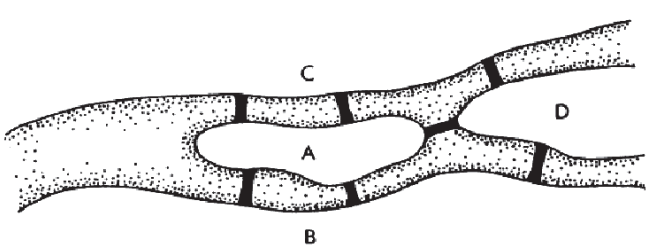
# Kulturen in Begegnung



Beihefte zum ORBIS LINGUARUM
Herausgegeben von Edward Białek und Eugeniusz Tomiczek

Publikationen des Collegium Pontes

Herausgegeben von

Matthias Theodor Vogt

Dieter Bingen

Miloš Havelka

Zdzisław Latajka

Jan Sokol

Eugeniusz Tomiczek

# Kulturen in Begegnung

## Collegium Pontes
## Görlitz-Zgorzelec-Zhořelec 2003

Herausgegeben von

Matthias Theodor Vogt,
Jan Sokol und Eugeniusz Tomiczek

Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe
Wrocław – Görlitz 2004

Beihefte zum ORBIS LINGUARUM
Band 33

Publikationen des Collegium Pontes

Kulturen in Begegnung.
Collegium Pontes
Görlitz-Zgorzelec-Zhořelec 2003

Herausgegeben von
Matthias Theodor Vogt,
Jan Sokol und Eugeniusz Tomiczek

Wrocław – Görlitz 2004

Gutachter: Edward Białek

Redaktionelle Bearbeitung: Anja Lietzmann und Agnieszka Mazur
DTP: Przemysław Włodarczyk

Umschlagbild: Bedřich Glaser

ISBN 83-7432-018-4
ISSN 1426-7241

Verlag: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie
Wydawnictwo Oświatowe. 50-010 Wrocław, Podwale 62
Tel. (71) 3422056, Fax (71) 3413204, E-mail: oficyna@atut.ig.pl

# Inhalt

## Ansprachen

Ulf Großmann ..... 9
Norbert Lammert ..... 15
Monika Griefahn ..... 17
Erika Steinert ..... 21
Walter Schmitz ..... 25
Matthias Theodor Vogt ..... 33

## I

Hans-Wolf Thümmel
Wem gehört die Oberlausitz?
Anmerkungen aus verfassungsgeschichtlicher Sicht ..... 41
Anton Sterbling
Gedächtniskultur, Migration, Integration. Ausgangspunkte ..... 71
Józef Pater
Die Neubesiedelung Niederschlesiens im Kontext der Neugründung
des Bistums Breslau in den Jahren 1945 bis 1951 ..... 87
Kazimierz Wóycicki
Görlitz-Zgorzelec: Geschichte imaginaire. Essay ..... 93
Anton Sterbling
Görlitz-Zgorzelec – Identitätsbezüge, Identitätsverwerfungen,
Identitätsbrüche (in) einer europäischen Stadt ..... 123
Dorin Rus
Der Görlitzer Volksaufstand vom 17. Juni 1953,
widergespiegelt in der Sächsischen Zeitung ..... 145
Martin Rak · Anton Sterbling
Denken und Nachdenken über die Geschichte.
Zu Ergebnissen einer Befragung tschechischer Studenten
der Geschichtswissenschaft ..... 161
Edit Szegedi
Die Geschichte Prags in den Stadtführern ..... 173

II

Jan Sokol
Was ist Geld? ..... 189
Peter Bendixen
Sinn- und Wertbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur ..... 199
Edward Wąsiewicz
Wertbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur
aus kybernetischer Sicht ..... 225
Jolanta Szafarz
Intermediale Kunstformen im Schlesien des 17. Jahrhunderts ..... 233
Jan Sokol
The Market as a Place of Rules ..... 239

III

Eugeniusz Tomiczek · Anna Dębała · Anna Lach · Agnieszka Mazur
Deutsch-polnische Grammatik der Höflichkeit ..... 247
Edit Szegedi
Klausenburg als Modell? Reformation und Konfessionalisierung
in einem ethnisch und konfessionell gemischten Kontext ..... 275
Edit Szegedi
Die katholische Autonomie in Siebenbürgen ..... 335

# Ansprachen

Ulf Großmann
Bürgermeister für Kultur und Soziales, Stadt Görlitz
Vorsitzender des Kuratoriums des Instituts für kulturelle Infrastruktur Sachsen

Liebe Freunde von Haus Klingewalde!

Richtig zu begrüßen ist eine Wissenschaft!

Es ist noch nicht lange her, da verlangten die Gelehrten die Anrede „Hochgelahrt", die Geistlichen „Hochehrwürden", die Adligen „Hochwohlgeboren" und die Bürger „Wohlgeboren"; die Kaufleute wollten „Wohlehrenfest", die Schulmeister „Großachtbar" und ein gewöhnlicher Handwerker „Ehrsam" angeredet werden.

Erlauben Sie mir heute, liebe Gäste, es mit unseren polnischen Nachbarn zu halten und mit den Damen zu beginnen.

Ich begrüße Frau Karin Heyl vom Vorstand der Kulturstiftung Dresden der Dresdner Bank. Sie hat dem Collegium Pontes 2003 einen Forschungsauftrag erteilt und damit den pünktlichen Start ermöglicht.

Ich begrüße Frau Ellen Aust, die gemeinsam mit den Messieurs Hug und Hubert von Vivendi Environment Görlitz das letztjährige Collegium Pontes wesentlich ermöglichte und auch in diesem Jahr ihre freundliche Unterstützung zugesagt hat. Ein kleines Zeichen hierfür ist die Historische Straßenbahn, die uns morgen abend vom Postplatz zur St.-Jakobus-Kathedrale bringen wird.

