Pantheisten als Materialisten bzw. Atheisten, was immer man darunter damals auch verstand.[14]

Nach Toland hat wohl erst wieder Johann Christian Edelmann seinen eigenen Standpunkt als „*Pantheisterey*" bestimmt.[15] Er faßte „GOTT, als das Gantze, oder To PAN", als den „unsterblichen GOTT der *Pantheisten*":[16] „Wir unterscheiden GOTT allemahl *von der Welt:* Aber wir *trennen Ihn nicht von derselben*..., sondern lassen Ihn *in seinen Wercken... gegenwärtig bleiben*".[17] Den bis dahin in Frankreich kaum geläufigen Terminus Pantheismus greift Holbach auf: Als Materialismus und als Gegenentwurf zu der Vorstellung eines extramundanen, persönlichen und anthropomorphen Gottes verstanden, enthält der Pantheismus die zentralen metaphysischen Positionen seines Werkes „System der Natur".[18]

Gotthold Ephraim Lessings (angebliches oder wirkliches) Bekenntnis zu Spinoza und dem EN KAÌ PAN, der Öffentlichkeit postum durch F. H. Jacobi („Über die Lehre des Spinoza", 1785) mitgeteilt, löste die als Pantheismusstreit gefaßte Debatte aus. Gegenstand der Schrift Jacobis ist jedoch nicht der Pantheismus, sondern die Philosophie Spinozas, die er als Atheismus und Fatalismus bekämpft und zugleich als konsequenten Rationalismus anerkennt. Gegen Jacobi und zugunsten seines als Spinozisten denunzierten Freundes Lessing macht M. Mendelssohn die Möglichkeit eines Pantheismus geltend, der (anders als die von Spinoza vertretene Variante) „gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und Sittenlehre bestehen könne".[19] Dieser „verfeinerte Pantheismus" bestreite zwar die

„objective Existenz der Welt außerhalb des göttlichen Verstandes", setze jedoch „nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte, in das Wesen der Gottheit".[20] Herders Abgrenzung des Pantheismus vom Atheismus („Der Pantheist hat doch immer einen Gott, ob er sich gleich in der Natur Gottes irret"[21]) spiegelt den Sprachgebrauch der folgenden Zeit kaum wider, hat wenig Nachhall gefunden. Eher A. Schopenhauers Bemerkung: „Ueberhaupt ist der Pantheismus nur ein höflicher Atheismus".[22]

Nach Schopenhauer[23] gebrauchen im eigentlichen und richtigen Sinne allein die Synagoge, die Kirche und der Islam das Wort „Gott". Ein Übergang von Theismus zum Pantheismus sei „ein Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden." Denn der Begriff „Pantheismus" besage nichts. Entstehen könne diese Vorstellung erst, wenn es den Theismus schon gibt. Es sei identisch zu sagen: die Welt ist Gott, oder: die Welt ist die Welt. So sei Gott stets überflüssig. Schopenhauer sucht damit die Macht der Tradition zu eliminieren oder zu umgehen. Doch so einfach ist es nicht! Kant schon weist den Pantheismus als untaugliche Lösung des Problemes der Zweckmäßigkeit der Natur zurück.[24]

Zu Beginn des 19. Jh. belegen eine Reihe von Publikationen ein wachsendes wissenschaftliches Interesse an der Geschichte des Pantheismus. Es ist immer wieder zu betonen: Obgleich dieses theoretische Denkmodell erst relativ spät so bezeichnet wurde, lassen sich seit der Antike in der europäischen Philosophie-, Geistes- und Religionsgeschichte zu jeder Zeit mehr oder weniger häufig und eigenständig Pantheisten aufweisen. Man kommt dabei nicht zu exakten wissenschaftlichen Ergebnissen, so man Geistes- und Naturgeschichte von Religionsgeschichte trennt. Leider war bzw. ist das häufig der Fall. Bis zum 19. Jh. lassen sich die genannten Bereiche einfach nicht trennen. Publikationen zur Geschichte des Pantheismus im frühen 19. Jh. neigen auch zunehmend zur Bereitschaft, eine zumindest partielle Berechtigung des Pantheismus anzuerkennen. So räumt z. B. Schleiermacher im Rahmen seiner Analyse des religiösen Gefühls ein, „daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, wie die eines Monotheisten und daß die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz auf dem spekulativen Gebiet liegt."[25] Und Schleiermacher kommt auf diese positive Bestimmung des

Pantheismus noch mehrfach zurück. Jedenfalls sah ein bedeutender Berliner Theologe, Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738-1817), in Schleiermachers bekannter Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) den Ungeist des Pantheismus und eine Aushöhlung der Moralität.[26] Diesen Vorwurf mußte Schleiermacher selbst noch 1829 zurückweisen[27], er war offenbar Ausdruck des Zeitgeistes. Mehr als ein vereinzeltes persönliches Bekenntnis ist Goethes Diktum: „Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten".[28] Goethe hat sich, was oft vergessen wird, nicht nur in den achtziger Jahren des 18. Jh., sondern auch später immer wieder mit dem Pantheisten Spinoza, überhaupt mit dem Pantheismus befaßt. Dabei sagt er 1831 zum Pantheismus, daß ihm „noch niemand vorgekommen sey, der wisse was das Wort heiße."[29] Heine hat zu Recht nicht zuletzt „Goethe, den Pantheisten"[30] und die von ihm geprägte Zeitströmung im Auge, als er den Pantheismus „die verborgene Religion Deutschlands" nannte.[31] Schelling und Hegel haben ein ambivalentes Verhältnis zum Pantheismus. Ersterer hat jedenfalls in seiner Jenenser Periode (1801–1806) einen „idealistischen Pantheismus" vertreten. Besonders deutlich wird das in seinen Würzburger „Vorlesungen über das System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804), die erst postum ediert wurden. Ab 1804 beginnt Schellings Kehre zur Annäherung an den personalen Gott. Hegel faßt Pantheismus als philosophische Richtung.[32]

Wie in Frankreich gegen Saint-Simonisten oder Anhänger Charles Fouriers wurde in Deutschland vor allem gegen die Junghegelianer in den vierziger Jahren des 19. Jh. der Pantheismus-Vorwurf laut. Die des Pantheismus Verdächtigen messen diesem jedoch kaum aktuelle Bedeutung zu, sondern würdigen, wie etwa L. Feuerbach, seinen historischen Beitrag zur Überwindung der personalen Gottesvorstellung. Für Feuerbach ist Pantheismus *„die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie"*.[33] Schon zuvor schreibt er: „'Aut Deus, aut Natura' ist die Parole der Wahrheit".[34] Ich fuße weitgehend auf Gedanken Feuerbachs und bezweifle, ob die Philosophie hinsichtlich der Pantheismus-Bestimmung schon weit über ihn hinausgelangt ist. Bei Heine – und nicht nur bei ihm – bezeichnet die pantheistische Haltung nur eine Phase in seinem Weltbild. In seinen späten Jahren verweist er auf eine Sinnesänderung, die u.a. in der Rückkehr zum persönlichen Gott gipfelt. Hingegen erwartet der junge

Heine sogar politische Konsequenzen aus der von ihm diagnostizierten Verbreitung des Pantheismus in Deutschland: „Die politische Revolution, die sich auf die Prinzipien des französischen Materialismus stützt, wird in den Pantheisten... Gehülfen" finden, denn „das Bewußtsein seiner Göttlichkeit wird den Menschen auch zur Kundgebung derselben begeistern".[35] Und F. X. von Baader hatte im napoleonischen Staat einen „Pantheismus des Staates" sehen wollen.[36]

Auf die letzten anderthalb Jahrhunderte will ich hier nicht näher eingehen. jedenfalls ist in dieser Zeit Pantheismus lebendiger, als er etwa im „Historischen Wörterbuch der Philosophie" charakterisiert wird. Gesagt sei aber hier noch: der Staatswissenschaftler und Nationalökonom Chr. J. Kraus (1753–1807), ein Schüler Kants, beschäftigt sich in einer postum edierten Arbeit mit J. G. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (Dritter Teil, 1787). Er meint, Herders Pantheismus sei „der *leibhaftige Proteus*, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem *spiegelnden* und *schwankenden* Elemente nicht hervorzuholen ist, und auch, wenn er einmal sich im Schlummer überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, *durch unendliche Verwandlungen* alle Fassung zu vereiteln und innere Forscherbegierde zu äffen weiß." Letztlich sei daher Herders Leistung i. B. a. Pantheismus „*Spottarbeit*."[37] Dabei sei der Pantheismus „ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen Geistes", der „seinen Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen sowohl als einfachsten Denkgesetzen vermuthen läßt."[38] Kraus unterscheidet dualistischen, idealistischen und materialistischen Pantheismus. Diese Unterscheidung kommt aber nur von der Bezeichnung her mit meiner Bestimmung überein. Letztlich wurzele alles Wirkliche und Denkbare in einem Urgrunde. Dieser könne sein: das Sein, die Kraft oder das All. Diese drei „Urgründe" werden auf den Pantheismus bezogen. Der dritte dieser Art sei spinozistisch, der zweite eher bei J. G. Herder angelegt.[39] Leider sind Kraus' Gedankengänge nicht zu Ende geführt. In der Religionswissenschaft wird der Pantheismus häufig als Auflösung des Theismus, der Entgegensetzung von Gott und Welt und damit des Unterschieds von Gut und Böse begriffen, so schon von F. Schlegel.[40] Diese Auflösung kann sich auf zweierlei Weise vollziehen. Im Deismus entschwindet der transzendente Gott in unerreichbare Ferne, während er im Pantheismus der Welt immanent und mit ihr identisch

gedacht wird. Der Pantheismus faßt alles Existierende als das All-Eine. Die ihm entsprechende Frömmigkeitsform ist eine – meist impersonale – All-Einheits-Mystik, deren Ziel Erkenntnis und Erleben eines Identifikationsprozesses ist.

Von Pantheismus läßt sich in allen Perioden seines Wirkens zumeist nur im Zusammenhang mit Mystik sprechen. Auch sie ist Bestandteil oder Wurzel pantheistischen Denkens! Die mystische Erfahrung der All-Einheit ist mit einer Entgrenzung bzw. Auflösung des Ich, das bis dahin der Welt bzw. Gott als seinem Anderen und Nichtidentischen gegenübergestanden hat, verbunden.[41] Seit dem 6. Jh. ist dafür im christlichen Bereich der Ausdruck unio mystica geläufig. Er entspricht dem im Neuplatonismus gebräuchlichen Ausdruck henosis. Dabei verstehen Plotin, Proklos, Dionysios Areopagita und in ihrer Nachfolge Meister Eckhart diese Einheit als dynamischen Prozeß. Nach Meister Eckhart gebiert Gott den Menschen als sich (also Gott) in sich selber. Dabei ist Gott und Sein von vornherein dasselbe. „Esse est deus" ist eine Grundformel von Meister Eckharts Philosophie. Kant stellt z. B. 1794 Mystik, Pantheismus und Spinozismus auf eine Ebene.[42] Hegel sagt zu den Mystikern des Mittelalters: „Bei solchen findet man echtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit".[43] Und an Angelus Silesius betont er ebenso die Einheit von christlicher Mystik und Pantheismus.[44] Fritz Mauthner, bei dem sich Pantheismus wie Panentheismus findet,[45] setzt auf „gottlose" Mystik, denn „Gott wurde in der Denkarbeit der christlichen Mystiker und der unchristlichen Materialisten langsam so umgeformt, daß er schließlich (im sogenannten Pantheismus) wieder zu einem Stoffnamen wurde, zu der Bezeichnung des einzigen Urstoffs...."[46] Dabei lehnt Mauthner – ähnlich Schopenhauer – Pantheismus letztlich ab: „Der Pantheismus war der letzte geistige und zunächst auch ehrliche Versuch, den alten Gott vor dem Ansturm des neuen Naturwissens zu schützen. Das Wort 'Gott' wenigstens zu retten, in dem man es hinter der neuen Gottheit versteckte, der Natur. Auch dieser große Pan ist tot."[47] Wie und warum sich die Verbindung von Mystik und Pantheismus vollzieht, ist nur am jeweiligen Denker bzw. seinem System nachzuvollziehen. Jedenfalls gibt es auch Pantheisten mit Abgrenzung von Mystik, und meines Wissens ist noch keine größere historische Arbeit über das Verhältnis von Mystik und Pantheismus geschrieben worden.[48]

Zudem gibt es wenige Geschichten des Pantheismus. Ich kenne aus dem 19. Jh. vorzüglich drei: a) G. B. Jäsche „Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalte...", Bd. 1–3, 1826–1832). Jäsche ist zu dieser Zeit Philosophieprofessor in Dorpat. Bestimmend für den Pantheismus sind nach Jäsche die Begriffe der Immanenz und der Emanation. Johann Gottlieb Buhle folgend, sieht er in Xenophanes „den ersten Urheber des Pantheismus".[49] Von einem engeren und weiteren Pantheismusbegriff sei auszugehen. Jäsche unterscheidet zumindest drei Formen des Pantheismus: „die Form des *Materialismus*, oder des *Idealismus*, oder endlich die Form eines Systems, welches da es keinem von beiden angehört, nicht unpassend mit dem Namen eines *Neutralitäts-Systems* oder eines Systems der *absoluten Indifferenz* bezeichnet werden dürfte."[50] Die materialistische Form sieht Jäsche im Hylozoismus, in der Weltseele bei den Ioniern, bei Heraklit und in der stoischen Naturphilosophie, auch bei G. Bruno, vorliegen. Den Idealismus sieht er in der Kabbala, der Gnosis, im Neuplatonismus, bei Nicolas de Malebranche, Schelling und Hegel. Die dritte Form ebenfalls bei Hegel.

b) P. Volkmuth, „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel" (1837), sieht, angeregt von seiner Tätigkeit an der Universität Breslau einen „dreifachen Pantheismus". Dieser sei „das dreifach verabsolutirte Relativum der christlichen Trinität, als *Stoischer Gott-Vater*, *Schellingscher* Gott-Sohn, Spinozistischer Gott – h. Geist".[51] Volkmuth will die geschichtlichen Erscheinungsformen des Pantheismus an dessen drei Eckpunkten verdeutlichen und dabei auch eine vollständige und systematische Geschichte des Pantheismus geben. Durchgängig wird dabei die relative Analogie zur christlichen Trinität herzustellen gesucht. Pantheismus wird definiert als *„eine Philosophie über Gott und über das Verhältniß der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere zu Gott, wonach dieses Verhältniß in einer substanzialen oder wesentlichen Identität beider bestehe. Oder kurz: Der Pantheismus, als eine philosophische Theologie, ist die Lehre von der substanzialen Identität Gottes und der Welt."*[52] Die Trinität schließt Volkmuth aus folgendem: „Das aus drei qualitativ voneinander verschiedenen Substanzen bestehende Weltall – dessen erstes Glied die für *Intelligenz, Freiheit* und *sittliche Liebe* fähige, d. h. *persönliche,* Geister-; das zweite die *unpersönliche, materielle*, Natur-; das dritte die aus beiden

zu einer *organischen Einheit in physischer Wechselwirkung* zusammengesetzte Menschen-Welt ist, – ist in seiner dreifachen Objectivität und in der dadurch bedingten subjectiven Lebensentwicklung das *creatürliche Relativum*, oder die *Contraposition*, der Einen absoluten Gott-Substanz und der ihr innewohnenden Lebensentfaltung zu einer Dreiheit der Personen, als Vater, Sohn und Hauch, oder der christlichen Trinität".[53] Abschließend sagt er dazu: „*Der Stoische und der Schellingsche* Gott sind – *weltbildend* und in ewig substanzialem Werden; jener als Vater *zeugend*, dieser als Sohn *intelligent hauchend*, der *Spinozistische* Gott ist – Welt-erhaltend und als vermittelnder, h. Geist in ewig *zuständlicher Veränderung*".[54] Voraussetzung ist: „Das creatürliche Universum als Geister-, Natur- und synthetische Menschen-Welt, ist das relative Analogon der christlichen Trinität."[55]

c) G. Weißenborns „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus" (1859) sind aus Vorlesungen an der Universität Marburg hervorgegangen. Weißenborn bekennt einleitend, er sei ein Feind des Pantheismus, greife aber, da er dessen Träger achte, niemand der lebenden Pantheisten an, nenne niemand von ihnen mit Namen. Allerdings reichte bei dem bekannten Philosophiehistoriker und damaligen Heidelberger Privatdozenten Kuno Fischer (1824–1907) der Vorwurf des „Pantheismus" bzw. des „atheistischen Pantheismus", inauguriert vom „großherzoglichen Oberkirchenrat" und dem engeren Senat der Universität Heidelberg „aufgedrückt", dem großherzoglich badischen Innenministerium dazu, mit dem 1. Juli 1853 für Fischer die „Einwilligung zum Halten von Vorlesungen... zurückzunehmen." Grundlage dieser Entscheidung war der erste Band von K. Fischers „Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie" (Stuttgart 1852), wohl auch der Neid theologischer Kollegen über Fischers Vorlesungserfolge bei Theologiestudenten.[56] Verwirrend ist die Formenvielfalt, die Weißenborn bei Pantheismus setzt. Er unterscheidet a) den mechanischen oder materialistischen, b) den abstrakt unitarischen oder ontologischen, c) den abstrakt unitarischen Pantheismus Schleiermachers, d) den dynamischen, e) den ethischen, f) den logischen Pantheismus. Jeder dieser Formen ist in seinem Buch ein eigener Abschnitt gewidmet.[57] Zumindest für didaktische Zwecke ist diese Vielfalt nicht hinreichend übersichtlich. Das hat dann Konsequenzen, wie Walter Bruggers Vorgabe bezeugt.

Brugger nennt vier Hauptformen des Pantheismus.[58] Hierbei ist m. E.

wichtig, was über die Identität von Gott und Mensch gesagt wird. Brugger unterscheidet den „immanentistischen Pantheismus (Monismus), der Gott vollständig in den Dingen aufgehen lasse und so „dem krassen materialistischen Atheismus" gleichkomme – Beispiele sind ihm Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald. Ein anderes sei der „transzendente" (mystische) Pantheismus, der das Göttliche nur im Innersten der Dinge, besonders in der Seele, sehe, so daß das Geschöpf erst durch Abstreifen der sinnlichen Hülle Gott werden kann. Dafür stehen bei Brugger u. a. Plotin und Johannes Scotus Eriugena. Eine weitere Form des „immanentistischen" Pantheismus sei schließlich die Lehre, daß sich Gott in den Dingen verwirklicht und offenbart. Hierzu zählt Brugger Spinoza, den deutschen Idealismus, Goethe, Schleiermacher, Rudolf Eucken sowie den Panpsychismus, wonach das All durch eine Weltseele oder Weltvernunft belegt ist.

Es stimmt schon bedenklich, in welcher Weise Spinoza hier unter die Pantheisten gezählt wird. Will man nun gar Valentin Weigel, Sebastian Franck, Paracelsus oder andere „Kronzeugen" des Pantheismus im 16. und 17. Jh. einer dieser Richtungen zuordnen, so versagt Bruggers Einteilung vollends. Mit allen von Brugger genannten Richtungen hat z. B. V. Weigel mehr oder weniger stark ausgeprägte Gemeinsamkeiten. Man muß also einen anderen Weg beschreiten, um zu einem den objektiven Gegebenheiten entsprechenden und damit wissenschaftlich vertretbaren Pantheismusbegriff zu gelangen.

Im Altertum finden wir schon bei Xenophanes ausgeprägt pantheistische Gedanken. Sie finden sich weiter bei den Kynikern und den verschiedenen Schulen der Stoa, von Zenon von Kition und Chrysippos bis Seneca d. J. und Marc Aurel.[59] Scholz betont, daß sich der Pantheismus in der Zeit des Christentums bei Dionysios Areopagita, dann im 9. Jahrhundert bei J. Scotus Eriugena findet. „Nimmt man die Spekulationen hinzu, durch die schon *Origenes* und *Augustin*, um nur die beiden Größten zu nennen, Elemente des Pantheismus in den Gottesbegriff und die Gottesempfindung der katholischen Christenheit eingeführt haben, so darf man sagen, daß pantheistische Unterströmungen die Dogmatik und Theologie der Kirche durch die Jahrhunderte begleitet und bis zum Moment der Reformation, ja im Katholizismus bis auf den heutigen Tag, mitbestimmt haben und noch bestimmen."[60] Aber diese Antithese gegen den starken

Jenseitsglauben sei erst in der Neuzeit bewußt geworden: mit Spinoza, dann mit Lessings Gespräch mit F. H. Jacobi. Lessing sagte: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. EN KAI PAN! Ich weiß es nicht anders.... Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza."[61]

Ob Spinoza Pantheist ist, sei hier nicht festgelegt. Jedenfalls wird er von Jacobi als Atheist gefaßt.[62] Schon P. Poiret hatte Spinozas philosophisches System als „Catechismum Atheismi absolutum" verdammt. Beispiele für das Wirken des Pantheismus in der deutschen Aufklärung bzw. im deutschen Idealismus haben wir bereits angeführt. Und: „Die ganz religiös erregte Romantik, *Schleiermacher* voran, dicht hinter ihm der tiefe *Novalis, Schelling* in seiner ersten, *Fichte* in seiner zweiten Periode, und endlich der große Nachläufer *Hegel*, der trotz seines logischen Allvermögens im Grunde der Seele Romantiker war, haben, mehr oder minder bestimmt, pantheistisch gedacht und empfunden und dem Spinoza Hymnen gedichtet."[63]

Scholz bestreitet, daß man einen Pantheisten mit der Formel „Deus sive natura" bestimmen kann.[64] Diese Formel taucht in Spinozas Hauptwerk, der „Ethik", zudem bloß dreimal auf: in der Vorrede zum 4. Buch („aeternum... illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit"), zudem zweimal in der Demonstratio des 4. Lehrsatzes dieses Buches.[65]

Nach Scholz ist Pantheismus, der historisch in engem Zusammenhang mit dem Alleinheitsgedanken erscheint, nicht mit dem Monismus identisch, er ist eine Teilerscheinung davon: *„der Monismus in seiner spezifisch religiösen Determination."*[66] Zudem sei der historische Pantheismus in zwei großen Formen aufgetreten:als metaphysische Doktrin und als Gesinnungsphilosophie. Das ist zu betonen, wenngleich „Doktrin und Gesinnung, Gesinnung und Doktrin, meistens ineinander greifen. Zweifellos ist es so bei *Plotin*; ebenso bei Giordano *Bruno* und in der Philosophie des *Spinoza*. Aber der Punkt, auf den es hier ankommt, ist lediglich die Frage, was das Grundlegende, und was das Abgeleitete ist; und man braucht die Frage nur so zu stellen, um einzusehen, daß die drei genannten Denker ihrer eigenen Absicht nach zuerst und ursprünglich durchaus Theoretiker des Pantheismus sind, und daß sie das Element der Gesinnung als etwas Abgeleitetes empfinden."[67] Bei den Dichter-Philosophen des deutschen

Idealismus sei es gerade umgekehrt. Der „doktrinale Pantheismus" sei „durch den Kritizismus gerichtet."[68] Nach Scholz gibt es im Pantheismus zwei Richtungen. Die einen identifizieren Gott und All, die anderen setzen es als Weltgrund und Weltinhalt in Korrelation . Die erstere Form sei „nichts als ein verklärtes Naturgefühl, mit dem Nachklang der Demut oder vielmehr der Resignation, der freiwillig abgenötigten Verbeugung vor der großen Weltmaschine und ihrem gezahnten Räderwerk."[69] Dies sei Weltvergötterung. Die zweite Form sei „*Akosmismus* oder *Panentheismus*, Aufhebung der Welt in Gott, Aufhebung ihrer Selbstexistenz, Einfühlung aller endlichen Dinge in die Kräfte des Ewigen."[70] Die letztere Richtung sei „der idealistische Pantheismus, wie wir ihn kurz bezeichnen wollen."[71]

Von wesentlicher Bedeutung für die Geschichte des Pantheismus ist der Neuplatonismus, der an sich kein pantheistisches philosophisches System ist. Seine Möglichkeiten für die Entwicklung des Pantheismus liegen besonders darin, daß das Eine, das erste Prinzip, unpersönlich gefaßt wird. Wenn der Kreationismus der monotheistischen Religionen als äußerster Ausdruck metaphysischen Denkens über die Entstehung der Dinge anzusehen ist, so birgt der neuplatonische Emanationsgedanke in mystischer Form eine dialektische Tendenz. In diesem Zusammenhang ist auch der für Plotins System bezeichnende Begriff des „Ur-Einen" („Ersten", „Seienden", „Guten") zu stellen. Die Beseelung des ganzen kosmischen Organismus bedeutet eine Beseelung von Erde und Sternen; pflanzliche, tierische und menschliche Organismen besitzen eine unsterbliche Seele. Von Plotin wird in späterer Zeit wesentlich ausgegangen.[72] Dabei steht hier Plotin für Neuplatonismus überhaupt, was nur berechtigt ist, wenn man beachtet, daß es im Neuplatonismus Entwicklungsstufen gibt. Porphyrios, Jamblichos und Proklos weichen z. B. in ihren Lehren stark von Plotin ab.

F. M. Müller verweist darauf, daß Paulus seiner Gottesvorstellung „in seiner eigenen kühnen Weise Ausdruck" verlieh, „wenn er die Worte sprach, die so viele Theologen verblüfft haben: 'In ihm leben, weben und sind wir'. Hätte irgend jemand anders diese Worte geäußert, so würden sie sofort als pantheistisch verdammt worden sein. Pantheistisch sind sie ja ohne Zweifel, und doch drücken sie den eigentlichen Grundton des Christentums aus. Die göttliche Sohnschaft des Menschen ist nur ein metaphorischer Ausdruck, aber sie sollte ursprünglich dieselbe Idee versinnlichen. Auch war diese Sohnschaft von Anfang an nicht bloß auf Eine

Offenbarung des Göttlichen beschränkt. Zum mindesten die Macht Söhne Gottes zu werden wurde für alle Menschen beansprucht."[73] An anderer Stelle sagt F. M. Müller, wir werden den Pantheismus „in einigen der vollkommensten Religionen der Welt wieder finden, in allen, welche glauben, dass Gott Alles in Allem ist oder sein wird, und dass er, wenn wirklich etwas außer ihm existierte, nicht mehr unendlich, allgegenwärtig und allmächtig, dass er nicht mehr Gott im höchsten Sinne des Wortes sein würde. Es ist natürlich ein grosser Unterschied, ob wir sagen, dass alle Dinge ihr wahres Sein in und von Gott haben, oder ob wir sagen, dass alle Dinge, so wie wir sie sehen, Gott sind."[74] Damit sind wir beim idealistischen Pantheismus, auf dessen Platz ich noch zurückkomme.

Im Mittelalter werden zunächst zur Konstitutierung des Pantheismus weitgehend Gedankengänge Plotins benutzt (Pseudo-Dionysios Areopagita, J. Scotus Eriugena). In der Folgezeit kommt es, auch unter dem Einfluß der Stoa, immer mehr zu einer Umkehrung der mystifizierten überirdischen Weltseele in die an Materie gebundene allmächtige Vernunft, die zunächst noch mit Gott identifiziert wird. Bei der Mystik ist m. E. heterodoxe und eine orthodoxe zu unterscheiden. Vornehmlich in Verbindung mit heterodoxer Mystik kommt es beim Pantheismus zu Weiterentwicklungen. Die Naturforscher fühlten sich durch die Auffassung, daß der Mensch Gott gleich werden könne, in ihren Forschungen bestärkt, wenn sie nicht aufgrund dieser Überzeugungen bis zu einer Form des zeitgenössischen „Atheismus" vordrangen. Bei Amalrich von Bena und David von Dinant, die in ihren pantheistischen Auffassungen auch von Avicenna und Averroes abhängig sind, führt Pantheismus zu sozialen Schlußfolgerungen.

Nach K. Albert ist pantheistisches Denken in der Geschichte der abendländischen Philosophie dreimal „von hervorragender Bedeutung und weitreichender Wirksamkeit gewesen: im Altertum bei den Eleaten, im Mittelalter bei einer Reihe von Denkern zwischen Johannes Scottus Eriugena und Meister Eckhart, in der Neuzeit im Spinozismus des 18. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei allerdings nur um drei Höhepunkte einer sich seit den Vorsokratikern bis in die Gegenwart hinein erstreckenden Grundströmung."[75] Die Gedanken der mittelalterlichen Pantheisten sind uns dabei nur bruchstückhaft überliefert. Da sie unter Häresieverdacht standen, und schärfste Verfolgung erfuhren, wurden ihre Schriften auch vernichtet oder unleserlich gemacht. Fast durchgängig gilt Amalrich von Bena – neben

David von Dinant – als „reinster Vertreter des mittelalterlichen Pantheismus."[76] Beide sind letztlich materialistische Pantheisten. Albert gibt das zunächst zu, sucht diese Aussage aber dann – vornehmlich explizit gegen H. Ley gerichtet – zu entschärfen. Im Pariser Verurteilungsdekret der Lehre Amalrichs von 1210 findet sich in verkürzter und leicht abgewandelter Form der Satz, der generell als Grundsatz der amalrikanischen Lehre zitiert wird: „Omnia unum, qua quicquid est, est Deus."[77] Damit wird die Einheit allen Seins postuliert und alles Seiende mit Gott gleichgesetzt. „Der Satz von der Einheit alles Seienden stellt einen Grundgedanken der abendländischen Philosophie dar, ja des philosophischen Nachdenkens überhaupt. Er findet sich... ebenso bei den alten Indern und im chinesischen Taoismus. Dem amalrikanischen 'omnia unum' entspricht in der Philosophie der Griechen das Heraklitische EN KAI PANTA und das EN KAI PAN der Eleaten, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts bei uns unter Berufung auf Spinozas Lehre von der einen Substanz zum Lösungswort einer neuen pantheistischen Bewegung wurde." Dabei verbanden sich – vornehmlich im Mittelalter – pantheistische mit mystischen Ideen.

Nach Nicolaus von Kues entwickelt sich in Italien neben der pantheistischen Mystik eine mehr oder weniger pantheistisch beeinflußte Naturphilosophie. Es sei nur auf Girolamo Cardano, Bernardino Telesio und Francesco Patrizzi verwiesen. Für den Neuplatonismus der Renaissance insgesamt maßgebend sind N. von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Dieser Renaissanceplatonismus verarbeitet nicht nur Platon und die neuplatonischen Schriften. Zu den Quellen Ficinos gehören z. B. auch Augustin und andere lateinische Platoniker bis Cusanus; byzantinische Platoniker wie Georgios Gemistos Plethon und Kardinal Bessarion; die frühen italienischen Humanisten und die durch sie vermittelten antiken Schriftsteller, vor allem Cicero und Lukrez; die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen und lateinischen Kommentatoren, wie sie an den Universitäten Italiens gelesen wurden; die Schriften des Thomas von Aquino u. a. mittelalterlicher „Theologen"; die populäre religiöse und moralische Literatur der Toskana sowie die Schriften Dantes, seiner Zeitgenossen und Nachfolger; die mittelalterliche Literatur über Medizin und Naturphilosophie; über Astrologie und Magie sowie über Musik.

In der Alchemie spielt der Neuplatonismus eine prägende Rolle. Inso-

fern hier der Gedanke der alles durchwaltenden und verbindenden Natur sowie der Mikro-Makrokosmos-Gedanke wirkt, zeigen sich auch hier Verbindungen zum Pantheismus. Auch in Sozialutopien dient der Neuplatonismus als Grundlage für pantheistische Religionsauffassungen, so in Tomaso Campanellas „Civitas solis". Diese noch längst nicht vollständige Liste ergibt ein buntes und seltsames Bild. Der gesamte Stoff wuchs zu einer eigentümlichen Synthese zusammen, die viele originelle Züge aufweist und eine eigenständige Physiognomie besitzt. Und stets ist diese Gedankenwelt mit dem Christentum verbunden.

Ich habe mich in der Forschung vor allem mit der oppositionellen Philosophie in Deutschland im 16. und 17. Jh. beschäftigt. Dabei stößt man allerorts auf Pantheismus. Zur Wertung dieser Philosophie bedurfte ich eines methodologischen Rüstzeugs. Ich glaube es in der marxistischen Unterscheidung zwischen idealistischem und materialistischem Pantheismus gefunden zu haben. Dabei ist diese Unterscheidung keineswegs genuin marxistisch. Es ist eine vorläufige Bestimmung, und sie fußt wesentlich auf G. W. F. Hegel und L. Feuerbach. Ich werde weiter an ihr festhalten, vor allem, da andere Bestimmungen und Wertungen zumeist so vielfältig sind, daß sie sich kaum überschauen lassen, daß man an ihnen kaum übersichtliche oder verständliche Bestimmungen festmachen kann. Bei Karl Marx und Friedrich Engels selbst kommt Pantheismus sehr spärlich vor.

Bei Feuerbach bleiben die pantheistischen Denkleistungen hauptsächlich geistesgeschichtlich begründet. Die geschichtlichen Bedingungen bleiben noch außerhalb der Analyse, nicht jedoch die Naturwissenschaften. Der Pantheismus hat bei Feuerbach einen besonders hohen Stellenwert als eine Ballung von Widersprüchlichkeiten in der ideellen Entwicklung, in der Philosophie und Religion, Materialismus und religiöser Idealismus „auf dem Sprunge stehen", sich zugunsten des ersteren und unter Negation des letzteren voneinander zu trennen. Feuerbach geht vom Verhältnis Pantheismus – Theismus aus. Die positive Bedeutung des Pantheismus erblickt er in folgendem: „Die materiellen Dinge können nur aus Gott abgeleitet werden, wenn Gott selbst als ein materialistisches Wesen bestimmt wird."[79] Feuerbach erkennt auch, daß seit Spinoza in der Philosophie die religiösen und rationalistischen Momente des Pantheismus weiterentwickelt, als rationalisierte Religion realisiert und verstärkt wurden. Daß generell das Wirken der Dialektik in allen Formen des

Pantheismus weitgehend vernachlässigt wurde, sei hier nur bedauernd vermerkt.

Der idealistische Pantheimus läßt die Welt aus Gott hervorgehen. Gott wird als Alleinheit, als All, als absoluter Geist oder Willen genommen, so daß die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit zwar nicht selbst Gott, wohl aber göttlichen Ursprungs ist. Der idealistische Pantheismus setzt somit Gott und die Welt nicht absolut, sondern nur relativ identisch. Er läßt zwischen Gott und Welt ein – wenn auch gegenüber der christlichen Religion eingeschränktes – Verhältnis bestehen und räumt in ihm Gott (letztlich) den Vorrang ein. So heißt es bei Meister Eckhart: „Ein ieglich vaz hât zwei dinc an im: ez erphaehet und entheltet. Geistlîchiu vaz und lîplîchiu vaz hânt underscheit. Der wîn ist in dem vazze; daz vaz enist niht in dem wîne, noch der wîn enist niht in dem vazze als in den breten; wan waere er in dem vazze als in den breten, sô enmöhte man in niht getrinken. Anders ist ez umbe daz geistlîche vaz. Allez, daz dar în enpfangen wirt, daz ist in dem vazze und daz vaz in im und ist daz vaz selbe." Bei Valentin Weigel heißt es dann aber: „man kann sagen, das Bier ist in der Kanne, der Wein im Faß, das Mehl im Sack" – nicht umgekehrt. Aber das gilt nur für die Welt des Körperlichen. V. Weigel setzt fort: „Ich bin im Reich Gottes, und das Reich Gottes ist in mir; ich bin in Christus, und Christus ist in mir; ich bin im Heiligen Geist, und der H(eilige) G(eist) ist in mir; ich bin in Gott, und Gott ist in mir; ich bin im Himmel, und der Himmel ist in mir; ich bin im Willen Gottes, und der Wille Gottes ist in mir."[81] Dem Wesen nach ist dies auch eine philosophisch gefaßte Form religiösen Denkens. U. a. hat H. Ley an einer Fülle von Material nachgewiesen, daß sich der zunächst idealistische Pantheismus in der (heterodoxen) Mystik im christlichen, vor allem aber im arabischen Bereich im Mittelalter, wie auch in der Renaissanceperiode mit materialistischen und (oder) sozialrevolutionären Gedankengängen verbindet.[82] Das trifft besonders auf die Frühformen der heterodoxen Mystik zu, so auf Pseudo-Dionysios-Aeropagita und J. Scotus Eriugena, da ihre Ansichten in ihrer Konsequenz eine Rehabilitierung der Materie beinhalten.

Der materialistische Pantheismus setzt hingegen Gott und Welt absolut identisch. In ihm fungiert Gott in letzter Konsequenz lediglich als Summenformel für die Welt, so etwa bei Amalrich von Bena und David von Dinant. Daraus resultiert, daß diese Form des Pantheismus die Schöpfung

der Welt durch Gott radikal leugnet. Er befindet sich somit in einer gegensätzlichen Stellung zur Religion und endet in seinem Wesen tatsächlich beim Atheismus. Dabei ist zu bedenken, daß auch „Atheismus" in der Forschung schillert. Es ist z. B. völlig verfehlt, einen Konfessionslosen auch zugleich als Atheisten zu fassen. Und der Massenatheismus des 20. Jhs. ließ den religiösen Glauben von selbst fallen, weil er nicht in seinen Alltag und seinen abstumpfenden oberflächlichen Lebensstil hineinpaßt und alle Sinnfragen ausblendet. So ist auch der materialistische Pantheismus bis heute keine Massenerscheinung.

Es wäre nun falsch, unsere Erwägungen zum materialistischen und idealistischen Pantheismus statisch zu fassen. Sie sind an dem Höhepunkt des philosophischen pantheistischen Denkens orientiert, der etwa bei G. Bruno einsetzt und bei Spinoza bzw. Herder zur Vollendung kommt. Auch die lange Entwicklungslinie der Ausformung des Pantheismus birgt Stufenabfolgen und unterschiedliche Entwicklungsetappen. Das resultiert letztlich *auch* aus den sozialökonomischen Verhältnissen. Die Schaffung der Welt durch Gott wird auf den frühen Stufen selbst des materialistischen Pantheismus nicht immer radikal geleugnet. Jedenfalls ist materialistischer Pantheismus – was mir für seine revolutionierende Wirkung als wesentlich erscheint – *immer* die Aufhebung einer Stufe der religiösen Selbstentfremdung des Menschen, die der junge Marx als das Verhältnis zu einem Mittler versteht, also etwa zu einem Religionsstifter, der beansprucht, einer übernatürlichen Offenbarung teilhaftig zu sein. Er ist weiter *immer* Beseitigung des mystifizierten Verhältnisses des Laien zum Priester, was Marx als weiteres Moment der religiösen Selbstentfremdung faßt.[83] Der materialistische Pantheismus ist keine endgültige, direkte, offene Beseitigung der genannten Entfremdung, aber doch eine äußerst wesentliche Stufe dazu. Übrigens gibt es Ansätze zur Aufhebung dieser Entfremdungselemente auch beim idealistischen Pantheismus – der Priester, die Hierarchie sind für ihn überflüssig. Jedoch ist die Ablehnung dieser Elemente nicht schlechthin pantheistisch! Ansonsten wäre ja der radikale Pietismus z. B. weitgehend pantheistisch! Durch die Vergöttlichung der Natur, die Projektion des menschlichen Wesens auf die Natur bleibt auch im Pantheismus noch – in welchem Grade auch immer – verkehrtes Welt- oder Selbstbewußtsein. Fraglich erscheint allerdings, ob Entfremdung jemals überhaupt aufhebbar ist. Der endliche Mensch sucht das

Unendliche zu fassen, in Gott, in Halb- oder Pseudogöttern. Er will einen Fixpunkt. Er verabsolutiert diesen extrem, so er – etwa mit René Descartes und der von ihm ausgehenden einflußreichen Linie – allein auf die Vernunft setzt und Glaube, Liebe, Hoffnung u. a. a) aus dieser zu erklären sucht oder b) sie aus der Wissenschaft völlig verweist und der als nichtwissenschaftlich verstandenen Religion überläßt. Das dürfte ein „ewiges" Problem des Philosophierens, des menschlichen Denkens überhaupt sein. Bei der Überwindung der Religiosität gibt es Zwischenstufen. Eine wesentliche ist der Pantheismus vom 16. bis 18. Jh. in West- und Mitteleuropa. Pantheismus trifft zumeist die *herrschende* Religionsform und stets den Klerikalismus, der mindestens bis zum Antritt der Herrschaft des Bürgertums staatserhaltend wirkt und die Feudalgewalten weltlicher Art legitimiert.

Eine Einschätzung des Pantheismus nach seiner weltanschaulichen Zugehörigkeit verlangt stets eine konkrete Analyse des in Frage stehenden Systems. Dabei ist es wichtig zu analysieren, was in einer bestimmten Periode und in einem bestimmten pantheistischen System unter „Gott" und „Natur", den Ausgangspunkten pantheistischen Denkens, verstanden wurde. Darauf kann ich hier nicht eingehen. Jedenfalls ist im 16. Jh. z. B. der Mensch noch nicht in die Natur einbegriffen.

V. V. Sokolov unterscheidet folgende Stufen pantheistischen Denkens in Europa bis hin zur Renaissance: 1. Organizismus und Pantheismus in der antiken Naturphilosophie; 2. den Emanationismus des „heidnischen" Idealismus, vor allem des Neuplatonismus; 3. naturalistische und materialistische Tendenzen im mystischen Pantheismus des Mittelalters; 4. Verstärkung naturalistischer Tendenzen in pantheistischen Konzeptionen der Renaissance. M. W. ist diese Einteilung letztlich nicht neu, gibt aber eine gute, didaktisch hilfreiche Übersicht. W. Dilthey benutzt den Pantheismus generell als Forschungsmethode für das 17. Jh. Das erhellt im hier zitierten Aufsatz, wie auch in dem ebenfalls umfänglichen „Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert" (1883). Dilthey sagt zur Charakterisierung der bei Sokolov letztgenannten Periode: „Die Grundlage des neueren europäischen Pantheismus ist die Einsicht in die *Gleichartigkeit* und den *kontinuierlichen Zusammenhang* aller Teile des *Universums*."[84] Dies zeigt sich schon bei Nikolaus von Kues, der – neben

M. Ficino und anderen italienischen Renaissancedenkern – Grundgedanken des neueren Pantheismus entwickelt: die Unendlichkeit Gottes, die Koinzidenz der in der Welt enthaltenen Gegenstände in ihm, das Verhältnis der Welt zu Gott als das der Explikation des in ihm zusammengezogenen Enthaltenen. Die von der Atomistik Demokrits und Epikurs übernommenen Gedanken zur Stützung der pantheistisch gefaßten Idee von der Unendlichkeit des Weltalls sind neben dem Copernicanischen System wichtige Grundlage für das Schaffen G. Brunos. Hier gehen die sich herausbildende neue Naturwissenschaft und die pantheistische Philosophie jenes Bündnis ein, das in den folgenden Jahrhunderten so fruchtbare Ergebnisse brachte. Darauf verweist nachdrücklich L. Feuerbach.

Sokolov beschließt seine Einteilung der pantheistischen Strömungen mit einem fünften Punkt: weitere Entwicklung des Naturalismus und Materialismus in der pantheistischen Naturphilosophie des 16. Jh.[85] Dabei verflechten sich, um bei unserer methodischen Grundlage zu bleiben, materialistische und idealistische Spielarten des Pantheismus. Sokolov hebt den mystischen Pantheismus des 16. und 17. Jh. als Opposition gegen die herrschende dogmatisierte Religiosität als eine spezifische Richtung des Pantheismus hervor. Er betont, daß viele Oppositionsbewegungen dieser Zeit im mystischen Pantheismus ihre Grundlage fanden und daß unter den historischen Bedingungen der Frühen Neuzeit der mystische Pantheismus im Prozeß der Subjektivierung der Religion und der Verringerung der Rolle der offiziellen christlichen religiösen Doktrinen eine wesentliche Rolle spielte.[86] Dabei verflochten sich naturalistischer und religiös-mystischer Pantheismus, nur sehr selten trat der mystische Pantheismus in reiner Form bei einem Denker auf. Vielmehr versetzt er sich in dieser Zeit immer mehr mit modernem Rationalismus. Dies läßt sich an Sebastian Franck, V. Weigel, Jakob Böhme, Daniel Czepko von Reigersfeld u. a. verdeutlichen.

Wir können hier keine Geschichte des Pantheismus geben und wollen ihn lediglich auf der Stufe skizzieren, die wir in Deutschland Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jh. vorfinden. Man kann allerdings die pantheistische Blickweise bei Herder, Goethe und anderen Vertretern der deutschen Klassik (bzw. bei den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie) in ihrer theoretischen Herkunft kaum umfassend charakterisieren, wenn man nicht die Entwicklung im deutschen philosophischen Denken, insbeson-

dere im Pantheismus der vorklassischen deutschen Philosophie, eingehend untersucht. Dazu gehört auch eine entsprechende Wertung der württembergischen Pietisten, vor allem von Johann Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger. Gleiches gilt auch für die romantische Naturphilosophie. Es würde mich reizen, auf all das hier näher einzugehen. Ich komme aber nur kurz nochmals auf Hegel zu sprechen, dessen Verhältnis zum Pantheismus ich als ambivalent bezeichnen möchte. Natürlich ist generell bedenkenswert: es haben „derartige allgemeine Bezeichnungen wie der Ausdruck 'Pantheismus' das Mißliche an sich, daß sie zutreffen oder nicht zutreffen, je nach dem, wie weit oder wie eng sie gefaßt werden". Daß sich daraus allerdings die Schlußfolgerung ergibt: „so ist der Streit um den Pantheismus Hegels letztlich müßig"[87] bestreite ich. Bei aller Enge und (oder) Weite eines Begriffs kommt es doch wohl auch auf die theoretische (weltanschauliche) Ausgangsposition an. Der orthodoxe Theist wird etwa pantheistische Tendenzen bei seinem Gegenstand zu vertuschen oder umzuinterpretieren suchen. Ein Spinoza verpflichteter Denker wird hingegen das Gegenteil anstreben.

Hegel hat u. a. in seiner Religionsphilosophie den Pantheismus zum Gegenstand gemacht. Redlich vermerkt er, daß der Pantheist Gott in der Sonne, im Stein, im Baum, im Tier sieht. Aber diese Gegenstände sind zugleich auch Materie oder Leben, „und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dieß sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines".[88] Gleiches gelte auch für das einzelne Selbstbewußtsein. Aus dieser Gottessicht folge, daß der Mensch nur unmittelbar von Gott wissen könne und daß er ursprünglich, von Natur gut sei. Aber Hegel meldet zugleich entschiedene Zweifel an. Mit dem Pantheismus sei nicht zu erklären, daß der Mensch von Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen ist, die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus und die Lehre vom Heiligen Geist. Man könne höchstens sagen, man vermöge diese Lehren nicht zu verstehen. Faßbar seien sie durch den Pantheismus nicht.[89]

Dies sei unbestritten. Aber brauche ich zur Erklärung des Weltalls und meiner selbst unbedingt den Christengott? Welchen Verständnisses? Massenwirksam dürfte der Pantheismus nie werden. Der Mensch ist metaphy-

sisch strukturiert, er sucht nach einem Halt. Diesen vermag ihm das kodifizierte Christentum oder eine andere Gesetzesreligion oder genormte Ersatzreligion eher zu geben als die pantheistische All-Gott-Lehre. Ob Pantheismus eher als Theologie denn als Philosophie zu fassen ist, möchte ich nicht entscheiden. Theologie vermittelt vornehmlich Glauben. Fasse ich mit Hegel – und ich halte dafür – Glaube „als eine Gewißheit von der Wahrheit"[90], so ist damit Wissen in der Theologie nur flankierend für die Wahrheit, nicht zentral. Man kann allerdings – es sei wiederholt – auch im philosophischen Bereich nicht ohne Glauben auskommen. Es ist die crux der neueren Philosophie bis hin zum Marxismus, daß sie dies vernachlässigt oder geleugnet hat. K. Jaspers hat als Zentralkategorie den philosophischen Glauben dort, wo er angesichts der Relativität des Gegenständlichen und Geltenden sein Nichtwissen des Seins erfährt und darüber in Schwindel gerät. Solche Bewegung wird hervorgerufen in Grenzsituationen menschlichen Daseins. Zu den dabei vom Menschen herausgearbeiteten Chiffren gehört „Gott ist; es gibt die unbedingte Forderung; die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz."[91] Diese Chiffren lassen sich zwar auch über den pantheistischen Gottesbegriff lösen. Aber, ich wiederhole es: nur wenige, nicht die Masse der Menschen, wird dies nachzuvollziehen vermögen. Hat doch der Pantheismus kein Muster, an dem er sich orientiert. Er steht für sich. Und das ist schwer. Nach J. Burckhardt vermögen allein zehn „festverbundene, gescheite und mutige Männer" auf 100.000 zu wirken, „da die große Masse nur Erwerb, Vergnügen, Eitelkeit und ähnliches im Kopf hat, während jene zehn immer zusammenwirken".[92] Oder irrt Burckhardt, oder hat sich die Welt seitdem gewandelt?