Aus Breslau: Frau Prof. Krystyna Gabryjelska, die Prorektorin der Universität Breslau, und Frau Dr. Jolanta Szafarz.

Aus Ustí nad Labem: Frau Prof. Kristina Kaiserová.

Aus Klausenburg Frau Dr. Edit Szegedi.

Aus Görlitz wird Sie gleich Frau Prof. Erika Steinert, die Prorektorin der Hochschule Zittau/Görlitz, im Namen der Görlitzer grenzüberschreitenden Forscher begrüßen.

Unter den Herren darf ich zunächst Herrn Dr. Dieter Bingen aus Darmstadt begrüßen, den Direktor des Deutschen Polen-Institutes. An der Vorbereitung des Collegium Pontes hat er in seiner neuen Eigenschaft als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates des Instituts für kulturelle Infrastruktur Sachsen intensiv mitgewirkt. Gestatten Sie mir, ihm an dieser Stelle herzlich zu danken und alles Gute für ein erfolgreiches Wirken an diesem Institut und in unserer Stadt zu wünschen!

Wer über das Miteinander von Menschen nachzudenken gewillt ist, darf das Fragen nach den letzten Dingen nicht ausblenden und über dem Philosophieren die Theologie nicht vergessen. Wir sind dankbar, daß unser Görlitzer Bischof Rudolf

Müller sich bereit gefunden hat, Sie morgen abend mit einer kleinen Meditation zu verabschieden.

Ich begrüße Herrn Dr. Reiner Zimmermann, stellvertretend für die Staatsregierung und den Sächsischen Minister für Wissenschaft und Kunst, und persönlich als langjährigen Freund der Görlitzer Kultur. Bitte bringen Sie an Ihr Haus die Nachricht, daß auch am Ostrand von Sachsen unterstützenswerte Wissenschaft stattfindet.

Als langjährigen Förderer der Oberlausitz begrüße ich Herrn Staatssekretär a.D. Wolfgang Vehse, der in diesem Jahr auch als Visiting fellow des Collegium Pontes wirkt.

Der Oberbürgermeister der Stadt Görlitz Rolf Karbaum ebenso wie der Bürgermeister der Stadt Zgorzelec Mirosław Fiedorowicz lassen Sie freundlich grüßen. Als Vertreterin der Verwaltung unserer Europastadt sei an dieser Stelle Frau Hochhuth von der Görlitzer Ausländerbehörde herzlich gedankt für ihre hilfreiche Unterstützung in allen Visa-Angelegenheiten.

Von der UNESCO begrüße ich Prof. Peter Herold.

Doch nicht nur Vertreter der Wirtschaft und der Politik sind hier unter uns oder werden im Laufe dieser zwei Tage eintreffen. Auch die Kultur ist prominent vertreten.

Aus Hamburg begrüße ich Herrn Hans Herdlein, Präsident der Genossenschaft Deutscher Bühnenangehöriger und damit der oberste Theatermann der Bundesrepublik, ein langjähriger Freund des Instituts und der Stadt.

Aus Berlin begrüße ich Rupert Graf Strachwitz, den Spezialisten für Kulturstiftungen.

Aus Prag begrüße ich Jan Hora, dessen Orgelschlag uns morgen abend erfreuen wird.

Und natürlich die Wissenschaft. Am Kranz der hier Versammelten läßt sich die komplexe Wissenschaftsgeschichte der Stadt Görlitz wie an einem lebendigen Register ablesen. Neben den schon genannten begrüße ich insbesondere:

Die Universität unserer Landeshauptstadt bis 1635, also die Karls-Universität Prag, ist durch den Dekan der Anthropologischen Fakultät, Prof. Jan Sokol, vertreten. Ebenfalls herzlich begrüßen darf ich eine Reihe von Studenten aus der Kulturpolitik-Vorlesung, die Prof. Vogt in diesem Semester in Prag hält. Daß es eine tschechische Automarke ist, nämlich Škoda, die für den Transport unserer Ehrengäste sorgt, ist ein hübsches Zeichen für das Weiterwirken der böhmischen Verbindung.

Die für das Görlitz der Reformation wichtige lutheranische Reformhochschule, die Universität Jena, ist vertreten durch Prof. Wolfgang Dahmen.

Unsere Landesuniversität bis 1815, also Leipzig, ist vertreten durch Prof. Stefan Troebst und einige seiner Mitarbeiter und Studenten vom Geisteswissenschaftlichen Zentrum Osteuropa. Besonders herzlich begrüßen darf ich den derzeitigen Inhaber des Leibniz-Lehrstuhls an der Universität Leipzig, Prof. David Simo von der Universität Yaounde (Kamerun).

Die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften von 1779 ist vertreten durch ihren Präsidenten Prof. Karlheinz Blaschke.

Die Universität unserer Landeshauptstadt bis 1945, also Breslau, ist vertreten durch Prof. Eugeniusz Tomiczek und Prof. Feliks Przybylak, das Willy-Brandt-Zentrum durch Prof. Michael Fleischer. Ebenfalls herzlich begrüßen darf ich eine Reihe von Studenten aus der Kulturpolitik-Vorlesung, die Prof. Vogt in diesem Semester in Breslau hält.

Die Universität unserer derzeitigen Landeshauptstadt seit 1945, also Dresden, ist vertreten durch Prof. Walter Schmitz, die Fachhochschule der Sächsischen Verwaltung Meißen durch ihren Rektor Prof. Musall und ihren Kanzler Herrn Schnabel.

Und natürlich ist das Collegium Pontes eine lebendige Zusammenarbeit der akademischen Einrichtungen unserer Stadt: neben der Hochschule und der Fachhochschule für Polizei, das Staatliche Museum für Naturkunde, das Schlesische Museum, die Kulturgeschichtlichen Sammlungen und das Ratsarchiv, deren Vertreter ich herzlich begrüße.

Doch was wäre das Collegium Pontes ohne seine Fellows?

Die Universitäten Breslau und Leipzig, Stettin und Prag, Dresden und Klausenburg, Paris und Hamburg, Nizza, Princeton und Cotonnou gehen jetzt und in den folgenden 15 Wochen im Rahmen des Collegium Pontes lebendige Verbindungen ein.

Das Erfreuliche an der Dramaturgie der Eröffnungstagung ist für mich, daß ich Ihnen die Senior Fellows nicht vorstellen muß, da sie sich im Verlaufe des Programms durch ihre Vorträge selber vorstellen. Ich möchte Sie hier gemeinsam in aller Form herzlich begrüßen und Ihnen danken, daß Sie für ein Semester unsere Stadt zur Stätte Ihres Nachdenkens gewählt haben.

Wesentlich getragen wird das Collegium Pontes von den Nachwuchswissenschaftlern, die Görlitz und dem Institut zum großen Teil seit langem verbunden sind und ohne deren unermüdlichen Einsatz das Collegium Pontes nicht stattfinden könnte. Die Mitarbeiter am Collegium Pontes sind selbst ein Abbild der um Mitteleuropa kreisenden Idee des Collegium Pontes, kommen sie doch aus so vielen und so unterschiedlichen Regionen wie Lettland, der polnischen Region Świętokrzyskie, aus Mähren, Sofia, Niedersachsen, Schwaben und – worüber ich mich besonders freue – aus dem Zittauer Bergland.

Und nicht zuletzt begrüße ich die Junior Fellows des Collegium Pontes, die in diesem Jahr – abgesehen natürlich von Deutschland und Benin – aus Litauen, Lettland, Tschechien, Polen und Rumänien kommen und damit den lebendigen Mitteleuropabezug des Collegium Pontes verkörpern. Ich hoffe, daß wir von Ihnen in den kommenden Wochen noch viel hören werden.

Liebe Gäste,

warum kommen Sie selbst und all diese Persönlichkeiten neben Ihnen aus den unterschiedlichsten Regionen ausgerechnet nach Görlitz?

Warum sollen Brücken durch dieses Kolleg ausgerechnet in Görlitz-Zgorzelec geschlagen werden?

Nun, Brücken zu zerstören ist einfach, wie das Beispiel Görlitz zeigt. Am 7. Mai 1945 – also 24 Stunden vor Kriegsende – wurden alle Brücken zwischen dem westlichen und dem östlichen Ufer der Neiße gesprengt. Damit wurde die politische Situation der Nachkriegszeit mit der verhängnisvollen Grenzverschiebung vorweggenommen.

Brücken zu errichten jedoch ist schwer.

Knapp 50 Jahre nach der Brückenzerstörung, im Gefolge des 2+4-Vertrages, wurde die Wiedererrichtung der Altstadtbrücke beschlossen, wodurch zwar nicht alle Wunden geheilt werden, jedoch wenigstens ein Stück urbaner Normalität ermöglicht werden sollte.

13 lange Jahre mahlten die Mühlen der eben keineswegs grenzüberschreitenden Verwaltung.

Jetzt aber – am 7. Mai – wird der Grundstein für die neue Altstadtbrücke über die Neiße gelegt. Die Stadtbrücke ermöglicht einen unkomplizierten Fußgängerverkehr von einer auf die andere Seite. Damit werden endlich wieder Begegnungen auf der mikrosozialen Ebene verstärkt ermöglicht.

Doch dies ist nur ein Anfang. Sechs weitere Übergänge warten noch auf eine Realisierung – genauso viele Brücken vermißt die Europastadt Görlitz-Zgorzelec, verglichen mit dem historischen Görlitz, seit jenem 7. Mai 1945.

Sie sehen, wir Görlitzer sind „Brücken-Leid-Erfahrene“ – Patä-Matoi, Leiderfahrene, wie es im Griechischen heißt.

Versuchen Sie also, unsere Görlitzer Mikro-Erfahrung auf das Zusammenwachsen Europas zu übertragen.

Es ist verhältnismäßig einfach, in Athen Verträge zu unterzeichen, wie letzte Woche geschehen. Schwieriger schon ist es, ein Referendum für den Beitritt zur EU „positiv zu organisieren“. Fast unmöglich ist es, all die Brücken, die in 58 Jahren nicht wiedererrichtet werden sollten, konnten oder durften und deswegen auch nicht wiedererrichtet wurden, heute wieder begehbar zu machen.

Mit der Görlitzer Erfahrung gesagt, hoffen wir, daß die in Gang gekommenen Prozesse des zusammenwachsenden Europas nicht noch einmal 58 Jahre fortdauern, bis es für die Menschen selbstverständlicher Alltag wird, von hier nach dort und von dort nach hier zu wechseln. Auch wenn dieses Dort in einer Region liegt, die erst in einem Jahr zur EU gehören wird, und dieses Hier in einer Region, die erst seit 12 Jahren zur EU gehört. Denn 58 Jahre bedeuten die lange Zeitspanne zweier Generationen.

Sie wissen, seit alters zeichnen sich Nachbarn dadurch aus, daß sie keineswegs einer Meinung sind. Aber sie müssen miteinander auszukommen suchen. Heutzutage wird es jedoch angesichts moderner Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten zum Problem, daß zwei Nachbarn nicht notwendigerweise unmittelbar kommunizieren müssen.