Jeder Pantheist ist genötigt, über den Zusammenhang von unendlichem Gott (Natur) und einzelnem Individuum, über den Zusammenhang von unendlichem Gott (Natur) und endlicher Materie, über deren Wechselwirkung, über die Bestimmtheit des Körpers durch Ruhe und Bewegung im Totalzusammenhang Aussagen zu machen. Der Prozeßcharakter allen Geschehens ist ein wesentlicher Gegenstand pantheistischen Denkens. Im Pantheismus verbirgt sich der dialektische Gedanke von der Einheit der Gegensätze: Gott ist „Alles" und „Nichts" zugleich; aus der Einheit geht die Vielfalt hervor.

Gehen wir nochmals auf den Pantheismus in dem von mir bevorzugten

Zeitraum ein, auf das 16. bis 17. Jh. Ich will daraus nur zwei Beispiele bringen. *Erstes Beispiel: Jakob Böhme.*

Nach J. Böhme braucht Gott die ganze Natur, um lebendiger Gott zu sein. Sonst wäre er nur eine „Stille ohne Wesen".[93] Böhme vertritt den Gedanken einer „Natur in Gott", was ich als Ausdruck des idealistischen Pantheismus fasse. Dabei steht die Natur „in großem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die Göttliche Kraft ...".[94] Sie ist „der Leib GOttes, und hat alle Kraft wie die gantze Gebärung."[95] Böhme verweist den Menschen, der da wähnt, „daß das allein der rechte Himmel sey, der sich mit einem runden Cirk gantz licht-blau hoch über den Sternen schleust", nicht nur auf das eigene Herz, sondern auch auf die sichtbare Naturwelt.[96] Schon im Eingang zu Böhmes Erstlingswerk heißt es: „so man aber will von GOtt reden, was GOtt sey, so muß man fleißig erwegen die Kräfte in der Natur ..."[97] Auch das Verhältnis zu Christus wird an das Verhältnis zur Natur gebunden, denn: „so man nun will GOtt den Sohn sehen, so muß man abermal natürliche Dinge anschauen; sonst kan ich nicht von Ihme schreiben."[98]

Bei Böhme werden Tendenzen des materialistischen Pantheismus besonders in seiner ersten Schrift, der „Aurora", sichtbar. An manchen Stellen erklärt er, Gott sei die beseelende Kraft der Natur[99], an anderen behauptet er eine direkte Identität von Gottheit und Natur. Keinesfalls kann die „Wurtzel der Dinge" außerweltlich sein, vielmehr gingen alle Dinge aus materiellen Kräften hervor: „Was, meinest du aber, sey vor den Zeiten der Welt gewesen, daraus Erde und Steine sind worden, sowol die Sternen und Elementa? Da ist gewesen die Wurtzel desselben, daraus es worden ist ... Schaue an, was findest du in diesen Dingen? anders nichts als Feur, Bitter, Herbe: und das sind doch nur Ein Ding und aus diesem wird geboren alle Ding."[100] Böhme faßt die Welt auch als einen Selbstoffenbarungsvorgang Gottes, als seine ewige Gebärung. Ein Durchgangsstadium der mystischen „Einwendung", eine Art Wendepunkt des mystischen Prozesses, ist Böhme vor allem in seiner zweiten, im „Mysterium magnum" (1622) kulminierenden Schaffensperiode der „Ungrund". Er hat nirgends einen Grund, gründet sich auf nichts und in nichts. Dabei erscheint der „Ungrund" als „Nichts" gegenüber den bestimmten, endlichen Dingen der Natur. Gott als Ungrund ist „weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine ..."[101] Aber dieses Nichts ist zugleich

„Alles", die absolute Totalität des Seins. Wäre etwas außer ihr, dann stünde es ja dazu in Beziehung. Deshalb fallen hier das Transzendente und das Immanente zusammen. Nach Böhme ist Gott als ewige Einheit „zugleich außer der Welt und in der Welt".[102] Durch die Fassung Gottes als Ungrund, als Absolutheit und Unendlichkeit wird dieser aus der theologischen in die philosophische Ebene transportiert. Da der Ungrund unendliche Möglichkeiten birgt, ist einer Entwicklung kein Ende gesetzt und damit auch nicht der menschlichen Erkenntnis. Der Ungrund ist zugleich Wille. Damit wird er zugleich als über sich hinausgehend und – drängend begriffen.

Verschiedentlich erklärt Böhme, Gott wohne in unzugänglicher Tiefe und lasse sich nur im ekstatischen Schauen erreichen, an anderen Stellen sagt er, Gott sei in Sternen, Elementen, Erde, Steinen, Menschen, Tieren, Würmern, Laub, Kraut und Gras. Gott gilt Böhme als „eine Fülle aller Dinge", und weiter konstatiert er, „daß wir ein Geist mit GOtt sind, daß GOtt in uns sey, und wir in GOtt ..."[103] So kreuzen sich in Böhmes Schriften zwei Tendenzen der Interpretation Gottes; neben der pantheistischen Interpretation auch die Deutung Gottes als deus absconditus. Doch auch nach letzterer walten in der sichtbaren Natur keine übernatürlichen Kräfte. Allerdings ist im Spätwerk, aus welchen Gründen auch immer, ein Überwiegen der theistischen Linie zu verzeichnen. Die pantheistische Tendenz wird, wie bereits erwähnt, in Böhmes Frühwerk, der „Aurora" besonders deutlich. Peuckert faßt sie als „ein pansophisches Buch".[104] Pansophie hat verschiedenste Deutungen erfahren. Das hier zumindest eine Nähe zum, wenn nicht eine Spielart des Pantheismus vorliegt, dürfte ohne Zweifel sein.

Ein weiteres Beispiel aus dem 17. Jh.: Johannes Scheffler (Angelus Silesius). Auch für ihn nur einige Streiflichter aus seinem Werk. Scheffler dichtet:

„Ich weiß daß ohn mich GOtt nicht ein Nun kann leben/
Werd ich zu nicht ER muß von Noth den Geist auffgeben."[105]
„Daß GOtt so seelig ist und Lebet ohn Verlangen/
Hat Er sowol von mir/ als ich von Jhm empfangen."[106]
„Ich bin so groß als GOtt/ Er ist als ich so klein:
Er kan nicht über mich/ ich unter Jhm nicht seyn."[107]
„GOtt ist in mir das Feur/ und ich in Jhm der schein:

Sind wir einander nicht gantz jnniglich gemein?"[108]
„Ich bin so reich als GOtt/ es kan kein Stäublein seyn/
Das ich (Mensch/glaube mir) mit Jhm nicht hab gemein."[109]
„GOtt mag nicht ohne mich ein eintzigs Würmlein machen;
Erhalt ichs nicht mit Jhm/ so muß es straks zukrachen."[110]
„Ich bin nicht ausser GOtt/ und GOtt nicht ausser mir/
Ich bin sein Glantz und Liecht/ und Er ist meine Zihr."[111]
„GOtt ist mein Geist/ mein Blutt/ mein Fleisch/ und mein Gebein:
Wie sol ich dann mit Jhm nicht gantz durchgöttet seyn?"[112]
„Ich bin der Gottheit Faß in welchs sie sich ergeust/
Sie ist mein tieffes Meer das mich in sich beschleust."[113]

Diese Aufzählung bedarf wohl keines Kommentars, nachdem wir zusammenfassend dargelegt haben, was wir unter Pantheismus verstehen. Dagegen spricht gar nicht, daß die Epigramme des „Cherubinischen Wandersmanns" im 6. Buch z. T. zu bloßen Propagandaversen der gegenreformatorischen Ziele werden.

Kommen wir nochmals auf das Begriffsverständnis in der Gegenwart zurück, wobei wir die Triade Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft wiederum nicht vernachlässigen können!

Generell mangelt es in der abendländischen Welt an einer umfassenden Geschichte des Pantheismus. Da macht z. B. Ch. Hortshorne von sich reden. Sein gemeinsam mit W. L. Reese herausgegebener Sammelband „Philosophers Speak of God" hatte 1969 bereits die 4. Auflage erreicht.[114] Darin untersucht er den Panentheismus, den ich als idealistischen Pantheismus fasse. Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) hat diesen Begriff geprägt; bei Hortshorne/Reese taucht Krauses Name nicht ein einziges Mal auf. Krause prägt den Begriff Panentheismus mit dem ausdrücklichen Hinweis, sich damit vom Pantheismus abgrenzen zu wollen. Nachstehend einige Worte zu diesem zu Unrecht in Deutschland – im Gegensatz zu Spanien und Südamerika – weitgehend vergessenen Philosophen.

Krauses panentheistischer Ansatz ist eng mit kritisch angeeignetem freimaurerischem Gedankengut verbunden. Die Grundlagen seines Panentheismus hat er bereits in seiner Jenenser Zeit als Privatdozent (1801–1805) gelegt. Er betrachtete seinen Panentheismus als Basis für die von ihm erstrebte neue Philosophie zur Höherentwicklung der Mensch-

heit. Seine Zeitschrift „Tagblatt des Menschheitlebens" (1811) betrachtete er als Organ des werdenden Menschheitbundes auf Erden. Nach E. M. Urena hat dabei Krause im Gegensatz „zu anderen großen, vom kirchlichen, katholischen wie protestantischen Standpunkt aus heterodoxen Philosophen ... den Begriff eines eindeutig 'personallebendigen' Gottes zum Schlüsselbegriff seines panentheistischen Systems gemacht."[115] Darauf will ich hier nicht eingehen, halte aber die von Urena zitierten Belege für nicht zentral.

Nach Krause ist „das Absolute der Philosophie und die Gottheit der Religion ein und dieselbe Idee des einzigen Urwesens."[116] In der Geschichte dieses Planeten habe sich die einzig wahre Religion zuerst durch Jesus geoffenbart, die wahre Philosophie zuerst durch Platon. Auf dieser Grundlage vertritt Krause die Forderung nach einer Verschmelzung von Religion und Philosophie. Welt oder Universum sind aber mehr als der Inbegriff der geschaffenen Dinge, oder gar der leiblichen Dinge außer Gott. Gott ist nicht außer seinen Werken, und seine Werke sind nicht außer ihm.[117] Den Vorwurf des Pantheismus lehnt Krause ab, wobei er Pantheismus sehr spezifisch versteht: „Daß aber unsere Behauptungen durchaus mit dem sogenannten Pantheismus unharmonisch sind, ... wird vorläufig Jeder ersehen können aus folgendem. Es wird nehmlich unserer Idee zu Folge nichts Endliches, insofern es Endliches und Bewirktes ist, für Gott gehalten, weder die Natur als solche, noch die Vernunft als solche, sondern vielmehr nur das ewige Urwesen, sowohl insofern es über beiden, als auch sofern es beide Welten selbst ist und der lebende und ewige Inbegriff beider; ... Wiewohl wir also behaupten, daß alles in Gott und göttlicher Natur, so behaupten wir doch nicht, daß Alles und Jedes Gott selbst sey."[118]

Dieser von Krause so genannte Panentheismus ist, wie schon angedeutet, m. E. idealistischer Pantheismus. Das wird dort besonders deutlich, wo Krause seine Gottesvorstellung näher umreißt. Dazu zwei markante Beispiele aus seiner Göttinger (1823–1831) und seiner ersten Dresdner (1805–1814) Zeit. Gott offenbart sich danach in der Welt, wir leben, weben und sind in Gott. 1828 schreibt Krause: „Gott ist also nicht *zuerst*, nicht *zuhöchst*, nicht bloss die Welt; sondern Gott ist, als *Urwesen*, über der Welt, als über seinem eignen, von ihm als ganzem, selben Wesen unterschiedenen Inneren. Sofern nun Gott, als Urwesen, *über* der Welt ist, ist Gott auch *ausser* der Welt, und die Welt *insofern* auch ausser Gott.

Jedoch ist Gott nicht als selbes, ganzes Wesen ausser der Welt, und die Welt nicht ausser Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen."[119] Schon 1811 hatte Krause geschrieben: „Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott. Aber, was Gott ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichniß. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist eben so wenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit erschuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, sofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirket stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in, mit und durch ihn als Ein Allleben besteht."[120] Alle Wesen haben so an Gott teil. Die Welt steht nicht neben oder außerhalb Gottes wie etwa das Kunstwerk außerhalb oder neben seinem Künstler. Die Welt ist vielmehr in Gott, d.h. Gott ist in der Welt allgegenwärtig oder immanent. Er geht aber darin nicht auf, denn Gott ist weiter unter sich auch die Welt. Dadurch übersteigt Gott die Welt; er ist der Welt transzendent, weil er seinsmäßig etwas Höheres als die Welt ist; Gott ist der Grund, die Welt das Gegründete. Sodann ist Gott durch sich die Welt, bzw. die Welt ist durch Gott, ganz auf Gott bezogen, eine Wirkung Gottes, die als Wirkung einer ewigen Ursache nie angefangen hat, sondern ewig mitgesetzt ist und sein wird, wenn auch alles zeitlich Individuelle in der Welt entsteht und vergeht. Da die Wirkung der Ursache wesentlich ähnlich ist, muß auch die Welt ihrer Ursache (Gott) ähnlich sein. Gott und Welt verhalten sich wie Urbild und Abbild, wie Teilgehabtes und Teilhabendes: Wie in Gott Selbstheit und Ganzheit vereint sind, so sind auch in der Welt zwei oberste Wesen, Vernunft und Natur, die wiederum in der Menschheit vereint sind. Geist wie Natur gehen also aus demselben Weltgrund hervor, der aber nicht Wesen an sich, sondern in sich ist.

Ohne diesen Ansatz K. Chr. Fr. Krauses zu berücksichtigen, klassifizieren die Autoren des von Hortshorne und Reese herausgegebenen Sammelbandes munter alles, was auch nur entfernt nach Pantheismus „riecht", unter Panentheismus. Mir scheint es angesichts des Ergebnisses noch berechtigter, bei Panentheismus von idealistischem Pantheismus zu sprechen. Nach Hortshorne/Reese ist Platon ein Quasi-Panentheist, Spinoza ein klassischer Panentheist. Plotin fungiert als Emanationist, Schelling,

Gustav Theodor Fechner, Alfred North Whitehead, Charles Sanders Peirce, Martin Buber u. a. werden zu modernen Panentheisten erklärt, William James zum „limited Panentheism" gerechnet. Ich weiß nicht, ob diese Zuordnung greift. Sehen wir Panentheismus, wie ich vorschlage, als eine spezielle Form des idealistischen Pantheismus an, so ist das breit genug, um alle diese Denker zu integrieren. Unter Krauses Definition des Panentheismus lassen sie sich dagegen schwerlich fassen.

Zu Recht konstatiert B. Gladigow, Pantheismus sei ein „Reizwort für religiöse Traditionen, die Schöpfung und eine persönliche Gottesvorstellung in den Vordergrund ihres Glaubenssystems stellen."[121] Dabei schimmert gleichzeitig die Erinnerung an eine Phase europäischer Religions- und Wissenschaftsgeschichte auf, in der die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften noch nicht vollzogen war. Will man gerade in dieser Periode den Pantheismus verstehen, so muß man auch auf die Mystik eingehen, mit der er, jedenfalls im 16. und 17. Jh., in innigster Verbindung steht.

Im 18. Jh. – mit der Aufklärung – deutet sich stark das Auseinanderbrechen von Naturwissenschaft und Religion an. Eine Gegenbewegung bezeichnet die Romantik, auch die von Lorenz Oken 1816 ins Leben gerufene Zeitschrift „Isis" und die von Oken und Carl Gustav Carus 1822 begründete „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte". Man sollte ohnehin bei Untersuchung des Pantheismus in der Neuzeit viel stärker die Romantik heranziehen. Und dabei sollte man nicht bei ihrer Frühphase verharren. So ist der späte C. G. Carus noch immer ungenügend untersucht.

Für die Romantik ist Natur eine Hieroglyphe, die das Höchste, Gott, bezeichnet. Nicht zufällig erhält die Signaturenlehre J. Böhmes in dieser Periode großen Aufwind. Ludwig Tieck sagt z. B.: Gott „winkt uns zu sich, und in jedem Moose, in jeglichem Gestein ist eine geheime Ziffer verborgen, die sich nie hinschreiben, nie völlig errathen läßt, die wir aber beständig wahrzunehmen glauben".[122] Das Göttliche wird somit in der Welt angesiedelt. Das zeigt sich deutlich bei Schleiermacher, wir haben darauf verwiesen. W. Dilthey hat nach einer langen Periode des Schweigens den Pantheismus wieder theoretisch thematisiert. Mircea Eliade u. a. lasse ich hier außer Betracht.

Interessanterweise flammen die Diskussionen über den religiösen und

philosophischen Ort des Pantheismus zu Beginn des 20. Jh. wieder auf. Es ist eine Zeit des Suchens, auch ob der Verkrustungen der bestehenden Religionen. So haben wir bei Albert Einstein, etwa in seinem Aufsatz „Religion und Wissenschaft" (1930), ein eindeutiges Bekenntnis zur „kosmischen Religiosität". Seine Ausführungen in diesem Aufsatz schreibt er im Sinne Johannes Keplers und anderer dem Pantheismus zumindest nahestehender Gelehrter des 17. Jh. Die Religiosität des Forschers liege „im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, daß alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist. Dies Gefühl ist das Leitmotiv seines Lebens und Strebens, insoweit dieses sich über die Knechtschaft selbstischen Wünschens erheben kann. Unzweifelhaft ist dies Gefühl nahe verwandt demjenigen, das die religiös schöpferischen Naturen aller Zeiten erfüllt hat."[123]

Schon K. Mannheim hat in den 30er Jahren unseres Jh. auf den notorischen Pantheismus der Intellektuellen verwiesen.[124] Ich möchte ihm folgen und mit W. R. Corti behaupten, daß der Pantheismus „so etwas wie die heimliche mystische Religion unserer Zeit" ist.[125] Wieder taucht hier die Verbindung von Pantheismus und Mystik auf. Gehen wir ihr forschend, lehrend, diskutierend und schreibend nach! Völlig aufhellen wird sich das Phänomen „Pantheismus" nie lassen. Aber wir sollten suchen, es ernst zu nehmen und zumindest einen Zipfel davon zu lüften und es auf den Nenner zu bringen.

Fußnoten

1 Vgl. Winfried Schröder / Günter Lanczkowski: Pantheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 59–64. Eine m. E. unübertreffliche Fundgrube für pantheistische Ideen und Denker verschiedenster Richtungen bis zum 18. Jh. bietet: Hermann Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. I–V/2, Berlin 1966–1989. Man kann nicht allen Wertungen folgen, aber allein das Literaturverzeichnis zu jedem Band ist imponierend.

2 John Toland: Socinianism truly stated, London 1705, S. 7.

3 Adeisidaemon, sive Titus Livius A Superstitione vindicatus... Autore J. Tolando. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae, Hagae-Comitis 1709, p. 117: „Nullum dari Numen a materia & compage mundi hujus distinctum, ipsamque Naturam, sive rerum Universitatem,

unicum esse & supremum Deum."; vgl. Johann Heinrich von Seelen: De Pantheismo in sanctissimo Dei nomine ... impie quaesito, Observatio Anti-*Tolandina*, Lubecae 1729.

4 Heinrich Scholz: Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus. In: Preußische Jahrbücher, Berlin 142 (1910), H. 2, S. 319.

5 Petrus Poiret: Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. Libri Quatuor. Editio altera, Amstelodami MDCXXXV, p. 216–222.

6 Scholz: Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus, S. 322–325.

7 Hermann Klenner: „Ich spreche im Namen aller Armen" oder: Die gute alte Sache der Kommunisten, in: Gerrard Winstanley: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate, 2. korr. Aufl., Leipzig 1986, S. 335.

8 John Toland: Pantheisticon, Cosmopoli 1720, p. 57-74. Engl. Ausg.: London 1751 (Reprint in: British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries. A Collection of 101 Volumes, Edited by R. Wellek, New York – London 1797), S. 63–81.

9 Vgl. z. B.: Johann Christoph Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager und anderer philosophischer Unholden, T. 1, Leipzig 1785, S. 50.

10 Vgl. Elias Benoist: Mélange de Remarques critiques, historiques, philosophiques, theologiques Sur les Deux Dissertations de M. Toland..., Delft 1712, 250ff.; Johann Franz Budde: Theses theologicae de Atheismo et Superstitione variis observationibus illustratae..., Jenae MDCCXVII, p. 211f.; Eduardus Boehmer: De Pantheismi nominis origine et usu et natura, Halle/S. 1851.

11 Vgl. Johann Franz Budde (Praes.)/Johann Friedrich Werder (Resp.): Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam, Halle 1706.

12 Vgl. Johann Lorenz von Mosheim: Geschichte der Feinde der christlichen Religion, aus dessen Vorlesungen hg. u. bis auf jetzige Zeit fortgesetzt von Gottfried Winckler, Dresden 1783, S. 178ff., S. 183ff. Für Y. Yovel hat erst H. Heine die „humanistische Philosophie der Immanenz" fälschlich als Pantheismus bezeichnet. Yirmiyahu Yovel: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Aus d. Engl. übers. von Brigitte Flickinger, Göttingen 1996, S. 270, S. 328–339. Dementsprechend spricht Yovel nur vom „sogenannten Pantheismus" Spinozas (ebenda, S. 184, S. 323 u. ö.).

13 Vgl. Salomon Deyling: Observationum sacrarum pars secunda, in qua multa scripturae Vet. ac Novi Testamenti dubia vexata solvuntur..., 2. ed., Lipsiae MDCCXX, p. 1–8.

14 Vgl. Joachim Lange: Caussa Dei et religionis naturalis, 2. Aufl., Halle 1727, S. 61, Vgl. Johann Michael Mehlig: Historisches Kirchen- und Ketzerlexikon aus den besten Schriftstellern zusammengetragen, Bd. 2, Chemnitz 1758, S. 291: „*Pantheisten, S. Atheisten, Hylotheisten, Naturalisten*. Ihr Irrthum wird der Pantheismus genennet. Es hat denselben zuerst Xenophanes in der eleatischen Schule gelehret, daher er auch das eleatische *Systema* heiset. In den neuern Zeiten wird eben dieser Irrthum sehr oft auch der Spinosismus genennet, weil ihn *Benedictus Spinoza* wieder aufgewärmet. S. *Spinosisten*." Vgl. ebenda, Bd. 1, S. 127.

15 Johann Christian Edelmann: Das Evangelium St. Harenbergs (1748), in: ders.: Sämtliche Schriften in Einzelausgaben, hg. von Walter Grossmann, Bd. 11, Stuttgart – Bad Cannstatt 1971, S. 351.

16 Edelmann: Die Erste Epistel St. Harenbergs (1747), in: ebenda, S. 427f.

17 Ebenda, S. 478.

18 Vgl. Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin 1960, S. 387-403.
19 Moses Mendelssohn: Morgenstunden, in: ders.: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 3/2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974, S. 133.
20 Ebenda, S. 133, S. 115f.
21 Johann Gottfried Herder: Gott, in: ders.: Sämmtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 16, Berlin 1887, S. 418. Zum Pantheismusstreit in den 1780er Jahren um bzw. mit G. E. Lessing, J. G. Herder, F. H. Jacoby, J. W. Goethe, M. Mendelssohn, Karl Leonhard Reinhold u. a. vgl.: Hermann Timm: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance, Frankfurt/Main 1974 (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, Bd. 22); Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, S. XI–CXXVIII. Kurt Christ: Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988.
22 Julius Frauenstädt (Hg.): Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, Leipzig 1864, S. 320; vgl. Wilhelm Traugott Krug: System der theoretischen Philosophie, T. 2, Königsberg 1808, S. 452.
23 Vgl. Arthur Schopenhauer: Einige Worte über den Pantheismus, in: Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Bd. 2, in: A. Schopenhauers Werke in sechs Bänden, hg. von Eduard Grisebach, 2. Aufl., Leipzig o. J., S. 111–114.
24 Immanuel Kant: Kritik der Urtheilskraft, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von der Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Erste Abth.: Werke, Bd. 5, Berlin 1908, S. 421 (80), S. 439f. (85).
25 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/1822) in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Hans-Joachim Birkner u. a., 1. Abt., Bd. 7/1, Berlin – New York 1980, S. 53; vgl. ders.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, (1799), in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Theologische Schriften, hg. und eingel. von Kurt Nowak, Berlin 1983, S. 80 u. ö.; ders.: Geschichte der Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlaß, in: Friedrich Schleiermacher: Sämmtliche Werke, 3. Abt., Bd. 4/1, Berlin 1839, S. 250; Friedrich Schleiermacher, Dialektik, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942, S. 238–249.
26 Erstdruck: Friedrich Sam. Gottf. Sack an Friedr. Schleiermacher, in: Theologische Studien und Kritiken, Hamburg 23 (1850) H. 1, S. 150–156.
27 Friedrich Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Erstes Sendschreiben, in: Theologische Studien und Kritiken, Hamburg 2 (1829) H. 2, S. 280.
28 Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen, 2. Aufl., Leipzig 1953, S. 137 (Nr. 807).
29 Johann Wolfgang von Goethe an C. F. Zelter am 31. October 1831, in: Goethes Werke, IV. Abteilung: Goethes Briefe, Bd. 49: Juli 1831–März 1832, Weimar 1909, S. 127.
30 Heinrich Heine: Die Romantische Schule, in: ders.: Sämtliche Schriften, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 3, hrsg. von Karl Pörnbacher, München 1971, S. 394.
31 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: ebenda, S. 571.
32 Vgl. Ulrich Neuenschwander: Gott im neuzeitlichen Denken, Bd. 1, Gütersloh 1977, S.

75, S. 84; Walter Robert Corti: Der Mensch als Organ Gottes. Studien zum dogmatischen Pantheismus, in: Erasmus-Jahrbuch, Zürich 28 (1959), S. 386–402. Vgl. dazu: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809),in: ders.: Sämmtliche Werke, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abt., Bd. 7, Stuttgart und Augsburg 1860, S. 338–348 (unveränd. reprograf. Nachdr. Darmstadt 1990, S. 282–292). Zu Hegel vgl. u. a.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 2, in: ders.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, 3. Aufl., hg. von Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart 1959, S. 509–517; ders.; Vorlesungen über die Ästhetik. Bd. 1, in: ebenda, Bd. 12, 3. Aufl., Stuttgart 1953, S. 485f.; ders.: W. v. Humboldts Schrift über Bhagavad-Gita, in: ebenda, Bd. 20, Stuttgart 1958, S. 117f.; ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, in: ebenda, Bd. 15, Stuttgart 1959, S. 109, S. 324; vgl. Siegfried Wollgast: Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus, in: Wissenschaftl. Zeitschrift d. Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ges.- und sprachwiss. Rhe., Jena 21 (1972) S. 97–106.

33 Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, 2. Aufl., Berlin 1982, S. 245.

34 Ludwig Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Varulam bis Benedikt Spinoza, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 2, Berlin 1969, S. 454.

35 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a. a. O., S. 570. Vgl. Martin Bollacher: Aufgeklärter Pantheismus. Die Deutung der Geschichte in Heines Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Stuttgart 49(1975) S. 265–314.

36 Franz Xaver von Baader: Über die Zeitschrift Avenir und ihre Principien, in: ders.: Sämmtliche Werke, 1. Hauptabt., Bd. 6, Leipzig 1854, S. 39.

37 Christian Jacob Kraus: Ueber den Pantheismus, in: ders.: Vermischte Schriften über staatswirthschaftliche, philosophische und andre wissenschaftliche Gegenstände. Nach dessen Tode hg. von Hans von Auerswald, Bd. V, Königsberg 1812, S. 10f.

38 Ebenda, S. 12.

39 Ebenda, S. 18, S. 21–50.

40 Vgl. Friedrich Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler, 1. Abt., Bd. 8, München – Paderborn – Wien – Zürich 1975, S. 201, 229, 247.

41 Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997, S. 66–72.

42 Immanuel Kant: Das Ende aller Dinge, in: ders.: Gesammelte Schriften, 1. Abth., Werke Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, Berlin 1912, S. 335.

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 19, 3. Aufl., Stuttgart 1959, S. 195.

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Bd. I, a. a. O., S. 493f.

45 Fritz Mauthner: Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 2, 2, vermehrte Aufl., Leipzig 1924 (Reprint Wien – Köln – Weimar 1997, S. 452), S. 384.

46 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 4, Stuttgart – Berlin 1923 (Reprint Hildesheim 1963), S. 439f.

47 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 2, Stuttgart – Berlin 1921 (Reprint Hildesheim 1963), S. 368.

48 Vgl. Siegfried Wollgast: Mystische Strömungen in Literatur und Philosophie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland, in: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur, Amsterdam 21 (1992) S. 269–303; Peter Dinzelbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, S. 33, 36, 73, 88, 187f., 250f., 293f.

49 Gottlieb Benjamin Jäsche: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalte. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, Bd. I, Berlin 1826, S. VII; Vgl. Johann Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, T. 1, Göttingen 1796, S. 282–292.

50 Ebenda, S. 57f.

51 Peter Volkmuth: Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel, Köln 1837 (Reprint Hildesheim 1977), S. 150.

52 Ebenda, S. 11.

53 Ebenda, S. 53.

54 Ebenda, S. 306.

55 Ebenda, S. 172.

56 Vgl. Reinhard Hülsewiesche: System und Geschichte: Leben und Werk Kuno Fischers (Historia Critica Philosophiae, Bd. 1), Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1989, S. 29–40, 200–207; Herbert Hörz: Brückenschlag zwischen zwei Kulturen. Helmholtz in der Korrespondenz mit Geisteswissenschaftlern und Künstlern, Marburg a. d. Lahn 1997, S. 238–254.

57 Georg Weißenborn: Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marburg 1859, S. 13–119.

58 Vgl. Philosophisches Wörterbuch, hg. von Walter Brugger SJ, 16., nach der neubearb. 14. Aufl., Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 283f.

59 Vgl. z. B. Diogenes Laertios über Zenon, Chrysipp und Archedemos: „Gott sei ein einiges Wesen, sei Vernunft und Schicksal und werde Zeus genannt, werde aber auch noch mit vielen anderen Namen bezeichnet." (Diogenes Laertios: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von Otto Apelt, Bd. 2, Berlin 1955, S. 70 = VII, 135). Vgl. zum ff.: Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, 2. Aufl., Berlin 1993, S. 602f., 610–615, 618–621, 681-684, 878–881, 885ff.

60 Heinrich Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, in: Preußische Jahrbücher, 141 (1910) H. 3, S. 440.

61 Jacobi an M. Mendelssohn 4.11.1783, in: Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107. Hrsg. von Peter Bachmaier, Michael Brüggen, Heinz Gockel, Reinhard Lauth und Peter-Paul Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, S. 229 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe, Reihe I, Band 3). EN KAI PAN findet sich erstmalig wohl bei Melissos, Schüler des Parmenides (um 440 v. Chr.) Vgl.: Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. 2, S. 171 (IX, 24).

62 Jacobi an J. G. Herder 30.6.1784, in: Jacobi, Briefwechsel, wie Anm. 61. S. 328 u. ö.

63 Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, S. 444.

64 Ebenda, S. 445f.

65 Benedictus de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata, in: ders.: Opera quae supersunt omnia. Ex editionibus principiis denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder, Vol. I, Lipsiae 1843, p. 330, 335.

66 Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, S. 447.

67 Ebenda, S. 448.

68 Ebenda.

69 Ebenda, S. 450.

70 Ebenda, S. 451.

71 Ebenda, S. 452. Akosmismus findet sich vornehmlich bei J. G. Fichte und G. W. F. Hegel und sucht das als Pantheismus gefaßte spinozistische System entschärfend zu interpretieren. Vgl.: Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99, 2. korrigierte Aufl., Leipzig 1991, S. 207; Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, a. a. O., S. 373, S. 408.

72 Vgl. Dietrich Mahnke: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle/S. 1937. Hier finden sich dafür interessante Belege. Vgl. Harry Austryn Wolfson: Extradeical and intradeical interpretations of Platonic ideas, in: ders.: Religious Philosophy. A Group of Essays, Cambridge/Mass. 1961, S. 27–68. Wolfson läßt allerdings die Philosophie der Folgezeit gänzlich von Philon ausgehen (ebenda, S. 67f.). Sicherlich hat auch Philon von Alexandria einen Anteil an der Herausbildung der mystisch-pantheistischen Linie bis zum 17. Jh. Die von Wolfson gezeichnete lineare Abhängigkeit dürfte aber dabei schwerlich erhärtet werden können. Vgl. zum Neuplatonismus zusammenfassend: Die Philosophie des Neuplatonismus, hg. von Clemens Zintzen, Darmstadt 1977. Es wird häufig übersehen, daß Hegel eine durchaus positive, wenn auch kritische Einschätzung der Lehre Plotins gibt (vgl. auch Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, in: Werke, Bd. 19, S. 37–69 u. ö.).

73 Friedrich Max Müller: Theosophie oder psychologische Religion. Gifford – Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1892, Leipzig 1895, S. 93. Vgl. Apg 17, 28.

74 Ebenda, S. 266. Den Pantheismus theologiegeschichtlich zusammenfassend: Erwin H. U. Quapp, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller, Bd. XXV, Berlin – New York 1995, S. 635–641.

75 Karl Albert: Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus, in: Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Hg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin – New York 1976, S. 193f. Vgl. Hermann Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, S. 214–232: ders.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/2, Berlin 1971, S. 104–123. Kurt Flasch (Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, S. 173, 235, 355, 414–416) lehnt jeglichen Pantheismusvorwurf für mittelalterliche Denker von J. Scotus Eriugena bis Meister Eckhart als nicht haltbar ab.

76 Ebenda, S. 195.

77 Zit. ebenda, S. 200. Original: Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium, collegit et... contulit Henricus Denifle O.P. auxiliante Aemilio Chatelain, t. 1, Paris 1889, p. 71.

78 Ebenda, S. 201.

79 Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: L. Feuerbach, Gesam-

melte Werke, Bd. 9, a. a. O., S. 285. Vgl. zum Gesamtproblem: Gerd Haensch: Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs „Pantheismus", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 27 (1979), S. 699–713; ders.: Betrachtungen über Mystik und Pantheismus im Verständnis deutscher Philosophen des 19. Jh., in: ebenda, 38 (1990) S. 783–790.

80 Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Hg. im Auftrag der DFG. Die deutschen Werke, hg. u. übers. von Josef Quint, Bd. I: Predigten. Stuttgart 1958, S. 264 (Predigt 16b).

81 Valentin Weigel: Ein nützliches Traktätlein Vom Ort der Welt, in: ders.: Ausgewählte Werke, hg. und eingel. von Siegfried Wollgast, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1978, S. 343.

82 Vgl. Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, a. a. O.; ders.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/1–3/2, Berlin 1970–1980.

83 Vgl. Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx/Engels: Werke, Erg.-Bd., T. 1, Berlin 1968, S. 518f.

84 Wilhelm Dilthey: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig – Berlin 1921, S. 326.

85 Vasilij Vasil'evic Sokolov: Filosofija Spinozy i sovremennost', Moskva 1964, S. 26–76; ders.: Evropejskaja filosofija XV–XVII vekov, Moskva 1984,S. 33–180.

86 Sokolov: Filosofija Spinozy i sovremennost', S. 62.

87 Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1, 2. Aufl., München 1985, S. 388.

88 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 15, S. 225.

89 Ebenda, S. 228.

90 Ebenda, S. 222.

91 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1954, S. 28–32; ders.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Darmstadt 1984.

92 Jakob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente, hg. von Johannes Wenzel, Leipzig 1985, S. 399.

93 Jacob Böhme: De triplici vita hominis, oder vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), in: ders.: Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Begonnen von August Faust +, neu hg. von Will-Erich-Peuckert (künftig BSS), Bd. 3, Stuttgart – Bad Cannstatt 1989, S. 319f. (16, 37).

94 Jacob Böhme: De tribus principiis, oder Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens (1619), in: BSS, Bd. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, S. 70 (7, 31).

95 Jacob Böhme: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang (1612), in: BSS, Bd. 1, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986, S. 345 (23, 49).

96 Ebenda, S. 265 (19, 4).

97 Ebenda, S. 24 (1, 1). Der Mensch darf „sein Gemüthe nicht ausser dieser Welt schwingen, er findet alles in dieser Welt, darzu in sich selber, ja in allem deme, was lebet und webet" (Böhme, De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 73 (8, 1).

98 Böhme: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, in: BSS, Bd. 1, S. 41 (3, 13).

99 „...ich vergleiche die ganze *Philosophiam, Astrologiam* und *Theologiam* samt ihrer Mutter, einem köstlichen Baume, der in einem schönen Lustgarten wächst... Nun mercke, was ich mit diesem Gleichniß angedeutet habe. Der Garten dieses Baumes

bedeutet die Welt; der Acker die Natur; der Stamm des Baumes die Sternen; die Aeste die *Elementa*; die Früchte, so auf diesem Baume wachsen, bedeuten die Menschen; der Saft in dem Baume bedeutet die klare Gottheit. Nun sind die Menschen aus der Natur, Sternen und Elementen gemacht worden; GOtt der Schöpfer aber herrschet in allen, gleichwie der Saft in dem gantzen Baume." Ebenda, S. 3f. (Vorr. I, 8).

100 Böhme: De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 36 (4, 32).

101 Jacob Böhme: De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl (1623). in: BSS, Bd. 6, Stuttgart 1957, S. 4f. (1, 3).

102 Jacob Böhme:Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung (1624), in: BSS, Bd. 9, Stuttgart 1956, S. 2 (1, 1).

103 Böhme: De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 43 (4, 63); Jacob Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi (1620), in: BSS, Bd. 4, Stuttgart 1957, S. 179 (T. 2, 10, 7).

104 Will-Erich Peuckert: Das Leben Jakob Böhmes, in: BSS, Bd. 10, 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1961, S. 53. Reiner Heinze folgt (Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme, Theol. Diss., Münster 1972) in dieser, und nicht nur in dieser Hinsicht Peuckert: „In der 'Aurora' ist zwischen Gott und Welt kaum ein Unterschied: Gott wird nur insoweit behandelt, wie er sich in der Welt oder besser: der Welt manifestiert. Beim späteren Böhme rücken dagegen Gott und Welt auseinander" (ebenda, S. 123, vgl. S. 11).

105 Angelus Silesius (Johannes Scheffler): Cherubinischer Wandersmann. Krit. Ausg., hg. von Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, S. 28 (I, 8).

106 Ebenda, (I, 9).

107 Ebenda, (I, 10).

108 Ebenda, S. 29 (I, 11).

109 Ebenda, (I, 14).

110 Ebenda, S. 41 (I, 96).

111 Ebenda, S. 43 (I, 106).

112 Ebenda, S. 58 (I, 216).

113 Ebenda, S. 177 (IV, 157).

114 Charles Hortshorne / William L. Reese: Philosophers Speak of God, 4. ed., Chicago – London 1969.

115 Enrique M. Urena: K. C. F. Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie mit einem Vorw. von Rudolf Vierhaus, Stuttgart - Bad Cannstatt 1991, S. 457. Auch W. Dilthey benutzt (Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 2, a. a. O., S. 45) den Ausdruck „Panentheismus". Zu Unrecht schreibt dazu M. Marquardt, dies sei „ein von Dilthey geprägter Begriff, der im Unterschied zum monistischen Pantheismus, der den Substanzbegriff in den Mittelpunkt stellt, die Seite des Individuums betont." Wilhelm Dilthey: Aufsätze zur Philosophie. Hg. und eingel. von Marion Marquardt, Hanau 1986, S. 397.

116 Karl Christian Friedrich Krause: System der Sittenlehre, Bd. 1: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, Leipzig 1810, S. 87. Vgl. Siegfried Wollgast: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990 (Sitzungsber. d. Sächsischen Akademie d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. Bd. 129, H. 5).

117 Ebenda, S. 89, 94.

118 Ebenda, S. 94f. Ähnlich: Karl Christian Friedrich Krause: Lebenlehre oder Philosophie

der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 41–51; ders.: Vorlesungen über das System der Philosophie, Bd. 1: Intuitiv-analytischer Haupttheil, 2., aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verf. vermehrte Aufl., hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1889, S. 313f.

119 Karl Christian Friedrich Krause: Abriss des Systems der Philosophie, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1886, S. 32.

120 Karl Christian Friedrich Krause: Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch, Dresden 1811, S. 5.

121 Burkhard Gladigow: Pantheismus und Naturmystik, in: Die Trennung von Natur und Geist, hg. von Rüdiger Bubner, Burkhard Gladigow, H. Haug, München 1990, S. 119; Vgl. ders.: Pantheismus als „Religion" von Naturwissenschaftlern, in: Die Religion von Oberschichten, Religion – Profession – Intellektualismus, hg. von Peter Antes, Donate Pahnke, Marburg 1989, S. 219–239.

122 Ludwig Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen (1798), Berlin 1843, S. 272.

123 Albert Einstein: Mein Weltbild, hg. von Carl Seelig, Frankfurt/M. – Berlin 1988, S. 18.

124 Karl Mannheim: Wissenssoziologie, Auswahl aus d. Werk. Eingel. u. hg. von Kurt Heinrich Wolff, Berlin – Neuwied 1964.

125 Corti: Der Mensch als Organ Gottes, a. a. O., S. 405.

Conrad Grau

Akademien und Universitäten im Umfeld deutscher Anschlüsse im 19./20. Jahrhundert

Die Weite der Thematik und die Grenzen des Raums verbieten eine umfassende Behandlung der von mir aufgeworfenen Frage. Es geht daher eher um eine Annäherung an das Thema, als um eine erschöpfende Darlegung. Chronologisch werde ich die Zeit von 1815 bis zur Gegenwart einbeziehen, territorial die Gebiete des Deutschen Bundes, des Deutschen Reiches, der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik. Daraus erfolgt notwendig eine Dreiteilung des behandelten Zeitraums unter Berücksichtigung der rechtlichen Stellung der betroffenen deutschen Staaten und der unterschiedlichen Anschlußergebnisse. In allen drei Zeitabschnitten betrafen die Anschlüsse sowohl Akademien der Wissenschaften als auch Universitäten.

In zeitlicher Abfolge sind in gebotener Gedrängtheit zu behandeln:

1. ein Bund souveräner Staaten seit 1815,
2. ein Einheitsstaat seit 1871 mit bundesstaatlicher Struktur, deutlicher Dominanz eines Bundesgliedes und expansionistischen Bestrebungen,
3. zwei souveräne Staaten, die als Föderalstaat und als Zentralstaat in Konfrontation zueinander 1949 entstanden sind.

Zur Verdeutlichung werden bei den berücksichtigten Akademien und Universitäten die Jahre der jeweiligen Gründung bzw. Stiftung angegeben, wenn beide Daten nicht zusammenfallen. Ihre Geschichte muß hier unberücksichtigt bleiben.

I. Deutscher Bund

Die nach der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (Reichsdeputationsschluß 1803 und Erbkaisertum Österreich 1804) mit meist neuen Grenzen bis 1815 konstituierten Staaten, die danach den

Deutschen Bund bildeten, übernahmen zugleich das bestehende wissenschaftliche Organisationsgefüge von Universitäten und Akademien. Zu diesem Zeitpunkt bestanden sechs Akademien bzw. Gesellschaften der Wissenschaften: die Preußische in Berlin seit 1700, die Hannoversche in Göttingen seit 1751, die Mainzische in Erfurt seit 1754, die Bayerische in München seit 1759, die Oberlausitzische in Görlitz in Sachsen seit 1779 und die Böhmische – zu Österreich gehörende – in Prag seit 1784. Die 1763 gegründete Pfälzische Akademie in Mannheim hörte ebenso wie eine Reihe deutscher Universitaten in den Jahren der territorialen Veränderungen nach der Französischen Revolution zu existieren auf. Von den 1790 im damaligen Reichsgebiet bestehenden deutschen und deutsch-österreichischen Universitäten wurden bis 1818 mehr als die Hälfte, insgesamt 21, geschlossen oder mit anderen Universitaten vereinigt. Dieser Vorgang ging als „Universitätssterben" in die Geschichte ein.

Infolge der bis 1815 vollzogenen neuen Grenzziehungen und der damit verbundenen territorialen Anschlüsse wurden zahlreiche geistliche Territorien – vor allem in Süd- und Westdeutschland – in weltliche Staaten integriert. Dadurch und durch Gebietsabtretungen, beispielsweise Sachsens, Schwedens und Osterreichs, veränderte sich die deutsche Wissenschaftsgeographie. Zu Preußen gehörten fortan die Wissenschaftsgesellschaften in Erfurt und Görlitz, die als Einrichtungen mit regionaler Bedeutung weiter bestanden. Preußen erhielt weiterhin die traditionsreichen Universitäten Greifswald (gegründet 1456) von Schweden, Wittenberg (gegründet 1502) von Sachsen und 1816 mit der preußischen in Halle (gegründet 1693/94) vereinigt, Erfurt (gegründet 1392) von Mainz und 1816 aufgelöst sowie Münster (gegründet 1771, 1773, 1780) vom gleichnamigen Bistum und 1818 aufgelöst. Universitäten hatten in Köln (gegründet 1388) und Bonn (gegründet 1784, 1786) bis 1798 bestanden; von beiden jetzt preußischen Städten wurde 1818 Bonn erneut als Universitätssitz gewählt. Außer Preußen waren Baden und Bayern auf wissenschaftlichem Gebiet Gewinner der territorialen Anschlüsse. Die Universitäten Freiburg im Breisgau (gegründet 1457, 1460, vorher Österreich) und Heidelberg (gegründet 1386, vorher Pfalz) fielen an das Großherzogtum Baden, die in Würzburg (gegründet 1575, 1582) im ehemaligen gleichnamigen Bistum und Erlangen (gegründet 1742) in Ansbach-Bayreuth an das Königreich Bayern. Die ebenfalls an Bayern gefallene Universität Bamberg (gegrün-

det 1773) im früheren gleichnamigen Bistum wurde 1803 aufgelöst. Baden wurde überhaupt erst jetzt ein Land mit Universitäten, Bayern verdreifachte deren Zahl. Die bayerische Universität Ingolstadt (gegründet 1472) wurde 1800 nach Landshut und 1826 nach München verlegt. Berlin durch die Gründung einer Universität im Jahre 1810 und München ab 1826 waren die beiden einzigen Landeshauptstädte im Deutschen Bund, in denen sowohl eine Akademie der Wissenschaften als auch eine Universität bestanden.Wien zog erst 1847 mit der Akademiegründung nach, die auch hier neben die ältere Universität (gegründet 1365) trat. Die Gründung einer Gesellschaft/Akademie der Wissenschaften erfolgte im 19. Jahrhundert nur in Sachsen, wo sie 1846 in Verbindung mit der einzigen Universität des Landes in Leipzig (gegründet 1409) entstand.

Eine Sonderstellung unter den Akademien nahm die heutige Leopoldina ein, die auch nach der Auflösung des alten Reichs als Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinische Akademie der Naturforscher weiterhin bestand. Ihr wechselnder Sitz war zugleich der jeweilige Arbeitsort des Präsidenten. Da dieser bis 1818 in Erlangen und danach in Bonn als Professor wirkte, siedelte die Leopoldina für die folgenden 40 Jahre nach Preußen über, obwohl Bayern alles versucht hatte, sie im Lande zu halten. Bis zu ihrer endgültigen Ansiedlung in Halle (1878) hatte die Leopoldina ihren Sitz in Jena (ab 1858) und Dresden (ab 1862). Sie erhielt finanzielle Förderung durch einzelne Bundesstaaten. Ihr Versuch, in den vierziger Jahren den Status einer Zentralakademie fur Deutschland zu erlangen, blieb ohne Erfolg.

Die innerdeutsche Anschlußwelle der sechziger Jahre des 19.Jahrhunderts sah erneut Preußen als Gewinner weiterer Universitäten und einer Akademie, nämlich der Hannoverschen in Göttingen. In Parenthese darf ich, weil bedeutsam fur unsere Leibniz-Sozietät, hier einfügen: Der Anschluß Hannovers an Preußen im Jahre 1866 führte dazu, daß eine der umfassendsten Werkausgaben von Gottfried Wilhelm Leibniz unvollendet blieb, da von 1864 bis 1884 nur elf Bände erscheinen konnten. Ihr Editor Onno Klopp, der mit dem vertriebenen hannoverschen König ins Exil ging, erhielt wegen seiner antipreußischen Haltung keinen Zugang mehr zu den Quellen in seinem Heimatland und konnte daher nur das zuvor gesammelte Material für die Drucklegung benutzen. Mit Göttingen (gegründet 1734, 1737) in Hannover, Marburg (gegründet 1527) in Hessen und

Kiel (gegründet 1665) in Schleswig-Holstein erhielt Preußen 1866 drei weitere renommierte deutsche Universitäten. Sie wurden schnell und vollständig in das unter Wilhelm von Humboldt und Karl Freiherr vom Stein zum Altenstein seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts geschaffene preußische Hochschulsystem integriert. Derselbe Vorgang hatte sich bereits seit einem halben Jahrhundert in analoger Weise in Bayern und Baden hinsichtlich ihrer neugewonnenen Universitäten vollzogen.

Was die innere Entwicklung der angeschlossenen Universitäten und Akademien betrifft, so muß ich mich, da detaillierte Ausführungen hier nicht möglich sind, auf die Hervorhebung von drei Tendenzen beschränken.

Erstens nutzten die Staaten, die ihre neuen Universitäten teilweise überproportional – auch materiell – förderten, diese als integrierend-staatsbildende Institutionen für ihre Territorien, die meist keine gemeinsame Geschichte hatten. Auf historische Entwicklungen war bei den neuen Grenzziehungen und Anschlüssen, die rein machtpolitisch bestimmt waren, am wenigsten Rücksicht genommen worden.

Zweitens blieben trotz der sich verstärkenden Kulturhoheit der deutschen Staaten, die vor allem auch die Universitäten betraf und die bis heute fortbesteht, Elemente des gesamtdeutschen Bewußtseins wirksam. So waren länderübergreifende Berufungen von Professoren durchaus keine Seltenheit, wie an Hand von Professorenbiographien gezeigt werden könnte. Sie mußten durchaus nicht so spektakulär und zugleich Ausdruck politischer Rivalitäten zwischen den Staaten sein wie die folgenden wenigen Beispiele: 1819 kam der in Jena entlassene Naturwissenschaftler Lorenz Oken nach München, also aus den thüringischen Staaten nach Bayern; von den hannoverschen Göttinger Sieben fanden nach 1837 z. B. die Germanisten Jakob und Wilhelm Grimm in Berlin und der Physiker Wilhelm Weber in Leipzig neue Wirkungsstätten, also in Preußen und Sachsen; der Germanist Moriz Haupt und der Althistoriker Theodor Mommsen verloren ihre Stellungen nach der Revolution 1848/49 im sächsischen Leipzig und wurden schließlich nach Berlin, also nach Preußen, berufen. Ein Beispiel für gleichsam normale Berufungen war hingegen der Historiker Johann Gustav, Droysen: I835,Professor in Berlin, 1840 in Kiel, 1851 in Jena, 1859 wieder in Berlin und damit Rückkehr nach Preußen aus Schleswig-Holstein und Thüringen.

Drittens hatte die bis 1866 durch Anschlüsse entstandene neuzeitliche deutsche Wissenschaftsgeographie, die insbesondere Baden, Bayern und Preußen auf der Gewinnerseite und Sachsen auf der Verliererseite sah, bis 1945 und teilweise darüber hinaus Bestand. Am nachhaltigsten wirkte sich die Auflösung Preußens aus, die 1947 de jure vollzogen wurde. 13 von 16 heute bestehenden Bundesländern sind aus dessen ehemaligen Provinzen gebildet worden oder haben Teile von ihnen integriert. Ausnahmen sind lediglich Bayern und die Stadtstaaten Bremen und Hamburg. Nach 50 Jahren ist heute kaum noch im öffentlichen Bewußtsein, daß die Universitäten in Bonn (Nordrhein-Westfalen), Greifswald (Mecklenburg-Vorpommern), Göttingen (Niedersachsen), Halle (Sachsen-Anhalt), Marburg (Hessen) und Kiel (Schleswig-Holstein) einmal preußische waren. Vergleichbares gilt für die Universitäten Erlangen, Freiburg, Heidelberg und Würzburg, die schon vor nun bald 200 Jahren mit ihren Anschlußgebieten an Bayern und Baden (heute Baden-Würtemberg) fielen. Auch bei den Akademien oder Gesellschaften der Wissenschaften in Göttingen, Erfurt und Görlitz erinnert meist nur noch der Historiker an ihre vorübergehende Zugehörigkeit zu Preußen.

2. Deutsches Reich

Die Zeit des Deutschen Reiches von 1871 bis 1945 ist ungeachtet aller gravierenden Unterschiede zwischen Kaiserreich, Republik und nationalsozialistischer Diktatur gerade auf bildungsorganisatorischem Gebiet durch eine starke Kontinuität gekennzeichnet. Hervorstechend ist die tatsächliche, wenngleich nicht juristisch fixierte Vorherrschaft des preußischen Kultusministeriums. Namen wie Friedrich Althoff im Kaiserreich und Carl Heinrich Becker in der Weimarer Republik sind gleichsam Synonyme dafür. Die an diese preußische Dominanz anknüpfende Entscheidung des NS-Systems; nämlich die Umwandlung des preußischen in ein Reichsministerium für Wissenschaft unter Bernhard Rust, der weder bei seinen Vorgesetzten noch bei seinen Untergebenen Ansehen genoß, muß wohl rückblickend als weniger wirksam gesehen werden. Dagegen ist die damals gleichzeitig erstrebte ideologische Gleichschaltung des Wissenschaftssystems in einem durch die bisherige Forschung überzeugend belegten Ausmaß insgesamt vorübergehend gelungen.

Die Einheitsfrage wurde 1871 in politischer Hinsicht bekanntlich auf kleindeutschem Weg geregelt, also durch den Ausschluß Österreichs. Dieses hatte sein Vielvölkerproblem 1867 durch den Ausgleich mit Ungarn nur scheinbar gelöst; die Regelung hatte lediglich ein halbes Jahrhundert Bestand, wohl auch wegen unzureichender Berücksichtigung tschechisch-böhmischer Interessen. In seinen Auswirkungen auf die Akademie in Wien und die Universitäten in den deutschsprachigen Teilen Österreichs war der Ausschluß weniger konsequent. Das Kartell der Akademien der Wissenschaften, das 1893 gegründet wurde, dem aus Deutschland zunächst die Akademien in Göttingen, Leipzig und München angehörten und das 1906 und 1911 auch die in Berlin und Heidelberg aufnahm, bezog die Wiener Akademie völlig selbstverständlich von Anfang an ein. Professorenberufungen von deutschen an österreichische Universitäten und umgekehrt waren durchaus keine Ausnahmen. Nach der kleindeutschen Lösung der Einheitsfrage war fortlebendes großdeutsches Gedankengut gerade unter Wissenschaftlern, nicht zuletzt unter dem Einfluß des alliierten Verbots eines Anschlusses Österreichs an Deutschland nach dem ersten Weltkrieg, eine Begleiterscheinung der ab 1938 vollzogenen Unterordnung der Akademie in Wien und der Universitäten Österreichs. Als Illustration für die fortdauernden Verbindungen zwischen Deutschland und Österreich können vier Namen ganz unterschiedlicher Persönlichkeiten dienen. Der Physiker Albert Einstein, in Würtemberg an der Grenze zu Bayern geboren, war auch Professor im zu Österreich gehörenden Prag gewesen, bevor er 1913 zum hauptamtlichen Ordentlichen Akademiemitglied in Berlin berufen wurde. Der in Bonn geborene klassische Philologe Johannes Vahlen war nach seinen Anfängen in Breslau und Freiburg, also in Preußen und Baden, von 1858 bis 1874 Professor in Wien, bevor er einen Lehrstuhl in Berlin übernahm. Sein in Wien geborener Sohn Theodor Vahlen, Mathematiker und Präsident der Preußischen Akademie von 1938 bis 1943, war deshalb Österreicher. Als er wegen seiner faschistischen Aktivitäten in der Weimarer Republik seine Professur im preußischen Greifswald verloren hatte, wurde er 1930 nach Wien berufen. Bundesminister für Unterricht in Österreich war zu diesem Zeitpunkt der großdeutsche Historiker Heinrich Ritter von Srbik, der dann von 1938 bis 1945 Präsident der Akademie der Wissenschaften in Wien wurde. Der Anschluß Österreichs 1938 an das Deutsche Reich machte den Weg frei für die Pläne zur ideo-

logischen Gleichschaltung der Wiener Akademie und der Universitäten Graz (gegründet 1585, 1863), Innsbruck (gegründet 1669) und Wien, die jetzt wie die deutschen Einrichtungen den politischen Maximen einschließlich den Rassengesetzen des Nationalsozialismus unterworfen wurden.

Ein weiteres Beispiel für die Folgen, die Anschlüsse zwischen 1871 und 1945 hatten, bietet die Universität Straßburg. Aus reinen Prestigegründen wurde sie nach der Okkupation von Elsaß-Lothringen 1872 als Reichsuniversität gegründet. Der Staat investierte bedeutende Mittel in deren Ausbau. Nachmals berühmte deutsche Universitätslehrer, wie etwa der Germanist Wilhelm Scherer, der Historiker Friedrich Meinecke, die Physiker Otto Warburg und Conrad Röntgen waren als junge Gelehrte Straßburger Professoren. Die Chance, eine solche Universität, an der während der ersten Phase ihrer Existenz von 1621 bis 1792 einst Johann Gottfried Herder und Johann Wolfgang Goethe studiert hatten, im Geiste des deutsch-französischen Ausgleichs zu nutzen, wurde zugunsten von Germanisierungsbestrebungen vertan. 1918 wurde aus Straßburg wieder Strasbourg und aus der Kaiser-Wilhelm-Universität die Université de Strasbourg, die während des zweiten Weltkrieges nach Clermont-Ferrand in die Auvergne verlegt wurde.

Der Reichsuniversitätsgedanke wurde nach den ersten Erfolgen der faschistischen Expansionspolitik während des zweiten Weltkriegs im Westen und im Osten wieder aufgenommen. Am 27. April 1941 und am 23. November 1941 wurden Reichsuniversitäten in Posen und Straßburg nach längeren Vorbereitungen eröffnet. In Straßburg stellte man sich kein geringeres Ziel als die „Entthronung der Sorbonne" in Paris. Die bedingungslose Kapitulation Deutschlands 1945 bedeutete auch das Ende dieser Anschluß-Universitäten.

Während die faschistische Regierung in Straßburg und Posen deutsche Universitäten neu schaffen mußte, denn die französische und die polnische Universität von 1918 und 1919 in Strasbourg und Poznań konnten natürlich keine Grundlage bilden, glich die Situation im tschechischen Okkupationsgebiet des Reiches eher der in Österreich. In Prag war die 1348 gegründete Karls-Universität 1882 in eine deutsche und eine tschechische geteilt worden. Die nach dem Anschluß des sog. Sudetengebietes 1938 zunächst erwogene Verlegung der deutschen Universität Prag nach Rei-

chenberg erledigte sich schnell nach der Errichtung des sog. Reichsprotektorats Böhmen und Mähren. Im November 1939 wurde die tschechische Universität Prag wie alle Hochschulen in Böhmen und Mähren geschlossen. Die deutsche Universität Prag bestand bis 1945.

In den seit 1938 vom Dritten Reich okkupierten Gebieten wurden bis 1941 sechs Universitäten in Österreich, Tschechien, Polen und Frankreich übernommen oder gegründet und dem Reichswissenschaftsministerium unterstellt: Graz, Innsbruck – seit 1941 „Deutsche Alpenuniversität" –, Wien, Prag, Posen und Straßburg. 1942 wurde die Universität im estnischen Tartu (gegründet 1632, bis 1710, erneut ab 1802) als Ostland-Universität Dorpat mit deutscher Unterrichtssprache eingerichtet.

Neben der deutschen Universität in Prag wurde außerdem die dort bereits bestehende Deutsche Gesellschaft für Wissenschaften und Künste zum Beutegut des Anschlusses. Die Wiener Akademie der Wissenschaften gehörte – wie erwähnt – schon seit 1893 zum Kartell der deutschen Akademien, so daß sich 1938 prinzipiell nichts änderte.

Als die Satzungen des Kartells auf Betreiben der Preußischen Akademie im Juli 1939 auf einer Beratung von Vertretern der Akademien in Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München und Wien mit dem Ziel erörtert wurden, einen Reichsverband der Akademien unter Berliner Leitung zu bilden, wurde im Protokoll festgehalten: „Die Gründung einer Prager Akademie werde erwogen." (Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, II–XII, 11, fol. 73) Ein Schreiben der Preußischen Akademie vom 9. November 1939 an das Reichsministerium klärte dann, worum es ging. Bei der Gesellschaft in Prag handelt es sich um die „Art einer Akademie der Wissenschaften". über sie wurde weiterhin festgestellt: „Ihre Bemühungen um den Erwerb der Eigenschaft einer Akademie der Wissensehaften sind in der Tschechenzeit vergeblich gewesen." Die Situation nach der Okkupation wird so beschrieben: „Die Gesellschaft hat nach der Eingliederung des Sudetenlandes und der Errichtung des Protektorats den Beschluß gefaßt, dass sie von nun an auf dem Boden der nationalsoziallstischen Weltanschauung weitergeführt wird und hat alle jüdischen Mitglieder gestrichen (ebd., fol. 59–60) In der Tat wurde die Prager Gesellschaft in den Reichsverband der deutschen Akade-mien aufgenommen. Dessen Interesse erstreckte sich offensichtlich nicht auf die beiden tschechischen Wissenschaftsakademien, die Královská Česká

společnost nauk, die aus der 1784 entstandenen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften hervorgegangen war, und die 1890 gegründete Česká akademie ved a umeni.

Schon im November 1939 reichten jedoch die Bestrebungen des Verbandes in einem Punkt über Prag hinaus. So heißt es in dem erwähnten Schreiben des Präsidenten der Preußischen Akademie an das Reichsministerium über die Prager deutsche Gesellschaft: „Im Anschluß hieran bemerke ich, dass auch die Ausgestaltung der Akademie in Krakau zu einer deutschen Akademie der Wissenschaften in Betracht gezogen werden muss. Diese Akademie hat in österreichischer Zeit eine sehr angesehene Stellung gehabt und zum Teil hervorragende Werke veröffentlicht. Unter der polnischen Herrschaft hat sie sich – wenn man von den Arbeiten einzelner polnischer Gelehrter absieht – offenbar durch übermässig zahlreiche Neuaufnahmen von polnischen Mitgliedern abwärts bewegt. Infolgedessen müsste eine vollkommene Umgestaltung vorgenommen werden, wenn die alte Tradition wieder hergestellt werden soll. Da die Lage zurzeit noch unübersichtlich ist, behalte ich mir die Stellung eines Antrages auf Umwandlung der Akademie zu Krakau für spätere Zeit vor. Ich bitte jedoch, mich zu ermächtigen, schon jetzt mit der Akademie in Beziehung zu treten und gegebenenfalls demnächst auch die persönliche Fühlungnahme durch Entsendung von einem oder zwei Mitgliedern nach Krakau einzuleiten." (ebd.) Der 1872/73 in Kraków in der damaligen österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie gegründeten Akademia Umzejetnósći blieb dieses ihr zugedachte Schicksal erspart.

Alle seit 1938 im Zuge der nationalsozialistischen Expansionserfolge vollzogenen Anschlüsse von Universitäten und Akademien waren nach 1945 wirkungslos. Durch die neue Grenzziehung nach dem Kriege verlor Deutschland seine Universitäten in Königsberg (gegründet 1544) und Breslau (gegründet 1811). Mit deutschen Anschlüssen dagegen schien seit diesem Zeitpunkt Schluß zu sein.

3. BRD und DDR

Da hier nicht die Geschichte des Gebietes behandelt werden soll, das nach den Potsdamer Beschlüssen von 1945 Deutschland bildete und auf dem

1949 die beiden souveränen Staaten Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Demokratische Republik entstanden, sondern die Zusammenführung der Teile im Bereich der Akademien und Universitäten, kann ich mich auf folgende Feststellung beschränken: 1957 und I990 wurden zwei Anschlüsse an die Bundesrepublik Deutschland vollzogen, allerdings unter ganz unterschiedlichen Bedingungen, in unterschiedlichen Größenordnungen und mit unterschiedlichen Folgen.

Das Saarland, nach 1928 aus Teilen der preußischen Rheinprovinz und der bayerischen Pfalz gebildet und seit 1935 wieder zum Reich gehörend, wurde nach 1945 als Teil der französischen Besatzungszone wirtschaftlich und politisch eng mit Frankreich verbunden. 1948 beschloß die Regierung in Paris, in Saarbrücken eine Universität nach französischem Vorbild zu gründen. Diese Universität des Saarlandes wurde ab 1957 – nach der Volksabstimmung von 1955 und dem Saarvertrag von 1956 – vollständig in das in der Bundesrepublik Deutschland bestehende Hochschulsystem integriert. Dieses, anknüpfend an traditionelle Formen der deutschen Wissenschaftsorganisation, war in den fünfziger Jahren selbst noch im werden begriffen. Erst in den folgenden Jahren entstand, auch durch Neugründungen von Universitäten und Akademien, das föderal organisierte System der Wissenschaft in der Bundesrepublik, das nach dem Anschluß der DDR 1990 zum Maßstab für die Übernahme der DDR-Einrichtungen wurde.

Akademien der Wissenschaften bestanden zn der Bundesrepublik zu diesem Zeitpunkt in Göttingen, München, Heidelberg, Mainz und Düsseldorf. Sie hatten zunächst eine Arbeitsgemeinschaft der Westdeutschen Akademien der Wissenschaften gebildet, aus der 1973 die Konferenz der Akademie der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland hervorging, der die 1987 gegründete und von 1990 bis 1993 abgewickelte Akademie der Wissenschaften zu Berlin (West) nicht angehörte. Die Arbeitsgemeinschaft und die Konferenz beriefen sich auf die Tradition des erwähnten Akademie-Kartells von 1893. Heute besteht diese Institution als Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften. In ihr wirken auch die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, die sich nach der Abwicklung der aus der Preußischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften hervorgegangenen Akademie der DDR 1993 konstituierte, und die Sächsische Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Die Leopoldina in Halle, die auch nicht Mitglied des Kartells war, gehört der Konferenz nicht an.

Ich betrachte es nicht als meine Aufgabe, im vorliegenden Zusammenhang die Möglichkeiten und Grenzen des in der DDR geschaffenen Systems der Universitäten und Akademien zu behandeln. Nach ihnen wurde auch bei dem Anschluß von 1990 und dem ihm folgenden personellen Kahlschlag grundsätzlich nicht gefragt. Praktisch stand jeder Wissenschaftler der DDR vor der Frage, die verordnete Abwicklung zu akzeptieren oder, wenn er weiterbeschäftigt werden wollte, sich den allein geltenden Kriterien der altbundesrepublikanischen Ordnung unterzuordnen, wenn ihm das nicht sogar von vornherein aus politischen Gründen verwehrt wurde. Das Ergebnis dieses Prozesses war eine in der Neuzeit geschichtlich einmalige Dezimierung der Zahl beschäftigter Wissenschaftler in den Akademien und Universitäten des Anschlußgebietes. Die Dominanz politischer Kriterien bei diesem Ausgrenzungsprozeß, der mit einem Vordringen von westdeutschen Wissenschaftlern in nahezu alle Leitungspositionen kombiniert wurde, war so offensichtlich, daß man fast geneigt ist, an Vorgänge im 19. und 20. Jahrhundert mit ihren Forderungen an Wissenschaftler nach Staatskonformität zu denken, was seinerzeit allerdings keineswegs nur bei Anschlüssen praktiziert wurde.

An den Universitäten der DDR, die erhalten geblieben sind, wurden parallel zu deren organisatorischer Umgestaltung nach bundesdeutschen Kriterien die Professuren neu ausgeschrieben, womit frühere Berufungen hinfällig waren. Außer in der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften wurden in der Akademie der Wissenschaften der DDR, der Akademie der Landwirtschaftswissenschaften der DDR und der Akademie der Pädagogischen Wissenschaften der DDR im Zusammenhang mit deren Abwicklung alle Mitgliedschaften von gewählten Wissenschaftlern gestrichen, und zwar nicht nur für deutsche, sondern auch für ausländische Akademiemitglieder. Die wissenschaftlichen Einrichtungen der Akademien wurden aufgelöst. Von allen Anschlüssen seit dem 19. Jahrhundert erwies sich der von 1990 im Hinblick auf Akademien und Universitäten zweifellos als besonders folgenreich, da mit dem Staat DDR auch dessen Wissenschaftsorganisation vollständig beseitigt wurde. Das hatte spezifische Gründe, auf die ich in einigen schlußfolgernden Bemerkungen wenigstens kurz hinweisen möchte.

4. Schlußfolgerungen

1. Die hier angesprochenen Anschlüsse des 19./20. Jahrhunderts waren durchweg machtpolitisch bedingt.
2. Die Anschlüsse bis 1866 bewirkten im Hinblick auf Akademien und Universitäten nicht viel mehr, als eine Veränderung der nationalen Wissenschaftsgeographie.
3. Die Anschlüsse zwischen 1871 und 1945 vollzogen sich, soweit Akademien und Universitäten betroffen waren, im Geiste der nationalistischen und nationalsozialistischen Expansion von 1871 bis 1918 in Elsaß-Lothringen und von 1938 bis 1945 in Österreich, Tschechien, Polen und erneut im Elsaß. Institutionen wurden aufgelöst, neu gegründet oder umgestaltet und in das jeweils bestehende deutsche Wissenschaftssystem integriert.
4. Die Beseitigung der gesamten Infrastruktur der Wissenschaft eines Landes, die nicht nur auf die Ausschaltung einzelner Personen zielte, war ein Spezifikum des Anschlusses der DDR an die BRD von 1990 und von Anfang an, anders als frühere Anschlüsse im 19./20. Jahrhundert einschließlich desjenigen des Saarlandes an die BRD, mit der Abschaffung eines alternativen politisch-ökonomischen Gesellschaftssystems gekoppelt.

Literaturhinweise

Die Publikationen zur Geschichte der deutschen Akademien und Universitäten sind außerordentlich zahlreich. Als Orientierungshilfen können dienen:

L. Böhm/R. A. Müller (Hrsg.), Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Eine Universitätsgeschichte in Einzeldarstellungen, Düsseldorf 1983

Magister und Scholaren. Professoren und Studenten. Geschichte deutscher Universitäten und Hochschulen im Überblick, Leipzig/Jena/Berlin 1981

C. Grau, Berühmte Wissenschaftsakademien. von ihrem Entstehen und ihrem weltweiten Erfolg, Leipzig/Thun u. Frankfurt/Main 1988

Joachim Herrmann

Anschlüsse im Prozeß frühgeschichtlicher Staatsbildungen und die Rolle von Ideologien.

Ein „Anschluß" im gesellschaftspolitischen Bereich war stets mit Dominanzen Verbunden. Anschluß war nicht Vereinigung. Anschluß konnte aber im Prozeß frühmittelalterlicher Staatsbildung zu dauerhaften Zusammenschlüssen führen. Der Typ des Anschlusses oder Zusammenschlusses wurde vom Ringen zwischen Interessengruppen bestimmt. Die unterlegene Gruppe, die sich nicht fügte, wurde unter primitiven Verhältnissen geistig und physisch eliminiert, unter entwickelteren Verhältnissen kam der rechtlichen oder rechtsstaatlichen Begründung dabei eine Rolle zu. Aufrührerische Kräfte wurden z. T. durch Massenexekutionen oder/und Deportationen beseitigt, wie zureichend überliefert für die Unterwerfung/den Anschluß Sachsens an das Karolingerreich in den letzten Jahrzehnten des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts.

Tatsächlich besteht die Geschichte früher Reiche und Staatsbildungen aus Unterwerfungen, Anschlüssen und im günstigsten Fall Zusammenschlüssen. Derartige Grundvorgänge bestimmten die Bildung orientalischer Großreiche, der Staaten der klassischen Antike und des Hellenismus, Chinas und Indiens (1). Selbst bei den germanischen Stammesverbänden vor dem römischen Limes vollzogen sich derartige Vorgänge. Man vergleiche nur die Namen und Wohnsitze der Stammesgruppen zur Zeit Caesars und Tacitus' im 1. Jh. v.u.Z. bzw. nach u.Z. mit der Situation im 4./5. Jh. Die Vielzahl der Einzelstämme ist an wenige dominierende Stämme bzw. deren Stammesaristokratie „angeschlossen" worden; verwiesen sei auf die Arbeiten von R. Wenskus zur Rolle von Gruppen der Stammesaristokratie in diesem Prozeß (2).

Auf zwei „Modelle" sei etwas näher eingangen: auf die Herausbildung des Frankenreichs und des polnischen Staats.

Das Frankenreich.

Um 432 lebte der Stamm der salischen Franken am Unterrhein im Status römischer Föderaten. Um 450 setzte sich in dynastischen Kämpfen zwischen Chlodio, einem Anhänger des Hunnenchans Attila, und Merowech, einem Anhänger des römischen Statthalters in Gallien, Aetius, der Ahnherr der Merowinger, Merowech, durch. Sein Nachkomme Childerich wurde bereits mit großem Prunk 482 in Tournai bestattet. Dessen Sohn Chlodwig übernahm die Macht, schlug den in Gallien noch in römischer Tradition herrschenden Syagrius 486 bei Soisson, Syagrius wurde ermordet, und um 494 war Gallien bis zur Loire bereits dem Reich Chlodwigs „angeschlossen".

Zwangsläufig kam es zu Konflikten mit der ehemaligen „Elite" Roms in diesen Gebieten, unter der sich besonders die Bischöfe und Kirchenherrn artikulierten. 496/497 ging Chlodwig während des Krieges gegen die Alemannen ein erstes Bündnis mindestens mit Teilen von ihnen ein. Er nahm das katholische Christentum an. Das geschah in aller Heimlichkeit, weil dieser Wechsel der Geisteshaltung offenbar den freien fränkischen Bauern im Heer und einem Teil der revalisierenden Stammesaristokratie schwer verständlich zu machen war. Es dauerte etwa 10 Jahre, bis Chlodwig sich mit seiner „Wende" durchgesetzt hatte. Die Niederschlagung der Alemannen 506 und die Eroberung des südlichen Gallien/Provence sprach für Chlodwig. Um 509 waren die fränkischen Teilstämme beseitigt, durch Ermordung ihrer Führungsschicht, Zwangstaufen und Unterwerfung. Danach flossen seine Tränen, und zu seinen Leuten soll er „so geredet haben: 'Weh mir, daß ich nun wie ein Fremdling unter Fremden stehe und keine Verwandten mehr habe...'. Aber er sprach dies nicht aus Schmerz um den Tod derselben, sondern aus List, ob sich vielleicht noch einer fände, den er töten könne" (3).

Das Wesen der Vorgänge in den Jahren um 500 bestand darin:

1. Durchsetzung der militärisch-politschen Vorherrschaft über gentilizisch verfaßte Strukturen hinaus in einem Staat, befestigt durch die Einsetzung von Grafen, Territorialgliederung usw.
2. Schaffung eines „codierten Rechts", der sogenannten Volksrechte. Dabei wurde die Selbstidentifikation breiterer Schichten auch im niedergeschriebenen Recht berücksichtigt.

3. Ursprüngliche Gebiete, die angeschlossen /unterworfen wurden, hatten unterschiedliche ethnische Grundlagen und gesellschaftliche Strukturen (Keltoromanen, Römer, Gallier, ehemals eigenständige germanische Stammesgruppen) und auch unterschiedliche Religionen, Kulte oder Ideologien.
4. Der „Anschluß" dieser Gebiete gelang nur durch Wandel der führenden Schichten. Mit dem katholischen Christentum wurde die verbindliche und verbindende Ideologie durchgesetzt. Chlodwig ging den ersten Schritt und erzwang diese Egalisierung unter Nutzung der Herrschaftserfahrung der gallo-romanischen christlichen Eliten.

Diese Eroberungen/Anschlüsse/Zusammenschlüsse hatten Bestand, da die führende Elite des aktiven Kerns sich selbst wandelte. Sie übernahm eine neue Ideologie, unter Kompromissen im religiös-kultischen Bereich und dessen Organisation, und fand Wege zu neuen staats- und verfassungsrechtlichen Änderungen.

Diese Politik wurde z. T. in blutigen Auseinandersetzungen zwischen den herrschenden Eliten der verschiedenen Herrschaftsverbände durchgesetzt. So wurden 531 die Thüringer unterworfen/angeschlossen, 743 die Bayern und im letzten Viertel des 8. Jh. in besonders blutigen Kämpfen die Sachsen. Unter König/Kaiser Karl erreichte diese Politik eine weitere Ausdehnung. Sie griff über germanische und gallo-romanische Gebiete in kulturhistorische Bereiche slawischer Besiedlung sowie auf das seit 565/568 von Avaren beherrschte mittlerre Donau- und Theißgebiet über.

Grundlage der Erfolge, die zum fränkischen Großreich führten, war also nicht ein Überstülpen ursprünglicher gentilizischer geistiger, politischer, verfassungsrechtlicher und militärischer Organisationsprinzipien des fränkisch-salischen Stammes, sonderen ein staatsrechtlicher und geistig-ideologischer Wandel auch oder gerade des Siegers.

Die Entstehung des polnischen Staats.

Die Bildung des polnischen Staats vollzog sich in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts. Die Staatsbildung ging von einer größeren Anzahl von slawischen Stämmen östlich der Oder aus, unter denen die Polanen um Gnesen und die Wislanen um Stradow/Krakau dominierten. Die Wislanen

waren seit der Mitte des 9. Jh. mit dem Großmährischen Reich verbunden. Das dort von Kyrill und Method gegen die Westkirche zumindestens in den Herrschaftszentren durchgesetzte griechisch-orthoxe Christentum hatte auch im Weichselgebiet Einfluß. Die Polanen waren auf Großpolen orientiert, schlossen nach und nach die Stämme zwischen Weichsel und unterer Warthe zusammen und gerieten in Konflikt mit dem deutsch-sächsischen Reich der Ottonen. Feldzüge Markgraf Geros behinderten die Westexpansion, u. a. 963, als die Polanen gezwungen wurden, für Teile der Gebiete an der Warthe dem deutschen Reich Tribut zu leisten.

Seit 929 waren die Böhmen vom deutschen Reich abhängig, diesem als Lehnsgebiet angeschlossen. Die Böhmen hielten Schlesien in ihrer Hand. Unter diesen Bedingungen trat Fürst Mieszko, Stammesführer der Polanen, hervor. 965 heiratete er Dobrava, eine Tochter der tschechischen Premysliden-Dynastie. 978 nahm er Oda, die Tochter des deutschen Markgrafen Dietrich von der sächsischen Nordmark, zur Frau. Bereits um 966 war er zum katholischen Christentum übergetreten. Dieser Ideologiewechsel ging über die hergebrachten Stammeskulte hinweg und negierte den griechisch-orthodoxen Einfluß, der über Kleinpolen (und z. T Böhmen) auf Polen einwirkte. Mieszko lehnte sich bewußt an das Papsttum an.

Als nunmehriger Streiter für das Christentum eroberte Mieszko nach und nach Kleinpolen, Pommern, Masowien, schließlich auch Schlesien. Neben dem militärischen Aufgebot, das ursprünglich aus Stammeskriegern bestand, schuf er sich eine stehende, spezialisierte Truppe, deren Krieger aus verschiedenen Gebieten, darunter auch aus der Kiewer Rus und Skandinavien, kamen. Die eroberten Länder wurden mit Staatsburgen besetzt, ältere Stammesburgen vernichtet. Nach der Gründung des Erzbistums Magdeburg im Jahre 968 war der Magdeburger Erzbischof auch zuständig für das mindestens von den herrschenden Schichten seit den 60er Jahren angenommene Christentum in Polen. Um 990 erreichte Mieszko beim Papst eine Direktunterstellung seines Herrschaftsgebiets zwischen Karpaten und Ostsee, Weichsel und Oder. Dieser Vorgang ist als Dagome Iudex unvollständig überliefert, die Grenzbeschreibung wird jedoch verhältnismäßig ausführlich wiedergegeben. In den Machtkonstellationen nach dem Slawenaufstand der Lutizen 983, in dessen Folge die deutsche Herrschaft in den größten Teilen östlich der Elbe zusammenbrach, gingen Mieszko und dessen Sohn Boleslaw gemeinsam mit deut-

schen Heeren gegen die Stämme zwischen Elbe und Oder vor. Den Deutschen ging es um die westlichen Gebiete, vor allem um Brandenburg und Mecklenburg; die Polen sicherten sich die Herrschaft westlich der mittleren Oder und errichteten u. a. in Köpenick (Berlin) ein bedeutendes Burgzentrum, in dem bis in die 2. Hälfte des 12. Jh. ein polnischer Teilfürst, Jaxa oder Jaczo genannt, seinen Sitz hatte (Jaczo in Polonia tunc principans.). Auf seinen Münzen ließ er sich als Jaczo de Copnic, auch als Knes, bezeichnen (4). Den Höhepunkt erreichte der polnische Staat unter dem Sohn und Nachfolger Mieszkos, Bolelaw Chrobry, zu Beginn des 11. Jh. Zeitweise wurden Teile der Ukraine, Böhmen, die Mark Meißen, die Lausitz und Ungarn einbezogen. Auch die Pruzzen östlich der Weichsel versuchte Boleslaw an Polen zu binden. 997 begann die mißlungene Mission des Hlg. Adalbert aus Böhmen unter den Pruzzen. Der Missionar wurde von den Pruzzen umgebracht. Die Polen kauften seine sterblichen Reste frei und wogen den Kopf des Missionars gegen Gold auf. Die Reliquie wurde nach Polen überführt und im Dom zu Gnesen aufbewahrt. Die Bronzebeschläge der Domtür von Genesen stellen die Geschichte des Heiligen, eingeschlossen die Freikaufzeremonie seines Kopfes, anschaulich dar. Kaiser Otto III. erwies der Reliquie im Jahre 1000 Respekt. In diesem Jahr wurde Polens Selbständigkeit als „Sclavinia" in dem Akt von Gnesen durch den deutschen Kaiser Otto III. anerkannt. Neben Deutschland/Germania, Burgund/Gallia und Italien/Romania gehörte Polen/Sclavinia zum Grundbestand des konzipierten christlichen Großreiches römischer Tradition. Gnesen erhielt den Status eines Erzbistums. Bistümer entstanden in Kolberg, Krakau und Breslau.

Das Christentum und die Autorität der Kirche wurden im frühen Polen mit brutaler Gewalt durchgesetzt. Der Zeitzeuge, Chronist und Bischof von Merseburg, Thietmar, berichtet über die Mieszko-Zeit:

„Wenn dort jemand durch Mißbrauch fremder Ehefauen Unzucht zu treiben wagt..." bliebe dem Sünder nur die Wahl zwischen Selbstentmannung oder Tod. „Wer nach Septuagesima offensichtlich Fleisch ißt, wird mit Ausbrechen der Zähne hart bestraft. Doch durch solche Gewalttätigkeit wird das in diesen Ländern erst seit kurzem gültige Gesetz Gottes besser als durch bischöfliche Fastengebote befestigt" (5).

Die Bedrückung der Mehrheit des Volks muß unerträglich gewesen sein. Um 1037/38 erhoben sich die Bauern. Die Christianisierung brach

zusammen, der Adel floh aus dem Land. Mit Hilfe deutscher Ritterheere wurde schließlich die „Ordnung" wiederhergestellt. Kazimir I. setzte danach eine gemäßigtere Politik durch. Hauptstadt Polens wurde nunmehr Krakau. Die Feudalstruktur wurde dezentralisiert, d. h. die bäuerliche Ausbeutung differenzierter betrieben.

Polen behielt Bestand. Seit 1113 konnten seine Herrscher versuchen, die Odermündung wieder zu erobern, Wollin und Stettin zu christianisieren.

Auch in Polen finden sich dem fränkischen Modell vergleichbare Züge:

1. Anschluß-Vereinigung mit militärischer Gewalt, unter Durchsetzung einer neuen, überstammlichen Ideologie/Religion und deren Institutionen (Nordfrankreich-Belgien waren besondere Spender).
2. Aufstände breiter Volksmassen gegen diese sozialökonomisch-ideologische Politik einer herrschenden Elite und deren Niederschlagung durch äußere Intervention.
3. Reorganisation des Militärwesens. Aufbau von multiethnischen Gefolgschaften; Reorganisation der Befestigungssyteme, des Burgenbaus usw.
4. Wandlung der Anschluß-Träger/Sieger in Geisteshaltung, Ideologie/Religion und Sozialorganisation.

In modernen Begriffen könnte man in Bezug auf die Epochen mitteleuropäischer Staatsbildung verallgemeinern:

Anschlüsse/Zusammenschlüsse hatten dort Bestand, wo zugleich neue geistige, soziale, politische, juristische, und militärische Verfassungen für Anschlußträger/Sieger/und Angeschlossene entstanden. Die Auseinandersetzungen darum zogen sich über Jahrzehnte hin.

Anmerkungen

1 Auf Einzelnachweise von Veröffentlichungen wird verzichtet. Einschlägige Handbücher weisen die Fakten in der Regel nach. In der Schriftenreihe „Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie" der ehemaligen Berliner Akademie der Wissenschaften sind zwischen 1973 und 1989 18 Bände erschienen, die nahezu alle hier berührten Fragen mit Literatur- und Quellenbelegen behandeln.

2 R. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Köln/Graz 1961.

3 Gregor von Tours II/42. Zehn Bücher Geschichten, Bd.1, Buch 1–5. Lateinisch und deutsch. Hsg. von R. Buchner. Berlin (o. J.), S. 141.
4 J. Herrmann, Köpenick. Ein Beitrag zur Frühgeschichte Groß-Berlins. Berlin 1962.
5 Thietmar von Merseburg, Chronik, VIII/2. Lateinisch und deutsch. Hsg. von W. Trillmich. Berlin (o. J.), S. 441.

Johannes Irmscher

Der Apostel Paulus in Griechenland

Der Apostel Paulus in Griechenland: das Thema erfordert in zweierlei Hinsicht terminologische Vorklärungen: Was ist ein Apostel, und was bedeutet Griechenland im Zusammenhang des Themas?

Der Begriff Apostel geht auf ein griechischen Substantiv ἀπόστολος zurück, abgeleitet vom Verbum ἀποστλλέιν, (ab)senden, (ab)schicken. Das Wort war ursprünglich ganz auf den profanen Bereich bezogen. Bei den attischen Rednern bezeichnet es die Flottenexpedition wie deren Anführer und in Papyrustexten bürokratisch den Ladeschein für eine Ware oder gar den Reisepaß für eine Person. In der Bedeutung „Abgesandter, Bote" finden wir es bei dem Historiker Herodot und in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Von daher dürfte der Begriff sich im hellenistischen Judentum ausgebreitet haben, wo er eine Gruppe hochgeschätzter Gläubiger erfaßte, denen bestimmte Aufgaben in der Kultgemeinde oblagen. Das Urchristentum hat den Terminus rezipiert und bezeichnete damit die Verkündiger des Evangeliums, zunächst ohne territoriale Begrenzung ihres Wirkungsbereichs[1]. Es liegt im Wesen jeder geistigen Bewegung, daß sie auf Ausbreitung drängt, und in diesem Sinne trieben neben dem Judentum die Mysterienkulte, der Mithraismus, der Manichäismus[2], in gewisser Weise auch die Philosophenschulen Werbung und Propaganda; Theorie und Praxis einer die gesamte Menschheit angehenden Mission konnte jedoch nur eine mit Ausschließlichkeitsanspruch auftretende Weltreligion wie das Christentum entwickeln. Der sogenannte Missionsbefehl am Ende des Matthäusevangeliums (28, 18ff.)[3]: „So geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles halten, was ich" (Jesus) „euch" (den Jüngern) „befohlen habe!" ist ganz sicher rückprojiziert aus der Sicht der späteren Kirche[4], aber gerade darum ein um so bedeutsameres historisches Dokument; schon für die Urgemeinde gehörte

die Mission, das heißt die planmäßige, systematischen Ausbreitung des neuen Glaubens, zur unerläßlichen Pflicht der Gläubigen. Für die, welchen diese Aufgabe vornehmlich oblag, bürgerte sich die Bezeichnung Apostel ein. Wir verwenden sie im Folgenden für den Protagonisten der christlichen Mission[5].

Wenn von Griechenland gesprochen wird, so ist das heutige griechische Staatsgebiet gemeint, und zwar in Hinblick darauf, daß auch die in der Gegenwart faßbare Nachwirkung der Tätgkeit des Apostel Paulus dargestellt werden soll, und das ist nur möglich in bezug auf den Lebensraum des griechischen Volkes im heutigen hellenischen Staat. Abgesehen von dem die Ökumene umspannenden Alexanderreich, hat es im Altertum bekanntlich niemals einen panhellenischen Staat gegeben. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert, in der Lebenszeit des Apostel Paulus, bildete das griechische Mutterland die römische Provinz Achaia mit der Hauptstadt Korinth[6], an die sich nach Norden die Provinz Macedonia anschloß[7]. Die kleinasiatischen Regionen, die Paulus bereiste und missionierte, sind heute nicht mehr griechisch besiedelt[8]. Nach solchen notwendigen Vorüberlegungen kommen wir nunmehr zum eigentlichen Thema.

Paulus[9], mit jüdischem Namen Saul(us), wenige Jahre nach Jesus geboren, stammte aus der durch hellenistische Kultur geprägten Handelsstadt Tarsos in Kilikien (im südöstlichen Kleinasien) als Sohn einer offenbar wohlhabenden jüdischen Familie, die das römische Bürgerrecht besaß[10]; er genoß jüdische[11] und in beachtlichem Ausmaße auch hellenistische Bildung, die ihn zu einer respektablen schriftstellerischen Leistung in griechischer Sprache (in seinen in das Neue Testament aufgenommenen Briefen) befähigte[12]. Im Gegensatz zu dem Stifter des Christentums, dessen Geschichtlichkeit wider alle historisch-quellenkritische Methode gelegentlich in Zweifel gezogen worden ist[13], ist ein solcher Versuch bezüglich des Paulus niemals unternommen worden, wohl aber hat ihn der nationalsozialistische Ideologe Alfred Rosenberg als Urheber eines nationaljüdischen Aufstandes von internationaler Auswirkung[14] bezichtigt – dafür fehlen jegliche Beweise; vielmehr bezeugt der Paulinische Römerbrief das Gegenteil: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit ohne Gott" (13, 1).

Der junge Rabbi, das heißt Gesetzeslehrer/Schriftgelehrter[15], verfolgte im Auftrage des Synhedrions, des jüdischen Ältestenrates zu Jerusalem[16],

die Gefolgsleute der Jesussekte, bis er selber aus einem eifrigen Verfolger zu einem begeisterten Anhänger, zu einem Apostel des neuen Glaubens wurde. Sein Gesichtskreis war sehr viel weiter als der der einstmaligen galiläischen Fischer, der Apostel der Jerusalemer Urgemeinde[17], und seine Hinwendung galt einem Christentum von hellenistischer Prägung; nicht zufällig war ja der Christenname zum ersten Male in der hellenistischen Weltstadt Antiocheia in Syrien aufgekommen[18]. 13 Jahre lang hat Paulus zusammen mit Barnabas und dessen Vetter Johannes Markos in Kleinasien missioniert und sich offenbar bewußt von Jerusalem ferngehalten. Dennoch drängte sich in der Praxis eine Problematik unabdingbar auf: Sollte das jüdische Ritualgesetz und die Forderung nach Beschneidung auch für die bekehrten Heiden Geltung besitzen? Je mehr das Neue im Christentum zum Bewußtsein kam, um so mehr verlor die Frage an Bedeutung, obwohl jene Forderungen von den Traditionalisten rigoros aufrecht erhalten blieben. Paulus sprach mit rücksichtsloser Schärfe von der Freiheit vom Gesetz und zog daraus Folgerungen für seine Missionspraxis[19]. Mit den „Säulen" der Jerusalemer Gemeinde, dem Herrenbruder Jakobus, Petrus und Johannes, wurde ein Kompromiß geschlossen, demzufolge Paulus unter den Heiden und Petrus unter den Juden missionieren sollte; jedoch müßten die Zahlungen von Hilfsgeldern nach Jerusalem fortgesetzt werden[20]. Der Kompromiß hielt jedoch nicht lange vor und löste erbitterte Streitigkeiten aus, auf welche hier jedoch nicht eingegangen werden kann.

Da Paulus ebenso wie seine Jerusalemer Kontrahenten auf die baldige Wiederkunft Christi, die Parusie, rechnete, schienen Eile und Planmäßigkeit der Mission geboten; denn „das Evangelium muß zuvor verkündet werden unter allen Völkern", formulierte das Markusevangelium diese Mahnung[21]. In solchem Sinne missionierte Paulus auf seiner sogenannten zweiten Missionsreise die damals rein griechisch besiedelten Küstenstriche Kleinasiens[22], von denen eingangs die Rede war. Aber nicht minder wichtige griechische Territorien waren die zentralen Provinzen Macedonia und Achaia. Die neutestamentliche Apostelgeschichte[23] berichtet[24]: „Wir zogen an Mysien vorüber und kamen hinuter in die Troas. Da hatte des Nachts Paulus eine Vision. Ein Mann aus Makedonien stand vor ihm und bat ihn mit den Worten: Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!" Es handelt sich um eines der bekannten Wir-Stücke in der Apostelgeschichte, die auf einen unmittelbaren Augen- beziehungsweise Ohrenzeu-

gen zurückgehen[25]; denn der Erzähler fährt fort: „Nachdem Paulus die Vision gehabt hatte, bemühten wir uns sogleich, nach Makedonien zu reisen; denn wir zogen den Schluß, daß Gott selbst uns berufen habe, den Makedoniern das Evangelium zu verkünden".[26]

Die erste Route legten Paulus und seine Begleiter – Silas, lateinisch Silvanus, ein einflußreiches Mitglied der Jerusalemer Muttergemeinde und wie Paulus im Besitze des römischen Bürgerrechts[27], Timotheos, Sohn eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter[28], und wohl auch Lukas[29], der Berichterstatter, – bei offensichtlich günstigen Windverhältnissen zur See zurück. Sie nächtigten auf der Insel *Samothrake*[30] und schifften von da nach *Neapolis*, einer Stadt, die 42 v. Chr. als Colonia Augusti Iulii Philippensis neugegründet worden war; sie hieß im Mittelalter Christopolis und heute Kavalla[31]. Neapolis bildete den Hafen für die Stadt *Philippoi*, lateinisch Philippi. Die Apostelgeschichte[32] stellt richtig fest, daß Philippoi den ersten Bezirk von Makedonien bildete[33] und römische Militärkolonie geworden war; die Schlacht vom Jahre 42 v. Chr., in der Octavian und Antonius die Republikaner unter Brutus und Cassius besiegten[34], ließ sie unerwähnt. Für Paulus war der Aufenthalt in Philippoi von erheblicher Bedeutung, war es doch seine Station in Europa, die auf seine Stoßrichtung nach Rom und den lateinischen Westen hindeutete[35]; das (klein)asiatische Missionsfeld konnte er getrost anderen überlassen. Seiner Gewohnheit folgend, begab sich Paulus am nächsten Sabbat in die jüdische Versammlungsstätte, und fand auch eine Interessentin für seine Predigt, keine Jüdin, sondern eine σεβομένη τόν θεόν[36], eine Gottesfürchtige, das heißt eine Heidin, die, angezogen durch den jüdischen Monotheismus, zur Synagoge hielt, ohne darum zum Judentum überzutreten[37]. Noch ein Weiteres verdient Beachtung. Jene Lydia wird als eine πορφυρόπωλις vorgestellt, das heißt als eine Verkäuferin von Purpurwolle[38], aus der lydischen Stadt Thyateira gebürtig, wo die zahlreichen Schafherden des Hinterlandes die Wolle zur Verarbeitung in der Weberei lieferten und die Purpurfischerei den Farbstoff für das Einfärben der Wolle zur Verfügung stellte[39]. Purpurkleidung zu tragen, war ein Privileg der Vornehmen, Augustus wollte den Kreis auf Senatoren und Beamte begrenzt wissen, und Nero, der selbst in einer Toga picta auftrat, verbot seinen Untertanen, ein Gleiches zu tun[40] – natürlich ohne durchgreifende Wirkung. Auch für Decken auf Speisesofas und Bodenschmuck nutzte man Purpurwolle[41].

Lydia gehörte mit ihrem Beruf jedenfalls zur gehobenen Mittelklasse, und ihr Beispiel zeigt, daß das Christentum zunehmend auch in diese Kreise Einzug nahm; es zeigt aber auch, daß Paulus, der ansonsten den Frauen in der Gemeinde zu schweigen gebot[42], die Gesellschaft und die Unterstützung wohlhabender Damen keineswegs verschmähte.

Der Aufenthalt des Paulus in Philippoi endete mit einem Eklat[43]. Eine Sklavin, welche durch ihre Wahrsagekunst ihrem Herrn zu guten Einnahmen verhalf, erregte Paulus' Mitleid, und er gebot dem bösen Geist (πνευμα) = Dämon[44], das Mädchen zu verlassen. Das brachte die um ihre bequemen Einnahmen Geprellten auf den Plan, und sie veranlaßten die städtischen Behörden[45], Paulus und Silas zu verhaften und körperlich zu züchtigen. Dieses Vorpreschen wurde zur Blamage für die Veranlasser, als sich Paulus und Silas als römische Bürger zu erkennen gaben[46].