Denn, um ein Beispiel zu nehmen, pflegt Breslau seine Kontakte nach Wiesbaden. Auch Görlitz und Wiesbaden sind eng verbunden. Es bestehen Partnerstadtverbindungen sowohl zwischen Breslau und Wiesbaden als auch zwischen Görlitz und Wiesbaden. Wo aber bleibt die Verbundenheit von Görlitz mit Breslau und umgekehrt? Das Collegium Pontes mit seiner engen Verbundenheit von Universität Breslau und Institut für kulturelle Infrastruktur Sachsen ist eines der wenigen Beispiele für eine unmittelbare, nachbarschaftliche Zusammenarbeit.

Was aber geschieht mit einer Welt, in der – wie Anthony Giddens feststellte – die globale Kommunikation über alle Grenzen hinweg das Gespräch zwischen Nachbarn scheinbar ablöst; was geschieht also mit einer Welt nachlassender Gesichtsbeziehungen? Oder, wie ich selbst fragen würde: Was geschieht mit einer Welt, in der nicht mehr gemeinsam gesungen wird?

Es ist also nötiger denn je, konkrete Brücken, wenn sie auch metaphorisch gemeint sind, gemeinsam zu besingen und auf ihnen zu tanzen – so wie es über eine der berühmtesten Brücken erzählt wird. Die Brücke von Avignon, erbaut ab dem Jahre 1177 durch den Heiligen Bénézet, hat sich durch das Lied „Sur le pont d'Avignon" bis heute in der Erinnerung der Menschen halten können. An ihrer Entstehungsgeschichte wird deutlich, wie sehr das Brückenbauen in alter Zeit etwas Heiliges war, ein gottgefälliges Werk, mit dem die Schöpfung Gott zu Ehren neue Verbindungen von hier nach dort schuf. Eine Brücke war etwas Besonderes. Und sie scheint es auch heute wieder zu sein, wie das Beispiel der Mühen um die Altstadtbrücke Görlitz zeigt.

Also bauen wir Brücken!

Aber – können Sie das?

Sind Sie Ingenieur und Statiker, Verkehrsaufkommensplaner und Straßenarbeiter, sind Sie Kranführer und Umweltschutzexperte, Architekt und Anstreicher? Und sind Sie das alles zugleich?

Alleine kann keiner eine Brücke bauen, alleine schaffen Sie es nicht, und schaffe ich es nicht.

Aber vielleicht schaffen wir es gemeinsam, indem wir unterschiedlichste Disziplinen verbinden. Eben dies ist der Ansatz des Collegium Pontes.

Nach dem Vorbild des Heiligen Bénézet von Avignon gründete sich eine Genossenschaft, die „Brückenbrüder" – fratres pontifices. Dieser 1189 bestätigte Orden – so berichtet das Kirchenlexikon – bestand aus Rittern, Mönchen und Arbeitern, die ohne Klausur und Gelübde unter Großmeistern lebten. Welch eine Interdisziplinarität!

Die Erkenntnis, daß eine Brücke nicht alleine gebaut werden kann, ist auch der Grund, warum sich die beiden Städte Görlitz und Zgorzelec zusammentaten und sich am 5. Mai 1998 zur ersten Europastadt ausgerufen haben.

Das Wissen um diese einzigartige Erfahrung ist das, was wir den Bürgern Europas anbieten und mit Europa teilen wollen. Denn Görlitz-Zgorzelec bewirbt sich um den Titel der Europäischen Kulturhauptstadt 2010.

In der Europastadt sind Idee und Umsetzung des Collegium Pontes deshalb so besonders gut aufgehoben.

Als Ordenszeichen trugen die Brückenbrüder von Avignon einen Spitzhammer auf ihrer Kleidung. Um dem Brückenbauen in diesem Sommer die regionenübergreifende und disziplinübergreifende Würde zu verleihen, erlaube ich mir an Frau Una Sedleniece aus Riga – stellvertretend für alle Fellows des Collegium Pontes 2003 – diesen Wissenschafts-Spitzhammer symbolisch zu überreichen.

Liebe Una: In Avignon ging der besagte Brückenbrüder-Orden zugrunde, als – so heißt es weiter im Kirchenlexikon – mit der Anhäufung großer Reichtümer „Entartungserscheinungen" eintraten. Als Kuratoriumsvorsitzender des Institutes weiß ich allzugut, daß eine solche Gefahr den Brückenbauern des Collegium Pontes 2003 nicht droht. Mögen Sie trotz oder gerade wegen der Genügsamkeit im Materiellen, die Ihr Unternehmen auszeichnet, zu tiefen Erkenntnissen gelangen!

Liebe Gäste,

ohne geistige Brücken blieben wir Nachbarn in einem rein geographischen Sinne. Ein solches wäre ein armes Europa. Ich denke, ich spreche auch in Ihrem Namen, wenn ich den Collegiaten wünsche: Möge es Ihnen gelingen, mit dem Collegium Pontes von Görlitz aus tragfähige Brücken zwischen Ost und West zu schlagen!

Norbert Lammert
Vizepräsident des Deutschen Bundestages

Sehr geehrter Herr Professor Dr. Vogt, sehr geehrte Teilnehmer des Collegium Pontes 2003,

in früheren Zeiten wäre die Wendung „Interkulturelle Kommunikation“ in der mitteleuropäischen Kernregion um die Lausitzer Neiße auf wenig Verständnis gestoßen. Zu eng waren die kulturellen und wirtschaftlichen, zu eng auch die persönlichen Beziehungen im „Dreiländereck“, als daß die Menschen sich zuvörderst als „Tschechen“, „Polen“ oder „Deutsche“ begriffen hätten.

Mit Krieg, Vertreibung und Verlust der Heimat ist das Verbindende und Gemeinsame zwischen den Nachbarn beinahe in Vergessenheit geraten. Je schwächer die persönliche Erinnerung daran wird, desto stärker muß das Wissen darüber gefördert und gepflegt werden. Mit der europäischen Einigung, an der aktiv mitzuwirken nun bald und endlich auch den unmittelbaren östlichen Nachbarländern Deutschlands ermöglicht wird, werden Gräben zugeschüttet und Wege zwischen den Menschen in Mitteleuropa neu eröffnet. Das Collegium Pontes 2003 bietet mehr als eine Ahnung dessen, was dann hoffentlich selbstverständlich wird: Der offene, von gegenseitigem Verständnis geprägte Trialog über das, was trennt, und mehr noch über das, was verbindet.

So wünsche ich Ihrer Tagung, daß sie das, was ihr Thema ist, auch repräsentiert: eine gelungene „Interkulturelle Kommunikation“. Vielleicht sogar kann sie ein Fanal sein für eine mitteleuropäische „Innerkulturelle Kommunikation“.

Monika Griefahn
Deutscher Bundestag, Ausschuß für Kultur und Medien
Die Vorsitzende

Sehr geehrter Herr Prof. Vogt, sehr geehrte Damen und Herren,

Ihre Bitte um ein Grußwort zur heutigen Eröffnungsveranstaltung des Collegium Pontes 2003 in Görlitz ehrt mich sehr. Ich komme dieser Bitte mit besonderer Freude nach, und das nicht allein wegen des so bedeutsamen Themas der interkulturellen Kommunikation, dem sich der zweite Jahrgang des Collegium Pontes in diesem Jahr widmen soll.

Das Collegium Pontes nimmt im Rahmen der west-ost-europäischen Einigungsarbeit eine überaus wichtige Aufgabe wahr – als mitteleuropäischer Ort interdisziplinärer, akademischer Forschung und akademischen Lernens und als ein Ort der Kontaktpflege, des offenen Gedanken- und Meinungsaustauschs im besten Sinn des Wortes.

Ein Blick auf die Städte Ihrer zahlreichen bedeutsamen Partner- und Kooperationshochschulen und -institutionen belegt die damit verbundene Brücken-Funktion: Prag, Breslau, Krakau, Warschau, Riga, Timisoara, Paris, Nizza, Neapel – alle Vertreter und Vertreterinnen aus diesen großen europäischen Städten grüße ich herzlich.

Besonders freue ich mich auch über Ihre enge Verbindung mit der UNESCO, die gerade im Hinblick auf die Absicht, internationale Integration zu fördern und zu entwickeln, einen besonders wichtigen Handlungsrahmen liefert. Denn, das hat sich mittlerweile herumgesprochen, Kultur ist längst kein „weiches" politisches Thema mehr, ganz im Gegenteil. Dialogische Kulturpolitik wird längst als ein wesentliches, wenn auch nicht lautes strategisches Instrument und als wichtige politische Querschnittsaufgabe begriffen.

Im Übrigen, das möchte ich hier gerne erwähnen, war es das Motto des im November 1998 von der UN-Generalversammlung ausgerufenen „Internationalen Jahres des Dialogs zwischen den Kulturen 2001", das bis heute auch der Leitgedanke der Auslandsreisen des Ausschusses für Kultur und Medien des Deutschen Bundestages ist.

Meine Reisen als Vorsitzende dieses Ausschusses in den letzten Jahren etwa in den Iran, den Irak, nach Syrien, Indien oder Nepal, aber auch in unsere europäischen Nachbarländer, belegten immer wieder die Richtigkeit, Notwendigkeit und Wirksamkeit dieses auch außenpolitisch so wichtigen Politikansatzes.

Es zeigt sich indessen auch, daß der europäische Integrationsdialog und der weltweite Dialog der Kulturen zwei Seiten einer Medaille sind, nämlich die Ein-

heit des Zusammenwachsens Europas und der fortschreitenden Globalisierung. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben, wenn es funktionieren soll. Denken wir nur etwa an den Irak-Konflikt.

Die Idee des Collegium PONTES, im Kontext der europäischen Integration zwei herausragende europäische Bildungsleitbilder zu verknüpfen, nämlich Humboldts Leitbild von der Einheit von Lehre und Forschung einerseits und das Leitbild von der „Ausbildung zum Europäer" andererseits, zielt auf akademische Spitzenforschung im Kontext weitblickender politischer Verantwortlichkeit und hat ebenso meine ganze Sympathie.

Wenn es also so etwas wie ein institutionelles Sinnbild für die interkulturelle Kommunikation in der akademischen Welt gibt, dann entspricht das Collegium PONTES als Brücke für die zusammenwachsenden Länder Mittel- und Osteuropas dieser Vorstellung ganz gewiß.

Für den Erfolg der europäischen Integration, gerade im Hinblick auf die Staaten Mittel- und Osteuropas, ist der erfolgreich geführte interkulturelle Dialog unerläßlich. Die europäische Integration, der Abbau von Vorbehalten und auch von Vorurteilen in den Bevölkerungen in Ost und West, ist ohne Dialog, und ich betone: ohne den interkulturellen Dialog, nicht dauerhaft zu leisten.

Aus diesem Grund werde ich auch im kommenden Monat mit dem Ausschuß für Kultur und Medien nach Prag reisen. Wir werden dort nicht nur mit dem tschechischen Kulturminister Pavel Dostal und anderen hochrangigen Politikern Gespräche führen, wir werden auch bei Pavel Kohout mit Schriftstellern sprechen, die Karls-Universität besuchen und mit Studenten sprechen, die dortige UNESCO-Weltkulturerbe-Kommission besuchen und Künstlerinnen und Künstler treffen und so unseren Beitrag leisten, das Zusammenwachsen der Länder Mittel- und Osteuropas zu fördern und zu unterstützen.