Obgleich der Aufenthalt des Paulus in Philippoi augenscheinlich nur von begrenzter Dauer war, kam es zur Gründung einer Christengemeinde, die finanzkräfitg genug war, um den Apostel in seiner Missionsarbeit zu unterstützen[47]. Möglicherweise übte Lukas eine Mittlerfunktion zwischen der Gemeinde in Philippoi und dem Apostel aus, der offenbar im Spätherbst 57 und ganz sicher im Frühjahr 58 Philippoi besuchte, als er von Korinth über Makedonien nach Jerusalem reiste[48]. Überdies pflegte Paulus die Korrespondenz mit der im großen und ganzen intakten Gemeinde[49]; eines seiner Sendschreiben – oder sind es zwei, die zusammengefügt wurden?[50] – ist in den Kanon des Neuen Testaments eingefügt worden. Veranlassung des Briefes war der Dank für eine erneute Geldspende der philippischen Gemeinde[51]. Im Inhaltlichen fällt auf, daß die Gemeinde bereits feste Ämter herausgebildet hat, die Paulus in der Antwort ausführlich erwähnt, ἐπίσκοποι und διάκονοι[52]. Επίσκοπος wurde später die Bezeichnung für den Bischof; hier geht es offenbar um Verwalter bestimmter Ressorts, διάκονοι sind die mehr oder minder selbständigen Gehilfen[53]. Trotz dieser Anfänge einer hierarchischen Ordnung sah sich der Apostel veranlaßt, zur Eintracht zu mahnen. Geschrieben wurde der Brief, als er sich in Haft befand; man hat früher übereinstimmend an die Haft des Paulus in Rom gedacht, genauere Interpretation läßt eher an die Gefangenschaft in Ephesos denken, während seines dreijährigen Aufenthaltes 54–57 in jener Großstadt[54].

Das nächste Ziel, das Paulus und seine Begleiter ansteuerten, war *Thes-*

salonike, heute die glanzvolle zweite Hauptstadt und Messestadt Griechenlands. Sie wählten den Landweg; ob zu Fuß oder zu Pferd oder per Wagen, lassen die Quellen offen. Jedenfalls berührte die Gruppe *Amphipolis,* etwa 40 Kilometer von Philippoi entfernt, am Strymon (heute bulgarisch Struma[55]) und an der Via Egnatia gelegen, die Hauptstadt der Provinz Macedonia (prima)[56], und, der Via Egnatia folgend, *Apollonia,* von Amphipolis eine Tagesreise entfernt[57]. Beide Städte luden Paulus nicht zum Verweilen ein, offenbar weil sie keine Synagogen besaßen[58]. Anders in Thessalonike: Die volkreichste Stadt Makedoniens mit ihrem Seehafen besaß eine starke jüdische Gemeinde[59], zu der sich auch σεβόμενοι, „gottesfürchtige" Nichtjuden, hielten[60]. Nach seiner uns bereits bekannten Gewohnheit begab sich Paulus zunächst in die Synagoge, ergriff als Rabbi an drei Sabbaten das Wort und verkündigte Jesus als den Christus = Messias[61]. Besonders unter den Griechen fanden seine Predigten eine lebhafte Resonanz und wiederum auch unter Frauen der Oberschicht; leider wird keine der bekehrten Damen namentlich vorgestellt wie Lydia in Philippoi. Die jüdischen Etablierten dagegen, die Paulus seinen Erfolg neideten, dingten Deklassierte für eine Demonstration vor dem Hause des Iason[62], der den Missionaren Gastfreundschaft gewährte hatte, und beschuldigten diese, daß sie gegen die Gebote des Kaisers handelten und einen anderen, nämlich Jesus, als König respektierten[63]. Durch eine Geldzahlung vermochte Iason die erregte Masse zu beschwichtigen; desungeachtet erschien es zweckmäßig, daß Paulus und Silas alsbald verschwanden.

Die Entstehung einer festen christlichen Gemeinde, die Paulus in seinem ersten Brief, den er an sie richtete, als geradezu vorbildlich für die Gläubigen in Makedonien und Achaia bezeichnete[64], macht es wahrscheinlich, daß der Apostel sich länger in der Stadt aufhielt, als der Text der Apostelgeschichte nahelegt. Der Brief zeugt von der Liebe und engen Verbundenheit des Paulus zu der Gemeinde in Thessalonike. Da er sie selbst zu besuchen gehindert war, sandte er seinen Gehilfen Timotheos in die Stadt, der mit zufriedenstellenden Informationen zurückkehrte[65]. Der Brief wird einige Monate nach dem Aufenthalt des Paulus in Thessalonike am Beginn seines Wirkens in Korinth, etwa im Frühjahr 51 abgefaßt worden sein[66]. An seiner Echtheit ist angesichts der lebensfrischen, individuellen Gestaltung kaum zu zweifeln[67]. Der zweite Brief an die Gemeinde in Thessalonike bringt eine getrübteres Bild. Im Hinblick auf die zu erwar-

tende Wiederkunft Christi, die Parusie, gab es Gemeindemitglieder, welche sich der Alltagsarbeit entzogen. Paulus erinnerte an die Ereignisse, welche der Parusie vorausgehen würden, und forderte, wenn alle anderen Mittel versagten, den Ausschluß der Renitenten aus der Gemeinschaft, jedoch in einer versöhnlichen, brüderlichen Weise[68]. Die Echtheit des Briefes ist in Zweifel gezogen worden[69]; jedoch sprechen mehr Argumente für als gegen die Authentizität[70].

Der aus Thessalonike vertriebene Paulus wandte sich nach *Beroia*, einer bis heute kontinuierlich besiedelten Stadt[71]. Hier fanden der Apostel und seine Begleitung eine jüdische Gemeinde samt Synagoge vor und wurden freundlich aufgenommen. Es kam zu nicht wenigen Bekehrungen, wobei Griechen, Herren und Damen aus dem Establishment[72], eine erhebliche Rolle spielten[73]. Aber auch in Beroia trafen alsbald jüdische Sykophanten aus Thessalonike ein, die gegen Paulus agitierten. Die Gutwilligen geleiteten ihn bis ans Meer, offensichtlich[74] zur Hafenstadt und römischen Kolonie Dion[75], wo er sich nach Athen einschiffte. Die in Beroia gegründete Gemeinde hatte indes Bestand[76], denn es wird schon früh ein Bischofssitz in der Stadt erwähnt.

In *Athen* angekommen, wartete Paulus auf seine Begleiter, die verabredungsgemäß bald darauf eintreffen sollten. So hatte der Apostel Gelegenheit, sich ein wenig in der Stadt umzuschauen[77], die ihre politische Bedeutung längst verloren hatte und durch Sulla 86 v. Chr. zahlreicher Kunstwerke beraubt worden war; andererseits befand sich ihre Stellung als Bildungszentrum und Sitz von Philosophenschulen in der römischen Kaiserzeit sogar noch im Ansteigen[78]. Der Apostel interessierte sich in erster Linie für die Zeugnisse von Weltanschauungen und Religionen und war entsetzt über die widerspruchsvolle Vielfalt, die er hier antraf[79]. Wiederum galt sein erster Kontakt der Synagoge; seit Pompejus 66–64 v. Chr. den griechischen Osten dem Imperium Romanum zugeschlagen und damit geöffnet hatte, war auch in Athen eine Synagoge entstanden[80]; zu ihr bekannten sich auch hier Nichtjuden, σεβόμενοι[81]. Auf der Agora, dem großzügig gestalteten Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens der Stadt[82], setzte Paulus seine Rede fort – ob hier in der Nähe die Synagoge stand, konnte durch die Ausgrabungen nicht belegt werden[83]. Unvermeidlich gesellten sich den Zuhörern Angehörige der Philosophenschulen bei, darunter Epikureer, welche die Lehren des Schulgründers dogmati-

sierten[84], und Stoiker, benannt nach ihrem einstigen Versammlungsort, der Bunten Halle (Στοά ποικίλη), die auch zur Zeit des Paulus noch bestand[85]. Diese Philosophen zogen Paulus ins Gespräch. Einige freilich lehnten hochmütig den Kontakt zum dem σπερμολόγος[86] ab; σπερμολόγος ist nach der Grundbedeutung des Wortes einer, der Samenkörner aufliest, woraus dann bald ein Schimpfwort wurde: ein nichtsnutziger Schwätzer[87]. Andere wollten sich augenscheinlich einen Spaß mit dem Verkünder neuer Gottheiten machen, als welchen sie Paulus angesichts seiner Reden über Jesus und die Auferstehung verstanden. Der Erzähler der Apostelgeschichte erinnert ausdrücklich an die Sensationslust der Athener und ihrer Gäste, die jetzt mehr über die neue Lehre erfahren wollten. Die Menge nötigte daher den Apostel, sich mit ihr zum Areshügel, dem Areiopag, zu begeben, der sich südlich an die Agora anschließt. Hier hatte in klassischer Zeit der oberste Gerichtshof seinen Sitz gehabt, dem jedoch nur noch wenige Funktionen, so die Aufsicht über das Unterrichtswesen, geblieben waren[88]. An diesem Orte hielt Paulus seine berühmte Areiopagrede, die das Mitglied unserer Akademie, der Kirchenhistoriker Adolf von Harnack, mit gutem Grund als das wundervollste Stück der Apostelgeschichte kennzeichnete[89]. Dabei steht außer Zweifel, daß dem Redaktor der Apostelgeschichte kein Stenogramm der Rede zur Verfügung stand (obgleich es in der Antike Vorformen der Stenographie gab[90]), sondern er nach der Weise der antiken Historiker frei gestaltete, auch an Stelle von Paulinischem Gedankengut teilweise eigenes setzte. Doch ungeachtet solcher Gegebenheiten sollte man an der prinzipiellen Authentizität der Rede nicht zweifeln und auch daran denken, daß der Apostel sich seinem Zuhörerkreis anzupassen wußte[91], daß er also mit Notwendigkeit vor einem Athener Publikum mehr von seiner hellenistischen Bildung an den Tag legte als in einer regulären Synagogenpredigt.

Ihren Anstoß nahm die Areiopagrede von einem Altar, der dem unbekannten Gotte geweiht war; solche Weihungen für einen unbekannten Gott beziehungsweise unbekannte Götter waren nichts Ungewöhnliches in dem hellenistischen Umfeld[92]. Eben diesen unbekannten, von den Athenern verehrten Gott wolle er, Paulus, verkündigen. Er ist der Schöpfer aller Dinge und wohnt nicht in Tempeln, die von Menschen gemacht sind. Von seinem Blut sind die Menschen, Gott aber ist nicht fern von ihnen; denn in ihm leben, weben und sind wir. Diese Feststellung wird bekräftigt durch

einen Satz aus den Φαινόμενα, den „Himmelserscheinungen", des stoischen Dichters Aratos von Soloi (in Kilikien), der im dritten Jahrhundert gewirkt hatte[93]. Sind wir Menschen aber von Gottes Geschlecht, so geht es nicht an, durch menschlichte Kunst geschaffende Götterbilder zu verehren. Gott hat eine Zeit der Unwissenheit (ἄγνοια) gewährt, jetzt aber fordert er μετάνοια, Sinnesänderung. Denn der Tag des Gerichts steht bevor durch den Mann, den er von den Toten auferweckte. Der letzte Gedanke ist neutestamentlich[94], das Vorangehende gut stoisch[95], aber darum nicht widerchristlich. Und sollte der Apostel, der Arat zu zitieren vermag, nicht auch so weit mit stoischer Philosophie vertraut gewesen sein, um ihre Topoi für seine Gedankenführung zu nutzen? In der Tat erfolgte der Widerspruch der Zuhörer lediglich gegenüber der Vorstellung der Auferstehung, welche der Stoa mit ihrer Kreislauftheorie[96] fremd war.
Daß Paulus die Schulphilosophen nicht überzeugen und für sich gewinnen würde, dürfte allen Beteiligten von vornherein bewußt gewesen sein. Einige seiner Zuhörer aber wollten mehr erfahren und schlossen sich ihm an. Darunter war wiederum eine Frau, Damaris mit Namen; da dieser Eigenname zwar korrekt gebildet, aber sonst nicht belegt ist, ist die Konjektur Δάμαλις[97] zumindestens zu erwägen. Weiter wird mit Namen erwähnt Διονύσιος ὁ Αρεοπαγίτης[98], ein Mitglied des Areiopags also und damit eine herausragende Persönlichkeit. Nach der späteren Überlieferung war er der erste Bischof von Athen; im 5. Jahrhundert in Syrien entstandene mystische und metaphysische Abhandlungen und Briefe nennen ihn fälschlich als Verfasser[99].

Auf welchem Wege Paulus sein nächstes Ziel, die Hafen- und Handelsstadt *Korinth*[100], die Hauptstadt der Provinz Achaia, erreichte, wird in der Apostelgeschichte nicht erwähnt. Der Seeweg wäre bequem gewesen und hätte bis an die Ostseite des Isthmos geführt; es spricht jedoch manches dafür, daß Paulus dem Sprichwort gemäß per pedes apostolorum[101] nach Korinth gelangte. Die Stadt war im Jahre 146 v. Chr. von Lucius Mummius total zerstört worden; erst 44 v.Chr. wurde sie auf Befehl Cäsars als römische Bürgerkolonie unter dem Namen Laus Iulia Corinthus neu begründet. Sie blühte neu auf, ihre Bevölkerung wurde allmählich hellenisiert[102]. Der lebhafte Handelsverkehr zog Ausländer an, darunter zahlreiche Juden, deren Communio durch Zuwanderer aus Rom, die den Repressalien des Kaisers Claudius (41–54 n.Chr.) zu entgehen suchten, noch

vergrößert wurde; trotzdem dürfte die geschätzte Zahl von 20.000 übertrieben sein[103]. Die Stadt galt als wohlhabend und leichtlebig zugleich. Der um die Zeitenwende schreibende Geograph und Historiker Strabon[104] vermerkte, daß das Aphroditeheiligtum über mehr als 1000 weibliche Hierodulen verfügte, die Korinther der Göttin geweiht hatten. Durch sie wurde die Stadt überlaufen und bereichert, und besonders Seeleute gaben leichtsinnig ihr Geld aus. Darauf zielte das Sprichwort: „Es ist nicht jedermanns Sache, nach Korinth zu reisen"[105].

Paulus fand sogleich Kontakt zu einem pontischen Juden namens Aquila und seiner Gattin Priscilla, welche die Claudianische Verfolgung aus Rom vertrieben hatte[106]. Aquila betrieb das gleiche Handwerk wie Paulus, nämlich das eines σκηνοποιός, eines Zeltmachers[107]; ebenjenes Handwerk ermöglichte dem Apostel seinen Lebensunterhalt und machte ihn unabhängig – nur so war sein sechzehnmonatiger Aufenthalt in Korinth[108] möglich. Zuerst lehrte der Rabbi Paulus alle Sabbate vor Juden und Griechen in der Synagoge. Erst als seine Gefährten Silas und Timotheos aus Makedonien eingetroffen waren, rückte er die Christologie in den Mittelpunkt: Jesus war der erwartete Messias. Diese Behauptung rief den Widerstand der jüdischen Extremisten hervor, was für Paulus Veranlassung war, sich fortan verstärkt den Heiden zuzuwenden und Quartier bei einem Proselyten Titius Iustus[109] zu beziehen. Trotz aller Hemmnisse blieben Erfolge nicht aus; neben zahlreichen anderen bekehrte sich der Synagogenvorsteher (ἀρχισυνάγωγος[110]) Krispos samt Familie. Die Situation veränderte sich mit einer Veränderung der politischen Situation. Iunius Gallio, der Sohn des Rhetors Lucius Annaeus Seneca und später von einem Freund des Vaters, dem Rhetor Lucius Iunius Gallio, adoptiert, war der Bruder des Philosophen Seneca, des Lehrers Kaiser Neros[111]. Unter Claudius wurde er zum Prokonsul der Provinz Achaia ernannt mit Dienstsitz in Korinth. Diesen Wechsel in der staatlichen Verwaltung nutzten Paulus' Gegner zu einem neuen Vorstoß[112], indem sie den Apostel vor den Richtstuhl des Prokonsuls führten. Der lehnte jedoch ab einzugreifen, da Fragen des Dogmas und der Doktrin eigene Angelegenheiten der Juden seien. Paulus blieb so weiterhin unbehelligt, bis er selber seine Abreise beschloß. Gemeinsam mit Aquila und Priscilla begab er sich zu dem Hafen von Kenchreai und segelte ohne Zwischenfall nach Ephesos. So endete die zweite Missionsreise des Apostels, die entscheidend für die Christianisierung Griechenlands wurde.

Dank der Wirksamkeit des Paulus war in Korinth eine respektable Christengemeinde entstanden, in der das Heidenchristentum das Übergewicht besaß; sie bestand vornehmlich aus einfachen, unbemittelten Leuten, den μωρά του κόσμου[113], aus dem, was in der Welt als töricht gilt, wie der Apostel sich auszudrücken beliebte. Diese Menschen mußten gegenüber der Großstadtatmosphäre besonders anfällig sein, hieß doch sprichwörtlich κορινθιάζεσθαι ein unsittliches Leben führen, Κορινθία κόρη war eine (korinthische) Hure, Κορινθιαστής ein Liederjan[114]. Nicht zufällig hatte daher der Apostel in einem nicht erhaltenen Brief vor Unsittlichkeit gewarnt, nicht nur vor solcher außerhalb, sondern auch solcher innerhalb der Christengemeinde[115]. So braucht es nicht wunderzunehmen, daß das Thema Unsittlichkeit im erhaltenen 1. Korintherbrief eine herausragende Rolle spielte, gipfelnd in der Feststellung, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit höher zu werten sei als die Ehe, deren Existenz lediglich als Antidot gegen die Unzucht begründet schien[116]. Ein weiteres Problem, das den Briefeschreiber bewegte, waren Spaltungen in der Gemeinde, von denen die gefährlichste von den sogenannten Kephasleuten ausging, welche die Apostelwürde des Paulus in Zweifel zogen, da er kein Jünger Jesu gewesen und nicht wie die Zwölf von dem Herrn selbst berufen worden sei[117]. Der Brief, der neben theologischen Aussagen praktische Verhaltensratschläge vermittelt[118], wurde offensichtlich in Ephesos abgefaßt, der nächsten Station des Apostels auf dem Wege nach Jerusalem[119]; er gibt lebendige Einblicke in den Glauben und die Alltagsprobleme einer verhältnismäßig großen Diasporagemeinde.

Die dritte Missionsreise des Paulus begann im Jahre 52 in der syrischen Hauptstadt Antiocheia[120], wie erwähnt, einem Zentrum des sich organisierenden Christentums. Die Reise ging durch das kleinasiatische Hinterland und führte nach Ephesos, wo Paulus 27 Monate lang wirkte, um von dort aus eine Inspektion der makedonischen und achäischen Gemeinden zu unternehmen; sie wurde durch in der Apostelgeschichte namentlich genannte Helfer[121] gut vorbereitet, so daß die Visiten des Paulus ohne erwähnenswerte Zwischenfälle verliefen. Immerhin hatten die Spannungen in der korinthischen Gemeinde weiter angehalten und zu vielfacher Verunglimpfung des Apostels geführt. Sie gaben Veranlassung für den nicht erhaltenen Zwischen- oder Tränenbrief des Paulus: „Ich schrieb euch aus großer Trübsal und Beklemmung des Herzens unter vielen Tränen, nicht

um euch zu betrüben, sondern daß ihr die Liebe erkenntet, die ich ganz besonders für euch hege."[122] Überbringer des Briefes war offenbar Titos, ein Heidenchrist und Adressat eines erhaltenen Briefes aus späterer Zeit[123], ein Mann von Charakterfestigkeit, Umsicht und Takt. Ihm gelang es augenscheinlich, die Ruhe in der Gemeinde wiederherzustellen, an welche von Makedonien aus der 2. Korintherbrief gerichtet wurde, dessen Abfassung sich über mehrere Etappen erstreckte[124]. Er kündigte Paulus' letzten Aufenthalt in der Stadt an, der auf den Winter 56/57 datiert wird[125]. Die Rückreise von Korinth gestaltete sich aufs neue dramatisch. Juden hinderten die Einschiffung des Apostels, der dadurch genötigt wurde, den Landweg bis nach Philippoi zu nehmen, von wo er am 19. April 57 aufbrach[126]. Es folgt wiederum ein Wir-Bericht in der Apostelgeschichte; Paulus und seine Begleiter reisten von der Hafenstadt Alexandreia Troas[127] über Kos, Rhodos und Patara in Lykien[128] nach Tyros und Palästina[129]. Hier wurde Paulus auf Betreiben der Juden hin von den römischen Behörden verhaftet und zur Führung seines Prozesses nach Rom gebracht. Griechenland, das heißt Makedonien und Achaia, hat er niemals wieder betreten[130].

Nach dem Vorgetragenen könnte man annehmen, daß Paulus an den Orten seines Aufenthaltes in Griechenland nachwirkendes Ansehen gewonnen habe. Das war jedoch keineswegs der Fall. Als Schutzherr von Thessalonike wurde vielmehr der heilige Demetrios verehrt, in Athen galt Dionysios Areiopagites als der Schutzpatron, in Beroia huldigte man dem angeblichen ersten Bischof namens Karpos[131]. Der sich seiner Sendung bewußte, seine Person gegenüber seiner Aufgabe hintanstellende Heidenapostel, der in Rom und nicht in Griechenland den (Märtyrer)tod fand, eignete sich augenscheinlich wenig als Objekt der Verehrung. Das änderte sich erst in neuerer Zeit. In Athen zeigte man zu Anfang des vorigen Jahrhunderts eine Höhle nahe der Dionysoskapelle, in der Paulus vor dem Volkszorn Unterschlupf gesucht haben sollte[132]. In Kavalla wurde 1928 eine Kirche errichtet, die an den Übergang des Paulus nach Europa erinnert[133]. In Thessalonike fehlte es nicht an haltlosen Überlieferungen, um die Wirkungsstätten des Apostels zu lokalisieren; Fakt ist jedoch, daß diesem erst gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts in dem Vorort, der seinen Namen trägt, eine Kapelle errichtet wurde, zu der in der Mitte unseres Jahrhunderts eine Kirche hinzukam[134]. In (Neu-)Korinth wurde 1934 mit dem Bau einer Kathedrale begonnen, während in den Ruinen von (Alt)

Korinth am 29. Juni das Fest der Apostel Petrus und Paulus gottesdienstlich begangen wird; auch Paulus' Gefährten Aquila und Priscilla gilt als Heiligen ein regelmäßiger Vespergottesdienst am 13. Februar[135]. Weitere Aufmerksamkeit brachte die 1900-Jahrfeier des Beginns der Christianisierung Europas im Jahre 1991, an der breiteste Bevölkerungsschichten einschließlich des ehemaligen Königshauses und der Staatsbehörden teilhatten[136]. Sie förderte den nationalen Stolz darüber, daß gerade Griechenland dazu ausersehen war, als erstes europäisches Territorium von den Verkündern der neuen Lehre betreten und zu wesentlichen Teilen für diese gewonnen zu werden; der Apostel wurde zum Vater Griechenlands[137]. Wenn schon immer ein allgemeiner Stolz darüber zu verzeichnen war, daß das Griechische die Sprache ausmachte, in der die heiligen Schriften abgefaßt waren, das Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta und das Neue Testament zumindest in der kanonisch gewordenen Form, so trat jetzt eine intensive Auswertung der neutestamentlichen Apostelgeschichte und eine verstärkte Würdigung der Missionare, voran des Paulus hinzu. Ich zitiere zum Beweis ein Dokument aus allerjüngster Zeit, aus einer Athener Akademierede vom Jahre 1994[138]: „Die wunderbare Berufung unmittelbar durch Jesus Christus, die ausschließlich der Christianisierung der Heiden, in erster Linie aber der Griechen galt, bezeugt sehr nachdrücklich, daß die Mission des auserwählten Gottesvolkes sich durch die Griechen erfüllte... Der Apostel Paulus bringt an vielen Stellen seiner Briefe auch seine persönliche Überzeugung zum Ausdruck, daß die Bewahrung und Verbreitung der Wahrheiten des Evangeliums den Griechen übertragen wurde... Diese Überzeugung des Paulus schärfte seine Aufmerksamkeit dafür, wie oft jene Geistesgaben der Griechen zu erwähnen sind, die sie als würdige Repräsentanten des auserwählten Gottesvolkes erweisen", ihre Suche nach Weisheit, ihre Frömmigkeit, ihre Freiheitsliebe.

Solche Worte, gesprochen in der höchsten Institution der griechischen Wissenschaft und des griechischen Geisteslebens, machen deutlich, daß das Erbe des Apostels Paulus nicht lediglich in der orthodoxen Kirche, sondern weit über diese hinaus im griechischen Volk auch heute noch oder gerade heute in der Auseinandersetzung mit dem Panturkismus und dem islamischen Fundamentalismus als eine lebendige Überlieferung empfunden wird[139].

Anmerkungen

1 Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4. Aufl. Berlin 1952, 180f.
2 Winkelmann bei Johannes Irmscher, Lexikon der Antike, 10. Aufl. Leipzig 1990, 376.
3 Ich zitiere das Neue Testament nach der Ausgabe: Das Neue Testament griechisch und deutsch, hg. von Eberhard Nestle, neu bearb. von Erwin Nestle und Kurt Aland, 16. Aufl. Stuttgart 1957.
4 Erich Klostermann, Das Matthäusevangelium, 3. Aufl. Tübingen 1938, 232.
5 Bezeichnend für die Übergangssituation ist, daß auch im Sprachgebrauch des Paulus selbst der Apostelbegriff noch fließend und nicht fest definitorisch abgegrenzt ist (J. Rohde bei Hans-Hinrich Jenssen und Herbert Trebs, Theologisches Lexikon, Berlin 1978, 36f.).
6 Hermann Bengtson, Griechische Geschichte, 2. Aufl. München 1960, 513.
7 Bengtson a. a. O. 490.
8 Das zeigt deutlich Otto F. A. Meinardus, Die Reisen des Apostels Paulus vollzogen im 20. Jahrhundert, Kiel 1988, passim, der die Routen des Paulus mit modernen Transportmitteln nachvollzog. Ähnliches hatte bereits vor dem Ersten Weltkrieg Adolf Deissmann getan: Paulus, Tübingen 1911, Vf.
9 Literaturbericht von Otto Merk, Theologische Rundschau 53, 1988, 2ff.; Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung, Tübingen 1911, X, ließ die englische und amerikanische Literatur aus!
10 Dieses Bürgerrecht verband sich offenbar mit dem von Tarsos (Angelo Di Berardino bei L. Padovese, Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo, Rom 1994, 7ff.).
11 Darüber Schalom Ben-Chorin, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970, 189ff.
12 Adolf Jülicher in: J. Wellhausen (et alii), Die christliche Religion, Berlin 1906, 74f.
13 Darüber Albrecht Oepke, Was wissen wir von Jesus? Dresden 1939, 4ff.; Kurt Aland, Kirchengeschichte in Lebensbildern, 1, Berlin 1953 19ff.
14 Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 5. Aufl. München 1933, 75. Zum Thema ist von Interesse, daß der Philhellene Friedrich Thiersch 1808 in Göttingen eine Predigt hielt: „Was lehrt uns das Christentum, wenn wir es als Ursache einer Weltrevolution betrachten?" (Heinrich W. J. Thiersch, Friedrich Thiersch's Leben, 1, Leipzig 1866, 45).
15 Philo-Lexikon, Handbuch des jüdischen Wissens, 3. Aufl. Berlin 1936, 593.
16 Philo-Lexikon a. a. O. 736.
17 Simon Dubnow, Die alte Geschichte des jüdischen Volkes. Orientalische Periode, deutsch von A. Steinberg, Berlin 1925, 548.
18 Dubnow a. a. O. 548.
19 Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, 1, 2. Aufl. Berlin 1937, 104ff.
20 Galaterbrief 2, 1–10.
21 Ebd. 13, 10.
22 Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1, 4. Aufl. Leipzig 1924 (Reprint ebd. 1965), 80f.

23 Zur Verfasserfrage Günther Bornkamm, Paulus, Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1977, 12ff.
24 16, 8f.
25 Reflexion über mögliche Personen bei Paul Feine, Einleitung in des Neue Testament, 9. Aufl. (Johannes Behm), Leipzig 1950, 86ff. – Walther Bindemann, Theologische Literaturzeitung 114, 1989, 705ff., stellt ihren historischen Quellenwert in Frage; anders Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3, Stuttgart 1923, 17ff.
26 Apostelgeschichte 16, 10; Ottfried Hofius, Δελτίο βιβλικων μελετων 23, 1994, 75ff.
27 Th. Zahn in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. von Albert Hauck, 15, Leipzig 1904, 69 und 80f.
28 Apostelgeschichte 16, 1–3.
29 So Otto F. A. Meinardus, Paulus in Griechenland, deutsche Ausgabe, 2. Aufl. 1993, 6 und Markos A. Siotis bei Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, Neues Testament und Geschichte, Zürich 1972, 105ff.
30 Apostelgeschichte 16, 11.
31 v. Hiller in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung (=RE), 32. Halbband, Stuttgart 1935, 2112.
32 16, 12.
33 So nach der Textgestaltung von F. Blaß; Bauer a. a. O. 915; vgl. auch Johanna Schmidt in RE, 38. Halbband, 1938, 2234f.
34 Zimmermann bei Irmscher a. a. O., 444.
35 Harnack a. a. O. 81. – Paulus wählte für seine Mission die bedeutenderen Städte, wo sich Synagogen befanden und wo er Arbeit für seinen Lebensunterhalt fand, stellt Γεώργιος Ἀ. Στογιόγλου, Thessaloniki 1989, 256f. zutreffend fest.
36 Apostelgeschichte 16, 14.
37 Bauer a. a. O. 1358.
38 Bauer a. a. O. 1264.
39 Hugo Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums, 1869 (Reprint Leipzig 1969), 35f.
40 K. Schneider in RE, 46. Halbband, 1959, 2012.
41 Schneider a. a. O. 2018.
42 Korintherbrief 14, 34.
43 Σάββας Ἀγουρίδης, Δελτίο βιβλικων μελετων 13, 1984, 5ff.
44 Bauer a. a. O. 1230f. Unberücksichtigt bleibt die Stelle bei Helmut Saake in: RE, Supplementband 14, 1974, 399.
45 Ἄρχοντες, Bauer a. a. O. 207.
46 Apostelgeschichte 16, 38ff.
47 Schmidt a. a. O. 2235.
48 Feine a. a. O. 178f.
49 Feine a. a. O. 179.
50 So Meinardus a. a. O. 26f.
51 Feine a. a. O. 179f.
52 Philipperbrief 1,1.
53 Martin Dibelius, An die Thessalonicher I, II, an die Philipper, 3. Aufl. Tübingen 1937, 607.
54 Feine a. a. O. 180ff.; Erich Fascher in: RE, 2. Reihe 9. Halbband, 1934, 951; auch Meinardus a. a. O. 25ff.

55 Ditten in: Irmscher a. a. O. 569.
56 Hirschfeld in: RE, 1, 1894, 1949ff.
57 Hirschfeld in: RE, 2, 1896, 114.
58 Meinardus a. a. O. 31.
59 Στογιόγλου a. a. O. 262f.
60 Eugen Oberhummer in: RE, 2. Reihe 11. Halbband, 1936, 143ff.
61 Apostelgeschichte 17, 1ff.
62 Kraetzschmar in: Realencyclopädie für Theologie und Kirche a. a. O. 8, 1900, 608.
63 Apostelgeschichte 17, 6f.
64 1. Brief an die Thessaloniker 1, 7f.
65 Dibelius a. a. O.1.
66 Feine a. a. O. 131.
67 Feine a. a. O. 133.
68 2. Brief an die Thessaloniker 3, 14f.
69 Feine a. a. O. 135ff. zur Forschungsgeschichte; auch Karl Hermann Schelkle, Paulus, 2. Aufl. Darmstadt 1988, 125f. hält ihn für ein Pseudoepigraphon
70 Fascher a. a. O. 944f.; ferner neben anderen Franz X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 228ff.
71 Oberhummer in: RE, 3, 1899, 304ff.
72 So versteht – richtig – Bauer a. a. O. 592 εὐσχήμων.
73 Apostelgeschichte 17, 11f.
74 So Meinardus a. a. O. 42.
75 Philippson in: RE, 5, 1905, 833.
76 Στογιόγλου a. a. O. 264.
77 Anschaulich das Kapitel „Hier in Athen" bei Josef Holzner, Paulus, Freiburg i.B. 1938, 185ff.
78 Zimmermann bei Irmscher a. a. O. 71.
79 Apostelgeschichte 17, 18ff.
80 Dubnow a. a. O. 345.
81 Apostelgeschichte 17, 17.
82 Zimmermann bei Irmscher a. a. O. 18 (mit Lageplan).
83 Meinardus a. a. O. 54.
84 Gurst bei Irmscher a. a. O. 160.
85 Walther Judeich, Topographie von Athen, 2. Aufl. München 1931, 337.
86 Apostelgeschichte 17, 18.
87 Bauer a. a. O. 1386; ausführlicher Meyer a. a. O. 91 Anm. 1.
88 Bauer a. a. O. 191.
89 Zitiert nach Eduard Norden, Agnostos Theos, 4. Aufl. Reprint Darmstadt 1956, 1. – Vgl. ferner Robert S, Kinsey in: H. S. Alivisatos, Saint Paul's mission to Greece, Athen 1953, 362ff.
90 Boge bei Irmscher a. a. O. 575.
91 1. Korintherbrief 9, 19ff.
92 Norden a. a. O. 56ff.
93 Paul Kroh, Lexikon der antiken Autoren, Stuttgart 1972, 69f.
94 Vgl. die Parallelen in der Nestleschen Ausgabe des Neuen Testaments S. 355.
95 Norden a. a. O. 125.

96 A. Oepke in: Theodor Klauser, Lexikon für Antike und Christentum, 1, Stuttgart 1950, 936.
97 Bauer a. a. O. 308.
98 Apostelgeschichte 17, 34.
99 Reuter bei Irmscher a. a. O. 141.
100 Knapp Δημ. Ἐ. Κουμουτσόπουλος bei Alivisatos a.a.O. 390ff.
101 Die Floskel ist schwerlich antik, da das klassische Latein den bloßen Ablativ erforderte (Christian Helfer, Crater dictorum, Saarbrücken 1993, 119f.).
102 Lenschau in: RE, Supplementband 4, 1924, 1033f.
103 Meinardus a. a. O. 73.
104 Kroh a. a. O. 585f.
105 8, 6 (Strabo, Rerum geographicarum libri XVII, Ed. ster., 2, Leipzig 1829, 211).
106 Apostelgeschichte 18.
107 Bauer a. a. O. 1373f.
108 Apostelgeschichte 18, 11.
109 Bauer a. a. O. 689 und 1430f.
110 Bauer a. a. O. 105f.
111 O. Rossbach in: RE, 1, 1894, 2236f.
112 Apostelgeschichte 18, 12ff.
113 1. Korintherbrief 1, 27.
114 Feine a. a. O. 149ff.
115 1. Korintherbrief 5, 9.
116 1. Korintherbrief 7; dazu Hans Lietzmann, An die Korinther I, II, 3. Aufl. Tübingen 1931, 29ff.
117 Feine a.a.O. 153. Dazu jetzt Ernst Käsemann, Die Legitimität des Apostels, bei Karl Heinrich Rengstorf, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 3. Aufl. Darmstadt 1982, 475 ff. sowie – „im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte" – Hans-Joachim Schoeps, Paulus, Tübingen 1959, 73ff.
118 Vgl. den Kommentar von Lietzmann a. a. O. 1ff.
119 Feine a. a. O. 155f.
120 Robert Jewett, Paulus-Chronologie, deutsch von Gisela Köster, München 1992, Diagramm.
121 Apostelgeschichte 20,4.
122 2. Korintherbrief 2,4.
123 Bauer a. a. O. 1491.
124 Feine a. a. O. 156f. und 161ff.
125 Jewett a. a. O.
126 Jewett a. a. O.
127 Strabon 13, 1 (a. a. O. 3, 1829, 80).
128 Bauer a. a. O. 1155.
129 Apostelgeschichte 21, 1f.
130 Wenn die These von Heinz Warnecke, daß das biblische Melite, das Paulus auf seiner (letzten) Reise nach Rom bereiste, nicht mit Malta, sondern mit Kephalonia gleichzusetzen sei (zur Sache Γεώργιος Δ. Μεταλληνός, Ὁ ἀπόστολος Παῦλος στήν Κεφαλληνία, Athen 1993), zutrifft, so wäre ein zweiter griechischer Ort für den Apostel Paulus gewonnen.
131 Meinardus a. a. O. 44.

132 Meinardus a. a. O. 64f.
133 Meinardus a. a. O. 9; A. L. Evanglidas, Hellas-Jahrbuch 1929, 46.
134 Meinardus a. a. O. 37f.
135 Meinardus a. a. O. 91f.
136 Στογιόγλου a. a. O. 251ff. Die Initiative ging von die Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki aus, die griechische Kirche griff die Initiative auf. Die Feier wurde mit ökumenischer Präsenz begangen, ein Schiff führte zu den Stätten der Wirksamkeit des Apostels. Ein ausführliches Protokoll besorgte H. S. Alivisatos: A. D. 50–1951, Saint Paul's mission to Greece, Nineteenth centenary. A volume of commemoration, Athen 1953.
137 Λεωνίδας Ἰω. Φιλιππίδης bei Alivisatos a. a. O. 446.
138 Μάρκος Σιώτης, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνων 69, 1994, 108ff.
139 Ich danke Markos A. Siotis für wertvolle Literaturhinweise.

Walter Schmidt

Das Erbe der Revolution von 1848 in den Jubiläumsjahren 1948–1973–1998.

Geschichtsforschung und Geschichtspolitik[1]

Auf den Tag genau vor 150 Jahren, am 19. März 1848, endete eine der größten Barrikadenschlachten in der deutschen Geschichte, die Berliner Märzrevolution, mit dem Abzug der Truppen aus der preußischen Hauptstadt und dem Sieg der schlecht bewaffneten, aber mit Heldenmut und Todesverachtung kämpfenden Berliner Arbeiter, Handwerker, Studenten und einiger couragierter Bürger, die die volle Sympathie der Berliner Bevölkerung besaßen. Man hat dieses Ereignis nicht zu Unrecht das zweite „Jena" Preußens genannt. Die von den Berlinern erzwungene Ehrenbezeugung des preußischen Königs vor den gefallenen Barrikadenkämpfern am 19. März war fraglos die größte Demütigung, die ein Hohenzoller je hinnehmen mußte. Mit dem Sieg des Volkes in Berlin hatte die deutsche bürgerliche Revolution des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erlebt. Die folgenden Wahlen zu Konstituanten in den deutschen Einzelstaaten, namentlich zur preußischen verfassunggebenden Versammlung in Berlin und zum deutschen Nationalparlament in Frankfurt und deren letztlich zwar erfolgloses, aber dennoch Traditionen schaffendes Wirken über ein Jahr hinweg waren nur das Resultat dieser zunächst erfolgreichen Volksrevolution. Die angestrebte bürgerliche Neugestaltung Deutschlands, die dessen Formierung als einheitlichen Nationalstaat einschloß, mißlang. Die deutsche Revolution von 1848/49 erlitt eine Niederlage. Sie scheiterte an ihren Halbheiten, was verständlicherweise weitreichende Folgen für die künftige deutsche Geschichte hatte.

Wie ging die deutsche Gesellschaft mit diesem unbestritten epochalen Ereignis in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten um? Dem soll im folgenden nachgegangen werden, und zwar am Beispiel des Verhaltens der Historikerzunft wie der politischen Öffentlichkeit in den Jubiläumsjahrestage. Ein solcher Gewaltritt durch die Historiographiegeschichte verlangt Mut zur Lücke. Es können nur bestimmte Leitlinien nachgezeichnet

werden. Der größte Mut war allerdings bei der Entscheidung aufzubringen, auf die Erörterung der ersten drei Jubiläen – von 1873, 1898 und 1923 – hier zu verzichten und diesen Text einer anderen Publikation anzuvertrauen.[2] Angesichts des begrenzten Zeitlimits eines Vortrags sollen lediglich die letzten drei Jubläumsjahrestage analysiert werden, also das Zentenarium von 1948, der 125. Jahrestag von 1973 und die gegenwärtige 150-Jahrfeier von 1998. Nur in einem kurzen holzschnittartigen Vorspann wird an das Jahr 1948 herangeführt.

*

Historische Jubiläen, denen keine einigermaßen organisierte Gesellschaft entgehen kann, da sie sich – so oder so – ihrer Vergangenheit stellen, sich mit ihr auseinandersetzen muß, sind immer selbst gesellschaftliche Ereignisse. Unbestritten ist auch, daß für den Grad und die Art und Weise der Beschäftigung mit dem jeweiligen Erbe die besondere Affinität oder das spezielle Desinteresse der Gesellschaft bzw. ihrer verschiedenen Teile gegenüber den historischen Vorgängen verantwortlich ist, ob man sie als ein wichtiges, bewahrenswertes Traditionselement auffaßt oder – im Gegensatz dazu – als ein Stück Erbe, auf das man lieber verzichten würde, aber es doch nie ganz kann.

Schließlich: Historische Jubiläen haben immer eine doppelte Wirkung. Sie beeinflussen *erstens* – oft schon im weiteren Vorfeld – die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem geschichtlichen Ereignis und dessen Umfeld, stimulieren in der Regel die historische Forschung, was dem Historiker meist recht gelegen kommt. Das hat sich in den letzten zwei Jahrhunderten, seit die Historie sich zu einer selbständigen, anerkannten und gesellschaftspolitisch recht wirkungsvollen Wissenschaftsdiziplin etablierte, fast schon als Tradition erwiesen. In welche Richtung die besondere wissenschaftliche Zuwendung läuft, hängt aber wiederum von zweierlei ab: Einmal – und dies vor allem – nehmen, ob gewollt oder ungewollt, die politisch-strategischen Interessen der jeweiligen Gesellschaft bzw. ihrer verschiedenen, durchaus unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Gruppierungen in der konkreten Zeitspanne, also außerwissenschaftliche Faktoren, darauf Einfluß. Zum anderen aber kommen – in unterschiedlichem Grade – oft auch innerwissenschafliche Bedürfnisse der Forschung zur Geltung, suchen neue Forschungsansätze und -trends, neue Fragestellungen, die oft schon im Vorfeld sich entwickelt haben, die Gunst der Stunde, sich nachdrücklicher zu präsentieren.

Zweitens sind Jubiläen immer ein besonders dankbarer Gegenstand von Geschichtspolitik, das will sagen: Die jeweilige Politik nutzt das historische Jubiläum, um ihre Sicht nicht nur auf das vergangene Ereignis, sondern vor allem seine paßgerechte Einordnung in die eigenen politischen Gegenwartsinteressen an den Mann zu bringen und diese historisch begründet, erklärt, also verbrämt der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Eine bewußte politische Instrumentalisierung der Geschichte wird schwerlich zu leugnen sein. Auch nicht, daß da immer auch – von der Wissenschaft nicht abgedeckte – Manipulation im Spiel ist. In pluralistischen Gesellschaften offenbart sich zumeist ein durchaus unterschiedliches, nicht selten gegensätzliches Herangehen und Bewerten der Vergangenheit durch die einzelnen Parteien oder Gruppierungen. Ein einheitliches Geschichtsbild wird man da vergeblich suchen, was Manipulationsbestrebungen in nur eine Richtung entgegensteht. Allerdings ist auch nicht zu übersehen, daß die jeweils herrschende politische Klasse oder Fraktion, die die Medien dominiert, versucht, ihre Sicht auf die Vergangenheit der ganzen Gesellschaft einzuprägen, sie zur herrschenden Meinung zu machen.

Es liegt auf der Hand, daß beide Aspekte – Geschichtsforschung und Geschichtspolitik – sich gegenseitig beeinflussen. Aber sie sind keineswegs identisch, da gibt es auch bemerkenswerte Unterschiede und Widersprüche, auf die einzugehen sein wird.

*

Die Auseinandersetzungen um das Revolutionserbe setzten natürlich schon unmittelbar nach Abschluß der Revolution ein. In den 1850er Jahren wurden aber auch bereits die Leitlinien des Kampfes um das Erbe sichtbar. [zum folgenden s. v. a. Baumgart 1976: 19ff.] Die *Konservativen* suchten die Erinnerung an 1848 durch schlichtes Verschweigen ganz zu tilgen, was ihnen großenteils auch gelang. Soweit sie das Ereignis zur Kenntnis nehmen mußten, verteufelten sie die Revolution als Werk von Agenten und Irregeführten und verteidigten bei halbherziger Akzeptanz eines reaktionär beschnittenen, also Scheinkonstitutionalismus die unbedingte Vorherrschaft der Krone. Die *Liberalen* rechtfertigten zwar die Vereinbarungspolitik der Parlamente, näherten sich aber in der Gretchenfrage zunehmend den konterrevolutionären Siegern an: Nicht ein gewähltes souveränes Nationalparlament, sondern die preußische Königsmacht müsse die Sonne sein, um die sich die auf einen deutschen Einheitsstaat zielende

Nationalbewegung zu drehen habe. Allein die *radikale Demokratie* und die *Sozialisten*, namentlich Marx und Engels, bekannten sich zur Anwendung revolutionärer Gewalt als legitimes Mittel zur Durchsetzung eines demokratisch-parlamentarischen Systems in einem vereinten Deutschland und feierten den 18. März als „Freiheitsschlacht", wobei die Sozialisten mit Recht den hohen Anteil der Arbeiter an der Revolution herausstrichen und zugleich der europäischen Dimension der 1848er Revolution größte Aufmerksamkeit zollten.

Die Reichsgründung lieferte Liberalen wie Konservativen einen neuen historischen Bezugspunkt für das ganze vorangegangene 19. Jahrhundert und mithin auch für die Einordnung der Revolution. 1871 wurde zum Höhepunkt deutscher Geschichte erklärt, die Entwicklungen spätestens seit den preußischen Reformen teleologisch auf dieses Jahr zugeschrieben, eingeschlossen das Jahr 1848. [s. Schleier: 1963; Baumgart 1976: 93ff.; Bleiber 1977] Die Revolution erschien in dieser Sicht nur noch als ein Stück Vorgeschichte von 1871; und zwar als eine Sackgasse auf dem Weg zur deutschen Einheit, im günstigsten Falle als ein bedauerlicher und schädlicher, weil mit falschen Mitteln unternommener Fehlversuch. Die borussische Geschichtsschreibung mit Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, Wilhelm Oncken und anderen schuf in den 1880er Jahren mit großen Geschichtswerken die Grundlagen des liberal-konservativen, auf Verleumdung der Revolution hinauslaufenden Geschichtsbildes, das über Universitäten, Gymnasien und Volksschulen wie durch die Medien weiteste Verbreitung in der Gesellschaft fand und – dies sei hier vorweggenommen und muß im folgenden immer mitgedacht werden – ungeachtet mancher einzelner Abmilderungen im Deutschen Reich und in der Bundesrepublik bis in die 1960er Jahre beherrschend blieb.

Angriffe auf diese reine oder zumindest vorwiegende Negativsicht auf die Revolution und Korrekturversuche daran, wie sie sich seit der Jahrhundertwende feststellen lassen, liefen in der akademischen Zunft durchweg auf einer Nebenlinie oder wurden von ausgesprochenen Außenseitern wie Gustav Mayer oder Veit Valentin vorgetragen. Ganz abgesehen davon, daß uneingeschränktes Bekenntnis zur Revolution allein Sache der Arbeiterbewegung war. [Bouvier 1988: 334ff. und 1998: 1182ff.; Schmidt 1975: 70ff.] Sie hatte nach 1871 in bewußtem Kontrast zum staatsoffiziellen nationalistischen Sedantag, dem 2. September, [Schellack 1988:

278ff.] mit den 18.-März-Feiern zu Ehren der Berliner Revolution *und* der Pariser Kommune subkulturell eine eigene revolutionär und internationalistisch geprägte Gegentradition entwickelt und – nebenbei – auch eine recht beachtliche historische 48er Literatur hervorgebracht. Leider ging diese Tradition des jährlichen Marsches zum Friedhof der Märzgefallenen nach 1914 verloren; doch wurde sie zumindest literarisch, freilich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, von SPD und KPD auch in der Weimarer Republik weitergeführt.

Die um den 50. Jahrestag (1898) bei einem Teil der akademischen Historiographie, den Neurankeanern (Max Lenz, Erich Brandenburg, Ludwig Bergsträßer und Felix Rachfahl) einsetzende Distanzierung vom vorherrschenden borussischen Revolutionsbild, gesellschaftspolitisch forciert durch die aufbrechenden Widersprüche und neuen Strukturprobleme des Bismarckreiches, führte dazu, daß die Revolution erstmals als selbständiger Forschungsgegenstand ernst genommen wurde. [Baumgart 1976: 119ff.] Zurückgenommen wurden die Verleumdung des 18. März als Werk von Verschwörern; auch suchte man die Niederlage vorrangig aus der ungünstigen außenpolitischen Konstellation zu erklären und brachte vereinzelt sogar Verständnis für die Demokraten auf. Doch ein Bruch mit der konservativen borussischen These, daß 1848 nur Vorgeschichte von 1871 war, erfolgte mitnichten; der Revolution wurde lediglich eine Erziehungsfunktion bei der realpolitischen Anpassung von Liberalismus und Preußentum zugebilligt, wodurch das Werk Bismarck letztendlich erst ermöglicht geworden sei.