Wir alle blicken dabei auf das wichtige Jahr 2004: Am 1. Mai 2004 soll die größte Erweiterung in der Geschichte der Europäischen Union durch die Aufnahme ost- und mitteleuropäischer Staaten endlich Wirklichkeit werden.

Mit Estland, Lettland, Litauen, Polen, Ungarn, der Tschechischen Republik, der Slowakei, Slowenien, Malta und Zypern wird die Bevölkerung der EU dann um rund 75 Millionen Menschen reicher sein.

Aber wir wissen alle, daß dies nur eine Zwischenstation zur gelebten, politisch-demokratischen Wirklichkeit ist.

Damit die Erweiterung nicht nur institutionelle Wirklichkeit, sondern auch ein politischer Erfolg wird, kommt es auf Vieles an, so etwa auf den EU-Konvent, bis dahin einen entsprechenden Verfassungsvertrag für die größer gewordene Europäische Union auszuarbeiten.

Auch und gerade im Rahmen der Verfassungsdiskussion im EU-Konvent ist es notwendig, die kulturelle Vielfalt zu sichern und dies sowohl in den Zielen als auch in den Werten zu verankern. Wir brauchen die Kreativität dieser kulturellen Vielfalt, um Europa weiterzuentwickeln und die europäische Identitätsbildung zu fördern.

Die Arbeiten des EU-Konventes werden nur ein, wenn auch wichtiger Schritt von vielen sein, die alle zu einer Neuordnung des gemeinsamen europäischen Hauses führen müssen.

Die Regierungen der Mitgliedstaaten werden dauerhaft nur erfolgreich sein können, wenn die Bevölkerungen dies mittragen, verstehen und wirklich wollen, wenn also, mit anderen Worten, die Integration Mittel- Ost- und Westeuropas gelingt.

Diesen Prozeß kritisch und konstruktiv zu begleiten, zu fördern, anzuregen und zu unterstützen, dafür wünsche ich dem Collegium Pontes heute und zukünftig ein gutes Gelingen und viel Erfolg.

Erika Steinert
Prorektorin
Hochschule Zittau · Görlitz

Sehr geehrte Damen und Herren!

Als ich den Text zum Collegium Pontes 2003 und das Programm zur einführenden Tagung las, fiel mir zumindest zweierlei auf: Einmal die beeindruckende Vielfalt in der Ausgestaltung des Collegiums sowie seiner internationalen Unterstützung durch renommierte WissenschaftlerInnen und Personen des öffentlichen Lebens, und zweitens, daß in der Wegbeschreibung für die zur Tagung Anreisenden ein topologisches Problem angekündigt war. Augenscheinlich haben Sie, die Sie zu uns nach Görlitz gekommen sind, diese Herausforderung bestanden und den Zugang zur Stadt meistern können!

So darf ich Sie im Namen der Hochschulleitung begrüßen und herzlich willkommen heißen!

Das „Collegium Pontes Görlitz-Zgorzelec" findet, dank Ihres Engagements, werter Herr Prof. Vogt, bereits zum zweiten Mal statt; dafür gebührt Ihnen der Dank der Hochschulleitung, tragen Sie doch damit nicht zuletzt zur Internationalität der Hochschule bei!

Aspekte der deutsch-polnisch-tschechischen Kommunikation machen den Gegenstand der Tagung aus. Vielleicht ist der in der Wegbeschreibung erwähnte Eulersche Kreis eine Metapher für die Probleme, die sich mit interkultureller Kommunikation in unserer Grenzregion manchmal verbinden. Kommunikation mit den Nachbarn jenseits der Grenze ist nicht so selbstverständlich, wie dies in manch anderer deutscher Grenzstadt vielleicht der Fall sein mag.

Im Dreiländereck Polens, Tschechiens und Deutschlands bildet grenzüberschreitende Zusammenarbeit in vielerlei Hinsicht eine große Herausforderung. Starke Differenzen unterscheiden das EU-Land von den der Europäischen Union noch nicht beigetretenen Ländern. Die Schengener Grenze, die als Wohlstandsgrenze bezeichnete Außengrenze der Europäischen Union, drei verschiedene Sprachen, ohne daß eine gemeinsame Arbeitssprache erwartet werden könnte – all dies schafft Barrieren. Hinzu kommen die seit 1945 gegebenen unterschiedlichsten „Gedächtniskulturen" – Sie verweisen im Text zum Collegium Pontes darauf, Herr Vogt –, Gedächtniskulturen von Vertriebenen bzw. Flüchtlingen aus fünf Kulturkreisen sowie den Altgörlitzern, den Umsiedlern und Neuansiedlern.

Diesen Teil der deutschen Nachkriegsgeschichte – Vertreibung und Flucht aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten – haben kürzlich Studierende unserer Hochschule im Rahmen einer meiner Lehrveranstaltungen untersucht.

Es wurden biografische Interviews überwiegend mit Frauen geführt, die nach dem Zweiten Weltkrieg als Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene von Flucht oder Vertreibung betroffen waren. Die meisten von ihnen stammten aus Schlesien, einige aus dem Sudetenland, dem Wartheland, Ostpreußen und Pommern. Untersucht wurde, wie die Befragten dieses existentielle Ereignis biografisch verarbeitet haben.

Sehr eindrücklich zeigen die Interviews, daß Flucht und Vertreibung insgesamt eine anomische Situation bedeutete: den Zusammenbruch der sozialen Ordnung, eine Situation der Gesetzlosigkeit, Gefahr für Leib und Leben, Bedrohung des letzten geretteten Eigentums, Vergewaltigung. Insgesamt handelte es sich um ein kollektives Ereignis, das – so können die Interviewtexte interpretiert werden – identitätsprägend war und nachhaltig die Gedächtniskultur dieser Generationslagen, um mit dem Soziologen Karl Mannheim zu reden, bestimmte.

Die Flüchtlinge und Vertriebenen bildeten lange Zeit eine besondere Bevölkerungsgruppe, die sich von der einheimischen Bevölkerung unterschied – nicht zuletzt deswegen, weil eine Solidarisierung mit den Flüchtlingen weitgehend fehlte, diese vielmehr häufig Stigmatisierungen ausgesetzt waren.

Die in den studentischen Arbeiten rekonstruierte spezifische Gedächtniskultur der Vertriebenen ist historischer Ausdruck spezifischer Bedingungen einer bestimmten Region. Für die nachfolgenden Generationen hier Geborener scheint das Thema Flucht und Vertreibung kaum noch Bedeutung zu haben. Allerdings könnte darauf mit Lutz Niethammer geantwortet werden: „Nicht das Vergessen ist die Grundlage der friedlichen Beziehungen, sondern das Erinnern"!

Einige erste Schlußfolgerungen allgemeinerer Reichweite scheinen mir aus dieser noch nicht abgeschlossenen Untersuchung zu folgen:

In diesem historischen Thema kann eine Schnittstelle wissenschaftlichen, politischen und öffentlichen Interesses gesehen werden. Es hat aktuelle Bedeutung nicht nur für das hiesige Grenzland, nicht nur für die grenzüberschreitende Kommunikation hier[1]: Nationale ebenso wie allgemein transnationale Relevanz scheint vielmehr gegeben zu sein. Denn 1. müssen solche Erfahrungen – von anomischer, rechtloser, gesetzloser Situation, von Diskriminierung und Ausgrenzung, von Ab- und Ausgrenzung, der Wahrnehmung und Zuschreibung von Differenz, von Ambivalenz und von Fremdheit – Flüchtlinge unterschiedlicher ethnischer Herkunft meist machen. Insofern ist der in den Interviews rekonstruierte Befund, daß das geteilte Leid zu einer Gruppenidentität von Flüchtlingen unter Einheimischen führte, wohl verallgemeinerbar, ja für Migration allgemein zutreffend. 2. Was wir

[1] Grenzregion ist trinational gemeint. Auch jenseits der Neiße leben Menschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg gezwungen waren, ihre Heimat zu verlassen und sich an der Westgrenze Polens niederzulassen, in Häusern, die zuvor oder noch übergangsweise von Deutschen bewohnt waren.

aus diesem Teil unserer Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg lernen könnten, um interkulturell geglückter kommunizieren zu können, ist eine Frage, deren Relevanz angesichts der erforderlichen Integration von ausländischen MigrantInnen nicht von der Hand zu weisen ist.

Am Beispiel dieser empirischen Studie wird jedenfalls deutlich, daß grenzüberschreitende Fragestellungen an unserer im äußersten Osten Deutschlands gelegenen Hochschule – wie könnte es anders sein – in Lehre, Forschung und Entwicklung eine zentrale Rolle spielen. Was läge für eine Hochschule mit grenznahem Standort schließlich auch näher, als diese besondere geographische Lage zum Ausgangspunkt ihrer Profilbildung zu machen und die Grenzlage als Chance zu begreifen?

Unser Profil äußert sich unter anderem darin, daß wir bundesweit hinsichtlich der von uns eingeworbenen Drittmittel für Forschung an vorderster Stelle liegen. Insofern ist das, gerade für unseren Hochschultypus der Fachhochschule, schwer zu praktizierende Ideal der „Einheit von Forschung und Lehre" zumindest ansatzweise gegeben.

„Grenzüberschreitende Sozialarbeit" stellt eine der Profillinien des Fachbereichs Sozialwesen dar. Das seit siebeneinhalb Jahren laufende, sich an deutsche, polnische und tschechische ExpertInnen im Bereich Sozialwesen wendende Projekt zeigt, wie wichtig ein gemeinsamer Bezugsrahmen und die persönliche Begegnung für die internationale Zusammenarbeit sind. Kommunikation auf einer Augenhöhe, die zugleich bestehende Unterschiede anerkennt, die Entwicklung einer konstruktiven Streitkultur über die Grenzen hinweg ist zentrales Anliegen des GÜSA-Projektes.[2]

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen einen streitbaren und interessanten Verlauf der Tagung wie auch des Collegium Pontes insgesamt.

---

[2] Eine Auswahl von Projekten, welche die Profillinie „Grenzüberschreitende Sozialarbeit" unterlegen, findet sich im Folgenden:

– Steinert, E. / Müller, H.: Grenzüberschreitende Zusammenarbeit. Ausbildung, berufliche Sozialisation und professionelles Selbstverständnis ostdeutscher SozialarbeiterInnen, Herbolzheim 2002.

– Ältere Frauen und Systemtransformation im Grenzland (http://guesa.net)

– Flucht und Vertreibung als identitätsprägende Ereignisse und gruppenbildende Erfahrungen (http://guesa.net)

– Grenzüberschreitende Bildung und Vernetzung Sozialer Arbeit – Das GÜSA-Projekt (http://guesa.net)

– Tauschring Görlitz/Zgorzelec (http://guesa.net)

– „Sail Hello". Trinationales sozialpädagogisches Segeln (http://guesa.net)

– Sowie: Steinert, E. / Müller, H.: Grenzüberschreitende Sozialarbeit, Herbolzheim 2001.

Walter Schmitz
Direktor des Mitteleuropazentrums
Technische Universität Dresden

# *Damit ist über Souveränität neu zu sprechen...* Über eine „Interkulturelle Kommunikation", die Kulturwissenschaft und Kulturmanagement verbindet

Daß sich ein Collegium Pontes um interkulturelle Kommunikation bemühen will, leuchtet jedem unmittelbar ein. Man sieht förmlich die durch einen Graben getrennten Kontinente der Kulturen, und man sieht die Brücke, die durch die löbliche Tätigkeit junger und älterer Wissenschaftler, in Forschung und Gespräch vereint, geschlagen wird. Deshalb – um solcher Evidenz willen – wählen wir Metaphern, wenn wir uns verständigen. Sie machen Abstraktes unmittelbar sinnfällig, sie helfen uns, an unsere Programme auch zu glauben.