Novemberrevolution und Errichtung der Weimarer Republik verstärkten die Rückbesinnung namentlich linksliberaler und demokratischer Kräfte auf 1848 sowohl in der Forschung wie in der Geschichtspolitik. [s. Kan 1962: 143ff.; Klein 1973; Schleier 1975: 190ff.; Kocka 1998: 9ff.] Die Dominanz der konservativen Revolutionsbetrachtung an Universitäten und Schulen blieb indes unangetastet. Eine enorme Aufwertung erfuhren mit der Arbeit an der Weimarer Verfassung und ihrer Propagierung allerdings die Frankfurter Nationalversammlung und die nie in Kraft getretene 1849er Reichsverfassung. Erstmals nahm sich die akademische Geschichtsschreibung jetzt auch – vorwiegend auf lokaler und regionaler Ebene – der Volksbewegungen und demokratischer Bestrebungen in der Revolution, bis hin zur 1848er Arbeiterbewegung an. Der Engelsbiograph

Gustav Mayer, aber auch Willy Andreas und vor allem Veit Valentin hatten daran besonderen Anteil, vermochten indes den mainstream der historischen Forschung und Publikation nie zu bestimmen.

Das gilt auch für Veit Valentins zweibändiges, bislang immer noch nicht überholtes Fundamentalwerk von 1930 über die deutsche Revolution von 1848/49, das sich gegenüber allen vorangegangenen Darstellungen zumindest durch zweierlei positiv abhebt. [Schleier 1965] Valentin setzte erstmals in der akademischen Zunft an die Stelle von 1871 die 48er Revolution als die große Geschichtswende der Deutschen im 19. Jahrhundert. Und er überwand die bisherige Beschränkung auf die parlamentarisch institutionalisierte Revolution und wies den revolutionären Volksbewegungen den ihnen zustehenden Platz im Revolutionsbild zu. Bei aller unübersehbaren Sympathie und Vorliebe für das Nationalparlament und die Liberalen stand für ihn das Recht des Volkes auf Revolution außer Frage und bemühte er sich, auch den Radikalen von 1848 gerecht zu werden.

*

Zentenarien widmet die Öffentlichkeit in der Regel immer eine besondere Aufmerksamkeit. Das galt für den 100. Jahrestag von 1848 um so mehr, als sich Historiographie wie Geschichtspolitik drei Jahre nach der totalen Niederlage Hitlerdeutschlands und inmitten der sich mit rasantem Tempo vollziehenden Aufspaltung des 1871 zustande gekommenen deutschen Nationalstaats Grundfragen deutscher Geschichte stellen mußten. Die Jahrhundertfeiern in Ost wie West waren von zwei historisch-politischen Problemen beherrscht: Die Erinnerung an 1848 war einmal verbunden mit einer – freilich recht unterschiedlich – kritischen Bilanz der letzten hundert Jahre deutscher Geschichte. Zum anderen wurde in noch stärkerem Maße der akut drohende Verlust der nationalen Einheit des Landes thematisiert. Jede politische Richtung beschwor, freilich auf inhaltlich stark divergierende Weise, die Bewahrung der Nation als Vermächtnis der 1848er Revolution.

Wohl noch kein Jubiläum zuvor hatte so viele historisch-politische Aktivitäten zu verzeichnen wie der hundertste Jahrestag von 1848. Alle Parteien und andere politisch engagierte Organisationen sahen sich zu Stellungnahmen veranlaßt. In zahlreichen Städten fanden spezielle Ausstellungen statt, in Berlin allein vier. Ungezählt waren die Broschüren und wissenschaftlich-populären Arbeiten, die in diesem Jahr zum Revolutions-

ereignis erschienen. Sämtliche Landesregierungen publizierten Vorträge, Erinnerungsmaterialien und Revolutionsdokumente; mancher Reprint erblickte das Licht der Welt; die Schulbehörden gaben Richtlinien für die Behandlung des Themas 1848/49 im Unterricht heraus. An den meisten Universitäten fanden akademische Festakte zu Ehren des Revolutionsjubiläums statt, so auch in Jena, wo Karl Griewank die Festrede hielt. [Schmidt 1998/2: 571f.] Die Studenten aller deutschen Universitäten kamen zur Erinnerung an das 1848er Wartburgtreffen am 12. Mai auf der Wartburg zusammen. Gänzlich neu auf geschichtspolitischem Felde war auch dies: Gedacht wurde diesmal nicht nur in Frankfurt des 18. Mai, sondern – erstmals offiziell – auch des 18. März in Berlin. Otto Suhr enthüllte im Namen des Berliner Magistrats einen Gedenkstein für die gefallenen Barrikadenkämpfer, dessen Text der bekannte Jurist Peter Alfons Steiniger entworfen hatte. [Steiniger 1998: 2]

Angesichts des bereits tobenden Kalten Krieges zwischen Ost und West war von der geschichtspolitischen Behandlung des Jubiläumsereignisses außer dem allgemeinen Bekenntnis zur Einheit Deutschlands keine Gemeinsamkeit zu erwarten; vielmehr waren gegensätzliche politische Wertung und auch unterschiedliche Schwerpunktsetzung angesagt. Dabei wurde in Ost wie West an bereits vorgegebene traditionelle Konzepte aus der Weimarer Republik angeknüpft. Bereits der Zeitpunkt, zu dem die Feiern angesetzt waren, gab Auskunft über die jeweilige historisch-politische Zielrichtung des Gedenkens. 18. März oder 18. Mai war auch jetzt die Gretchenfrage.

Die Jahrhundertfeiern in der Sowjetischen Zone und in Ostberlin galten – ganz in der Tradition der alten deutschen Sozialdemokratie und der KPD – vornehmlich, ja fast ausschließlich der Märzrevolution, den Aktionen des revolutionär-aktiven Volkes, mit dem Berliner 18. März als eigentlichem Höhepunkt. Dabei wurde insbesondere die welthistorisch erstmalige Intervention der Arbeiter in eine bürgerliche Revolution herausgestellt und zugleich sichtlich überhöht. Auch verband sich hier die Pflege des Revolutionserbes mit der Erinnerung an das gleichzeitige Erscheinen des Kommunistischen Manifests. Die Frankfurter Nationalversammlung blieb dagegen – was auch geographisch bedingt sein mochte – mehr oder weniger am Rande. Die Kritik am Verhalten des deutschen Großbürgertums in der Revolution – und damit auch am Nationalparlament – wurde allerdings nachhaltig artikuliert.

In den historisch-politischen Gedenkveranstaltungen Ostdeutschlands gab die SED unverkennbar Richtung und Ton an. Sie hatte im Januar 1948 auf einer Parteivorstandssitzung Richtlinien zur Durchführung der Jubiläumsveranstaltungen beschlossen. Unter dem Titel „Von der Paulskirche bis zum Volkskongreß" stellte sie die gesamte 1848er Kampagne in den Dienst der von ihr 1947 ins Leben gerufenen Volkskongreßbewegung für Einheit und gerechten Frieden, die sich der staatlichen Spaltung der Nation entgegenstellen und auch im Westen Deutschlands gesellschaftspolitische Veränderungen wie im Osten in Gang bringen sollte. [Fiedler 1973; Ruch 1998] Die Barrikadenkämpfe von 1848 wurden allzu direkt mit der aktuellen Volkskongreßbewegung verklammert. Im „Neuen Deutschland" vom 16. März 1948 hieß es: „In *diesen* Märztagen ist unsere Barrikade der zweite deutsche Volkskongreß für Einheit und gerechten Frieden am 18. dieses erinnerungsreichen Monats." Der zweite Volkskongreß war ganz bewußt für den 17. und 18. März einberufen worden.

Der von der SED vorgegebenen historisch-politischen Linie lag eine dreifache Absicht zugrunde. *Erstens* sollte das Ringen um eine antifaschistisch-demokratische deutsche Einheitsrepublik, wie sie der SED vorschwebte, durch Berufung auf den erstmalig von unten betriebenen Versuch einer deutschen Nationalsstaatsbildung eine revolutionäre historische Legitimation erhalten. *Zweitens* war der SED daran gelegen, mit der historischen Reminiszenz zugleich ihre in der Ostzone bereits durchgeführten und für ein einheitliches Deutschland anvisierten sozialpolitischen Umwälzungen, die weit über die Ziele und Forderungen von 1848 hinausgingen, als historisch legitimierte Vollendung der 1848er Revolution ins Bewußtsein zu heben. Nicht zufällig war schon im Aufruf der KPD von Juni 1945 darauf verwiesen worden, daß der angestrebte antifaschistische Umbruch „die Sache der Demokratisierung Deutschlands, die Sache der bürgerlich-demokratischen Umbildung, die 1848 begonnen wurde, zu Ende zu führen" hätte. [Aufruf 1945: 196] *Drittens* schließlich zielte diese Kampagne auch schon darauf ab, die nach den Tendenzen zu einer eigenen westdeutschen Staatsgründung voraussehbare eigene Staatsbildung in der Ostzone auch in einer revolutionär-demokratischen Tradition deutscher Geschichte zu verankern.

Die wichtigste Veranstaltung in dieser Kampagne, die bis zum 18. Mai, dem Eröffnungstag der Nationalversammlung, lief, fand am 18. März auf

dem Friedhof der Märzgefallenen in Berlin-Friedrichshain statt. Wilhelm Pieck trug die Grundgedanken des Konzepts der SED vor: Mit der Volkskongreßbewegung werden die gefallenen Märzkämpfer von 1848 den Anforderung der neuen Zeit gemäß geehrt. „Wir werden vollenden, was sie begannen." Als Brennpunkt der politischen Auseinandersetzungen zwischen Ost und West im bereits angelaufenen Kalten Krieg hatte Berlin am Vormittag des 18. März nicht nur überhaupt die erste offizielle Märzehrung durch den noch einheitlichen Magistrat, sondern erlebte neben der von der SED dominierten Veranstaltung im Friedrichshain eine zweite 18.-März-Kundgebung im Westen der Stadt. Getragen von SPD sowie CDU und LDPD in den Westsektoren fand zur gleichen Zeit eine gegen die Volkskongreßlinie der SED gerichtete Gegendemonstration vor der Reichstagsruine auf dem Platz der Republik statt, auf der Franz Neumann und Jakob Kaiser das Wort führten. [Fiedler 1973: 333ff.; Wolfrum 1998: 39ff.; Ruch 1998] Es war dies allerdings die einzige größere Veranstaltung zum 18. März von westlicher Seite.

In den Westzonen wurde der 18. März fast ganz unbeachtet gelassen. Dem liberalen Konzept der Weimarer Zeit folgend, fanden die eigentlichen Revolutionsfeiern hier am Eröffnungstag des deutschen Nationalparlaments, dem 18. Mai statt. Der Sieg des Volkes über die Reaktion in den bewaffneten Straßenkämpfen der Märzrevolution blieb weitgehend eskamotiert. „Die Aktionen des Volkes werden", wie zurecht festgestellt wurde, „dem Prinzip des Parlamentarismus vollständig subsumiert – als dessen nicht ganz geheures Vorspiel". [Hartwig/Riha 1974: 15] Die dezidiert demokratischen Bewegungen blieben aus der bürgerlichen Tradition nach wie vor ausgeschlossen. Es gab – freilich ganz vereinzelt – sogar Stimmen, so aus Bayern und Hamburg, die auf eine Erinnerung an 1848 ganz zu verzichten für richtig hielten, da die Revolution „ keine bedeutende Umwälzung" gewesen sei bzw. ihre Ziele heute nicht mehr verbindlich wären.

Frankfurt war Zentralort des westlichen Revolutionsgedenkens und die Nationalversammlung der Gegenstand des Erinnerns. Festredner in der Paulskirche war der in die USA emigrierte und erst 1952 endgültig nach Deutschland zurückkehrende Schriftsteller Fritz von Unruh, nachdem der zunächst gebetene Thomas Mann aus Gesundheitsgründen abgesagt hatte. [Reckmann 1998: 45f.] Von Unruh demonstrierte an seinem eigenen

Schicksal den geschichtlichen Weg Deutschlands von den Hoffnungen und Visionen der 1848er Revolution über die Reichsgründung, durch die „aus der achtundvierziger Vision einer deutschen demokratischen Republik ... wieder eine monarchistische Soldatenherrschaft geworden" war, bis zu den Schrecken und Verbrechen der faschistischen Diktatur und verlangte, Staat und Gesellschaft in Deutschland zu säubern von dem ganzen „Rudel der Mitläufer, Beamten, Professoren und Generale, die gestern pro Hitler und vorgestern pro Weimar und vorvorgestern pro Kaiser waren". [Von Unruh 1948: 46] Als richtungweisend erwiesen sich vor allem die Reden des späteren ersten Bundespräsidenten Theodor Heuß. Von Volksbewegungen war da nicht die Rede, sie verfielen höchstens der Verdammung; gefeiert und für bewahrenswert erachtet erschienen lediglich die namentlich von der Nationalversammlung verkörperten „Ideen von 1848": Parlamentarismus, bürgerliche Grundrechte und Reichsverfassung. Das Geschichtsbild der Deutschen von dieser ihrer Revolution sei weder einhellig noch eindeutig. „Denn neben den großen Gedanken und wunderbaren Hoffnungen, in denen die Nation sich zu einen schien", so Theodor Heuß im Januar 1948, "gibt es die wüsten Exzesse des Pöbels, in Frankfurt selber, in Wien, von denen die einen wegsehen möchten, auf die die anderen immerzu deuteten." [zitiert nach Hartwig/Riha 1974: 19] Und mit deutlicher Frontstellung gegen die mit dem Diktaturbegriff gekoppelten gesellschaftlichen Wandlungen im Osten Deutschlands wurde nun – anders als in früheren Jahrzehnten – vor der nationalen Einheit der Freiheitsbegriff als wichtigstes Erbe von 1848 auf den Schild gehoben. „Besinnung der Nation auf das elementare Recht der politischen, der demokratischen Selbstgestaltung in Einheit und Freiheit" galt als das Wesentliche des Erbes von 1848.

Neu war, daß man auch in Frankfurt im Mai der Gefallenen von 1848 gedachte, allerdings in einer auf Versöhnung zwischen Revolutionären und Konterrevolutionären ausgerichteten Weise. Die Kundgebung auf dem Frankfurter Hauptfriedhof fand vor dem Ehrenmal des von aufgebrachten Massen im September 1848 getöteten Abgeordneten der Rechten, des Fürsten von Lichnowsky statt; und sie galt anders als in Berlin gleichermaßen den erschossenen Revolutionären wie den gefallenen Soldaten der konterrevolutionären Truppen, die den Frankfurter Aufstand im Blute erstickt hatten. [Hartwig/Riha 1974: 9ff.]

Die akademische Geschichtsschreibung unterlag in Ost wie West nicht minder den Zwängen der genannten außerwissenschaftlichen gesellschaftspolitischen Problemlagen und Bedürfnisse. Sie suchte das Revolutionsjahr von der Warte der zweiten „deutschen Katastrophe" (so Friedrich Meinecke), aber auch der durch gegensätzliche gesellschaftliche Entwicklungen hervorgerufenen Spaltung Deutschlands historisch einzuordnen. [s. Bleiber 1977: 196ff.; Langewiesche 1983: 5ff. Schmidt 1998/1: 11ff.] Neue Forschungsergebnisse waren drei Jahre nach der Zerschlagung des Faschismus allerdings kaum zu erwarten. Dafür prägten mehr oder weniger modifizierte Deutungsangebote die historische Literatur im Jubiläumsjahr und dessen Umfeld, denn nicht wenige Arbeiten erschienen erst 1949/50. Als neues Phänomen in der deutschen Historiographiegeschichte tauchte jetzt eine marxistische Richtung auch im akademischen Bereich auf, die sich an den Universitäten der Ostzone zu etablieren begann. Die einsetzende Differenzierung zwischen marxistischer und traditioneller bürgerlicher Geschichtswissenschaft in Deutschland wurde gerade im Zusammenhang mit dem 1848er Zentenarium erstmals deutlicher sichtbar und auch öffentlich wahrgenommen.

Die wichtigsten Studien zum Jubiläumsjahr aus traditioneller Sicht – aus der Feder von Friedrich Meinecke, Wilhelm Mommsen, Rudolf Stadelmann, Otto Voßler und last not least von dem noch in den USA wirkenden Emigranten Hans Rothfels – brachten keinen radikalen Bruch mit der bisherigen liberal-konservativen Sicht auf 1848. Aber sie gaben doch recht deutlich die interesseleitenden gesellschaftspolitischen Motive im Prozeß der schrittweisen Konstituierung der Bundesrepublik zu erkennen: Verwirklichung einer parlamentarischen Repräsentivdemokratie und „Verwestlichung" bei der Überwindung des Faschismus. Dabei wurde unverkennbar an die Leitlinien aus der Zeit der Weimarer Republik angeknüpft und versucht, sie partiell kritischer fortzuschreiben, ohne freilich Valentins Revolutionsbejahung nahezukommen oder gar zu übernehmen. Eine wichtige Ausnahme bildete mit seiner vorwärtsweisenden Orientierung auf die sozialen und sozialpschologischen Grundlagen der achtundvierziger Revolution Rudolf Stadelmanns Schrift, die von Karl Griewank wegen ihrer neuen Forschungsansätze auch sogleich positiv reflektiert wurde. [Otto 1953: 162ff.; Schmidt 1998/3: 720]

Eigentlicher Held des Revolutionsjahres blieb das liberale Bürgertum,

dem Mommsen neben Größe auch teilweises Versagen zuschrieb. Dessen Politik der parlamentarischen Kanalisierung der Revolution, der Vereinbarung und des Ausgleichs mit dem Adel sowie der Eindämmung und -Abwehr aller revolutionär-demokratischen Vorstöße wurde nie in Frage gestellt, sondern durchweg gerechtfertigt. Unverändert blieb auch die Aversion gegenüber den entschiedenen Demokraten und vor allem der Arbeiterbewegung, denen die Schuld am Scheitern der Revolution zur Last gelegt wurde, weil ihr Drängen die Liberalen in die Arme der alten Gewalten getrieben hätte.

Als neues Argument für die Revolutionsniederlage tauchte die angebliche Unreife der Massen für die Revolution, genauer für die liberale Politik in der Revolution auf. Neu war auch der ganz im Trend der Westorientierung liegende Aspekt einer Chance der Verwestlichung Deutschlands im Gefolge einer siegreichen 1848er Revolution. „Hätte nicht ein Erfolg der deutschen Revolution, d. h. eine rechtzeitige Verwestlichung und Demokratisierung Deutschlands dazu mitgeholfen, der Geschichte eine mehr versprechende Wendung zu geben." [Rothfels 1972: 31] Die Paulskirche habe sich dem Grundbestand der liberalen Ideale gewidmet, die nun auch die Weihe als „die grundlegenden Werte der westlichen Welt" erhielten. [Rothfels 1972: 43] Doch die traditionelle Fixiertheit auf die Reichsgründung von 1871 als der einzig realistischen Lösung der deutschen Frage im 19. Jahrhundert war mit der von Rothfels aufgeworfenen Frage noch keineswegs aus der Welt. 1848 war im westdeutschen Geschichtsverständnis noch lange nicht an die Stelle von 1871 getreten.

Die sich formierende akademische marxistische Geschichtsschreibung in der Sowjetischen Besatzungszone rückte, den Traditionen der Historiographie in der deutschen Arbeiterbewegung und dem Marxschen Leitsatz von den Revolutionen als „Lokomotiven der Geschichte" folgend, an die Stelle des bürgerlich-liberalen Favoriten Paulskirche drei Aspekte in den Mittelpunkt: *Erstens* wandte sie sich den realen revolutionären Auseinandersetzungen des Jahres 1848/49 zu, insonderheit den Aktionen der Volksklassen. *Zweitens* zeigte sie besonderes Interesse an der Rolle der Arbeiter und an der Entwicklung der Arbeiterbewegung in der Revolution, namentlich am Wirken von Marx und seinen Anhängern. *Drittens* beschäftigte – wie die traditionelle Historiographie, nur mit entgegengesetztem

Bewertungskriterium – auch die marxistische Revolutionsforschung die Haltung der liberalen Bourgeoisie in der Revolution.

Aus einer großen Zahl vornehmlich wissenschaftlich-populär angelegter Jubiläumsartikel und -broschüren ragten heraus: die Dokumentation und die Forschungsarbeiten von Karl Obermann und Gerhard Schilfert. Obermanns auch heute noch nicht überholte Dokumentation „Einheit und Freiheit", die den Bestrebungen der revolutionär-demokratischen Kräfte in der Revolution breiten Raum gab, und seine Geschichte der „deutschen Arbeiter in der ersten bürgerlichen Revolution", beides Früchte des Jubiläums, bezeugten am klarsten die Schwerpunktsetzung der – wie sie sich verstand – „neuen deutschen Geschichtswissenschaft". Schilferts Habilitationsschrift über „Sieg und Niederlage des demokratischen Wahlrechts" in der deutschen Revolution zeigte an, daß der historische Revolutionsgegenstand keineswegs auf Untersuchungen zu Massenaktivitäten und Arbeiterbewegung verengt werden sollte, sondern eine breite Themenpalette zumindest anvisiert wurde.

Es steht außer Frage, daß – ebenso wie in den Westzonen der Favorisierung der Paulskirche und ihrer liberalen Majorität – auch den marxistischen Forschungsschwerpunkten außerwissenschaftliche Motive und legitimatorische politische Absichten zugrunde lagen. Nachgewiesen werden sollte sowohl die weit in die Geschichte zurückreichende revolutionäre Verwurzelung der im Osten in Angriff genommenen und auf den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft zielenden Neugestaltungen als auch die von Anfang an entschieden revolutionäre und demokratische Gestaltungskraft der Arbeiterklasse. Auch die These vom Versagen der Bourgeoisie war eingebettet in ein legitimatorisches Deutungsschema, nach dem seit 1848 das Bürgertum den Profit über die Nationsinteressen gestellt und auf konsequent demokratische Verhältnisse verzichtet hätte, wenn sie auch den linken Kräften der Gesellschaft zugute kamen.

In allen drei genannten Punkten wirkte die marxistische Revolutionsforschung als Herausforderung der traditionellen Geschichtswissenschaft. Vor allem durch die Konzentration auf die Arbeiterfrage wurde ein enormes Desiderat in der bisherigen Forschung massiv angegangen und die nichtmarxistische Geschichtsschreibung zu rascher Reaktion gezwungen. Zugleich hafteten der frühen marxistischen Revolutionsforschung wesentliche Mängel an. Die Behandlung der Rolle der Arbeiter war nicht frei von

Überhöhungen und verklärenden Überzeichnungen. Auch wurde der Einfluß von Marx und Engels überdimensional untersucht und dabei nicht selten überschätzt, die elementare Arbeiterbewegung in der Revolution, v.a. die Arbeiterverbrüderung hingegen in der Frühzeit recht vernachlässigt. Der totalen Verdammung der Volksbewegungen war auch nicht recht beizukommen mit einer ebenso totalen Positivbewertung der Rolle der Volksmassen in der Revolution, deren Grenzen, politische Unreife und Verführbarkeit durch die Konterrevolution, die zeitweise durchaus Masseneinfluß gewann, anfangs überhaupt nicht thematisiert wurden. Die anfänglich gänzlich unkritische Rezeption Marx-Engelsscher Urteile über die 1848er Liberalen und Demokraten führte zu oft pauschalen, vergröbert-grobschlächtigen Negativbewertungen dieser beiden politischen Hauptströmungen in der Revolution, die erst dank intensiverer Detailforschungen seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre abgebaut wurden und einem differenzierteren Bild wichen.

Eine Sonderstellung nahm im Jubiläumsjahr und in dessen Umfeld das revolutionsgeschichtliche Engagement Karl Griewanks in Jena ein. [Otto 1953: 176ff.; Steinbach 1998: 691ff.; Schmidt 1998/2 und 1998/3] Griewank, der mit der traditionellen Historiographie fest verbunden blieb, setzte gleichwohl in mehrerer Beziehung neue Akzente gegenüber der herkömmlichen bürgerlichen Revolutionsbetrachtung. Er visierte bereits 1948 – ähnlich Stadelmann, aber in manchem weitergehend – eine stärker sozialgeschichtliche Betrachtung der deutschen Revolution an, akzeptierte die historische Berechtigung einer zweiten Revolutionswelle, bewertete – Valentin fortsetzend – die Rolle der Demokraten höher, hob – über Valentin hinausgehend – den Anteil der Arbeiter an der Revolution positiv heraus und übte schärfere Kritik an den Liberalen. Zu einem Standardwerk wurde seine umfassende Historisierung des modernen Revolutionsbegriffs, dessen Entstehung er bis zu Marx und Engels hin im Detail untersucht hatte. Nimmt man die von ihm vergebenen Dissertationen und Examensarbeiten hinzu, so gewinnt man den Eindruck, daß Jena dabei war, sich zu einem revolutionsgeschichtlichen Zentrum in der DDR zu entwickeln. Griewanks Freitod im Jahre 1953 setzte dem zwar ein Ende; doch sind die vom Griewank-Schüler Siegfried Schmidt in Jena auf marxistischer Grundlage aufgenommen revolutions- und demokratiegeschichtlichen Forschungen gerade zu 1848 ohne Griewanks

Vorarbeit auf diesem Felde nicht zu verstehen. [Alexander 1988; Steinbach 1998: 692ff.]

*

Der 125. Jahrestag – 1973 – fiel in die Hochzeit deutscher Zweistaatlichkeit. Die beiden deutschen Staaten hatten sich ein Jahr zuvor im Grundlagenvertrag gegenseitig anerkannt und waren Mitglied der UNO geworden. Zur DDR hatten nahezu alle Staaten diplomatische Beziehungen aufgenommen. In den zweieinhalb Jahrzehnten seit 1948 hatten sich aber auch zwei deutsche Geschichtswissenschaften herausgebildet. Neben der traditionellen pluralistisch-nichtmarxistischen Historiographie in der Bundesrepublik war eine selbständige, marxistisch-leninistisch ausgerichtete DDR-Geschichtsschreibung entstanden, die eine Monopolstellung beanspruchte. Sie hatte sich konsolidiert, war 1970 Mitglied des Comité International des Sciences Historiques (CISH) geworden und arbeitete aktiv in der „Ökumene der Historiker" mit.

Im Wettbewerb der beiden Systeme, der sich inzwischen entfaltet hatte, spielte die Haltung zur deutschen Geschichte keine untergeordnete Rolle. So war auch der „Streit ums Erbe" von 1848 in vollem Gange, zumal beide Staaten in dieser Revolution historische Legitimation suchten. An den gegensätzlichen weltanschaulichen, methodologischen und historisch-politischen Grundpositionen wurde durchweg festgehalten. Doch wurde die Polemik von beiden Seiten inzwischen zunehmend differenzierender und flexibler geführt und man hatte begonnen, in der geistigen Auseinandersetzung sachlicher aufeinander einzugehen; überdies zeichneten sich – zumindest was das Bild von der 1848er Revolution anging – Annäherungen und Berührungspunkte zwischen beiden Historiographien ab, die sicher auch etwas mit den gegenseitigen wissenschaftlichen Herausforderungen zu tun hatten.

Bei der geschichtspolitischen Instrumentalisierung von 1848 zu diesem Jahrestag wurde letzteres freilich weniger sichtbar. Generell war das Revolutionsgedenken in der politischen Öffentlichkeit beider Gesellschaften verständlicherweise nicht annähernd so umfangreich, intensiv und breit gefächert wie anläßlich des Jahrhundertjubiläums von 1948.

Gleichwohl hatte die DDR etwas mehr zu bieten. Sie knüpfte konzeptionell unverkennbar an die schon 1948 sichtbar gewordenen Leitlinien an. Lediglich die nationale Frage, die 1948 das zentrale Problem gewesen

war, erschien nun aus politischen Gründen – angesichts der offiziellen Zwei-Nationen-These – marginalisiert. Dafür wurde um so nachdrücklicher nach den sozialen Wurzeln und Zusammenhängen gefragt, die die 1848er Revolution mit der DDR als sozialistischem Gesellschaftsorganismus auf deutschen Boden verbinden: die revolutionär-demokratischen Aktionen der Massen und die Bestrebungen radikaler Demokraten sowie die Anfänge der Arbeiterbewegung als jener politischen Strömung, die sich nicht nur am entschiedensten für konsequent bürgerlich-demokratische Zustände einsetzte, sondern zugleich in eine sozialistische Zukunft wies. Im Zentrum der Feierlichkeiten stand der 18. März als zentrale revolutionäre Volksaktion. Ihr galten die offizielle Gedenkveranstaltung ebenso wie die staatsoffizielle Kranzniederlegung auf dem Friedhof der Märzgefallenen. Enger geknüpft wurde die Verbindung von Revolution und Kommunistischem Manifest und damit 1848 als Beginn der modernen Arbeiterbewegung herausgestellt.

Neu war in Geschichtspolitik wie Forschung die signifikante Betonung des europäischen Charakters der 1848er Revolution und die Einordnung der deutschen in die internationalen Revolutionsbewegungen. Auch wurden nicht mehr nur die unmittelbaren negativen Folgen der Niederlage vordergründig herausgestellt, sondern – aus der Perspektive eines als siegreich verstandenen Sozialismus – stärker auf die positiven mittel- und langfristigen Wirkungen der Revolution Wert gelegt: wie durch 1848 der Boden für weitere gesellschaftliche Fortschritte in Deutschland bereitet wurde. Dies verband sich bereits mit freilich noch zaghaften Bemühungen, nicht nur Arbeiter und revolutionäre Demokraten als Traditionsgut der neuen Gesellschaft zu erschließen, sondern die Revolution als Ganzes in ihrer Widersprüchlichkeit als Erbe anzunehmen und auch dem Frankfurter Nationalparlament wie den antifeudalen Bestrebungen des liberalen Bürgertums eine positiv-kritische Würdigung angedeihen zu lassen. Allerdings setzte sich erst Ende der siebziger Jahre letztere Tendenz im Rahmen der Erbediskussion auch in der Öffentlichkeit durch. Die zum 125. Jahrestag erschienene „Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1848/49" spiegelte Fortschritte wie Grenzen in der Entwicklung der DDR-Forschung zu 1848.

Die Bundesrepublik offenbarte 1973 deutliche Unsicherheiten im Umgang mit 1848. Um die Jahrzehntwende hatte Bundespräsident Gustav

Heinemannn – in Reaktion auf die revolutionäre Traditionspflege in der DDR, aber nicht minder wohl auch auf die 1968er Studentenbewegung in der Bundesrepublik – die bundesdeutschen Historiker aufgefordert, sich des revolutionären und demokratischen Erbes anzunehmen und es in das Traditionsverständnis der Bundesrepublik einzubringen. [Münch 1976: 481ff.; Bleiber 1977: 211ff.; ders. 1998/2; Rensing 1996] In den offiziellen Gedenkfeiern für die Revolution aber schlug sich die von Heinemann angeregte neue Sicht auf 1848 noch keineswegs nieder, obwohl in Bonn die sozial-liberale Koalition das Sagen und mehr Demokratie zu wagen angekündigt hatte. Es blieb wie eh und je bei der bekannten selektiven Hochschätzung der Frankfurter Paulskirche und der Beschwörung des nationalen Einheitspostulats von 1848. [Hartwig/Riha 1974: 51ff.]

Heinemann war zunächst auf ziemlich harsche Ablehnung bei der Mehrzahl der historischen Ordinarien gestoßen. Die von Theodor Schieder schon 1970 geäußerte Befürchtung, eine Berufung auf revolutionäres Handeln der Vergangenheit könnte von linken Kräften in der Gegenwart gegen den bestehenden Staat benutzt werden, [Schieder 1970] brachte wohl letztlich den Plan zum Scheitern, in Frankfurt drei Wochen lang nicht bloß das Parlament, sondern die Revolution als Ganzes zu feiern. Die 68er Bewegung lag erst ein halbes Jahrzehnt zurück und war offenbar bei den Regierenden noch zu frisch in der Erinnerung. Die revolutionären Volksbewegungen von 1848/49 blieben außen vor. Die „Frankfurter Rundschau" schrieb zu dieser Situation bundesdeutscher Traditionspflege: „Noch heute wirkt in der Bundesrepublik nach, daß einst das offizielle Deutschland von Kaiser Wilhelm II. bis Friedrich Ebert die Revolution wie die Sünde haßte. Während vor zwei Jahren die Jahrhundertfeier der Reichsgründung mit offiziellem Pomp begangen wurde, wird die 125-Jahr-Feier der Revolution von 1848/49 ins Kulturprogramm abgeschoben." Die Geschichtsschreibung der BRD habe „bislang die Revolution als 'Volksbewegung' kaum zur Kenntnis genommen und sie schon gar nicht als glücklichere Alternative zur tatsächlichen deutschen Geschichte anerkannt." [Paschen 1973]

In der *Geschichtsforschung* zeichneten sich demgegenüber im Umfeld des 125. Jahrestags in *beiden* deutschen Geschichtswissenschaften bemerkenswerte neue Tendenzen ab. Bereits in den sechziger Jahren hatte ein Wandel hin zu einem differenzierteren Revolutionsbild seinen Anfang

genommen, der sich in den siebziger und achtziger Jahren weiter ausprägte.

Die DDR-Geschichtswissenschaft hatte sich inzwischen durch umfangreiche Forschungsleistungen nicht zuletzt auch zur Revolution von 1848/49 als eigenständige Wissenschaftsdisziplin konsolidiert. [Heydemann 1981 und 1990; Bleiber: 1998/2; Schmidt 1998/1: 19ff.] Die relative Stabilisierung der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse in der DDR bot überdies günstige außerwissenschaftliche Bedingungen, um ein auf die Rolle der Arbeiter verengtes Revolutionsbild zu überwinden. Namentlich die Demokratie- und zum Teil auch die Aktionsforschungen hatten einen deutlichen Aufschwung genommen. Das biographische Genre, die Aufarbeitung der revolutionären Vorgänge auf dem Lande, zahlreiche lokal- und regionalgeschichtliche Studien sowie Arbeiten zur Parteiengeschichte hatten daran wesentlichen Anteil. Drei Schriften markierten vor allem eine Wende hin zu einer grundsätzlich positiven Bewertung der bislang abschätzig behandelten kleinbürgerlichen deutschen 1848er Demokratie, die deren Leistungen und Verdienste *über* ihre Schwächen und Grenzen setzte und darüber hinaus erstmals detailliert auch das komplizierte Beziehungsgeflecht von sich emanzipierender Arbeiterbewegung und kleinbürgerlicher Demokratie aufhellte: *Rolf Webers* Monographie über die Revolution in Sachsen, die Robert-Blum-Biographie *Siegfried Schmidts* und *Gunther Hildebrandts* Darstellung über die äußerste Linke im Frankfurter Nationalparlament.

Produktive Anstöße für eine Neubewertung der Leistungen und Grenzen aller in der Revolution agierenden sozialen und politischen Kräfte an den Kriterien der Epochenproblematik der bürgerlichen Umwälzung kamen von den methodologischen Forschungen, die unter *Ernst Engelberg* und *Wolfgang Küttler* unternommen wurden. Hiervon geleitet wurden in den siebziger Jahren erstmals auch umfangreiche Forschungen zur Politik des bürgerlichen Liberalismus in den Regierungen und Parlamenten der Revolutionszeit aufgenommen. Sie führten in den achtziger Jahren über die Herausarbeitung der antifeudal-progressiven Bestrebungen der Liberalen zum Bruch mit der bis dahin vorherrschenden reinen Negativbewertung der liberalen Bourgeoisie, ohne allerdings die scharfe Kritik an ihrem Bündnis mit Adel und Krone aufzugeben. Es begann eine deutliche Aufwertung des Liberalismus und mit der Paulskirche auch des

bürgerlichen Parlamentarismus Raum zu greifen und sich im Zuge der Erbediskussion mehr oder weniger Anerkennung in der Geschichtswissenschaft zu verschaffen.

Gänzlich neu und auch international in einer Vorreiterposition war die in Leipzig von *Walter Markov* und *Manfred Kossok* initiierte vergleichende historische Revolutionsforschung, die die genauere Einordnung der deutschen 1848er Bewegungen in den internationalen Revolutionsprozeß sowie eine differenzierte Bestimmung des historischen Standorts von 1848 im Hinblick auf die Fernwirkungen der Revolution beförderte. Damit aber war zugleich eine Aufwertung der Revolution als dem neben der industriellen Revolution wichtigsten Faktor zur Vollendung der bürgerlichen Umgestaltung Deutschlands verbunden.

Während sich das Forschungsinteresse der DDR-Geschichtswissenschaft, grob gesprochen, von der äußersten Linken und den revolutionären Volksbewegungen ausgehend zur gesamten Demokratie und zum Liberalismus hin, gleichsam von links nach rechts und von unten nach oben weitete, ging die bundesdeutsche Forschung den umgekehrten Weg. Namentlich jüngere Historiker hatten seit den sechziger Jahren schrittweise Arbeiterbewegung, radikale Demokratie sowie die demokratischen Potentiale der Volksbewegungen in der Revolution ins Visier genommen. Heinemanns Appell von 1969/70, revolutionäres und demokratisches Erbe nicht der DDR zu überlassen, sondern es, freilich weitgehend auf die in der Bundesrepublik geltenden Werte reduziert, auch in ihr Geschichtsbild zu integrieren, zeigte vor allem bei jüngeren Historikern Wirkung. Doch schlug sich dies zumeist erst in Publikationen nach dem Jubiläum nieder. Schon in den sechziger Jahren hatte der von Werner Conze gegründete und geleitete Heidelberger „Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte" sich auch der achtundvierziger Arbeiterbewegung zugewandt, die Geschichte der Arbeiterverbrüderung erforscht und sie freilich unter weitgehender Hintansetzung bzw. Leugnung ihrer klar erkennbaren antikapitalistischen Ambitionen als einen gewichtigen sozialpolitischen Faktor zur Durchsetzung bürgerlich-parlamentarischer Verhältnisse aufgewertet. Auch trat in Darstellungen allmählich der vordergründige Antidemokratismus zurück. Zwar blieb die Apologie der liberalen Bündnispolitik mit Krone und Adel im allgemeinen Trend der bundesdeutschen Historiographie; doch führte die nach dem Zentenarium von 1971 einsetzende Kritik am Bis-

marckreich und die Suche nach einer möglichen Alternative zu einer Neubefragung der 1848er Revolution auf andere Lösungswege als die bisher als einzig für möglich gehaltene Realpolitik.

In diesem Zusammenhang erfolgte erstmals massive Kritik an der liberalen Vereinbarungspolitik von links. Den Liberalen wurde vorgeworfen, nicht ein wirklich demokratisch-parlamentarisches System, d. h. die Vormachtstellung des Parlaments gewollt, sondern mit dem Konstitutionalismus von vornherein der Krone die Prärogative gegenüber dem Parlament zugestanden zu haben. „In der antiparlamentarischen Zielsetzung der Konstitutionellen liegt ein Hauptgrund für das Versagen der Nationalversammlung." [Boldt 1971: 25] Nur die Demokraten hätten dem Parlament die entscheidende Stellung im politischen System verschaffen wollen. Ihnen komme das eigentliche Verdienst zu, das Prinzip der Volkssouveränität parlamentarisch zur Geltung gebracht und umgesetzt zu haben. Diese Kritik an den Liberalen führte – im Zusammenhang mit der Reichsverfassungskampagne – bis zu der Einsicht, daß nur durch deren Kooperation mit den Linken und die Akzeptanz eines über die liberalen Ziele hinausgehenden revolutionären Vorstoßes die bürgerlich-demokratischen Errungenschaften der Revolution zu retten waren. „Der kleinste gemeinsame Nenner für alle konnte nur die politische Linie der Reichsverfassung sein. Daß diese allerdings nur im gemeinsamen Kampf mit der Linken, die mehr wollte, zu erreichen war, daß man also in den Zielen weitergehen mußte, um wenigstens den 'status quo' zu erhalten, zu dieser Einsicht ist das deutsche Bürgertum in seiner Mehrheit weder 1848 noch 1849 gelangt. In dieser fehlenden Einsicht lag der Hauptgrund für die mangelnde Entschiedenheit und das schließliche Scheitern der Reichsverfassungskampagne." [Kleßmann 1974: 335]

Diese Arbeiten öffneten in der bundesdeutschen Revolutionsforschung neue Wege und Perspektiven. Zum dominierenden Trend der Revolutionsbetrachtung wurde eine radikal-demokratische Infragestellung der 1848er Bourgeoispolitik allerdings nicht. Es blieb im wesentlichen bei einer zwar kritischer gehaltenen, aber im ganzen doch verstehenden, letztlich rechtfertigenden Erklärung der Haltung des deutschen Liberalismus.

Anders erscheint die Situation auf dem Felde der 1848er Aktionsforschung. Ausgehend von der zunehmend anerkannten Auffassung, daß soziale wie politische Konflikte zur Normalität der bürgerlichen Gesell-

schaft, zumal in ihrer Entstehungszeit, gehören und sie nicht unbedingt in Gefahr bringen, nahm die Untersuchung von sozialen Unruhen sowie revolutionären Volksbewegungen und Erhebungen im Vormärz wie in der Revolution vor allem im lokalen und regionalen Bereich in den siebziger Jahren einen bemerkenswerten Aufschwung und überrundete die Forschung der DDR deutlich. Die Hinwendung zur „Revolution der Straße" lieferte umfangreiches neues Material über die elementaren Revolutionsbestrebungen der sog. Unterschichten und führte so zu einer wesentlichen Vertiefung und Erweiterung des bisherigen Revolutionsbildes.

Der politisch determinierte Erbschaftsstreit der beiden deutschen Staaten um 1848 hatte ebenso wie die Konkurrenz der beiden deutschen Geschichtswissenschaften produktive Wirkungen auf die Revolutionsforschung. Man regte sich gegenseitig an und provozierte neue Fragestellungen. Von beiden Seiten wurden von gegensätzlichen Ausgangspositionen aus wichtige Beiträge zu einem tieferen Verständnis der Revolution geliefert. 1981 schrieb einer der führenden bundesdeutschen 1848er Revolutionsforscher treffend: „Das heutige Revolutionsbild ist nicht politisch neutral, aber es bietet viele Facetten, die zum Teil sich ergänzen, zum Teil aber auch miteinander konkurrieren. Diese Vielfalt an Informationsangeboten mag Leser, die nach bündigen Urteilen suchen, verwirren; sie enthält aber auch die Chance, ein Revolutionsbild entstehen zu lassen, das sich eindeutig politischen Vereinnahmungen widersetzt." [Langewiesche 1983: 11]

*

Der *150. Jahrestag* in diesem Jahr scheint sich in Geschichtskultur wie Forschung einen besonderen Platz unter den Jubiläumsjahrestagen zu erobern, wiewohl es das Revolutionsereignis unter der Vielzahl runder Jahrestage nicht leicht hatte zu bestehen (350 Jahre Westfälischer Frieden, 100. Todestage von Fontane und Bismarck, 50 Jahre Luftbrücke und D-Mark und 30 Jahre 1968er Bewegung). Nahm man das offizielle geschichtspolitische Interesse der Bundesrepublik zu Jahresbeginn zum Kriterium., konnte man auf den ersten Blick den Eindruck gewinnen, daß das 150. Jubiläum unter geschichtspolitischem und -kulturellen Aspekt dem 125. Jahrestag von 1973 näher stehen würde als dem Zentenarium von 1948. Ein vorderer Platz schien 1848 in der bundespolitischen Terminplanung nicht gerade zugewiesen.

Die Aktivitäten des Jahres 1998 auf geschichtspolitischem Felde, sowohl von Seiten der offiziellen Politik als mehr noch von den Medien, vor allem den Printmedien aller Couleur, vermittelten indes bald ein anderes, wesentlich positiveres Bild. Nahezu alle großen Zeitungen widmeten dem Revolutionsjubiläum vor allem im März, April und Mai umfangreiche Artikel.[3] Zahlreiche Ausstellungen zum Revolutionsgeschehen von 1848/49 wurden eröffnet. Es zeigte sich, daß das Gedenken an 1848 – in den einzelnen Regionen freilich in sehr unterschiedlicher Intensität – durchaus zu einem zentralen geschichtskulturellen Anliegen in der Bundesrepublik wurde. Dazu trug nicht zuletzt sicher auch der Umstand bei, daß mit der staatlichen Vereinigung Deutschlands sichtlich neue Rahmenbedingungen für die Revolutionserinnerung entstanden sind. Es könnte scheinen, daß sich der in der Zeit der deutschen Zweistaatlichkeit nahezu ein halbes Jahrhundert währende gegensätzliche geschichtspolitische Umgang mit dem Erbe von 1848, der sog. Erbschaftsstreit erledigt hat. Daß dem nicht so ist, wird deutlich, wenn man nach den Tendenzen der 1848er Erinnerung in der öffentlichen Geschichtskultur fragt. Fünf Aspekte fallen ins Auge.

Als *erstes* darf wohl festgestellt werden, daß im Gegensatz zum 19. Jahrhundert, aber auch anders als 1923, 1948 und selbst 1973 im Deutschen Reich bzw. in der Bundesrepublik die achtundvierziger Revolution *als ganzes* offiziell als ein positives, progressives, der Erinnerung und Pflege wertes Ereignis der deutschen Geschichte akzeptiert zu sein scheint. Der Umgang mit der Revolution ist – bei zum Teil beträchtlichen Unterschieden in den verschiedenen Landesteilen und auf den verschiedenen Ebenen der politischen Öffentlichkeit – unbefangener geworden. 1848 hat offensichtlich im offiziellen und öffentlichen Geschichtsverständnis 1871 verdrängt. Immerhin war die Revolutionsgedenkfeier am 18. Mai in der Frankfurter Paulskirche in diesem Jahr eine offizielle Angelegenheit des Staates und wurde nicht mehr – wie 1923 und 1948 – nur von der Stadt Frankfurt ausgerichtet. Die Festrede hielt der Bundespräsident. [dazu auch: Joseph, 1998: 6f.]

Erstmalig war auch, daß die Revolution im deutschen Nationalparlament, dem Bundestag, gebührend gewürdigt wurde. Gewiß: Gegenstand einer Parlamentsdebatte war die achtundvierziger Revolution schon ein Jahrhundert zuvor im Reichstag gewesen. [Kocka 1998: 5ff.; Schmidt

1975: 74f.] Aber 1898 hatte August Bebel den Konservativen wie Liberalen eine Beschäftigung mit der Revolution während der Verhandlungen zu einem ganz anderem Thema, zur Militärstrafgerichtsordnung, am 18. März geschickt abgetrotzt. Und außer den Sozialdemokraten war keine Partei im Parlament offen und unzweideutig für die Revolution eingetreten. Die Konservativen hatten sie im Gegenteil verunglimpft und die Liberalen als eine Jugendsünde des Bürgertums abgetan und lediglich an der Paulskirche einigermaßen Nützliches entdecken können.

1998 war demgegenüber – auf Antrag der SPD-Fraktion – eine ganze, die 237. Sitzung des Bundestages an historischem Ort, in der Frankfurter Paulskirche, der Aussprache über die historische Bedeutung von 1848 gewidmet.[5] Redner aller Fraktionen legten ihre spezielle Sicht auf die Revolution und vor allem auf das Revolutionsparlament von 1848 dar und verbanden dies – wie von Politikern nicht anders zu erwarten und für die Politik immer und überall legitim – mit historisch-politischer Aktualisierung, um nicht zu sagen mit ihnen als wichtig erscheinenden „Lehren" für die Gegenwart.

Inhaltlich fallen in diesen Jubiläumsveranstaltungen bei unverändert genereller Orientierung auf Parlament und Reichsverfassung dennoch verschiedene Neuakzentuierungen ins Auge. Deutlich artikulierend, daß „wir ... für unser eigenes Selbstbewußtsein, für die Identität unseres Gemeinwesens sehr wohl auswählen, auf welche Traditionen wir uns berufen und an welche wir anknüpfen wollen", also bewußte Traditionsauswahl und -pflege befürwortend, entschied sich Roman Herzog nicht – wie einst Gustav Heinemann – für die Volkserhebungen und -bewegungen von unten, sondern rückte den Parlamentarismus und die Prinzipien von 1848 ins Zentrum, die gerade von der Paulskirche formuliert und vertreten wurden: „Das Bekenntnis zu Menschenrechten und Demokratie und der gemeinsame Wille, die verschiedenen Regionen und Strömungen zu einem freien Gemeinwesen zu vereinigen." Die „Paulskirchen-Verfassung" gilt ihm als „Urahnin aller folgenden deutschen Verfassungen".

Gleichwohl würdigte Herzog nicht nur ihren „Vorbildcharakter für heutige politische Konstitutionen", sondern benannte – schärfer als mancher liberale Historiker in Vergangenheit und Gegenwart – auch die Grenzen der 1849er Reichsverfassung. Das Parlament „konstituierte ... keineswegs ein parlamentarisches Regierungssystem"; und es unterließ vor allem, sich

ernsthaft der sozialen Frage zu stellen und Konzepte zu ihrer Lösung vorzuschlagen, zu erörtern und zu beschließen. Das habe verhängnisvolle Folgen gehabt. Da die Verfassungsdiskussion „nur einseitig die Interessen einer kleinen bürgerlichen Schicht" zur Geltung brachte, verlor das Parlament die breite Zustimmung, deren es bedurft hätte, um sich gegen die konservativen Mächte durchzusetzen. Die Kritik an der Vernachlässigung der sozialen Verantwortung des Staates durch den 1848er Liberalismus ist – bei aller Forderung Herzogs nach einem „schlanken Staat" in der Gegenwart – nicht zu verkennen, wie denn generell – auch im geschichtswissenschaftlichen Diskurs – diese Problematik mit der sozialgeschichtlichen Fundierung des Revolutionsbildes größeres Gewicht erlangt hat.

Herzog hat auch – freilich sich vor allem auf die Ideen und Prinzipien orientierend – die europäische Dimension des zu 1848 hinführenden „geistigen Dialogs" wie der Bewegungen von 1848 zu nutzen gesucht, um daraus Traditionselemente für die Europäische Union als „Schicksals- und Solidargemeinschaft" zu erschließen: „Die gemeinsame Tradition der Freiheitsbewegungen, die seit 1848 die europäischen Staaten verband", konstatiert er allzu einseitig harmonisierend und die Völker und deren revolutionär-demokratische Ambitionen weitgehend aus dem Blick lassend – apodiktisch, "war und ist auch heute das geistige Fundament des vereinten Europa." Interesse und Diskurs verdient schließlich die politisch-strategische Parallelisierung zwischen 1848 und der Gegenwart: Heute wie damals stehe man „an der Schwelle einer neuen Ära". 1848 ging es um die Industriegesellschaft, heute um die Durchsetzung der Informationsgesellschaft, damals um die „Errichtung des demokratischen Nationalstaats, heute um den Bau eines geeinten, demokratischen Europas". Und es stehe wie damals die Frage, „ob das politische System noch zeitgemäß" ist.

In der Bundestagsdebatte stand verständlicherweise die gegenwartspolitische Instrumentalisierung des Erbes von 1848 gleichermaßen im Vordergrund, wobei auch Verzerrungen und Fehldeutungen nicht ausblieben. Historisch-politische Vergleiche zwischen der Revolution von 1848/49, dem Prager Frühling von 1968 (so Freimut Duve – SPD) und der Volksbewegung in der DDR im Herbst 1989 (Werner Schulz – Bündnis 90/Die Grünen) spielten ebenso eine Rolle wie die Erörterung der Gefahren eines übersteigerten nationalen Pathos (Hans-Ulrich Klose – SPD), die Warnung vor dem Einfluß der äußersten Rechten, freilich ohne dabei Bezug auf die

verhängnisvolle Rolle der staatlich organisierten konterrevolutionären Gewalt in der Revolution zu nehmen., das Gewicht der ungelöst gebliebenen sozialen Problematik als eines „Geburtsfehlers unserer Demokratie" (Werner Schulz, der immerhin Brechts Kinderhymne als besten Text für eine Nationalhymne bezeichnete und sie ganz zitierte, und Hans Ulrich Klose). Erwähnenswert ist die scharfe Absage des FDP-Vertreters (Otto Graf Lambsdorf) an jedweden Ansatz von Basis-Demokratie und die elitär-aristokratische Verklärung der Repräsentarivdemokratie unter Berufung auf eine Rede Thomas Dehlers von 1952. Man verkenne das Wesen der Demokratie, wenn man glaubt, das Parlament sei der Exekutor der Volksüberzeugung, „das Wesen der repräsentativen Demokratie ist ein anderes, es ist das der parlamentarischen Aristokratie. Die Parlamentarier haben die Pflicht und die Möglichkeit, aus einer größeren Einsicht, aus einem besseren Wissen zu handeln, als es der einzelne kann.", dem die Buntagspräsidentin in ihrem Schlußwort doch moderat gegenzusteuern suchte.

Es spricht für die starke Fixiertheit der Debatte auf die Nationalversammlung, daß die eigentliche Revolution, die Kämpfe des Volkes 1848/49 kaum gewürdigt wurden. Lediglich der PDS-Vertreter (Uwe-Jens Heuer) benannte nicht nur den Hauptgrund für das Scheitern der 1849er Verfassung, das „antidemokratische Zusammengehen von ökonomischer Macht der Bourgeoisie und politischer Macht des preußischen Junkertums", sondern brachte als einziger auch die Revolution der Straße direkt ins Spiel. Mit Nachdruck verwies er darauf, daß erst die revolutionären Taten der Arbeiter, Handwerker und Studenten im März 1848 das Werk der Paulskirche möglich gemacht haben, und mahnte an: „Wir sollten auch ihrer heute gedenken, so wie das die Berliner Stadtverordnetenversammlung vor 50 Jahren – 1948 geschah dies übrigens einmütig – tat."

Zweitens. Im Hinblick auf den Inhalt des Revolutionsverständnisses treten in Politik und politischer Öffentlichkeit freilich nicht unwesentliche Unterschiede zutage, die es zweifelhaft erscheinen lassen, daß mit dem Ende der deutschen Zweistaatlichkeit alle Gegensätze in der 1848er Erinnerungskultur in unserem Lande ausgeräumt seien. Bei aller Akzeptanz der achtundvierziger Revolution als des Höhepunkts deutscher Geschichte im 19. Jahrhundert tun sich, was ganz normal ist, wie ich meine, – wie in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten – nach wie vor gravierende Differenzen in der Schwerpunktsetzung der 1848er Traditionen auf. Die

offizielle Politik bleibt – im Unterschied zur Revolutionserinnerung an der süddeutschen Basis – ganz in der Kontinuität früherer bundesdeutscher 1848er Jubiläen. Das offizielle Revolutionsgedenken macht sich unverändert vor allem am Nationalparlament des Revolutionsjahres fest. Im Zentrum steht der 18. Mai und nicht der 18. März. Als bewahrenswertes Erbe von 1848 wird für die Bundesrepublik nach wie vor vorrangig das Werk der Frankfurter Paulskirche betrachtet. Die Märzrevolution bleibt hingegen – nicht selten auch in der Presse – marginalisiert. Die Zeitung des Bundestages „Das Parlament" ließ in ihrer Ausgabe von Mitte Januar 1998 als – wohl nicht nur für das Parlamentsorgan gültige – offizielle Leitlinie erkennen: „150 Jahre Parlamentarismus in Deutschland".[6]

Die „nationale" Revolutionsfeier fand auch in diesem Jahr nicht am 18. März, als 1848 auf den Barrikaden die Chance zu einem Aufbruch zu demokratischer Neugestaltung Deutschlands erst erzwungen wurde, und nicht in Berlin statt, sondern am 18. Mai, dem Eröffnungstag der ersten deutschen Nationalversammlung, und in Frankfurt. Die zentrale Revolutionsausstellung „1848 – Aufbruch zur Freiheit" wurde ebenfalls in Frankfurt und nicht in Berlin veranstaltet,[7] obwohl das Deutsche Historische Museum der Bundesrepublik in der alten und neuen deutschen Hauptstadt seinen Sitz hat. Die ursprüngliche Absicht, in Frankfurt und Berlin zwei gleichberechtigte Ausstellungen zu veranstalten, scheiterte, wie man hört, an der Absage des Berliner Zentralmuseums. Damit wurde, so scheint mir, eine echte Chance vergeben: nämlich erstmals Märzrevolution und Frankfurter Parlament als gleichgewichtige 1848er Traditionselemente ins öffentliche Bewußtsein der Nation zu heben und auf diese Weise „französische Normalität" herzustellen. Berlin ist auch im geeinten Deutschland für das offizielle Geschichtsverständnis immer noch kein Zentralort für 1848er Tradition.

Es ist nicht zu übersehen: In offizieller Sicht erscheinen nicht die elementaren demokratischen Volksbewegungen von 1848/49, die das Parlament von Frankfurt erst möglich machten und ohne deren von der Mehrheit der Paulskirche leider nicht erwünschten Rückhalt es zunehmend machtlos wurde, sondern der 1848 in der Tat erstmals im nationalen Rahmen praktizierte Parlamentarismus zur bewahrenswerten Revolutionstradition. Die im Parlament institutionalisierte Revolution rangiert nach wie vor deutlich vor der Volksrevolution. „Frankfurt konnte Berlin den

Rang ablaufen, und zugleich erscheint dies erinnerungspolitisch als ein klarer Punktsieg der Parlamentsrevolution über die Volksrevolution." [Gailus 1998: 63] Trotz einer inzwischen beeindruckend umfang- und ergebnisreichen Forschungsliteratur zur 1848er „Revolution der Straße" dominiert die „Paulskirche" immer noch den „Friedrichshain". Die Konzentration auf die Parlamentsebene als eigentlichen Erinnerungschwerpunkt korrespondiert zugleich mit Tendenzen einer Harmonisierung des Revolutionsgeschehens.

Gegen die nachdrücklichen Bestrebungen in der jüngeren sozialgeschichtlich orientierten Historikerschaft und namentlich in der Erinnerungskultur des deutschen Südwestens und auch des Rheinlands, die revolutionären Aktivitäten von unten stärker ins Spiel zu bringen und im Sinne Heinemanns als demokratische Traditionselemente zu akzeptieren, dabei zugleich einigen der radikaldemokratischen Protagonisten, insbesondere Hecker und Struve, mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, hat Lothar Gall jüngst Front gemacht.[8] Er hat das traditionelle liberale Konzept erneut engagiert auf den Schild gehoben, wonach die Nationalversammlung und ihr Parlamentarismus die eigentliche Revolution gewesen seien und der revolutionäre Druck von unten sowie die Versuche, die revolutionären Prozesse zur Sicherung und zum Ausbau der Märzerrungenschaften in Gang zu halten und mit Gewalt voranzutreiben, nur als kontraproduktive Störfaktoren gewirkt hätten. Dabei bleiben auch gleich die Märzrevolution und namentlich der Berliner 18. März gänzlich auf der Strecke, mithin aber der unbestreitbare Tatbestand, daß die Nationalversammlung selbst nur das Produkt eines siegreichen revolutionären Aufbruchs von unten war. Wie Anfang der siebziger Jahre Theodor Schieder vor Heinemanns Forderung warnte, den revolutionären Freiheitsbewegungen des Volkes größere Aufmerksamkeit zu schenken, so sucht offenbar nun Lothar Gall die gegenwärtigen Tendenzen einer Aufwertung radikaldemokratischer Kräfte in der deutschen achtunvierziger Revolution als Traditionsgut der Bundesrepublik als höchst problematisch in Frage zu stellen und allein dem Parlamentarismus der Paulskirche Traditionswürdigkeit für die Gegenwart zuzugestehen.

Drittens. Die offenkundige Schieflage in der 1848er Erinnerungskultur wurde noch dadurch verschärft, daß das offizielle Berlin selbst – der Senat also (ob in Absprache mit Bonn oder nicht) – total versagte und sich gera-

dezu revolutionsabstinent verhielt. Was sich Berlin als deutsche Hauptstadt im Hinblick auf seine nationale Verantwortung und gedenkpolitische Verpflichtung gegenüber 1848 leistete, kommt, so scheint mir, fast einem Skandal gleich. [Kretzschmar 1999; Gailus 1998: 60f.] Die wiederholt beklagte deutsche „Traditionsvergessenheit" namentlich gegenüber demokratischem Erbe erreichte hier fraglos einen Gipfel, zumal wenn man Berlin mit anderen deutschen Regionen, insbesondere mit den von der dortigen Landespolitik nachhaltig geförderten Aktivitäten im südwest- und westdeutschen Raum vergleicht. Mehr als eine offizielle Kranzniederlegung im Friedrichshain kam nicht zustande.

Was hier zum 18. März geschah, war nahezu ausschließlich Initiativen von unten zu verdanken, vor allem der „Aktion 18. März", [Hamann 1997/1–3, 1998; Warneke 1998] die seit Jahrzehnten sich um die Berliner 48er Traditionspflege bemüht und immer wieder, freilich erfolglos, Anlauf nahm, den 18. März zum deutschen Nationalfeiertag zu erklären. Ihr Verdienst war ein Gedenkzug vom Tiergarten, wo die großen Berliner Volksversammlungen vor den Toren der Stadt stattfanden, zum Friedhof der Märzgefallenen im Friedrichshain. Gemeinsam mit den Volksvertretungen und Bürgermeistern der inneren Bezirke Mitte, Friedrichshain und Tiergarten hatte die „Aktion" die Umbenennung des westlichen Platzes vor dem Brandenburger Tor in „Platz des 18. März" in Gang gesetzt,[9] die der Senat jedoch rundweg verbot und statt dessen einer kleinen schäbigen, bis heute immer noch ungepflegten Ecke in der Nähe der alten Singakademie, dem sog. Festungsgraben, diesen Ehrennamen verlieh.[10] Zwar mag man für den Festungsgraben noch positiv zur Geltung bringen, daß in der benachbarten Singakademie immerhin kurze Zeit die preußische Nationalversammlung tagte, aber sollte dann doch auch nicht übersehen, daß diese pikanterweise gerade dort Anfang Juni 1848 den Märzkämpfern die Anerkennung verweigerte, sich um das Vaterland verdient gemacht zu haben, und so die Märzrevolution offiziell desavouierte.

Von einem Volksfest zu Ehren der Revolution wie anderswo in deutschen Landen war in Berlin nie die Rede. Das Revolutionsgedenken blieb im Saale und war dort – mit gewiß bemerkenswerten wissenschaftlichen Veranstaltungen – Sache der Berlin-Brandenburgischen Akademie sowie der Historischen Kommission der SPD, die immerhin nach Berlin kam und die Revolution als ganzes in den Blick nahm. Hinzu kommen einige

kleine Expositionen, von Bezirksmuseen organisiert, sowie Kolloquien und Vortragsserien, die finanzschwache Bildungsvereine auf die Beine stellten.

Viertens. Im diametralen Gegensatz dazu steht die Revolutionserinnerung im deutschen Südwesten, in Baden und Württemberg zumal, aber auch in Rheinland-Pfalz und im Rhein-Main- und Neckarraum wie in der ehemaligen preußischen Rheinprovinz. Hier nimmt sich die Öffentlichkeit schon seit Herbst 1997 in bislang in Deutschland nicht gekannter Intensität und Breite des Revolutionsgedenkens an. Es scheint, als habe die 1848er Revolution vor allem in sog. dritten Deutschland inzwischen Heimatrecht erhalten. [dazu Bleiber 1998/1 und 2; Gailus 1998: 60f.; Kebir 1998] Sowohl die Landesregierung in Baden-Württemberg, die dafür mehr als 5 Millionen locker machte, als auch und vor allem die Städte und Gemeinden sind spätestens seit dem 150. Jubiläum des Offenburger Demokratentreffs vom 12. September 1847 dabei, die Erinnerung an 1848/49 zu einer Sache breiter Bevölkerungskreise zu machen. [Revolutionsalmanach 1997: 3ff.; Weg der Revolutionäre 1998.] Jeder Ort feiert in Baden seine Revolutionäre. Hier wird am offenkundigsten, daß anders als 1973 oder 1948 ein unverkrampfter öffentlicher Umgang mit dem Revolutionserbe Platz greift.

In den südwestdeutschen, auch offiziellen Äußerungen zum Revolutionsjubiläum klingen neue, von der Forschung freilich bereits seit den siebziger Jahren angerissene Akkorde an. Auch die Demokraten, selbst die radikaler Färbung wie Hecker und Struve, erhalten einen Ehrenplatz in der historischen Ahnengalerie. Das Offenburger Demokratenprogramm von September 1847, so der Oberbürgermeister Offenburgs, „sei über die Frankfurter Paulskirche und die Verfassung der Weimarer Republik [NB: Die Reichsverfassung von 1871 bleibt außen vor] in das Grundgesetz der Bundesrepublik gelangt, weshalb Offenburg sich rühmen dürfe, eine der Wurzeln der heutigen deutschen Demokratie zu sein." [Behr 1998/1]

Sicher ist den Revolutionsfeierlichkeiten insbesondere im deutschen Südwesten eine Tendenz zur Entpolitisierung, Harmonisierung und vor allem Kommerzialisierung eigen. Folklore wird groß geschrieben. Die Revolution wird touristisch vermarktet. Heckerhüte werden geschwungen, Jubiläums-„T-Shirts 1848" verkauft, Revolutions-Wein ausgeschenkt, Revolutionsmenüs zieren die Speisekarte; in Frankfurt wurde ein „Paulskir-

chen-Wochende" als touristische Attraktion präsentiert. In Baden aber empfiehlt ein Wanderbüchlein als Wanderrouten zugleich den „Weg der Revolutionäre" aus den beiden Aufständen und der Reichsverfassungskampagne; und eine „Zeit-Zug 1848" benannte „rollende Wanderausstellung" vermittelt neben zahlreichen örtlichen Expositionen ein Bild von der Revolution im deutschen Südwesten.

Man geht hier unübersehbar neue Wege der Wiederaneignung des Revolutionserbes. Nicht selten hört man den Vorwurf, da werde platter Gedenkrummel inszeniert. Da mag möglicherweise etwas dran sein. Doch man sollte die Kirche im Dorfe lassen und sich die wohl berechtigte Frage stellen: Wie soll heute ein Revolutionsereignis begangen werden, wenn es nicht nur die Angelegenheit einer kleinen intellektuellen oder politischen Elite sein, sondern dem Mann auf der Straße nahe gebracht werden soll? Und auch: Welcher Inhalt von 1848 wird vermittelt? Gerade wenn es darum geht, demokratische Traditionen des Volkes, der unteren Schichten der Bevölkerung, ihrer politischen und sozialen Emanzipationsbestrebungen zu erschließen und den heutigen Generationen nahezubringen, wird auf „volkstümliche" Formen der Rezeption historischen Wissens kaum zu verzichten sein.[11]

Überblickt man den öffentlichen gedenkpolitischen Umgang mit 1848 in Deutschland im 150. Jahr, dann wird man ohne Schwierigkeit ein – wie es Manfred Gailus jüngst formulierte – „deutliches Gefälle vom Südwesten zum Norden und Nordosten feststellen: Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und der hessische Rhein-Main-Raum glänzen durch eine Fülle von Ausstellungsprojekten, Gedenkfesten und besonders kreativen, ereignishaften Gedenkaktivitäten im öffentlich-politischen Raum, während die Erinnerungsintensität nach Norden und Osten hin spürbar abnimmt." [Gailus 1998: 60]

Wo liegen die Gründe für den in vieler Beziehung neuartigen, unverkrampften Umgang mit dem Erbe einer deutschen Revolution, auch mit ihren radikaldemokratischen Elementen? Da wäre mehreres zu nennen. Sicher läßt die Distanz von eineinhalb Jahrhunderten vieles abgeklärter erscheinen. Auch spielt für die unterschiedliche Intensität des Erinnerns sicher regional verschieden ausgeprägtes demokratisches Traditionsbewußtsein eine Rolle. Auch wäre der allgemeine Trend zur Regionalisierung, zum Stolz eher auf die Leistungen der engeren Heimat als der ferneren Nation in Anschlag zu bringen.

Daß die Revolution als ganzes überhaupt akzeptiert und als Positivum in der deutschen Geschichte bewertet wird, erklärt sich indes vor allem aber wohl aus der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Konstellation. Weder ist – trotz großem Problemstau – eine gesellschaftspolitisch kritische oder gar krisenhafte Situation vorhanden, keine Revolution in Sicht; noch sieht sich die bundesrepublikanische Gesellschaft der Konkurrenz durch ein anderes, nichtkapitalistisches sozialpolitisches System ausgesetzt. Die von Theodor Schieder 1970 gegen Heinemanns Konzept der Integration revolutionärer Traditionen ins bundesdeutsche Geschichtsverständnis vorgebrachte Warnung vor der Gefahr des Umschlagens revolutionärer Traditionspflege in aktives revolutionäres Handeln gegen das bestehende Gesellschaftssystem ist nicht gegeben. Unser ständiger Gast Heinrich Gemkow hat mir zum Jahreswechsel einen Sechszeiler geschickt, der in freier Bearbeitung des berühmten Herwegh-Gedichts von 1873 dies recht treffend so faßte:

Achtzehnhundert vierzig und acht
Hat es in Deutschland gar mächtig gekracht.
Neunzehnhundert neunzig und acht
Ist „Revolution" nicht mal leise gedacht.
Doch könnten wir zum gemeinsamen Wohl
Deutschland befrei'n von dem schwarzen Kohl.

Wie immer man auch dazu stehen mag, das Revolutionsjubiläum in reichlich nostalgisch inszenierten Volksvergnügungen zu begehen, wobei Kommerz und Markt in der Tat voll zu ihrem Recht kommen; verglichen mit dem, was sich Berlin an Mißachtung leistet, wie schwer sich Senat und Abgeordnetenhaus in der deutschen Hauptstadt mit der Revolution von 1848 tun, die an diesem Ort nun einmal ihren ersten und wohl wichtigsten Höhepunkt erlebte, bleiben die baden-württembergischen Bemühungen schon sehr bemerkenswert. Der auffällige Unterschied in der Haltung zur Revolution von 1848 ist auch nicht damit zu erklären, daß sich die historischen Vorgänge in Baden leichter volkstümlich vereinnahmen lassen als die erbitterte Berliner achtundvierziger März-Barrikadenschlacht. Die militärischen Abwehrschlachten der Reichsverfassungskämpfer von Mai bis Juli 1848 gegen die Intervention der preußischen Konterrevolution stehen dem Berliner März an Härte wohl kaum nach. Auch reicht das sicher

recht unterschiedlich ausgeprägte, in Baden – verglichen mit Berlin – seit jeher stärker demokratisch durchdrungene Traditionsbewußtsein nicht aus, die süddeutsche Unbefangenheit und die Berliner Distanziertheit gegenüber 1848 verständlich zu machen. Eher schon mag dies wohl mit der ganz verschiedenen gegenwärtigen politischen Gemengelage, konkret mit dem unterschiedlichen Gewicht linken Potentials in Baden und in der deutschen Hauptstadt zusammenhängen.

Allerdings muß hinsichtlich der neuerlichen Pflege auch radikaldemokratischer Traditionen eine Einschränkung gemacht werden. Dabei wird zumeist der egalitär-soziale – auch heute noch weitgehend uneingelöst gebliebene – Forderungskatalog der 1848er Radikaldemokraten schweigend übergangen. [Engel 1998/1 und 1998/2; Bleiber 1998/1 und 1998/3; Joseph 1998] Darüber hinaus aber wird in den geschichtspolitischen Stellungnahmen und in der Medienbehandlung der Revolution generell auf eine Erörterung der sozialen Komponente, des Aufbrechens der sozialen Konflikte der kapitalistischen Gesellschaft, des Gegensatzes von Kapital und Arbeit, des Tatbestands der Massenarbeitslosigkeit mit ihren Konsequenzen ganz verzichtet oder zumindest nur beiläufig eingegangen. Ausgeblendet bleiben in der Regel die zentralen sozialen Forderungen der arbeitenden Massen in der Revolution, vor allem die nach dem „Recht auf Arbeit", die auf die soziale Ausgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft, auf den später so genannten „Sozialstaat" hinausliefen, von den bürgerlichen Eliten indes rigoros abgeblockt wurden. Der Grund dafür ist nicht zu übersehen: „Der gründlichere Blick auf die sozialen Probleme 1848 würde die Interpretation der Revolution als einer Erfolgsgeschichte empfindlich stören und damit auch den komplikationslosen Bezug der Politiker heute auf die Revolution schwieriger machen. ... Eine stärkere Thematisierung der sozialen Dimension der Revolution würde sichtbar machen, daß sich bereits vor 150 Jahren die Zeitgenossen mit Fundamentalproblemen herumplagten, die bis heute nicht gelöst sind. ... Die Verflechtung, die gegenseitige Abhängigkeit von sozialer Frage und politischer Demokratie ist von eigenartiger, bedrückend ähnlicher Aktualität." [Hachtmann 1998: 1496] In ähnlicher Richtung argumentiert auch Jürgen Kocka in seinem Akademievortrag [Kocka: 28]

Fünftens. Die sparsamen staatsoffiziellen Stellungnahmen wie auch andere öffentliche Revolutionserinnerungen lassen erkennen, daß die

Frage der nationalen Einheit, die zum Zentenarium ganz im Mittelpunkt stand, 1973 hingegen nicht nur in der DDR, sondern auch in der Bundesrepublik nur recht zurückhaltend ins Spiel gebracht wurde, auch angesichts der wiederhergestellten staatlichen Einheit Deutschlands keineswegs unter der alten 1848er Losung von der „Einheit und Freiheit" euphorisch und vordergründig behandelt wird. Wiewohl Herzog in seiner Festansprache den Fall der Mauer recht vordergründig und sicher weit überhöht als das nach 1848 angeblich zweite „große Symbol des Strebens der Deutschen nach Einigkeit und Recht und Freiheit" qualifizierte, erscheint die nationale Problematik politisch-propagandistisch eher im Hintergrund gehalten.[12] Statt dessen spielen die regionalen Traditionen eine vorrangige Rolle. Es ist zurecht eine „vermehrte Regionalisierung des Revolutionsgedenkens" konstatiert worden. [Gailus 1998: 60] Der südwestdeutsche Raum, dessen Revolutionsprozesse allerdings zumeist gesamtnationales Gewicht besaßen, steht da mit Ausstellungen und Publikationen keineswegs allein. Auch andere Regionen haben ihren Anteil am 1848er Revolutionsgeschehen auf mannigfacher Weise öffentlich zu machen gesucht.[13]

All dies ist nicht zuletzt sicher einem Forschungstrend der letzten beiden Jahrzehnte geschuldet, reflektiert in erster Linie aber vor allem wohl die gewandelten Interessen der Menschen, den nostalgischen Rückzug vom Nationalen ins Regionale und Lokale. Sicher sind für diesen Trend der Denationalisierung des Revolutionsbildes auch Rücksichtnahmen auf das Ausland im Spiel. Doch möglicherweise würde angesichts des Scheiterns der konservativen Einigungspolitik im Hinblick auf das Zusammenwachsen von Ost und West selbst gedämpfter nationaler Trommelwirbel auch im Inneren schon als Zumutung empfunden. Und schließlich muß der in letzter Zeit sichtbar gewordene Mißbrauch des Nationalen durch die äußerste Rechte im Auge behalten werden.

Sechstens. Stärkere Beachtung findet in den medialen Reflexionen des Revolutionsjubiläums der europäische Charakter der achtundvierziger Revolutionsereignisse. Betont wird der internationale Aspekt vor allem in publizistischen Arbeiten aus gewerkschaftlicher und sozialdemokratischer Sicht.[14] Auch Roman Herzog berief sich – wie schon erwähnt – auf die europäische Dimension der 1848er Ereignisse und deren traditionsbildende Möglichkeiten. Unter den Historikern hob Wolfgang J. Mommsen

diesen Aspekt ausdrücklich hervor.[15] Auch für diesen Trend in der Geschichtskultur war wissenschaftliche Forschung und Diskurs in den letzten Jahrzehnten – wie noch zu zeigen sein wird – Vorreiter. Doch forcierten diese Richtung der Revolutionsbetrachtung im 150. Jubiläumsjahr auf geschichtspolitischem Felde vor allem politische Legitimationsbedürfnisse, die aktuellen Entwicklungen der Europäischen Union.

Freilich scheint man sich bei der Berufung auf 1848 als einer vermeintlich wesentlichen Wurzel gegenwärtiger europäischer Gemeinsamkeitsbestrebungen angesichts der unübersehbaren großen Widersprüchlichkeiten im Damals wie im Heute nicht ganz sicher zu sein. Nicht zufällig bleibt es in der Regel meist bei der Beschwörung von Ideen und Prinzipien des Revolutionsjahres, während die realen revolutionären Volkskämpfe von 1848/49 weniger zur Geltung gebracht werden. Ganz abgesehen davon, daß außer in Äußerungen linker Provenienz die sozialen Probleme und Konflikte und deren gewichtiger Traditionswert kaum zur Sprache kommen. Die Aversion gegen revolutionäre Aktivitäten von damals in den verschiedenen Ländern Europas ist in offiziellen Stellungnahmen deutlich spürbar. Das offenkundige Demokratiedefizit der EU, vom Euro gar nicht zu reden, setzt sicher Grenzen für solcherart Traditionspflege. Auch bereitet offenkundig das damalige Scheitern sämtlicher europäischer Einigungsbestrebungen, auch der radikaldemokratischen, am erstmals massenhaft aufbrechenden nationalen Selbständigkeitswillen der Völker einer politischen Instrumentalisierung dieses Aspekte von 1848 nicht geringe Probleme.

*

Die Situation in der *Geschichtsforschung* ist zunächst einmal dadurch gekennzeichnet, daß seit einem knappen Jahrzehnt offiziell wieder nur eine deutsche Geschichtswissenschaft existiert. Die marxistische Revolutionsforschung der DDR-Historiographie, der man bis 1990 von bundesdeutscher Seite wie international nicht geringe Anerkennung gezollt hatte, heute jedoch – bis auf wenige Ausnahmen – mit Verschweigen begegnet, wurde Anfang der neunziger Jahre „abgewickelt" und so aus dem institutionalisierten Wissenschaftsbetrieb weitgehend ausgeschlossen. Soweit Revolutionsforscher aus der untergegangenen DDR ohne institutionelle Bindung und finanzielle Stützung gleichsam „ehrenamtlich" und auf eigene Kosten weiter arbeiten, tun sie dies gegenwärtig vor allem im

Rahmen der – wie unser Präsident Mitja Rapoport es auf dem Leibniz-Tag 1998 definierte – „zweiten Wissenschaftskultur" in Deutschland [Koch 1998: 13]. Sie sind indes – ob akzeptiert oder nicht – faktisch zu einem Teil der bundesdeutschen Geschichtswissenschaft geworden und verstehen sich auch so. Zumeist von marxistischen Positionen ausgehend, suchen sie, bisherige Forschungen kritisch fortführend und mit neuen Fragestellungen und Forschungsansätzen verbindend, sich mit eigenen Beiträgen in den allgemeinen geschichtswissenschaftlichen Diskurs einzubringen.

Das Mitte der achtziger Jahre in der DDR in Angriff genommene Projekt, zum 150. Jubiläum mit einer dreibändigen Geschichte der deutschen Revolution von 1848/49 an die Öffentlichkeit zu treten, mußte mit der Auflösung des Akademieinstituts für deutsche Geschichte und der Entlassung fast aller Autoren abgebrochen werden. Anfang der neunziger Jahre bildete sich ein bescheidener kleiner „Gesprächskreis 1848", der in kritischer Analyse früherer eigener Forschungen und bei produktiver Rezeption neuer Forschungsansätze der internationalen Historiographie die wissenschaftliche Kommunikation aufrechtzuerhalten sich bemüht. Er trat mit einem Jubiläumssammelband zu „Liberalismus, Demokratie und Konterrevolution 1848/49" sowie in Zusammenarbeit mit mehreren Bildungsvereinen auch mit einem wissenschaftlichen Kolloquium zu „Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49" [Schmidt 1998/1: 7ff.; Vesper 1998][16] und mit einigen weiteren Kolloquien zu Problemen der Revolution[17] an die Öffentlichkeit.

Die im Umfeld des 150. Revolutionsjubiläums erschienene historische 1848er Literatur ist außerordentlich umfangreich. Sie hält quantitativ sicher Schritt mit den zu früheren Jahrestagen jeweils vorgelegten Publikationen und übertrifft diese wahrscheinlich sogar. Eine gewiß noch ganz unvollständige Bibliographie zählt immerhin bereits fast 100 selbständige Veröffentlichungen, von der Vielzahl von Aufsätzen in Zeitschriften zum 1848er Thema ganz abgesehen. Darunter sind mehrere Reprints zeitgenössischer Quellen,[18] sowie Nachdrucke früherer Revolutionsdarstellungen und Arbeiten zur Revolution, aus denen eine Neuauflage von Veit Valentins Werk herausragt,[19] einige Quellensammlungen und Dokumentationen.[20] Neben einer umfangreichen Bibliogaphie lieferte der deutsche Südwesten ein bemerkenswertes Archivinventar, eine – in dieser Form ein-

malige – Quellenaufbereitung zu den Akteuren der badischen Revolution.[21]

Die Zahl der Übersichtsdarstellungen, unter denen Wolfgang J. Mommsens Buch über 1848 als „ungewollte Revolution" wohl den ersten Platz einnimmt, hält sich in recht engen Grenzen;[22] auch schlagen sich in ihnen die Ergebnisse und Deutungsangebote der jüngsten Revolutionsforschungen nur partiell nieder. Das biographische Genre ist besonders stark mit einigen Sammlungen und mehreren Spezialbiographien vor allem zu Akteuren aus dem südwestdeutschen und Rhein-Neckar-Raum vertreten.[23] Der historiographische Erkenntnisgewinn der letzten zweieinhalb Jahrzehnte findet sich indes vor allem in mehreren, teilweise sehr umfänglichen Sammelschriften.[24] Sie geben wohl am klarsten Auskunft über Stand und Entwicklungstrends der deutschen historischen 1848er Revolutionsforschung. Gleiches kann auch von der Mehrzahl der zahlreichen regional- und lokalgeschichtlichen Untersuchungen gesagt werden, die mehr als ein Drittel der Publikationen ausmachen. Den ersten Platz hat sich hier wiederum der deutsche Südwesten (Baden und Württemberg) erobert,[25] gefolgt vom Rheinland und dem Rhein-Maingebiet,[26] während Ostdeutschland, soweit bis jetzt zu erkennen, lediglich mit der allerdings hervorragenden Berliner Revolutionsgeschichte von Hachtmann und einer Geschichte der Revolution im preußischen Regierungsbezirk Frankfurt/Oder aufwarten kann.[27] Zum Revolutionsgeschehen östlich von Oder und Neiße liegt lediglich eine Studie über die revolutionären Märzerhebungen der schlesischen Bauern vor.[28] Einige Spezialstudien gelten der Frankfurter Nationalversammlung.[29]

An Spezialmonographien liegen – soweit ein erster Überblick ein Urteil gestattet – lediglich eine Dissertation über die Soldaten in der Revolution, eine Untersuchung der Reflexion der europäischen Revolutionen durch die deutsche katholische Presse, eine Studie zu Mode und Revolution 1848 in Deutschland und eine Analyse des 1848er Totenkults vor.[30] Untersucht wird in mehreren Artikeln und Vorträgen nicht zuletzt die Rezeptionsgeschichte von 1848.[31] Was die Autorschaft betrifft, so dominieren mit erdrückender Mehrheit die altbundesdeutschen Historiker. Aus originär ostdeutscher Feder stammen nur ganz wenige Veröffentlichungen.

Da bislang nur ein geringer Teil der Arbeiten bereits zugänglich war, muß eine ausgewogene inhaltliche Bilanzierung der umfangreichen histo-

rischen Jubiläumsliteratur einer späteren Analyse vorbehalten bleiben. Allerdings zeigt schon ein erster grober Überblick namentlich auf der Grundlage der Sammelschriften, zumal wenn man auch die seit den endsiebziger Jahren erschienenen 1848er Arbeiten einbezieht, daß die im Umfeld des 1973er Jahrestags sichtbar gewordenen neuen Forschungsansätze und konzeptionellen Einordnungen der 1848er Revolutionsvorgänge eine weitere Ausbildung und forschungsmäßige Untermauerung erfahren haben. Die neuen Aspekte, Forschungstrends und Wertungen der achtziger und neunziger Jahre kommen in den tragenden Arbeiten zum Revolutionsjubiläum weitgehend zur Geltung. Ohne daß traditionelle Themen wie Nationalversammlung und Liberalismus und generell die Politikgeschichte von 1848/49 ganz in den Hintergrund getreten wären, zeichnen sich – in meiner Sicht – doch eine Reihe bemerkenswerter Tendenzen in der Revolutionsforschung ab.

Erstens. Studien zur sog. institutionalisierten Revolution, namentlich zum Frankfurter Nationalparlament und zur liberalen Regierungspolitik nehmen durchaus keinen vorderen Platz mehr ein, weisen indes aber einige neue Momente auf. Die bisher wohl detaillierteste und gründlichste Analyse der Politik der Liberalen sowohl in der Paulskirche als auch in der ersten bürgerlichen Märzregierung in Preußen, dem Ministerium Camphausen-Hansemann, kamen in den achtziger Jahren aus marxistischer Feder und bezeugten das gewachsene Interesse der DDR-Historiographie an einer differenzierten, Leistungen wie Grenzen kritisch würdigenden Sicht auf den deutschen 48er Liberalismus.[32] Immer noch gänzlich unerforscht ist bis heute leider die – weit entschiedener als die Frankfurter Paulskirche auftretende – preußische Verfassungsgebende Versammlung.[33] Die altbundesdeutsche Historiographie trug in zweierlei Hinsicht zur weiteren Aufhellung dieser Handlungsebene bei. Mit sozialwissenschaftlichen Methoden wurde eine vergleichende Strukturanalyse der Frankfurter und Pariser Nationalversammlung von 1848 vorgenommen, und zugleich wurden bestimmte Spezialbereiche in der Tätigkeit der Parlamentsarbeit wie der Volkswirtschaftliche Ausschuß untersucht.[34] Langjährige Forschungen mündeten im letzten Jahrzehnt in zwei gewichtige biographische Handbücher der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung, die die Arbeit auch zum Fortwirken der 1848er Tradition auf neue Grundlagen stellen.[35] Die unmittelbare Jubiläumsliteratur zu den Parla-

menten ist auffallend spärlich. Sie liefert lediglich einiges Material zur Vorgeschichte der Nationalversammlung und zu den Abgeordneten aus Heidelberg und sucht die nationsbildende Funktion des Parlaments herauszustellen.[36] Eine Gesamtdarstellung zur Nationalversammlung blieb aus. Die hauptsächlichen Forschungsleistungen zu diesem Thema liegen durchweg weit im Vorfeld des Jubiläums, namentlich in den achtziger Jahren.

Zweitens. Mehrere größere Studien über revolutionäre Volksbewegungen an der Basis weisen aus, daß in den letzten Jahrzehnten die „Revolution der Straße", die vielfältigen sozial unterschiedlichen, nicht selten auch in gegensätzliche Richtung zielenden spontanen revolutionären Aktivitäten der Bauern und übrigen Dorfbewohner, der Arbeiter und der Handwerker gegenüber der institutionalisierten Revolution an Gewicht im modernen Revolutionsbild gewonnen haben. Daran hatte die DDR-Historiographie vor allem durch Forschungen zu den Bewegungen des Landvolks einen beträchtlichen Anteil.[37] Die alt- bundesdeutschen Protestforschungen haben das Verdienst, erstmals den Anteil spontaner Aktionen und Bewegungen „von unten" am Revolutionsgeschehen recht weitgehend ans Licht gebracht zu haben. Darin ist vielleicht überhaupt der wichtigste Fortschritt in der Revolutionsforschung der letzten Jahrzehnte zu sehen.[38] Dies hat bis zu der sicher überhöhten These geführt: „Als Bewegung von unten dürften die Revolutionen von 1848/49, was die Breite der politischen Mobilisierung und die Zahl der an politischen Aktivitäten Beteiligten angeht, sogar in der gesamten europäischen Geschichte ohnegleichen sein."[39] Es versteht sich, daß damit das elementar-demokratische Element in der Revolution ein wesentlich stärkeres Gewicht erhielt. Nicht zuletzt haben die lokal und regionalgeschichtlichen Forschungen dazu beigetragen.

Zur spontanen Revolution in den Städten ragen aus mehreren Regional- und Lokalstudien – nicht zuletzt wegen ihrer methodologischen und konzeptionellen Bedeutung – drei Arbeiten heraus: Die Monographie Michael Wettengels über die Revolution im Rhein-Main-Gebiet, die vor allem das politische Vereinswesen und das Alltagsleben im Revolutionsjahr dieser Region detailliert erschloß;[40] die konzeptionell angelegte und theoretisch verarbeitete Untersuchung der Protestbewegungen am Vorabend und in der Revolution in Preußen von Manfred Gailus, die ein breites neues Ma-

terial zu den verschiedenen Formen sozialer und politischer Widerstandsaktionen an der Basis bietet,[41] und die am Jahresende 1997 erschienene erste Gesamtdarstellung der Revolutionsentwicklung in Berlin von Februar bis Dezember 1848 von Rüdiger Hachtmann, konzipiert und realisiert als „Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution", in der die gesellschaftliche Strukturanalyse und die Aktionen der Berliner „Unterschichten" einen zentralen Platz einnehmen und die Rolle der Berliner Demokraten wie in keiner früheren Arbeit umfassend dargestellt ist.[42]

Drittens. Im letzten Vierteljahrhundert gewann die Forschung qualitativ neue Erkenntnisse über die politischen und sozialen Organisationsbestrebungen der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte in der Revolution. Arbeiter und kleinbürgerliche Demokraten waren die Pioniere in diesem die bürgerliche Gesellschaft wesentlich mitgestaltenden Prozeß, der 1848/49 einen ersten Höhepunkt erlebte. Die Begründung des politischen Vereinswesen und die damit verbundenen Anfänge der Parteibildung wurden zunächst von den Demokraten vorangebracht. Im Gegensatz zur älteren Forschung, die die Entstehung politischer Parteien vor allem, wenn nicht ausschließlich an die Parlamentsfraktionen band, wies die neuere Forschung in Ost wie West nach, daß die elementaren Organisationsleistungen im außerparlamentarischen Bereich die eigentliche Basis der Parteibildungen abgaben.

Viertens. In den letzten zweieinhalb Jahrzehnten nahm sich die Forschung bis dahin nicht beachteter oder vernachlässigter Bereiche der Revolutionsgeschichte an. Revolutionsalltag und -kultur wurden Gegenstand von speziellen Untersuchungen, in denen der durch die Revolution ausgelöste Politisierungsprozeß größerer Teile der Bevölkerung, die verschiedenen Formen des politischen Engagements von Massen und ihre Anteilnahme am öffentlichen Leben im Revolutionsjahr herausgearbeitet wurden. Gebrochen wurde mit der herkömmlichen Vorstellung, daß die Revolution allein eine Sache der Männer gewesen sei. Die Frauenforschung eroberte sich auch die Revolution und konnte nachweisen, daß mit 1848 zwar der Anfang einer spezifischen Frauenbewegung datiert, das Interesse der Frauenvereine indes nicht so sehr spezifischen Frauenfragen, sondern allgemeinen politischen Problemen galt. Nachgegangen wurde ebenso der Geschichte der Juden. Auch der Rolle der konservativen Eliten und ihren Bemühungen um die Gewinnung von Masseneinfluß wandte sich die Forschung stärker zu.

Bereits 1983 hatte Dieter Langewiesche darauf aufmerksam gemacht, daß das Revolutionsbild bereits viele neue Facetten erhalten hat, „die zum Teil sich ergänzen, zum Teil aber auch miteinander konkurrieren" und die neueste Forschung eine „Vielfalt an Informations- und Interpretationsangeboten" bereithält.[43] Die Jubiläumsliteratur bestätigt voll und ganz diesen Befund. „ Das Bild der Revolution ist in Bewegung geraten", heißt es treffend im Vorwort der Sammelschrift von Dipper/Speck.[44] Die Revolutionsforschung hat seit den siebziger Jahren in Ost und West die vorrangig national- und politikgeschichtliche Sicht auf 1848/49 aufgebrochen, und sie ist dabei, das Revolutionsbild gesellschaftsgeschichtlich zu fundieren und auszubauen. War in der DDR-Forschung das Interesse an den Volksbewegungen von vornherein besonders stark, dabei aber zunächst recht allgemein-pauschal gefaßt, auch eng politikbezogen und überdies vornehmlich auf die Rolle der Arbeiter fixiert, konzentrierte sich die bundesdeutsche Forschung – freilich erst seit den ausgehenden sechziger Jahren – in wachsendem Maße auf die elementaren politikfernen, eigenständigen Bestrebungen, Bewegungen und Aktionen zunächst auch der Arbeiter und seit den endsiebziger Jahren generell auf die sog. unterbürgerlichen Schichten in Stadt und Land und nahm sich in den achtziger Jahren der konkreten Lebenswelten, der Alltagserfahrungen mit ihren politisierenden Konsequenzen an. Bezog die DDR-Forschung seit den sechziger Jahren zunehmend die Agrarbewegungen und – freilich in geringerem Maße – die der kleinbürgerlichen Schichten in den Städten ein, so hat in der westdeutschen Forschung vor allem die Orientierung auf sozial- und alltagsgeschichtliche Prozesse im lokalen und regionalen Bereich, die Beachtung der Aktivitäten der sog. Unterschichten, der Arbeiter und Handwerker, der Bauern wie der Landarmut den Weg freigemacht für die Ausbildung eines in vielem neuen Revolutionsbildes, das nicht nur die vielfältigen regionalen Unterschiede der revolutionären Vorgänge sichtbar macht, sondern auch die unterschiedlich revolutionsbereiten Träger der Revolution und ihren Anteil am Revolutionsgeschehen sowie die verschiedenen Handlungsräume und -ebenen, in und auf denen sich die revolutionären Entwicklungen vollzogen, zur Geltung bringt. Das führte bis zu der prononciert vorgetragenen Auffassung, die bisherige Vorstellung von einem zusammenhängenden, bei aller Differenziertheit doch einheitlichen, von antifeudal-bürgerlichen Zielen determinierten Revolutionsprozeß sei generell in

Frage zu stellen zugunsten eines Verständnisses von 1848/49, das von mehreren regional wie sozial nebeneinander laufenden Revolutionen geprägt sein müsse.[45] Diese Sicht scheint sicher überzogen, kann aber wohl als ein vielleicht unvermeidlicher Durchgangspunkt zu einem neuen, wesentlich veränderten Revolutionsbild bewertet werden.

Die Heterogenität der Revolution wurde zu einem Hauptthema. Die Revolution wird mehr und mehr als ein ebenso komplexes wie kompliziert-widersprüchliches Phänomen erfaßt, als ein Vorgang, der alle Bereiche der Gesellschaft betraf und durchdrang und in ihnen, oft latent, fortdauernde Veränderungen bewirkte. Die Forschungsleistungen des Jubiläumsjahrs, namentlich die Beiträge in den Sammelschriften lassen erkennen, daß die sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Neuansätze der letzten Jahrzehnte in der Revolutionsbetrachtung umgesetzt wurden und sich wohl auch weitgehend durchgesetzt haben. Sie bieten in beeindruckender Weise eine Zwischenbilanz der bisherigen Forschung wie des wissenschaftlichen Diskurses über die deutsche Revolution von 1848/49.

Fünftens. Aber noch in einer anderen Richtung gewann das Revolutionsbild eine neue Qualität, die in den Jubiläumsveröffentlichungen gleichermaßen deutlich in Erscheinung tritt. Seit längerem schon befaßte sich der internationale historische Diskurs mit dem internationalen Charakter der 1848er Revolution. Als geradezu einzigartig erscheint deren geographische Reichweite. „1848", so lautet jetzt eine vielleicht etwas überhöhte These, "wurden mehr Staaten auf dem europäischen Kontinent von der Revolution erfaßt als je zuvor und jemals danach."[46] Gerade die weite europäische Dimension des 1848er Revolutionsgeschehens provozierte aber auch dazu, den Revolutionsvergleich stärker als je zuvor zu praktizieren. Die DDR-Geschichtswissenschaft hatte mit dem Leipziger Zentrum für vergleichende Revolutionsforschung, in dem Neuzeithistoriker der allgemeinen wie der deutschen Geschichte aus der ganzen DDR zusammenwirkten, seit den ausgehenden sechziger Jahren fraglos Pionierarbeit auf dem Felde des historischen Vergleichs neuzeitlicher Revolutionen geleistet. Die konzeptionellen Ausgangspositionen einer Revolutionskomparation waren zwischen traditioneller und marxistischer Historiographie sicher grundsätzlich verschieden. Gab auf marxistischer Seite das Konzept der Gesellschaftsformation die Grundlage ab, so galt der westlichen Debatte die Formierung der „Moderne", einer pluralistischen,

demokratisch-parlamentarisch organisierten modernen Gesellschaft als Bezugspunkt, wobei deren kapitalistisches Wesen häufig in den Hintergrund trat. Gemeinsam war jedoch beider Herangehensweise insofern, als der Übergangs-, genauer Transformationscharakter der gesellschaftlichen Prozesse im Zeitalter seit der Großen Französischen Revolution von 1789 im Zentrum stand.

Für mehrere Jubiläumspublikationen ist die vergleichende Analyse der verschiedenen den europäischen Kontinent 1848 erschütternden Revolutionen ein nicht zu übersehendes Kennzeichen. Das gilt schon für den im Vorfeld des Jubiläums erschienenen Sammelband zum Vergleich der Hauptstädte Paris und Berlin in der 1848er Revolution.[47] Die systematisch-analytisch angelegte Arbeit des Amerikaners Jonathan Sperber „The European Revolutions 1848–1851"[48] zeichnete sich dadurch aus, daß die nationalen Revolutionen nicht – wie oft in früheren Darstellungen – einfach mehr nebeneinander abgehandelt, sondern die inneren Verschränkungen im Ablauf der Ereignisse und die sich in allen Ländern offenbarenden neuen Erscheinungen und Probleme ins Zentrum der Darstellung gerückt werden. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang schließlich zwei von Dieter Langewiesche herausgegebene bzw. mitherausgegebene Sammelschriften. In dem voluminösen Band „Europa 1848". Revolution und Reform"[49] werden erstmalig in einzigartiger Weise historisch vergleichend querschnittartig Ursachen und Verlauf sowie mehrere Handlungsebenen und Problemfelder des Revolutionsgeschehens wie das politische System im revolutionären Prozeß, die „Revolution der Straße", das Verhältnis von Nation und Internationalität, von Stadt und Land, die Gesellschaft im Umbruch und die Folgen der Revolution untersucht und dabei überzeugend nachgewiesen: „Revolution, Revolutionsabwehr und Gegenrevolution verbanden 1848 Europa zu einer Einheit. In der Revolution und durch sie wuchs der Kontinent zu einem Kommunikations- und Handlungsraum zusammen und erreichte eine neue, zuvor nicht gekannte Informationsdichte, geographisch, sozial und auch über die Politikgrenzen hinweg, welche traditionell die Frauenräume von der Männeröffentlichkeit trennte."[50] Der zweite Langewiesche-Band untermauert die internationalen Aspekte der Revolution weiter und liefert mannigfache Belege für die europäischen Verbindungen ihrer Akteure.[51] Der entscheidende Fortschritt und die neue Qualität auf dem Felde der Revolutionskomparation besteht

darin, daß die abstrakt-theoretische Ebene weitgehend verlassen wurde und die Strukturen und Entwicklungen in einzelnen Bereichen der Gesellschaft in verschiedenen Ländern bzw. auch die Vorgänge in deren unterschiedlichen Regionen konkret untersucht und miteinander verglichen werden. In dieser Beziehung haben der Paris-Berlin-Städtevergleich, Sperbers Darstellung und namentlich der Band „Europa 1848" geradezu paradigmatische Bedeutung. Es steht außer Frage, daß die konkret-komparative Untersuchung der verschiedenen Felder des Revolutionsgeschehens in den einzelnen Ländern bzw. deren Regionen die nationalgeschichtliche Enge überwindet und Voraussetzungen für ein neues differenziertes europäisches Revolutionsbild schafft.[52]

Sechstens. Mehrere Überblicksdarstellungen der letzten Jahrzehnte zur deutschen Revolution (Siemann, Wollstein, Illustrierte Geschichte)[53] und Revolutionskapitel in Werken über die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts (Nipperdey, Wehler, Lutz, Bd. 4 der Deutschen Geschichte)[54] bzw. zu Revolutionen der Weltgeschichte (Kossok)[55] haben einige der neuen Forschungsansätze wie -ergebnisse bereits zur Geltung zu bringen gesucht. Deutlicher als frühere Revolutionsgeschichten hat vor allem Siemann die verschiedenen Handlungsebenen und Aktionsbereiche der Revolution sichtbar gemacht und ebenso wie Nipperdey und die „Illustrierte Geschichte" Alltag und Kultur in der Revolution eingebracht. Mehr Platz ist den spontanen revolutionären Aktionen und Bewegungen mit ihren unterschiedlichen, nicht selten gegenläufigen Zielen und den politischen Organisationsbemühungen an der Basis zugewiesen worden. Die frühere offen-militante oder auch latente Aversion gegen die „Revolution der Straße" scheint einer gelassenen Behandlung dieser Handlungsebene als notwendige Normalität zu weichen. Eine Aufwertung dieser von den Massen getragenen Aktionssphären ist nicht mehr zu übersehen.

Auffallend ist die durchweg positivere Bewertung der transformatorischen Funktion der Revolution. Ihr wird – wie schon seit langem in der neueren marxistischen Revolutionsforschung – neben der industriellen Revolution die entscheidende Rolle bei der bürgerlich-kapitalistischen Modernisierung der Gesellschaft zugewiesen. Am klarsten wurde dies zuletzt von Hans Ulrich Wehler ausgesprochen. Während zu den Ursachen des Scheiterns der Revolution kaum neue Aspekte ins Feld geführt werden – Überforderung durch Problemkumulation bleibt als Hauptgrund –, wird

die frühere pauschale These von einer generellen oder gar totalen Niederlage der Revolution nun auch für Deutschland mehr denn je in Frage gestellt. Die Jubiläumsarbeiten bilden in gewisser Weise eine Zwischenbilanz in der seit geraumer Zeit stattfindenden Diskussion um den historischen Standort der 1848er Revolution, namentlich in der deutschen, aber auch in der europäischen Geschichte. Eine Aufwertung der Revolution unter dem Aspekt ihrer mittel- und langfristigen Wirkungen ist nicht zu verkennen. Die Negativbewertung, die in der DDR anfangs unter der „Misere"-Sicht, in der Bundesrepublik später im Rahmen der „Sonderwegsdebatte" im Vordergrund stand, ist deutlich zurückgetreten. Nicht mehr das Scheitern, dessen verhängnisvolle Folgen durchaus im Blick bleiben, sondern dessen Grenzen und die irreversibel gewordenen Fortschritte im gesellschaftlichen Umbau der Gesellschaft finden größeres Interesse und werden thematisiert und diskursiv erörtert; ganz abgesehen von den Langzeitwirkungen.[56] Daß dabei auch außerwissenschaftliche Aspekte der Gegenwart ins Spiel kommen, also der Blick auf 1848 von der Warte der neugewonnenen staatlichen Einheit der Deutschen – durchaus auch kritisch im Hinblick auf noch Uneingelöstes auf dem Wege eines „erneut begonnenen Prozesses innerer Nationsbildung" – gerichtet wird, verwundert den kaum, der sich des Beziehungsgeflechts von Politik und Geschichte bewußt ist.[57]

Bei allen diesen Fortschritten darf ein Defizit nicht übersehen werden. Ein großes, die seit Valentins Zweibänder erreichten Forschungsleistungen verarbeitendes und Valentins Schrift an die Seite zu stellendes Werk – wie es die DDR Historiographie bereits in Angriff genommen hatte, aber nicht vollenden konnte – ist zum Jubiläum nicht zustande gekommen und von der bundesdeutschen 1848er Revolutionsforschung auch gar nicht anvisiert worden. Offensichtlich ist die Zeit für ein solches, auf der Grundlage der neuen Erkenntnisse und Sichtweisen ruhendes Werk über die deutsche Revolution von 1848/49 noch nicht reif.

Fußnoten

1 Bearbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrags im Plenum der Leibniz-Sozietät e.V. am 19. März 1998.

2 Dieser erste Teil der Studie erscheint in: Demokratie und Arbeiterbewegung in der deut-

schen Revolution von 1848/49. Beiträge des Kolloquiums zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49 am 6. und 7. Juni 1998 in Berlin, hrsg. von Helmut Bleiber, Rolf Dlubek und Walter Schmidt, Berlin 1999.

3 Mehrere Blätter warteten zum 18. März bzw. 18. Mai mit Sondernummern oder speziellen Beilagen auf: Das Parlament, 48, Nr. 3–4, 16.1.1998 mit dem Thema: 150 Jahre Parlamentarismus in Deutschland; Die Zeit gab ihr Zeitmagazin „Zeitpunkte" unter dem Thema: Freiheit, schöner Götterfunken! Europa und die Revolution 1848/49 heraus; die Frankfurter Rundschau erschien am 18.5.1998 mit einer 48-seitigen Ausgabe unter dem Titel: 1848. Erstes deutsches Parlament in der Frankfurter Paulskirche; Der Tagesspiegel lieferte am 15.3.1998 eine „Beilage zum 150 Jahrestag der Revolution von 1848"; Das Geschichtsjournal „Damals" gab ein Spezialheft: 1848/49. Für die Freiheit streiten heraus. Eine erste gründliche Analyse der Beschäftigung der Presse mit dem Revolutionsjubiläum bietet Hachtmann 1998.

4 Roman Herzog: Ein neues Zeitalter der Demokratie. Auszüge aus der Rede des Bundespräsidenten Roman Herzog am 28. Mai 1998 in der Paulskirche. In: Das Parlament, Nr. 24, 5.6.1998, S. 10.

5 Aussprache zum 150. Jahrestag der verfassungsgebenden Nationalversammlung/ Paulskirche in der 237. Sitzung des Deutschen Bundestags am 27. Mai 1998. In: Das Parlament, Nr. 24, 5.6.1998, S. 6–9.

6 Das Parlament, Nr. 3–4, 16.1.1998.

7 1848. Aufbruch zur Freiheit. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums und der Schirn Kunsthalle Frankfurt zum 150jährigen Jubiläum der Revolution von 1848/49. 18. Mai bis 18. September 1998 in der Schirn Kunsthalle Frankfurt. Hrsg. von Lothar Gall. Vgl. dazu die Besprechungen: Eberhard Dähne. In: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Nr. 35, September 1998, D. 224ff.; Peter Stein. In:Forum Vormärz Forschung. Jahrbuch 1998.

8 Gall, Lothar 1998: Ein großer Tag der deutschen Geschichte. Am 18. Mai trat die erste deutsche Nationalversammlung zusammen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.5.1998, S. 15.

9 Die Bemühungen darum sind nach wie vor im Gange. Vgl. Jan-César Woicke. Neuer Anlauf für den „Platz des 18. März". 1848 Unterschriften sollen Senat umstimmen. In: Neues Deutschland, 11.1.1999, S. 13.

10 Bernd Kammer: „Wüste im Tunnel ist ausgeräumt. „Platz der Märzrevolution" soll sichtbar werden. In: Neues Deutschland, 6.1.199, S. 18

11 Ähnlich auch Hachtmann: 1998: 1490f.: „Vereinfachung und Vermarktung sind jedoch der Preis, der zu zahlen ist, wenn eine der wenigen positiven Traditionen, auf die die demokratische Gesellschaft der Bundesrepublik zurückblicken kann, popularisiert werden soll. Die Traditionsbildung selbst, um die es hier geht – und zwar bereits allein die Intensität des Bezugs auf die Revolution von 1848 – ist auf einer politischen Ebene und bei aller Kritik im einzelnen positiv zu bewerten, der angedeutete Preis insofern keineswegs zu hoch."

12 Einen direkten Zusammenhang zwischen der 1848er Revolution und der staatlichen Vereinigung Deutschlands 1990 stellt her: Gall, Lothar 1998: Das Erbe der Revolution. In: Damals. 30. Jg. Spezial 1848: 1848/49: Für die Freiheit streiten, S. 106ff.

13 Verwiesen sei hier nur auswahlweise auf: „Der schlimmste Punkt in der Provinz". Demokratische Revolution 1848/49 in Trier und Umgebung. Ausstellung und Katalog-Handbuch, hrsg. von Elisabeth Dühr, Selbstverlag des Städtischen Museums Simonstift Trier

1998; Michels Erwachen – Emanzipation durch Aufstand? Studien und Dokumente zur Ausstellung, hrsg. von Michael Knieriem, Wuppertal 1998; Veranstaltungsplan des Arbeitskreises „Köln und das Rheinland: 1848/49 und die Folgen"; Ausstellung „Biedermeier und Revolution in Lüneburg vor 150 Jahren" und dazu: Preuß, Werner H. 1998: Aus Lüneburgs Biedermeier- und Revolutionszeit, hrsg. vom Museumsverein für das Fürstentum Lüneburg. Lüneburg; Die Revolution 1848/49 in Brandenburg. Ausstellung des Brandenburgischen Landeshauptarchivs im Stadtmuseum Cottbus. Ansprache des Ministerpräsidenten. In: Brandenburgische Archive. Mitteilungen aus dem Archivwesen des Landes Brandenburg 11/1998, S. 18ff.; Zur Revolution 1848/49 in Mecklenburg und Pommern. Seminar des Vereins zur Erforschung und Verbreitung der Geschichte der Arbeiterbewegung in Mecklenburg-Vorpommern e.V. am 17. April 1998.

14 Zu nennen wäre hier u. a. Beier, Gerhard 1998: Freiheit Gleichheit, Arbeit. Zur Sozialgeschichte der europäischen Revolutionen 1848/49 mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse in Hessen-Nassau. Schriftenreihe der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung. Wiesbaden, wo Internationales und Regionales direkt miteinder verknüpft wurden und zugleich der soziale Aspekt herausgehoben ist; siehe auch: 1848–1998. Der lange Weg zu Freiheit und sozialer Demokratie. Dokumentation des Festaktes der SPD Hessen-Süd am 9. Mai 1998, Frankfurt a. M. 1998.

15 „Die Begründung eines vereinten Europas stellt sich aus dieser Sicht als endgültige Einlösung der großen Vision einer freiheitlichen Neuordnung Europas dar, für welche die Männer und Frauen der Revolution von 1848/49 vergeblich gekämpft haben." [Mommsen, Wolfgang J. 1998: 1848. Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa 1830–1849. Frankfurt a.M., S. 324.]

16 Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49. Beiträge des Kolloquiums zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49 am 6. und 7. Juni 1998 in Berlin, hrsg. von Helmut Bleiber, Rolf Dlubek und Walter Schmidt, Berlin 1999.

17 Bürgerliche Revolution und revolutionäre Linke. Beiträge eines wissenschaftlichen Ehrenkolloquiums anläßlich des 70. Geburtstags von Helmut Bock am 15. Mai 1998, hrsg. von Walter Schmidt, Berlin 1999; Bürgerliche Umwälzung – Bauern – Nation. Wissenschaftliches Kolloquium anläßlich des 70. Geburttstags von Helmut Bleiber am 28. November 1998, hrsg. von Walter Schmidt, Berlin 1999.

18 Boll, Franz 1998: „Freut euch, ihr Mecklenburger!" Mecklenburg im Jahre 1848. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Arnold Hückstädt, Neubrandenburg; Elternhans, Ernst 1997: Der Festungs-Bote. Reprint, Rastatt; Hecker, Friedrich 1997: Die Erhebung des Volkes in Baden für die deutsche Republik im Frühjahr 1848 (Basel 1848). Reprint. Köln; Hecker, Friedrich 1997: Die Erhebung des Volkes in Baden für die deutsche Republik im Frühjahr 1848 (Basel 1848). Reprint. Köln; Herwegh, Emma 1998: Im Interesse der Wahrheit. Zur Geschichte der deutschen demokratischen Legion aus Paris von einer Hochverräterin, 1849. Neudruck Konstanz 1998, mit einem Nachwort von Horst Brandstätter; Struve, Gustav und Amalie 1998: Heftiges Feuer. Die Geschichte der badischen Revolution. Mit einer Einführung von Irmgard Götz von Olenhusen und einem Nachwort von Thea Bauriedl. Rombach; Schieber 1998: Konstanzer Freiheits-Chronik vom Jahre 1848. Konstanz 1848. Neudruck Konstanz; Temme, Jodocus D. H. 1996: Augenzeugenberichte der deutschen Revolution. Ein preußischer Richter als Vorkämpfer der Demokratie. Hrsg. von Michael Hettinger. Darmstadt.

19 Heuß, Theodor 1998: 1848. Die gescheiterte Revolution. (Neudruck von 1948) München;

Valentin, Veit 1998: Geschichte der deutschen Revolution 1848–1849. (Neudruck von 1930/31) Weinheim.

20 Amann, Wilhelm 1997: In den Casematten zu Rastatt. Erinnerungen eines Neunundvierziger Kriegsgefangenen. Aus dem Manuskript des Stadtarchivs Rastatt übertragen und erläutert von Heinz Holeczek. Rastatt; Falk, Gebhard 1998: Die Revolution von 1848/49 in Brandenburg. Eine Quellensammlung. Bearbeitet von Gebhard Falk. Frankfurt a.M.; Fenske, Hans (Hrsg.) 1996: Quellen zur deutschen Revolution 1848–1849, Darmstadt; Grab, Walter (Hrsg.) 1998: Die Revolution von 1848/49. Eine Dokumentation. Stuttgart;; Vorsteher, Dieter 1998: 1848. Politik, Propaganda, Information und Unterhaltung aus der Druckerpresse. Saur München (CD-Rom, Nr. 12).

21 Krächer, Thoma 1998: Bibliographie zur Revolution 1848/49 unter besonderer Berücksichtigung Südwestdeutschlands. Stuttgart; Raab, Heinrich 1998: Revolutionäre in Baden 1848/49. Biographisches Inventar für die Quellen im Generallandesarchiv Karlsruhe und im Staatsarchiv Freiburg. Bearbeitet von Alexander Mohr. Stuttgart (Druck und CD-Rom).

22 Hein, Dieter 1998: Die Revolution von 1848/49. München; Mommsen, Wolfgang J. 1998: 1848. Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa 1830–1849. Frankfurt a. M.; Rieder, Heinz 1997: Die Völker läuten Sturm. Die europäische Revolution 1848/49. Bearbeitet von Wolfgang Froese. Gernsbach; Speck, Ulrich 1998: Chronik einer deutschen Revolution. Frankfurt a. M.

23 Duffner, Wolfgang 1997: Der Traum der Helden. Erinnerung an zwölf im Sommer und Herbst 1848 hingerichtete Kämpfer der badischen Revolution. Lahr; Engehausen, Frank/Kohnte, Armin (Hrsg.) 1998: Gelehrte in der Revolution. Heidelberger Abgeordnete in der deutschen Nationalversammlung. Verlag Regionalkultur; Der Rhein-Neckar-Raum und die Revolution von 1848. Revolutionäre und ihre Gegenspieler. Hrsg. vom Arbeitskreis der Archive im Rhein-Neckar-Dreieck mit Beiträgen von Hans Fenske und Erich Schneider. Ubstadt-Weiher 1998; Freitag, Sabine 1998: Friedrich Hecker. Biographie eines Republikaners. München; dies. (Hrsg.) 1998: Die 48er Lebensbilder aus der deutschen Revolution 1848/49. München; Hank, Peter 1998: Gustav Struve. Erstes Buch: Der vergessene Visionär. Freiburg; Bd. 2: Der Aktivist der Revolution. Freiburg [angekündigt für 1999 Bd. 3: Der Exilant]; Emma Herwegh, die Frau eines Revolutionärs. Bearb. von Michael Krausnick. Hrsg. von der Deutschen Schillergesellschaft. Marbach 1998; Holtz, Bärbel und Weigert Dieter (Hrsg.) 1998: Frei und Einig! Porträts aus der Revolution von 1848. Mit einem Beitrag von Ernst Benda. Berlin; Mann, Bernhard 1998: Biographie Ferdinand Nägeles. Schlossermeister in der Nationalversammlung [angekündigt]; Minkels, Dorothea 1998: 1848 ein Barrikadenheld. Aus dem Leben des Tierarztes Friedrich Ludwig Urban (1806–1879). Berlin; Reiß, Wolfgang/Hank, Peter/Holeczek, Heinz/Schilling, Martina 1998: Ernst Elsenhans (1815–1849). Ein schwäbischer Revolutionär in Rastatt. Rastatt; Sauer, Paul 1998: Gottlieb Rau und die revolutionäre Erhebung in Württemberg im September 1848. Balingen; Trox, Eckhard 1997: Albert Grün (1822–1904). Lüdenscheid; ders. 1997: Karl Grün (1817–1887). Lüdenscheid; Unkel, Theo und Hagelstein, Elfried 1997: Christian David Unkel. Revolutionär 1848/49. Karlsruhe; Vollmer, Franz X. 1997: Offenburg 1848/49. Ereignisse und Lebensbilder aus einem Zentrum der badischen Revolution. Karlsruhe; Walser, Martin 1998: Der edle Hecker. Mit 10 Lithographien von Johannes Grützke. Eggingen.

24 1848 und der deutsche Vormärz. Forum Vormärz Forschung. Jahrbuch 1997, 3. Jg. Bielefeld 1997; Dipper, Christoph und Speck, Ulrich (Hrsg.) 1998: 1848. Revolution in

Deutschland. Frankfurt a.M.; Dowe, Dieter/Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hrsg.) 1998: Europa 1848. Revolution und Reform. Bonn; Hahn, Hans-Werner und Greiling, Werner (Hrsg.) 1998: Die Revolution von 1848/49 in Thüringen. Aktionsräume – Handlungsebenen – Wirkungen. Rudolstadt und Jena; Hardtwig, Wolfgang (Hrsg.) 1998: Revolution in Deutschland und in Europa 1848/49. Göttingen; Jansen, Christian und Mergel, Thomas (Hrsg.) 1997: Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung. Göttingen; Klotz, Johannes (Hrsg.) 1998: Revolution in Deutschland. Radikale Kräfte 1848/49. Heilbronn; Langewiesche, Dieter (Hrsg.) 1998: Demokratische Bewegung und Revolution 1847 bis 1849. Internationale Aspekte und europäische Verbindungen. Karlsruhe; von Olenhusen, Irmtraud Götz (Hrsg.) 1998: 1848/49 in Europa und der Mythos der Französischen Revolution. Göttingen; Projekt: „Konservatismus und Wissenschaft" e.V. (Hrsg.) 1998: Studentische Verbindungen und die Revolution von 1848. Marburg; Schmidt, Walter (Hrsg.) 1998: Demokratie, Liberalismus und Konterrevolution. Studien zur deutschen Revolution von 1848/49. Berlin.

25 Eine Zusammenstellung der „Neuerscheinungen zur Revolution von 1848/49 in Baden und Württemberg (Auswahl)" von Rolf Dlubek, für deren Übermittlung ich ihm danke, zählt allein 43 Arbeiten, zumeist selbständige Veröffentlichungen: 1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden [Landesausstellung im Karlsruher Schloß vom 28.2. – 2.8.1998.] Hrsg. vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe. Baden-Baden 1998; Ausstellungskatalog des Rosengartenmuseums Konstanz (Hrg.): Zang, Gert,/ Gleichenstein, Elisabeth v.: Die Revolutiion 1848/49 am See. „Die jüngere Klasse ist mehrheitlich für die Republik.", Konstanzer Museumsjournal 1998; Blastenbrei, Peter 1998: Mannheim in der Revolution 1848/49. Mannheim; Bothien, Heinz (Hrg.) 1998: Die Exilantendruckerei bei Konstanz 1840-1848. Weidenfeld; Stadt Bruchsal und Justizvollzugsanstalt Bruchsal (Hrsg.) 1998: 1848/49. Revolution und Zuchthaus in Bruchsal. Ubstadt-Weiher; Faath, Ute/Schmidt-Bergmann, Hansgeorg 1998: Literatur und Revolution in Baden 1848/49. Hrsg. im Auftrag der Literarischen Gesellschaft (Scheffelbund). Mannheim; Fliedner, Hans-Joachim/Friedman, Michael und Gall, Wolfgang M. (Bearbeiter) 1994: 150 Jahre Deutsche Revolution. Ergebnisse des Offenburger Kolloquiums vom 8. Oktober 1993; Frei, Alfred Georg/Hochstuhl, Kurt 1997: Wegbereiter der Demokratie. Die badische Revolution 1848/49. Der Traum von der Freiheit. Karlsruhe; Für die Freiheit streiten! 150 Jahre Revolution im Südwesten 1848/49. Sonderheft der Zeitschrift in Baden-Württemberg. Karlsruhe 1998; Fritz, Gerhard und Reinhold, G. G. 1997: Stätten der Demokratiebewegung 1848 in Baden und Württemberg; Grau, Ute/Hertweck, Georg/Schuhladen-Krämer, Jürgen 1997: Revolution im Südwesten. Stätten der Demokratiebewegung 1848/49 in Baden-Württemberg. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft hauptamtlicher Archivare im Städtetag Baden-Württemberg. Karlsruhe; von Hippel, Wolfgang 1998: Revolution im deutschen Südwesten. Das Großherzogtum Baden 1848/49. Stuttgart; Hank, Peter 1997: Der Turner ist ein freier Mann. Politische Geschichte des Rastatter Turnvereins in Vormärz und Revolution vor dem Hintergrund der deutschen Turnbewegung. Rastatt; Hochstuhl, Kurt 1997: Schauplatz der Revolution in Baden. Gernsbach 1847–1849. Gernsbach; Probst, Hansjörg/v. Welck, Karin 1998: Mit Zorn und Eifer. Karikaturen aus der Revolution von 1948/49. Der Bestand des Reiss-Museums Mannheim. Mannheim-München-Berlin; Rödling, Ulrike/Siebold, Heinz 1998: Der Münstergeneral. Menschen und Ereignisse in Freiburg 1848/49. Lahr; Schweizer, Karl 1998: Lindau und die Zeit der Bürgerrevolution 1848/49. Lindau; Stadtarchiv Stuttgart

(Hrsg.) 1997: Für Freiheit und Demokratie – Badische Parlamentsgeschichte 1818–1933. Stuttgart; Vollmer, Franz X. 1997: Offenburg 1848/49. Ereignisse und Lebensbilder aus einem Zentrum der badischen Revolution. Karlsruhe; Wehling, Hans Georg u. a. 1998: Die großen Revolutionen im deutschen Südwesten. Stuttgart.

26 Becker, Jörg/Tekath, Karl-Heinz (Hrsg.) 1998: Schwarz-Rot-Gold. Die deutsche Revolution und der untere Niederrhein. Goch; Biltz, Fritz und Schmidt, Klaus (Hrsg.) 1998: Das war 'ne heiße Märzenzeit. Revolution im Rheinland 1848/49. Köln; Dascher, Otfried und Kleinertz, Eberhard (Hrsg.) 1998: Petitionen und Barrikaden – Rheinische Revolutionen 1848/49, bearbeitet von Ingeborg Schnelling-Reinicke und Eberhard Illner. Münster; Dühr, Elisabeth (Hrsg.) 1998: „Der schlimmste Punkt in der Provinz". Demokratische Revolution 1848/49 in Trier und Umgebung, Katalog-Handbuch. Trier 1998; Fenske, Hans und Schneider, Erich 1998: Der Rhein-Neckar-Raum und die Revolution von 1848. Revolutionäre und ihre Gegenspieler. Hrsg. von Arbeitskreis der Archive im Rhein-Neckar-Dreieck. Ubstadt-Weiher; 150 Jahre Revolution und Turnerbewegung. Hanau 1848. Hanau 1998; Herres, Jürgen 1998: 1848/49. Revolution in Köln. Köln. Lennartz, Stephan und Mölich, Gerhard (Hrsg.) 1998: Revolution im Rheinland. Veränderungen der politischen Kultur. Bielefeld; Schmidt, Klaus 1998: Kanzel, Thron und Demokraten. Die Protestanten und die Revolution 1848/49 in der preußischen Rheinprovinz. Köln.

27 Hachtmann, Rüdiger 1997: Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution. Bonn; Klemm, Volker 1998: Das Revolutionsjahr 1848 im ehemaligen preußischen Regierungsbezirk Frankfurt an der Oder. Weimar.

28 Bleiber, Helmut 1998: Bauern und Landarbeiter der preußischen Provinz Schlesien in der Märzrevolution 1848. In: Schmidt, Walter. 1998 (Hrsg.) Liberalismus, Demokratie und Konterrevolution. Studien zur deutschen Revolution von 1848/49, S. 81ff.

29 Engehausen, Frank und Hepp, Frieder (Hrsg.) 1998: Der Weg zur Paulskirche. Die Heidelberger Versammlung vom 5. März 1848. Heidelberg; Engehausen, Frank und Kohnte, Amin (Hrsg.) 1998: Gelehrte in der Revolution. Heidelberger Abgeordnete in der Nationalversammlung 1848/49. Heidelberg; Grützke, Johannes 1998: Paulskirche. Der Zug der Volksvertreter. Hrsg. von Klaus Gallwitz. Frankfurt a. M.; Mick, Günter 1997: Die Paulskirche. Streiten für Einigkeit und Recht und Freiheit. Frankfurt a. M.; Ribhegge, Wilhelm 1998: Das Parlament als Nation. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848. Düsseldorf.

30 Belting, Isabella 1998: Mode und Revolution. Deutschland 1848749. Hildesheim/Zürich/ New York; Hettling, Manfred 1998: Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer. Frankfurt a. M.; Müller, Sabrina 1997: Soldaten in der deutschen Revolution 1848/49. Diss. phil. München; Schneider, Bernhard 1998: Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848. Paderborn.

31 Siehe die Arbeiten von Bleiber, Helmut 1998; Bouvier, Beatrix 1998; Hettling, Manfred 1998; Kocka, Jürgen 1998; Rebentisch, Dieter 1998; Vogt, Martin 1998 und Wolfrum, Edgar 1998 in meinem Literaturverzeichnis.

32 Hildebrandt, Gunther 1989: Politik und Taktik der Gagern-Liberalen in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Berlin; ders. 1986: Die Paulskirche. Parlament in der Revolution. Berlin; Hofmann, Jürgen 1981: Das Ministerium Camphausen-Hansemann. Zur Politik der preußischen Bourgeoisie in der Revolution von 1848/49. Berlin.

33 In den letzten Jahren erschien dazu lediglich eine aus einer Kölner Magisterarbeit hervorgegangene Spezialstudie von Böhr, Susanne 1992: Die Verfassungsarbeit der preußischen Nationalversammlung 1848. Frankfurt a.M./ Bern/ New York/Paris.

34 Siemann, Wolfgang 1976: Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 zwischen demokratischem Liberalismus und konservativer Reform. Bern/Frankfurt a. M.; Best, Heinrich 1990: Die Männer von Bildung und Besitz. Struktur und Handeln parlamentarischer Führungsgruppen in Deutschland und Frankreich. Düsseldorf; Moldenhauer, Rüdiger (Bearbeiter) 1992: Die Protokolle des Volkswirtschaftlichen Ausschusses der deutschen Nationalversammlung 1848/49. Mit ausgewählten Petitionen. Hrsg. von Werner Conze und Wolfgang Zorn. Boppard.

35 Koch, Rainer (Hrsg.) 1989: Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Ein Handlexikon der Abgeordneten der deutschen verfassungsgebenden Reichs-Versammlung. Keikheim; Best, Heinrich/Weege, Wilhelm 1996: Biographisches Handbuch der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Düsseldorf.

36 Vgl. Anm. 29.

37 Vgl. dazu: Schmidt, W. 1998/1, S. 20, 41ff.

38 Zahlreiche Beiträge in den genannten Sammelschriften (vgl. Anm. 16) bezeugen nachdrücklich diese Trendwende, so bei Dowe/Haupt/Langewiesche die Artikel über die Bewegungen in Stadt und Land, S. 455ff., sowie von Siemann, Gailus und Tacke, S. 1007ff.; bei Dipper/Speck die Aufsätze von Nolte, Rupieper, Hachtmann, Häusler, Herres, Wettengel, Gailus, Wegert, S. 53ff, sowie Zwahr und Ries, S. 248ff.; bei Jansen/Mergel die Studien von Hachtmann, Lipp, Eifert, S. 75ff., und Rouette, S. 190ff.

39 Mergel, Thomas/Jansen, Christian: Von der „Revolution" zu „den Revolutionen": Probleme einer Interpretation von 1848/49. In: Jansen/Mergel 1998 (wie Anm. 24), S. 9.

40 Wettengel, Michael 1989: Die Revolution von 1848/49 im Rhein-Main-Raum. Politische Vereine und Revolutionsalltag im Großherzogtum Hessen, Herzogtum Nassau und der freien Stadt Frankfurt. Wiesbaden.

41 Gailus, Manfred 1990: Strasse und Brot. Sozialer Protest in den deutschen Staaten, unter besonderer Berücksichtigung Preußens, 1847–1849. Göttingen.

42 Hachtmann, Rüdiger 1997.

43 Langewiesche 1983, S. 11.

44 Dipper/Speck (wie Anm. 16), S. 7.

45 Am klarsten in der Studie von Gailus (wie Anm. 41) ausgesprochen; vertreten aber auch von Mergel/Jansen in der Einleitung zu ihrem Sammelband unter der Überschrift: Von „der Revolution" zu „den Revolutionen". Vgl. Jansen/Mergel (wie Anm. 24), S. 7ff.; Siemann 1998: S. 280 stellt in diesem Zusammenhang die besorgte Frage, „ob darüber nicht das Verständnis für die Einheit der Revolution als eines historischen Vorgangs aus dem Blickfeld gerät, mit anderen Worten: sich die Revolution möglicherweise bei allen Differenzierungen in eine Vielzahl von Einzelereignissen auflöst." Vgl. dazu auch die Rezension von H. Bleiber zu Gailus' Monographie in: Deutsche Literatur-Zeitung, Bd. 113, 1992, H. 5/6, Sp. 390ff.

46 Dowe/Haupt/Langewiesche (wie Anm. 16), S. 12.

47 Mieck, Ilja/Möller, Horst/Voss, Jörg 1995: Paris und Berlin in der Revolution 1848. Sigmaringen.

48 Sperber, Jonathan 1994: The European Revolutions, 1848–1851. Cambridge.

49 Dowe/Haupt/Langewiesche 1998 (wie Anm. 24)

50 Ebenda, S. 13.

51 Langewiesche, Dieter 1998. (wie Anm. 24)

52 Die historiographischen Aktivitäten zm 1848er Jubiläum in anderen europäischen Ländern bedürften einer gesonderten Materialerschließung und Untersuchung. Internationale

Konferenzen zum Thema, die auf Revolutionskoparation schließen ließen, fanden nach bisheriger Kenntnis im Jubiläumsjahr kaum statt. Bekannt sind einige Unternehmungen österreichischer Historiker: Die Anfänge des Liberalismus und der Demokratie in Deutschland und Österreich 1830 bis 1848/49. Internationale Tagung der Innsbrucker Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850" und der Siebenpfeiffer-Stiftung Homburg/Saar vom 10.–12. Oktober 1997; Die Arbeitsgemeinschaft „Wege zur Civil Society in Österreich" der österreichichen Forschungsgemeinschaft und „Die Presse" führten vom 21.–23. Mai 1898 einen Workshop zu 1848 durch. „1848 – Revolution in Wien" war eine Veranstaltungsreihe der Wiener Vorlesungen. In Paris wurde im Februar 1998 in der Assemblée nationale eine europäisch konzipierte Ausstellung zu 1848 eröffnet mit einem zweibändigen Katalog: „Les révolutions de 1848. L'Europe des images", die im Herbst 1998 im Nünberger Genmanischen Museum zu sehen war. (s. Siemann 1998: 280)

53 Siemann 1985; Wollstein, Günter 1986: Deutsche Geschichte 1848/49. Gescheiterte Revolution in Mitteleuropa. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz; Autorenkollektiv: Schmidt, Walter, Becker, Gerhard, Bleiber, Helmut, Dlubek, Rolf; Schmidt, Siegfried, Weber, Rolf 1988: Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1848/49. 3. erg. und überarb. Aufl. Berlin.

54 Nipperdey, Thomas 1983: Deutsche Geschichte 1800–1866. München; Wehler, Hans-Ulrich 1987: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 2: 1815–1845/49. München; Lutz, Heinrich 1985: Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815–1866. Berlin; Autorengruppe: Schmidt, Walter, Becker, Gerhard, Bleiber, Helmut, Bock, Helmut, Müller, Harald, Schmidt, Siegfried, Scheel, Heinrich, Weber, Rolf 1984: Deutsche Geschichte Bd. 4: Die bürgerliche Umwälzung von 1789 bis 1871. Berlin.

55 Kossok, Manfred 1989: In Tyrannos. Revolutionen der Weltgeschichte. Von den Hussiten bis zur Commune. Leipzig.

56 Vgl. vor allem: Haupt, Hans-Gerhard/Langewiesche, Dieter: Die Revolution in Europa 1848. Reform der Herrschafts- und Gesellschaftsordnung – Nationalrevolution – Wirkungen. In: Dowe/Haupt/Langewiesche: Europa 1848 (wie Anm. 24), S. 25ff.

57 Vgl. dazu ebenda, insbes. S. 40: „In der Gegenwart wäre die Erforschung der Revolution sowohl mit innerwissenschaftlichen wie mit politischen Diskussionen zu verbinden"; auch Kocka, S. 19ff., bes. S. 22, wo es heißt: „Nach bald 50 Jahren Bundesrepublik und nach der ostdeutschen Bürgerrechtsbewegung von 1989 muß die Zäsur von 1848 in anderem Licht erscheinen als nach der Katastrophe des Dritten Reiches. Doch empfiehlt es sich, nicht unter der Hand die blutige Niederlage der 48er Revolution in einen Sieg umzudeuten. Es war eine Niederlage." ferner Engel, Gerhard 1998/2, S. 5ff.

Literatur

Abraham, Heike 1988: Der Friedrichshain. Die Geschichte eines Berliner Parks von 1840 bis zur Gegenwart. Berlin.

Alexander, Helmut 1988: Geschichte, Partei und Wissenschaft. Liberale und demokratische Bewegungen in der Zeit der Restauration und im Vormärz aus der Sicht der DDR-Geschichtswissenschaft. Frankfurt/M./Bern/New York/Paris.

Appens, Wilhelm 1920: Die Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. 1848/49, Jena.

Aufruf des ZK der KPD vom 11. Juni 1945. In: Revolutionäre deutsche Parteiprogramme, hrsg. v. Lothar Berthold und Ernst Diehl, Berlin 1965.

Baumgart, Franzjörg 1976: Die verdrängte Revolution. Darstellung und Bewertung der Revolution von 1848 in der deutschen Geschichtsschreibung vor dem Ersten Weltkrieg. Düsseldorf.

Barcley, David E. 1993: Denkmal und Revolutionsfurcht. Friedrich Wilhelm IV. und die Verherrlichung des preußischen Feldzuges in Südwestdeutschland 1849 – Monumentale Beispiele im Potsdamer Raum. In: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte, 44, 1993, S. 116ff.

Behr, Alfred 1998/1: Er hängt nur an dem Traume der deutschen Republik. Hecker, Struve und die badische Revolution. In: Die Welt, 11.9.1998; ders. 1998/2: Heckerhüte, Rebellensekt und Bänkelsänger. Wie Offenburg den Auftakt zur badischen Revolution von 1848/49 feierte. In: Die Welt, 15.9.1997.

Bergsträsser, Ludwig 1923: Das Frankfurter Parlament und die deutsche Gegenwart, Berlin.

Bleiber, Helmut 1960: Literatur zur Geschichte der Revolution von 1848/49. In: ZfG. Sonderheft: Historische Forschungen in der DDR. Analysen und Berichte, S. 212ff; ders./ Walter Schmidt 1970: Forschungen zur Geschichte der Revolution von 1848/49. In: ZfG-Sonderband: Historische Forschungen in der DDR 1960-1970,18, S. 408ff.; ders. 1977: Die bürgerlich-demokratische Revolution von 1848/49 in Deutschland in der bürgerlichen Geschichtsschreibung der BRD. In: Bourgeoisie und bürgerliche Umwälzung 1789-1871, hrsg. v. Helmut Bleiber unter Mitwirkung von Gunther Hildebrandt und Rolf Weber, Berlin, S. 193ff.; ders. 1993: Das Erbe von 1848/49 in der Alt-BRD und in der DDR – Gegensätze, Unterschiede, Gemeinsamkeiten. In: Vom Beitritt zur Vereinigung. Schwierigkeiten beim Umgang mit deutsch-deutscher Geschichte, hrsg. v. Eberhard Fromm und Hans-Jürgen Mende, Berlin, S. 152ff.; ders. 1998/1, Fröhliches Allotria und Hecker-Hüte für Südwestler. Der Umgang mit dem Jahr 1848 in Deutschland. In: Neues Deutschland, 14./15.2.1998, S. 15; ders. 1998/2: Der Umgang mit dem historischen Erbe. Zur Rezeptionsgeschichte von 1848/49 in der BRD und in der DDR. In: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Nr. 34, Juni 1998, S. 129ff.; ders. 1998/3: Ablehnen oder umarmen. Vom schwierigen Umgang mit dem Erbe von 1848. In: Junge Welt, 8.6.1998, S. 10–11.

Bogisch, Manfred 1973: Die LDPD und die Revolution von 1848/49. Zur Entwicklung des Traditionsverständnisses in der LDPD 1945 bis 1948. In: Jahrbuch für Geschichte, Bd. 8, S. 353ff.

Boldt, Werner 1971: Die Anfänge des deutschen Parteiwesens. Fraktionen, politische Vereine und Parteien in der Revolution 1848. Darstellung und Dokumente. Paderborn; ders. 1973: Konstitutionelle Monarchie oder parlamentarische Demokratie. Die Auseinandersetzung um die deutsche Nationalversammlung in der Revolution von 1848. In: Historische Zeitschrift (HZ), 216, 1973, S. 553ff.

Bouvier, Beatrix W. 1988: Die Märzfeiern der sozialdemokratischen Arbeiter: Gedenktage des Proletariats - Gedenktage der Revolution. Zur Geschichte des 18. März In: Öffentliche Festkultur in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, hrsg. v. Dieter Düding, Peter Friedemann, Paul Münch, Reinbek, S. 334ff.; dies. 1998: Zur Tradition von 1848 im Sozialismus. In: Europa 1848. Revolution und Reform, hrsg. v. Dieter Dowe, Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche, Bonn, S. 1169ff.

Brade, Waltraud 1972: Werner Conze und der Heidelberger „Arbeitskreis für moderne

Sozialgeschichte". Ein Beitrag zur Analyse und Kritik der historisch-politischen Konzeption der flexiblen Richtung in der bürgerlich-imperialistischen Historiographie der BRD (Unter besonderer Berücksichtigung der Probleme der Geschichte der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert), Diss. Phil. Berlin 1972.

Brandenburg, Erich 1919: Die deutsche Revolution 1848, 2. Aufl. Leipzig.

Czihak, Hans 1998: Der Kampf um die Ausgestaltung des Friedhofs der Märzgefallenen im Berliner Friedrichshain. In: Demokratie, Liberalismus und Konterrevolution. Studien zur deutschen Revolution von 1848/49, hrsg. v. Walter Schmidt. Berlin, S. 549ff.

Demps, Laurenz 1998: 18. März 1948. Zum Gedenken an 100 Jahre Märzrevolution in Berlin. In: Revolution in Deutschland und Europa 1848/49, hrsg. v. Wolfgang Hardtwig, Göttingen, S. 11ff. auch in: Durchsicht. Forum für Museumspädagogik in Berlin und Brandenburg, 8, 1997, H. 2, S. 6ff.

Dorpalen, Andreas 1970: Die Revolution von 1848 in der Geschichtsschreibung der DDR. In: HZ, 210, 1970, S. 324ff.; ders. 1972: Die Revolution von 1848. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien, Sp. 748ff.; ders. 1985: German History in Marxist Perspective. The East German Approach, London, S. 203ff.

Dresch, Jutta 1998: Geteiltes Gedenken. In: Kultur-Leben-Natur in Baden-Württemberg. 44. Jg. Sonderheft: Für die Freiheit streiten. 150 Jahre Revolution im Südwesten 1848/49, S. 58ff.

Engel, Gerhard 1998/1: Damals unterlegen, heute Sieger? Die Menschenrechtserklärung der Revolution von 1848/49. In: Neues Deutschland, 28.2./1.3.1998, S. 15; ders. 1998/2: Vom Zweiten Demokratenkongreß 1848 zum „Dritten Demokratenkongreß" Oktober 1998. In: Utopie kreativ, Nr. 93, Juli 1998, S. 5ff.

Fiedler, Helene 1973: Die SED und der hundertste Jahrestag der Märzrevolution von 1848 in Deutschland. In: Jahrbuch f. Geschichte, Bd. 8, S. 323ff.

Gallus, Manfred 1998: Deutsche Revolutionsfeierlichkeiten 1998. Zwischenbemerkungen zu Politik und Kultur der Erinnerung an 1848. In: Werkstatt Geschichte, 20, 1998, S. 59ff.

Gildea, Robert 1998: Mythen der Revolution von 1848. In: Dowe/Haupt/Langewiesche 1998: Europa 1848, S. 1201ff.

Gottwald, Herbert 1998: 1848-1898. Der fünfzigste Jahrestag der Revolution von 1848/49 im Spiegel der thüringischen Presse. In: Die Revolution von 1848/49 in Thüringen, hrsg. v. Hans-Werner Hahn/Werner Greiling, Rudolstadt & Jena, S. 669ff.

Hachtmann, Rüdiger 1997: Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn, S. 850ff.; ders. 1998: Bilanz eines Jubeljahres. Anmerkungen zum Problem der Traditionsbildung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 43. Jg., H. 12, S. 1489ff.

Hamann, Christoph 1997/1: (K)ein Denkmal für die 1848er? In: Geschichte, Erziehung, Politik. Magazin für historische und politische Bildung, 8, 1997, H. 4, S. 213ff.; ders. 1997/2: Das Geburtsjahr des Parlamentarismus in Deutschland. Die Märzrevolution von 1848 und der Senat von Berlin oder: Berlin ist nicht Backnang. In: Durchsicht. Forum für Museumspädagogik in Berlin und Brandenburg, 8, 1997, H. 2, S. 3ff.; ders. 1997/3: Die Revolution von 1848 in Berlin. Stadterkundungen. Berlin; ders. 1998: Denkzeichen. Die Revolution von 1848/49 im öffentlichen Raum. In: Durchsicht. Forum für Museumspädagogik in Berlin und Brandenburg, 9, 1998, H. 1, S. 7ff.

v. Harnack, Axel 1923: Die Paulskirche im Wandel der Geschichtsauffassung. In: Zeitschrift für Politik, Bd. 12, Berlin, S. 235ff.

Hartwig, Helmut/Riha, Karl 1974: Politische Ästhetik und Öffentlichkeit. 1848 im Spaltungsprozeß des historischen Bewußtseins, Fernwald.

Hettling, Manfred 1994: Bürger oder Soldaten? Kriegerdenkmäler 1848–1854. In: Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler der Moderne, hrsg. v. Reinhart Koselleck/Michael Jeismann, München, S. 147ff.; neben anderen Studien auch in: ders. 1998/1: Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer. Frankfurt a. M., S. 76ff.; ders. 1998/2: Nachmärz und Kaisereich. In: 1848. Revolution in Deutschland, hrsg. v. Christof Dipper und Ulrich Speck, Frankfurt/M., S. 11ff.; ders 1998/3.: Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848. In: Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen, S. 54ff.

Heydemann, Günther 1981: Die DDR und die bürgerliche Revolution des 19. Jahrhunderts. In: Die DDR und die Tradition, hrsg. v. Jens Hacker und H. Rögner-Francke, Heidelberg, S. 133ff.; ders. 1990, Die deutsche Revolution von 1848/49 als Forschungsgegenstand der Geschichtswissenschaft in SBZ/DDR. In: Geschichtswissenschaft in der DDR, hrsg. v. Alexander Fischer/Günther Heydemann, Bd. 2, Berlin, S. 489ff.

Hörth, Otto 1925: Gedenkfeiern 1873 / 1898 / 1923, Frankfurt.

Hofmann, Jürgen/Schmidt, Walter 1980: Forschungen zur Geschichte der Revolution von 1848/49. In: ZfG-Sonderband 1980: Historische Forschungen in der DDR 1970–1980, S. 143ff.

Joseph, Detlef 1998: Die 48er und die unerfüllten Grundrechte (Pankower Vorträge, H. 12), Berlin.

Kan, S. B. 1962: Nemeckaja istoriografija revoljucii 1848–1849 gg. v Germanii, Moskva.

Kebir, Sabine 1998: Schwarz-Rot-Gold. Revolution von 1848. Der unterschiedliche Umgang mit dem europäischen Event: Verstocktes Schweigen in Preußen, sympathisches Revolutionsfieber in Baden-Württemberg. In: Freitag, 13.11.1998, S. 13.

Kinner, Klaus 1982: Marxistische deutsche Geschichtswissenschaft 1917 bis 1933. Geschichte und Politik im Kampf der KPD, Berlin.

Klein. Fritz 1973: 1848 und 1918. In Jahrbuch für Geschichte, Bd. 8, S. 223ff.

Kleßmann, Christoph 1974: Zur Sozialgeschichte der Reichsverfassungskampagne. In: HZ, 218, 1974.

Koch, Martin 1998: Plädoyer für eine zweite Wissenschaftskultur. Leibniz-Sozietät blickt auf eine fünfjährige erfolgreiche Arbeit zurück. In: Neues Deutschland, 27.7.1998, S. 15.

Kocka, Jürgen 1998: Arbeit und Freiheit. Die Revolution von 1848. In: Die Revolution von 1848. Akademievorträge von Jürgen Kocka und György Konrád, gehalten am 17. März 1998, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Konny, Barbara: 1848–1948. Der 100. Jahrestag der Revolution von 1848/49 in der SBZ. Aus den Beständen der Bibliothek, Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv, Bibliotheksbrief 3/98.

Kretzschmar, Harald 1999: Nanu – wo kommt die Demokratie her? Angebot für das Traditionsverständnis der Berliner Republik. In: Neues Deutschland, 2/3.1.1999, S. 16.

Kuntze, Leopoldine 1998: Magistrat verweigerte sich den Wünschen der Bürger. Vom Streit um ein Denkmal für 1848. In: Neues Deutschland, 21./22.3.1998, S. 15.

Eberhard Kuhrt/Henning von Löwis: Griff nach der Geschichte. Erbeaneignung und Traditionspflege in der DDR, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.

Langewiesche, Dieter 1981: Die deutsche Revolution und die vorrevolutionäre Gesellschaft. Forschungsstand und Forschungsperspektiven. In: Archiv für Sozialgeschichte (AfS), Bd. 21, 1981, S. 458ff.; ders. 1983:, Einleitung. Das Revolutionsbild im politischen Wandel.

In: Die deutsche Revolution von 1848/49, hrsg. v. Dieter Langewiesche, Darmstadt, S. 1ff.; ders. 1991: Die deutsche Revolution und die vorrevolutionäre Gesellschaft. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Teil II, AfS, 31, 1991, S. 331ff.; ders. 1993: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815–1849, München, S. 42ff., 162ff.

Lenz, Max 1910: 1848 (1898). In: Ders., Kleine historische Schriften, Berlin, S. 345ff.

Lurz, Meinhold 1982: Sozialdemokraten contra preußisches Militär und badisches Innenministerium. Das Denkmal der 1849 erschossenen badischen Revolutionäre in Rastatt, ein Anlaß politischer Auseinandersetzung. In: Geschichte im Alltag – Alltag in der Geschichte, hrsg. von Klaus Bergmann und Rolf Schörken, Düsseldorf, S. 110ff.

Marcks, Erich 1942: 1848 (1898). In: Männer und Zeiten. Aufsätze und Reden zur neueren deutschen Geschichte, Bd. 1, Berlin, S. 253ff.

Meinecke, Friedrich 1948: 1848. Eine Säkularbetrachtung. Berlin

Mergel, Thomas 1998: Sozialmoralische Milieus und Revolutionsgeschichtsschreibung. Zum Bild der Revolution von 1848/49 in den Subgesellschaften des deutschen Kaiserreichs. In: Die Revolutionen von 1848/49, hrsg. v. Christian Jansen und Thomas Mergel, Göttingen, S. 247ff.

Mommsen, Wilhelm 1949: Größe und Versagen des deutschen Bürgertums. Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1848–1849. Stuttgart.

Münch, Peter (Hrsg.) 1976: Geschichte und Demokratie. Zu Inhalt und Funktion demokratischer Traditionen in den Reden des Bundespräsidenten Gustav W. Heinemann. In: Festgabe E. W. Zeeden, hrsg. von H. Rabe u. a. München, S. 478ff.

Neumüller, Michael 1973: Liberalismus und Revolution. Das Problem der Revolution in der deutschen liberalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Düsseldorf.

Obermann, Karl 1950/1: Einheit und Freiheit. Die deutsche Geschichte von 1815–1849 in zeitgenössischen Dokumenten. Berlin; ders. 1950/2: Die deutschen Arbeiter in der ersten bürgerlichen Revolution. Berlin (2. verbesserte und erweiterte Auflage 1953 unter dem Titel: Die deutschen Arbeiter in der Revolution von 1848)

Otte, Carsten 1998: Freiheitsbier. In: Konkret, 1968/1, S. 63ff.

Otto, Hans 1953: Wandlung, Problemstellung und Urteilsbildung der deutschen Geschichtsschreibung über 1848, Diss. phil. Marburg 1953.

Das Parlament, 48, 1998, Nr. 3–4, 16.1.1998: Thema: 150 Jahre Parlamentarismus in Deutschland. Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 3–4/98, 16.1.1998 mit Beiträgen: Eberhard Jäckel, Jahrestage 1998: Ein historischer Spaziergang auf der Achter-Bahn; Wilhelm Ribhegge, Das Parlament als Nation. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49; Wilhelm Bleek, Die Paulskirche in der politischen Ideengeschichte Deutschlands; Manfred Funke, Das Erbe der Paulskirche: Parteienstaat ohne Staatsräson?

Paschen, Joachim 1973: Sündenfall Revolution? 1848 aus der Sicht der DDR-Historiker. In: Frankfurter Rundschau, 4.8.1973.

Der Geist der Paulskirche. Aus den Reden der Nationalversammlung 1848–1849, hrsg. v. Wolfgang Petzet und Otto Ernst Sutter, Frankfurt/M. 1923.

Rebentisch, Dieter 1998: Friedrich Ebert und die Paulskirche. Die Weimarer Demokratie und die 75-Jahrfeier der 1848er Revolution. Heidelberg.

Reckmann, Jörg 1998: Das Licht stürzt in den Raum. Die 100-Jahr-Feier 1948. In: Frankfurter Rundschau, 18.5.1998, S. 45.

Rensing, Matthias 1996: Geschichte und Politik in den Reden der deutschen Bundespräsidenten 1949–1984. Münster/New York.

Revolutionsalmanach.1997: Baden-Württemberg feiert die Revolution 1848/49. Veranstaltungen in den Jahren 1997-1999, hrsg. vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe. Lahr.

Rothfels, Hans 1972: Betrachtungen im Abstand von hundert Jahren. Darmstadt (zuerst in: Journal of Modern history, Bd. 20, 1948, S. 291ff.)

Ruch, Werner 1997: Hundert Jahre nach dem März 1848. In: Kampf um die demokratische Republik, Berlin, S. 45ff.; ders. 1998:, 100. Jahrestag der Revolution von 1848 in Berlin und die Volkskongreßbewegung für Einheit und gerechten Frieden In: 150. Jahrestag der Revolution von 1848 und des Manifestes der Kommunistischen Partei (Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung), Bonn.

Rudoph, Hermann 1998: Tag der Einheit – Tag der Spaltung. In: Tagesspiegel v. 1.3.1998.

Schellack, Fritz: Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste. in: Öffentliche Festkultur, S. 278ff.

Schieder, Theodor 1970: Hat Heinemann recht? Zu einer Rede über unser mangelhaftes Geschichtsbewußtsein. In: Christ und Welt, 12.2.1970.

Schieder, Wolfgang 1964: Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert. In: Neue Politische Literatur (NPL), 9, 1964, H. 5, S. 324ff.; ders. 1965: Auf dem Wege zu einer neuen Marx-Legende, In: Ebenda, 10, 1965, H. 3, S. 259ff.

Schilfert, Gerhard 1952: Sieg und Niederlage des demokratischen Wahlrechts in der deutschen Revolution 1848/49. Berlin

Schleier, Hans 1963: Die kleindeutsche Schule (Droysen, Sybel, Treitschke). In: Die deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben, hrsg. v. Joachim Streisand, Berlin, S. 271ff.; ders. 1965: Veit Valentin. In: Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft, Bd. 2, Berlin, S. 326ff.; ders. 1975: Die bürgerliche deutsche Geschichtsschreibung der Weimarer Republik. Berlin.

Schmidt, Walter 1967: Zur historisch-politischen Konzeption des Heidelberger „Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte". In: BzG, 9, 1967, H 4, S. 714ff.; ders. 1973: Die Revolution von 1848 als historisches Erbe. In: Einheit, 28, 1973, H. 3, S. 326ff.; ders. 1975: Die Revolution von 1848/49 in der Traditionspflege der revolutionären deutschen Arbeiterbewegung. In: 150 Jahre Kommunistisches Manifest und bürgerlich-demokratische Revolution 1848/49. Wissenschaftl. Redaktion: Gunther Hildebrandt, Walter Wittwer. Berlin, S. 67ff.; ders. und Schröder, Wolfgang 1977: Zur Herausbildung der marxistischen Arbeiterpartei, In: Unbewältigte Vergangenheit, hrsg. v. Gerhard Lozek u.a., Berlin, S. 507ff.; Schmidt, Walter u.a. 1988: Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1848/49, Berlin, S. 343ff.; ders. 1993, „Noch sind nicht alle Märzen vorbei ...". In: Neues Deutschland, 15/16.5.1993, S. 13; ders. 1998/1:, Forschungen zur Revolution von 1848/49 in der DDR. Versuch eines historischen Überblicks und einer kritischen Bilanz, In: Demokratie, Liberalismus und Konterrevolution. Studien zur deutschen Revolution von 1848/49, hrsg. von Walter Schmidt, Berlin, S. 11ff.; ders. 1998/2, Karl Griewank und das Zentenarium von 1848. In: Ebenda, S. 563ff.; ders. 1998/3, Karl Griewank und die 1848er Revolutionsforschung, in: Hahn/Greiling, Die Revolution von 1848/49 in Thüringen, S. 705ff. ; ders. 1998/4: 18. März oder 18. Mai? In: Ossietzky, 1998, H. 3, S. 66ff.; ders. 1999: Die Revolutionsrezeption in den Jubiläumsjahrestagen 1873–1898–1923. In: Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49. Beiträge des Kolloquiums zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49, hrsg. von Helmut Bleiber, Rolf Dlubek und Walter Schmidt. Berlin.

Schneider, Erich 1998: Erinnerungen an die badisch-pfälzische Revolution und die Pflege der 1848/49er Tradition zwischen der Reichsgründung und dem Ende der Weimarer Republik. In: Der Rhein-Neckar-Raum und die Revolution von 1848/49. Revolutionäre

und ihre Gegenspieler, hrg. vom Arbeitskreis der Archive im Rhein-Necker-Dreieck. Ubstadt-Weiher, S. 327ff.

Schradi, Johannes 1984: Die DDR-Geschichtswissenschaft und das bürgerliche Erbe. Das deutsche Bürgertum und die Revolution von 1848 im sozialistischen Geschichtsverständnis. Frankfurt am Main/Bern/New York.

Schröder, Wolfgang 1973/1: Die Traditionen von 1848/49 und der Übergang zum Imperialismus. Zu einigen Aspekten des Erbes der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848/49 im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. In: JfG, Bd. 8, S. 91ff.; ders. 1973/2: Friedrichshain – Gedenk- und Kampfstätte. In: Berliner Arbeiterbewegung. Beiträge zur Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung, H. 5, März 1973, S. 103ff. und H. 6, Juli 1973, S. 72ff.

Siemann, Wolfram 1985: Die deutsche Revolution von 1848/49, Frankfurt am Main, S. 7ff: Einleitung. Die deutsche Revolution von 1848/49 – Probleme der Verdrängung, Bewältigung und Identifikation; ders. 1998: Die Revolution von 1848 zwischen Erinnerung; Mythos und Wissenschaft: 1848–1998. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU), 1998, H. 6/7, S. 272ff.

Stadelmann, Rudolf 1948: Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848. München.

Steinbach, Matthias 1998: Die Jenaer Geschichtswissenschaft und die Revolution von 1848/49. In: Hahn/Greiling: Die Revolution von 1848/49 in Thüringen, S. 683ff.

Steiniger, Klaus 1998: Zum 150 Jahrestag der Revolution von 1848. Die Geschichte eines Gedenksteins. In: RotFuchs, 1, Nr. 1 (Februar 1998), S. 2.

Sutter, Ernst Otto 1924: Die Linke in der Paulskirche, Frankfurt am Main.

Von Unruh, Fritz 1948: Rede zur Wiedereröffnung der Paulskirche 1848. In: Frankfurter Rundschau, 18.3.1998, S. 46–48.

Valentin, Veit 1931: Geschichte der deutschen Revolution 1848–1849, Bd. 2, Berlin, S. 595ff.

Vesper, Karlen 1998: Im Westen doch mal was Neues. Kolloquium über die Revolution 1848/49 mit höchst aktuellen Bezügen. In: Neues Deutschland, 11.6.1998, S. 14.

Vogt, Martin 1998: Weimar und die NS-Zeit. In: 1848. Revolution in Deutschland, hrsg. v. Christof Dipper und Ulrich Speck, Frankfurt/M., S. 25ff.

Vossler, Otto 1948: Die Revolution von 1848 in Deutschland. Frankfurt/M.

Warneke, Heinz 1998: Hier. Barrikadenstandort 1848. Was geschah hier? Ein Beitrag zur Berliner Heimatkunde. Berlin.

Weber, Alfred 1923: Deutschland und Europa 1848 und heute. Frankfurt.

Weg der Revolutionäre 1998: Wanderrouten Deutsche Revolution in Baden 1848/49. Stationen der Deutschen Revolution in Südbaden 1848/49. Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg.

Wentzcke, Paul 1922: Die erste deutsche Nationalversammlung und ihr Werk. München.

Wittwer, Walter 1973: Die Revolution von 1848/49 in der sozialdemokratischen Presse während der Revolution in Rußland 1905–1907. In: JfG, Bd. 8, S. 185ff.

Wolfrum, Edgar 1998: Im Klammergriff der DDR. Tradition in Ost und West. In: Frankfurter Rundschau, 18.5.1998, S. 16.

Wollstein, Günter 1975: 1848 – Streit ums Erbe. In: Neue Politische Literatur, 20, 1975, H. 4, S. 491ff.

Conrad Grau

Kolloquium der Leibniz-Sozietät: Der Anschluß als Ereignis in der Weltgeschichte. Praktiken, Probleme, Fakten

Das Kolloquium fand am 4. April 1998 in Berlin statt. Die inhaltliche Vorbereitung hatte Jörg Roesler (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) übernommen. Dessen Vortrag „Der Anschluß von Staaten in der modernen Geschichte" in der Leibniz-Sozietät am 19. Juni 1997[1] und die Ergebnisse der daran anschließenden Diskussion haben es wünschenswert erscheinen lassen, die hier zu referierende Veranstaltung durchzuführen.

Es lassen sich sicher ältere Belege für den Begriff „Anschluß" im Sinne einer politischen Vereinigung von Ländern, Staaten und Regionen finden, als bei Jacob und Wilhelm Grimm, die seit 1841 als hauptamtliche Ordentliche Mitglieder in der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin wirkten. Im ersten Band ihres „Deutschen Wörterbuchs" (1854) nannten sie als einen Beleg den „anschlusz Belgiens an Holland". Sie starben 1863 und 1859. Die danach einsetzende politische Instrumentalisierung des Terminus bis in die Gegenwart haben sie also nicht mehr erlebt. Nach dem preußisch-österreichischen Krieg von 1866 und der „kleindeutschen" Lösung der Einheitsfrage im 1871 gegründeten Deutschen Reich setzte er sich erstmalig als Synomym für Bestrebungen von Personen durch, die die deutschsprachigen Teile der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn an Deutschland angliedern wollten. Daran anknüpfend konnte das nationalsozialistische Regime schließlich 1938 die Annexion Österreichs, die mit der Tilgung dieses historischen Namens verbunden war, beschönigend als Anschluß umschreiben. Damit wurde die Bezeichnung endgültig in das politische Vokabular übernommen.

Der Staat des Österreichers Adolf Hitler, in dem Rechtsgrundsätze bekanntlich nicht gerade hoch im Kurs standen, konnte sich in diesem Falle sogar formal auf demokratisch gefaßte Beschlüsse von 1918 und 1919 berufen. Nach dem Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie wurde am 11. November 1918 in Wien beschlossen: „Deutschöster-

reich ist ein Bestandteil der deutschen Republik." Und am 14. November 1918 forderte die in Wien neu entstandene Republik von dem USA-Präsidenten Thomas Woodrow Wilson die Einheit mit Deutschland, „die vor 52 Jahren durch das Schwert zerrissen worden ist", wie es in dem Dokument heißt.[2] Diese Forderung fand sich im österreichischen Verfassungsgesetz vom 12. November 1918 .

Dementsprechend legte die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 19I9 über die „Vertretung der deutschen Länder bei der Gesetzgebung und Verwaltung des Reichs" (Artikel 60) im Artikel 61 fest: „Deutschösterreich erhält nach seinem Anschluß an das Deutsche Reich das Recht der Teilnahme am Reichsrat mit der seiner Bevölkerung entsprechenden Stimmenzahl. Bis dahin haben die Vertreter Deutschösterreichs beratende Stimme." Auf diese Weise wurde der „Anschluß" als Verfassungsrecht installiert, auf dessen Vollzug Deutschland und Österreich allerdings 1919 entsprechend den Festlegungen der Friedensverträge von Versailles und St. Germain verzichten mußten.

Aus der Sicht der Akademiegeschichte, in der auch die Leibniz-Sozietät unter Berufung auf den Begründer der zunächst Brandenburgischen, dann Preußischen Akademie der Wissenschaften steht, kann zu dieser Problematik ergänzt werden: Von 1893 bis 1940 bildeten die deutschen Akademien der Wissenschaften gemeinsam mit der österreichischen in Wien das sogenannte Kartell; in dessen Rahmen wurden wissenschaftliche Projekte vorbereitet und abgestimmt; in ihren Beziehungen zu anderen Akademien und zu internationalen Organisationen traten die Akademien des Kartells, also Deutschlands und Österreichs, vor und nach dem Weltkrieg gemeinsam auf. Insofern war die Politik der Akademien „großdeutsch".

Der durch das Jahr 1938 als terminus politicus diskreditierte Begriff „Anschluß" wurde, obwohl er 1919 Eingang in die auch 1938 formal noch geltende deutsche Verfassung gefunden hatte, im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 nicht mehr verwendet. Dessen Geltungsbereich wurde im Artikel 23 „zunächst" auf die westdeutschen Länder und Berlin begrenzt. „In anderen Teilen Deutschlands ist es nach deren Beitritt in Kraft zu setzen"

Bei der Interpretation dieser in territorialer Hinsicht recht vagen Beschreibung ist neben manchen anderen Faktoren zu berücksichtigen, daß es im Mai 1949 keine einvernehmlich juristisch geregelte Festlegung der

Grenzen Deutschlands gab und daß die Deutsche Demokratische Republik noch nicht gegründet war. Die Formulierung „andere Teile Deutschlands" war von Anfang an auslegbar, wie auch das Bestehen der BRD auf den „Grenzen von 1937" bis in die jüngste Vergangenheit bezeugt. Als Legitimationen gelten für den „Anschluß" von 1938 die nach der Besetzung (12. März 1938) durchgeführte Volksabstimmung in Österreich, am 10. April 1938 und für den „Beitritt' von 1990 die Annahme des Einigungsvertrages vom 28. September 1990 durch die Volkskammer der Deutschen Demokratischen Republik.

Jörg Roesler eröffnete das Kolloquium mit seinem Beitrag „Überlegungen zum Gegenstand und zum Nutzen der 'Anschlußforschung'". Ausgehend von begrifflichen Darlegungen über Anschluß, Vereinigung, Union, Rückgliederung u. a. konnte er darauf verweisen, daß eine Anschlußforschung bisher nicht systematisch und vergleichend betrieben wurde. Er plädierte für eine interdisziplinäre Ausrichtung entsprechender Untersuchungen, die er mit Recht als aktuelle Strömung der gegenwärtigen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung einordnete.[3]

Wie der Verlauf des Kolloquiums zeigte, erwiesen sich die konzeptionellen Vorgaben des Initiators als sehr anregend. Nach J. Roesler haben zehn Teilnehmer des Kolloquiums Referate gehalten, die eine teils rege Diskussion auslösten. Der Berichterstatter muß sich darauf beschränken, einige Aspekte der vielseitigen Thematik ins Blickfeld zu rücken. Er folgt dabei dem Programm des Kolloquiums, ohne auf jedes Referat mit der gebührenden Ausführlichkeit eingehen zu können.

Wolfdietrich Hartung (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) behandelte „Sprachdiskurse und ihre Bedeutung für ethnische Zusammengehörigkeit und Abgrenzung". Dabei betrachtete er Sprachdiskurse als Äußerungen von Sprechern über Eigenschaften und Werte von Sprachen, wobei sich mögliche Konflikte aus Handlungen der ersteren ergeben würden, nicht aber zwischen den Sprachen entstünden. An Beispielen aus der Sprachgeschichte und unter Hinweisen auf konkrete politische Situationen erörterte der Referent Sprache als Kommunikationsmittel und als Symbolsystem.[4]

„Anschlüsse im Prozeß frühgeschichtlicher Staatsbildungen und die Rolle der Ideologie" untersuchte Joachim Herrmann (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) an Beispielen aus dem 5. bis 10. Jahrhundert in Europa.

Er konnte u. a. verdeutlichen, wie Eroberer von dem höheren administrativen und zivilisatorischen Entwicklungsstand der unterworfenen Bevölkerung profitierten. Historisch weiter zurück blickte Johannes Irmscher (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) in seinem Beitrag „Pax Romana", in dem er jenen vertraglichen Frieden skizzierte, durch den die Römer die Unterwerfung der von ihnen eroberten Gebiete absicherten. Deren wirtschaftliche Nutzung im Interesse des Imperiums wäre dadurch zugleich realisiert worden.

Vier Referate waren der Kolloquiumsproblematik in Mittel-, Ost- und Südosteuropa im 20. Jahrhundert gewidmet. Sie bildeten daher ungeachtet ihrer Unterschiede hinsichtlich der behandelten Gegenstände eine gewisse Einheit in Bezug auf Raum und Zeit.

Ernstgert Kalbe (Leipzig) untersuchte „Nationwerdung und nationale Konflikte in Südslawien", wobei er auf die Anschluß- und Zusammenschlußvorgänge, aber auch die Sezessionsbewegungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart am Beispiel Jugoslawiens und seiner Nachbarn auf dem Balkan orientierte. Anschluß und Sezession wurden damit, bezogen auf eine Region, als zwei Seiten von Machtpolitik zur Debatte gestellt.[5] Allerdings wurde diese Frage während des Kolloquiums nicht weiter problematisiert.

In seinem Beitrag „Siebenbürgen nach dem Anschluß an Rumänien" konzentrierte sich Christof Kaiser (Berlin) auf sozialökonomische Prozesse im von Rumänien und Ungarn besiedelten Transsylvanien, das von 1918 bis 1940 und ab 1945 zu Rumänien gehört. Er erörterte den Zusammenhang zwischen Agrarreform und Rumänisierung des Anschlußgebietes vor allem in den zwanziger Jahren. Der Vollzug dieses Anschlusses am 1. Dezember 1918 wird in Rumänien so hoch bewertet, daß dieses Datum seit 1991 als Nationalfeiertag begangen wird. Eine in diesem Punkt vergleichbare Regelung gibt es bekanntlich auch in Deutschland.

Volker Zimmermann (Düsseldorf) wandte sich dem Thema zu: „Die Sudetendeutschen nach 'München': Vom Jubel zur Ernüchterung". Er konnte verdeutlichen, daß sich verbreitete Hoffnungen sudetendeutscher Gruppen auf gleichberechtigte Mitwirkung an der politisch-ökonomischen Integration des Anschlußgebietes in das Reich nur partiell erfüllten.

Über den „Anschluß der baltischen Republiken an die Sowjetunion 1940 und seine Folgen" sprach Horst Schützler (Berlin)[6]. Nach einem kritischen Blick auf die offizielle sowjetische Wertung dieses Völkerrechtsbruchs zeich-

nete der Referent dessen Verlauf in deutsch-sowjetischer Kooperation von 1939 bis 1940 nach, um abschließend auf die niemals erfolgte internationale Anerkennung der Annexion, einige Folgen für die Bevölkerung und die Wiederherstellung der Souveränität der baltischen Republiken 1990/91 hinzuweisen.

Mit weniger bekannten Entwicklungen im westlichen Europa machte Sabine Heinz (Berlin) ihre Zuhörer in ihrem Beitrag „Der Anschluß von Wales an England und seine Folgen" seit dem 13. Jahrhundert bekannt. Sie zeichnete zunächst den historischen Ablauf des Anschlusses bis 1542 nach und analysierte dann die politische und die ökonomische Integration von Wales zu dessen Lasten in das Inselreich bis in die Gegenwart; am Schluß ging sie auf Parallelen und Unterschiede zum Anschluß der DDR an die BRD ein.

Hermann Klenner (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) charakterisierte dann in seinem Referat „Der verfassungsgeschichtliche 'Königsweg' des Anschlusses der DDR an die BRD" den durch den Zwei-plus-Vier-Vertrag juristisch als Vereinigung Deutschlands definierten Beitritt als ein In-sich-Geschäft der alten Bundesrepublik, das zum Verfassungsbruch führte. Der „Königsweg" war vorgezeichnet durch ein Memorandum von 100 westdeutschen Staatsrechtslehrern in der Zeitung „Die Welt" vom 28. März 1990, in dem zehn Tage nach der Volkskammerwahl in der DDR der Beitritts-Artikel 23 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland als Entscheidungsgrundlage empfohlen wurde.

„Akademien und Universitäten im Umfeld deutscher Anschlüsse im 19./20. Jahrhundert" wandte sich Conrad Grau (Berlin, Mitglied der Leibniz-Sozietät) im letzten Referat des Kolloquiums zu. Es ging ihm um einige Folgen, die die seit 1815 im Deutschen Bund und seit 1871 im Deutschen Reich sowie während der Herausbildung und Überwindung der deutschen Zweistaaatlichkeit nach 1945 vollzogenen machtpolitischen Territorialveränderungen in Deutschland für die genannten Wissenschaftsinstitutionen hatten.

Das Kolloquium beendeten „Schlußfolgerungen" des spiritus rector Jörg Roesler. Man wird seinen Hinweisen auf den ertragversprechenden interdisziplinären Ansatz der Anschlußforschungen ebenso zustimmen müssen wie der Notwendigkeit, solche Untersuchungen zukünftig auf der Grundlage des Erreichten in mehreren Richtungen weiterzuführen. Dabei sollte gerade im historischen Rückblick und ausgehend von gegenwärtigen Gegebenheiten –

keineswegs nur in Deutschland – die Aufmerksamkeit sowohl auf die Anschließenden als auch auf die Angeschlossenen gelenkt werden. In aller Regel waren beide Bevölkerungsgruppen, etwa auf ökonomischem und intellektuellem Gebiet, kurz- und langfristig stets, wenn auch unterschiedlich, betroffen, sobald Grenzverschiebungen anstanden. Außerdem ergeben sich Fragen für die europäische Politik, ja sogar die Weltpolitik, aus Veränderungen in Staatensystemen durch Anschlüsse oder Sezessionen, die einen historisch gewordenen oder vorübergehend machtpolitisch erzwungenen status quo eines Gleichgewichts beseitigen oder zumindest stören. Das bedeutet speziell für Deutschland im 20. Jahrhundert, daß dessen Territorialentwicklung ohne Berücksichtigung internationaler Faktoren nicht hinreichend analysiert werden kann. Belege liefern beispielsweise die Jahre 1918/19 (Gebietsabtretungen), 1935 („Heimkehr der Saar"), 1938 („Anschluß" Österreichs und des Sudetengebietes), 1939 („Reichsprotektorat" und „Generalgouvernement", Eingliederung von nach dem Weltkrieg abgetretenen Gebieten), 1945 (Gebietsabtretungen), 1949 (Zweistaatlichkeit durch Gründung der BRD und der DDR), 1957 (Rückgliederung des Saarlandes) und 1990 („Beitritt" der DDR zur BRD). Der währerd des Kolloquiums praktizierte internationale Ansatz der Anschlußforschung ermöglicht es zugleich, diese nicht vorrangig als ein Problem der deutschen Geschichte zu betrachten.

Anmerkungen

1 Vgl. auch J. Roesler, Die wirtschaftliche Rückgliederung der Saar. Erwartungen, Enttäuschungen, Entwicklungen, in: Grenz-Fall. Das Saarland zwischen Frankreich und Deutschland 1945–1960, St. Ingbert 1997, S. 445–464.

2 Schulthess' Europäischer Geschichtskalender, NF 34, 1918, München 1922, Teil 2, S. 103, 107.

3 Inzwischen in überarbeiteter Form publiziert: J. Roesler, Der Anschluß als historisches Ereignis in der Weltgeschichte: Praktiken, Probleme, Folgen, in: Utopie kreativ, 94 (August 1998), S. 51–59.

4 W. Hartung, Sprachdiskurse und ihre Bedeutung für ethnische Zusammengehörigkeit und Abgrenzung, in: Utopie kreativ, 95 (September 1998), S. 39–47.

5 E. Kalbe, Nationwerdung und nationale Konflikte in Südslawien, in: Utopie kreativ 95 (September 1998), S. 48–64

6 H. Schützler, Der Anschluß der baltischen Staaten Litauen, Lettland und Estland an die Sowjetunion 1940 und seine Folgen, in: Utopie kreativ 95 (September 1998), S. 24–29.

7 S. Heinz, Der Anschluß von Wales an England und seine Folgen, in: Utopie kreativ 95 (September 1998), S. 30–38.

Hans-Otto Dill

Kolloquium zum 80. Geburtstag der Romanistin Rita Schober

Zum 80. Geburtstag von Prof. em. Dr. phil. habil. Dr. h.c. Rita Schober fand am 18. Juni 1998 in Berlin ein von der Leibniz-Sozietät für ihr Gründungmitglied organisiertes, außerordentlich gut besuchtes Festkolloquium statt, das ein Höhepunkt im wissenschaftlichen Leben der Sozietät genannt werden darf. Auch für die Berliner Romanistik, deren prominenteste Vertreterin die Jubilarin ist, war diese Veranstaltung ein glanzvolles Ereignis. Unter den Vortragenden sah man Vertreter aller hauptstädtischen Romanistik-Institutionen, der Humboldt-Universität, der Freien Universität, der Leibniz-Sozietät und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Michael Nerlich von der Technischen Universität mußte aus gesundheitlichen Gründen absagen). Andere Teilnehmer waren aus Bochum, Mainz, Salzburg und Wuppertal angereist. Weitere Kollegen aus Deutschland, Österreich, Frankreich und den USA übermittelten Beiträge für die Festschrift.

Die starke Präsenz aus Westberlin und den alten Bundesländern bewies, über wieviel Ansehen die führende marxisische Literaturwissenschaftlerin und Romanistin aus der ehemaligen DDR auch unter den dortigen Fachkollegen verfügt. Insofern war die Konferenz ein Beitrag der Sozietät zum Zusammenwachsen der Romanisten aus beiden ehemals getrennten Wissenschaftslandschaften. Der Präsident der Humboldt-Universität übermittelte ein Glückwunschschreiben.

Das Kolloquium wurde eröffnet vom Präsidenten der Leibniz-Sozietät, Prof. Dr. Samuel-Mitja Rapoport, der u. a. die Aktivitäten von Rita Schober in der Gelehrten-Gesellschaft hervorhob.

Hans-Otto Dill, Mitglied der Sozietät und Schüler von Rita Schober, entwarf in seiner Laudatio ein Lebensbild der Jubilarin, das von den politisch-gesellschaftlichen Peripetien des 20. Jahrhunderts vom Ende des 1. Weltkrieges bis zum Zerfall des Realsozialismus geprägt ist. Nach

Krieg und Faschismus verschrieb sie sich dem Neuaufbau in der SBZ und DDR und fand unter dem Einfluß von Georg Lukacs und Werner Krauss zu dem von den Nazis verpönten Marximus.

Dem Besuch des Realgymnasiums in Rumburg und dem Studium der Klassischen Philologie und Romanistik 1936–38 und 1943–44 in Prag folgte 1945 die Promotion an der Karls-Universität. Nach der Umsiedlung half sie beim Wiederaufbau des Hallenser Romanischen Instituts.

An der Humboldt-Universität bildete sie als Lehrstuhlinhaberin mehrere Generationen Romanisten aus. In der Nachfolge von Victor Klemperer und Werner Krauss machte sie 1954–1967 als Direktor das Romanische Institut zu einer alle Sprachen und Literaturen der Romania umfassenden Einrichtung. Als Dekanin der Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät (1969–1974) drang sie auf Wahrung eines hohes Niveaus in Forschung und Lehre.

Lange Jahre wirkte sie führend in den Leitungsgremien der *Association Internationale de Littérature Comparée*, der internationalen Organisation für Vergleichende Literaturwissenschaft. Ihre Verdienste um die Erforschung der Literatur Frankreichs wurden 1979 von der Französischen Republik durch die Ernennung zum *chevalier dans l'ordre des Palmes Académiques*, ihr Wirken an der Humboldt-Universität durch die Promotion zum Ehrendoktor 1988 gewürdigt. Die Mitgliedschaft in der Akademie der Wissenschaften (1969) wurde nach der Wende durch einen schäbigen Verwaltungsakt beendet.

Ihre Hinwendung zur Literaturwissenschaft verdankte die sprachwissenschaftlich Arbeitende dem Vosslerschüler Victor Klemperer, ihrem Lehrer und Vorbild. Bei ihm habilitierte sie über den Naturalismus Zolas, womit für ihre wissenschaftliche Vita die Weichen gestellt wurden. Durch zahlreiche Publikationen und Konferenzbeiträge wurde sie zu einer der international renommiertesten Zola-Forscher. Sie verband im leibnizschen Sinne *teoria cum praxi* durch Anwendung ihrer Forschungsergebnisse auf ihre monumentale Zola-Edition, die in der nationalen und internationalen Fachwelt und bei den Lesern in beiden deutschen Staaten hohe Anerkennung fand.

Ausgehend von Zola arbeitete Schober zum französischen Roman des 19. und 20. Jahrhunderts mit dem Schwerpunkt Realismus, den sie von der im Osten grassierenden dogmatischen Sicht wie der im Westen häufigen Geringschätzung durch die Formulierung eines weiten Realismusbegriffes

befreien wollte, der den 19. Jahrhundert-Realismus nur als historische Form ansah (*Von der wirklichen Welt in der Dichtung*, 1970), ein Ansatz, der sich leider nicht durchsetzte.

Grundlegend sind ihre Arbeiten zur literarischen Wertung (*Abbild – Sinnbild – Wertung*, 1982, 1988), die sich gegen den Erkennntnisfetischismus einer dogmatischen marxistischen Literaturkritik wandten und zur axiologischen Wende der Literaturwissenschaft der DDR beitrugen. Ihr Insistieren auf dem wertenden Charakter von Literatur richtete sich auch gegen die Behauptung der Wertneutralität von Literatur durch den Strukturalismus.

Zugleich hat Schober das Verdienst, sich als einer der ersten im deutschen Sprachraum in ihrer bereits 1968 erschienenen Arbeit *Im Banne der Sprache – Strukturalismus in der Nouvelle Critique, speziell Roland Barthes*` mit dem später tonangebenden Strukturalismus und seiner Auffassung der Literatur als exklusiv sprachlichen Phänomens auseinanderzusetzen. Sie erkannte sofort die Potenzen strukturalen Herangehens und sah die Neue Kritik als Herausforderung für die Erneuerung der Literaturwissenschaft. Ergebnis sind ihre grundlegenden Untersuchungen zum semiotischen, kommunikativen und rezeptiven Charakter von Literatur.

Die Vorträge zu Schwerpunkten des Schoberschen Lebenswerkes zeugen vom fortdauernden inspirierenden Einfluß ihres Wirkens.

Die erste Runde galt dem realistischen und naturalistischen französischen Roman des 19. Jahrhunderts in Frankreich. Winfried Engler (FU, Leibniz-Sozietät) untersuchte den für das letzte Drittel des 19. Jahrhundert wesentlichen Umschlag von Romantik zu Naturalismus anhand der Auseinandersetzung Zolas mit der die erste Jahrhunderthälfte dominierenden Romantik. In seinem Vortrag *Zolas Beantwortung der Frage nach dem Sinn der Romantikrezeption* – eine sinnvolle Ergänzung zu Schobers Darstellung der Auseinandersetzung Zolas mit Balzac – stellte Engler fest, daß Zola bei seiner Instrumentalisierung der divergenten Romantikbilder die gängigen diesbezüglichen Rubriken von der Deponie der Kulturkritik abrufe, wobei den Autodidakten Zola die Unsystematik charakterisiert, mit der er sich in die romantische Geschichtsschreibung und Literatur (Michelet, Taine, George Sand, Hugo, Musset) einliest, weshalb die Frage, wann in seinem Romandiskurs die Romantik zur Unkenntlichkeit verwittert, wenig ergiebig sei.

Von der romantischen Ausdrucksästhetik entfernt er sich erst dann entschlossen, als er die Enträtselung fiktionaler Gemütslagen gezielt über die

Analyseverfahren der Medizin, soweit er ihnen folgen kann, vornimmt, wobei er zunächst auf das Talent des Erzählers oder der Figuren setzt, und zwar solange er naturalismuswidrig das Prinzip Inspiration prominent plaziert. Programmatisch der Text *Deux définitions du roman* (1866), in dem er die romantische Klage über das „marode Saeculum" in den Anspruch wendet, empirisch aufgenommene Handlungsabläufe mit narrativen Verfahren zu zerteilen, die Ursachen der Konflikte zu bestimmen und die Ergebnisse physiologisch zu kategorisieren.

Als er solcherart exponiert eine radikale Kulturrevolution fordert, die das Schlüsseldatum 1789, wie Hugo es plakativ aufgerufen hat, auf 1793 verschiebt, argumentiert die intellektuelle Rechte (Brunetière, Bourget und Barrès), die aus politisch entgegengesetztem Anlaß ihr Konzept der Antiromantik propagiert, gegen Zola, zuerst gegen den Erzähler, dann gegen den Verteidiger von Dreyfus. Dabei tribunalisiert sie unter dem Schock der Niederlage von Sédan gleichzeitig sowohl die Romantik als auch Zolas romantikresistenten Naturalismus im Namen der Verteidigung nationaler Energiefelder.

Brunhilde Wehinger (FU Berlin) behandelt in *Madame de Stael: Salongespräche, Briefroman, Revolution* die Auseinandersetzung der Mitbegründerin der Französischen Romantik mit der Französischen Revolution mit Blick auf das postrevolutionäre bürgerliche Frankreich des 19. Jahrhunderts im Briefroman *Delphine*, der laut Referentin der gegenöffentlichen Konversationskultur der Salons affin ist. Die Soziabilität mittels pluraler Figurenperspektive sei jedoch simuliert: die Krise konversationeller Verkehrsformen im postrevolutionären Frankreich drücke sich im Scheitern der Kommunikationsintentionen der liberal-revolutionären Protagonistin, im Abbruch der Korrespondenz und finalen Auftreten eines allwissenden Erzählers aus: Resultat der Vereinsamung Delphines auch angesichts gesetzlicher Rücknahme weiblicher Emanzipation. Die Protagonistin durchlebt den Widerspruch zwischen ihrem Liberalismus und dem Faszinosum der Salonkultur des *ancien régime*, die jedoch liberale Themen tabuisiert. Ihre Liebe zu einem Aristokaten endet mit Sprachlosigkeit, Monolog und Du-Verlust. Andernorts, so Wehinger, formuliert die Stael jedoch eine alternative Soziabilität für die neue Gesellschaft: das Salongespräch als Supplement von Parlamentsdebatte und öffentlicher Meinung.

Zwei Vorträge galten Zolas älterem Zeitgenossen und Antipoden Flaubert. Joachim Küpper (Wuppertal) analysiert in *Das Ende von Emma Bovary* den Selbstmord der Protagonistin als Selbstinszenierung, als Kopie einer Aufführung von Donizettis Lucia di Lammermoor, deren phantasmatische Verarbeitung durch Emma von Flaubert paradigmatisch auch für die eigene Inszenierung ihres Todes angelegt ist. Als charakteristisch belegt Küpper die Identifizierung verschiedener romantisierender Fiktionalisierungen des Lucia-Stoffes von Scott bis Donizetti mit Emmas Lebensrealität. Er wendet sich daher gegen die Kompensations- oder Evasionsthese und statuiert, Emma habe vielmehr in literarischen Fiktionalisierungen die Artikulation von Vorbewußtem und von Wunschbildern gesehen. Ihr Ende synthetisiere ihr Leben als Imitat von Klischees.

Helmut Pfeiffer (HUB) verweist in *Politik und Gesellschaftsstruktur. Flaubert im Gegenlicht Bourdieus* auf die Revision seit Lukács persistierender Interpretationen der *Education sentimentale* durch Bourdieu, der hinter der Textoberfläche eine gesellschaftsmodellierende Tiefenstruktur ausmache. Pfeiffer seinerseits konstatiert Flauberts Auflösung der Dialektik der Aufklärung geschichtsphilosophischer und politischer Diskurse in ein – karnevalistisches – parataktisches Défilée sozialromantischer Klischees und leerer Imitate. Geschichte überlebe nur im Privaten und Ästhetischen. Die politischen Figuren des Romans wandeln sich weniger vom Revolutionär zum Reaktionär (Sartre), verschwimmen vielmehr qua politische Individuen bis hin zur Verständnislosigkeit gegenüber der Politik, was Pfeiffer mit Flauberts Auffassung vom „Ende der Politik" vor dem Hintergrund des Zweiten Kaiserreiches in Zusammenhang bringt. Geschichtsphilosophie sei hier nicht mehr die Marxsche Last der „Tradition aller toten Geschlechter", sondern Posthistoire, politische Rhetorik nicht mehr hermeneutisch auf soziale und ökonomische Verhältnisse rückführbar, „falsches Bewußtsein" der Helden nicht mehr im Lukácschen Sinne „zugerechnetes Klassenbewußtsein," Gesellschaft auch für Bourdieu nicht mehr konkrete Totalität.

Zwei Vorträge galten einem anderen Schwerpunkt der Forschungen Schobers, dem Romanwerk Aragons.

Gerhard Schewe, Schüler und langjähriger Mitarbeiter von Rita Schober im Romanischen Institut der Humboldt-Universität, Sekretär der von ihr herausgegebenen *Beiträge zur Romanischen Philologie,* legte in seinem

Beitrag *Werkwelt und Weltliteratur – Anmerkungen zu Louis Aragons Roman „Blanche oder das Vergessen"* die umfangreiche Beschäftigung Schobers mit dem Schriftsteller dar, wobei er sich vor allem auf ihre Aragon-Rede 1984 im Plenum der Akademie der Wissenschaften bezog. Schewe, der sich als Herausgeber und Übersetzer (gemeinsam mit seiner Frau Eva) der Spätwerke Aragons einen Namen machte, verband diese Analyse mit Erinnerungen an die diesbezügliche Zusammenarbeit mit Rita Schober.

Er verwies auf den überall vorfindlichen schöpferisch-rezeptiven Umgang Aragons mit Literatur, vor allem in den Romanen des Spätwerks, insbesondere in den *Spiegelbildern (La Mise à mort)*, die gleichsam eine literarisch-leitmotivische Struktur aufweisen. In *Blanche oder das Vergessen* überwiege zunächst das Spiel mit literarischen Referenzen und Analogien; häufig würden dem Leser intertextuelle Kenntnisse abverlangt. Letztlich aber habe die häufige Rezeption von Weltliteratur mit dem Aragonschen Schaffensprinzip zu tun, in das immer begrenzte Einzelwerk die ganze Welt hineinzunehmen, nun freilich nicht mehr die „wirkliche Welt", die „unteilbare Geschichte" seiner früheren Romanzyklen, sondern Welt und Geschichte gebrochen in der individuellen Wahrnehmung und Bewertung durch Literatur. Schewe exemplifizierte diese Feststellung an Hand der Bezugnahme Aragons auf Flaubert und Hölderlin.

Angélica Riegers (Mainz) Vergleich *Das Künstlerehepaar, der Maler und der Krieg. Elsa Triolets „La vie privée ou Alexis Slasky, artiste peintre", und Aragons „La Semaine Sainte"* konstatiert über persönliche und politische Gemeinsamkeiten des Autorenehepaares hinausreichende Gemeinsamkeiten beider Texte (Maler-Protagonist, der durch den Krieg aus dem Elfenbeinturm findet und über politische Bewußtwerdung seine Kunst erneuert). Triolet stellt ihr Künstlerschicksal unter Verwendung tradierter Künstlerbiographie-Versatzstücke (Vasari, romantische Genieauffassung, Surrealisten) im Kontext von Zweiten Weltkrieg, deutscher Besetzung und Résistance in das Spannungsfeld von politischem Engagement und künstlerischer Kreativität.

Im Unterschied zur optimistisch-linearen Einseitigkeit dieser Erzählung von 1944 ist Aragons Protagonist von 1958, Géricault, in ähnliche Situationen zur Zeit der napoleonischen Kriege gestellt, differenzierter und gebrochener (laut Rieger, die wohl den XX. Parteitag der KPdSU im Auge hat, im Zusammenhang mit den politischen Erschütterungen und der

Sinnkrise Aragons) dargestellt: in der Spannung zwischen Faszination durch Aristokratentum und der Attraktion des republikanischen Liberalismus geht er den Weg zurück vom Soldaten zum Maler. Er durchläuft als Konsequenz seiner Desillusion, wie Rieger zeigt, den Weg über politische Bewußtwerdung zu einer radikalen, realistischen bzw. sogar naturalistischen Kunstauffassung. In beiden Werken wird politische Neutralität mit künstlerischer *impuissance* bestraft; die Rückkehr zur Kunst erlangt durch politische Bewußtwerdung eine neue Qualität.

Mit einer hispanistischen Exkursion *Ein Verbannter bringt sich in Erinnerung. Die Villena-Episode in Quevedos „Sueño de la muerte" – kritische Bilanz zum Regierungsnatritt Philipps IV. oder nostalgisches Feuerwerk?* traf Karl Maurer (Bochum) ins Zentrum des allen Beiträgen unterliegenden Konferenzthemas *Historizität vs. Struktur*. Er fügte der gängigen Sueño-Kontroverse (reine Formartistik oder Frontalangriff auf die spanische Monarchie) eine neue Deutung hinzu: den Ehrgeiz des Hofmannes, Politikberaters und mäzenabhängigen Literaten. Maurer charakterisiert die Traumreise ins Totenreich mit dem zentralen Villena-Interview im Jenseits als Schnellschuß des verbannten Quevedo unmittelbar nach der Nachricht vom Regierungsantritt Philipps IV.. Er argumentiert, Quevedo habe mit „anderem Kaliber", durch die dem König und dem Regenten Olivares gewidmete *Política de dios*, seine Rehabilitierung erreicht. Ein Rundumschlag wäre gegenproduktiv gewesen, zumal Quevedo die Kriegstreiberei des neuen Souveräns unterstützte. Mit dem Totengespräch mit Villena im *sueño* empfahl er sich dem König als Ratgeber und noch mehr dem Hof als Schöngeist (mehr *risa* als *doctrina*), der mit der tristen Realität sein Spiel trieb. Letzteres erscheint Maurer allerdings sympathischer als seine gleichzeitigen „engagierten" regimetreuen oder antisemitischen Schriften.

Der Schriftsteller und Literaurtheoretiker John Erpenbeck (Universität Potsdam), Physiker und Philosoph, plädierte trotz oder wegen allgemeinen Werteverlusts oder Wertabstinenz angesichts neuer Modernisierungen mit nachfolgenden neuen Wertsetzungen, die die Phrase von der Postmoderne Lügen strafen, für die Fortführung von Schobers wertorientierter Literaturanalyse. In *Lesewelten-Wertewelten* verweist er auf Schobers Kernaussage, daß Literatur nicht Dingwelt, sondern Wertwelt baue. Seine zentrale These, die er durch Vergleich mit dem Konstruktivismus von Siegfried J. Schmidt, der Autopoiesetheorie Maturanas und Varelas und der Synergetik

Hermann Hakens erhärtet: Schober habe auf literaturwissenschaftlichem Felde im Sinne autopoietischer Individualaktivität die aktuellen Selbstorganisationstheorien antizipiert. Werte, auch künstlerisch-literarische, würden sich synergietheoretisch als makroskopisch funktionierende, die Teile des jeweiligen Systems „versklavende" Ordner selbstorganisierten Systemverhaltens beschreiben lassen. Erpenbeck bezeichnet Sprache und Kultur als literaturrelevante Ordner. Fazit: Schobers Ansatz fokussiert die Literaturwissenschaft auf einen angesichts Werteverlust und Wertrelativismus zukünftig immer wichtigeren Bereich.

Der abschließende Vortrag von Manfred Naumann (BBA) *PLN und LTI. Gespräche zwischen Krauss und Klemperer* über die beiden Romanistik-Präzeptoren der SBZ und DDR, über das Verhältnis zwischen Krauss, Naumanns Lehrer, und Klemperer, dem Lehrer Schobers, enthielt Ansätze zu einer Bilanz der DDR-Romanistik, insoweit diese aus der Krauss- und Klempererschule bestand. Naumann konstatierte einen „trotz der staatlichen und parteilichen Reglements" Gleichschaltung und Monotonie ausschließenden, komplementären Gegensatz zwischen dem idealistischen Neuphilologen Klemperer und dem Marxisten Krauss. Ihr Dialog war nicht unkompliziert, wie Naumann anhand der Krausschen Ablehnung der These des in der Hispanistik dilettierenden Klemperer vom afrikanischen, renaissancelosen Charakter Spaniens zeigte (Interessant, daß bedeutende iberische Autoren wie Goytisolo und Saramago in Unkenntnis der Schriften beider heute Klemperers Position zuneigen).

Naumann sieht neben Ähnlichkeiten in Titel und Genesis (in Illegalität und unter Lebensgefahr) Gemeinsamkeiten zwischen LTI und PLN in der Nichtzugehörigkeit zum wissenschaftlichen Diskurs und in der von Amiel herrührenden Tagebuchtradition, die beide beeinflußte, von deren Narzißhaftigkeit sie sich jedoch distanzierten.

Die Schlußworte der Jubilarin waren neben Danksagung an die Referenten ein aus der Erfahrung eines langen Gelehrtenlebens im Dienst an der Literatur gerechtfertigtes, bekenntnishaftes Plaidoyer für eine Literaturwissenschaft, deren Erkenntnis sich nicht im materiellen Wert verrechnet. Sie möge dafür eintreten, daß Literatur nicht als Aktienpapier gehandelt oder per profitgesellschaftlichem Legitimierungszwang auf utilitäre Lebenshilfe verkürzt wird, sondern einen würdigen Platz in der Gesellschaft einnimmt.