Und da wir zudem als mündige Bürger Europas uns wünschen, daß Kulturen nicht länger einander feindlich gegenüberstehen, was wäre dann angebrachter als die Kommunikation zwischen diesen Kulturen – eben interkulturelle Kommunikation? Schon deshalb also verdient das Programm des Collegium Pontes, das uns hier in Görlitz, der Brückenstadt, zusammenführt, unseren Respekt und unser Engagement vollauf. Aber dennoch möchte ich es lieber ‚überzeugend' als ‚glaubwürdig' nennen dürfen und deshalb an den Anfang des Studienprogramms „Interkulturelle Kommunikation" nicht die Evidenz der Metapher, sondern ihre Überprüfung durch Analyse stellen – so wie es uns als Wissenschaftlern ja auch geziemt.

Allerdings könnte man an meinem Unterfangen zweifeln. Man könnte mir leicht entgegenhalten, daß interkulturelle Kommunikation als Gegenstand universitärer Aufmerksamkeit ja gut etabliert und eine solche Reflexion der Grundlagen deshalb obsolet sei. Es gibt Kurse an zahlreichen Orten und in großer Menge, Seminarscheine werden ausgestellt, Tagungen veranstaltet und Konferenzbände veröffentlicht. Auch an einschlägigem Handbuchwissen und den dazugehörigen Handbüchern fehlt es nicht. Bündig sind dort die Bedingungen ‚interkultureller Kommunikation' festgelegt, und ein Forschungsprogramm ist damit zumindest definiert. Ich zitiere aus dem von Alexander Thomas und anderen vorgelegten Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation: „Das Erfassen, Studieren und Verstehen fremdkultureller Werte, Normen, Sitten, Gebräuche, Verhaltensregeln, Menschen- und Weltbilder, kurzum des fremdkulturellen Orientierungssystems, reicht also nicht aus. Hinzukommen muß ebenso das bewußte Er-

fassen, Reflektieren, Vergleichen und Verstehen des eigenkulturellen Orientierungssystems auf der Grundlage des alltäglichen beruflichen und privaten Lebens, das aber inzwischen so selbstverständlich geworden ist und so routinemäßig zum Einsatz kommt, daß es niemandem mehr bewußt ist".[1] Ein hoher Anspruch... Freilich, das Handbuch resümiert doch Anwendungswissen, zielt auf eine Schlüsselqualifikation, der das Desiderat der Grundlagenforschung immer vorausliegt. Soweit ich sehe, gibt es bislang allerdings nur wenig ‚interkulturelle Kommunikation' zwischen den Fachkulturen, herrscht zwischen den Empirikern der Kulturstandardforschung, die sich für ‚interkulturelle Kommunikation' zuständig wissen, und den sich aus den ‚Geisteswissenschaften' entwickelnden Kulturwissenschaften nur Schweigen.

Für künftige Kulturmanager bedeutet interkulturelle Kommunikation zweifellos eine Schlüsselqualifikation. Darüber hinaus aber bedeutet sie, sobald man ihren akteurzentrierten Ansatz ernst nimmt, auch für die Theoriebildung der Kulturwissenschaften eine Herausforderung. Hier muß das Verhältnis von ‚Kultur' und Akteur sorgfältig geklärt und in die Strategien von Forschung und Lehre eingebracht werden.

Davon könnte auch die Praxis nur profitieren. Lassen Sie uns als Beispiel das Kapitel ‚Tschechien' aus dem schon zitierten Handbuch Interkulturelle Kommunikation heranziehen. Hier werden ‚tschechische Kulturstandards' definiert, zunächst ‚Personbezug', also „die Tatsache, daß Tschechen in der Interaktion und Kommunikation dem Beziehungsaspekt den Vorrang vor dem Sachaspekt einräumen"; und alsbald erfährt man: „Tschechen stehen Strukturen skeptisch gegenüber"[2]. Das ‚Orientierungssystem' wird hier für die Zwecke einer ‚interkulturellen Kommunikation' eben nicht akteursbezogen, sondern auf der Ebene ‚der Kultur' standardisiert, also holistisch umfassend definiert. Aber, so frage ich nun doch hartnäckig weiter, ist denn die Prämisse, die wir derart in die ‚interkulturelle Kommunikation' einbringen, nicht zugleich deren Hindernis?

Als im Jahr 1989 die politischen Blöcke von West und Ost zu bröckeln begannen und schließlich zusammenbrachen, da kam es flugs zu einer Art medialer Surrogatbildung. Die Konflikte waren ja keineswegs verschwunden, sie waren eher noch beunruhigender geworden, brachen sie doch mit extremer Gewalttätigkeit unmittelbar vor der europäischen Haustür aus – etwa beim Zerfall des Staates Jugoslawien; oder es verwandelte sich in nur scheinbar entlegeneren Weltgegenden, die aber in den komplexen Systemen unserer wirtschaftlich und medial schon lan-

---

1 Thomas, A. (Hrsg.): Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation, Band 1, Göttingen 2003, S. 13 f.

2 Thomas, A. (Hrsg.): Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation, Band 2, Göttingen 2003, S. 91.

ge hoch vernetzten Welt inzwischen eng mit uns verbunden sind, der ‚kalte' in einen ‚heißen Krieg'. Die ideologische Desorientierung in den Staaten des Westens nun, die auf diese Weise ihres Sieges im ‚Kalten Krieg' nicht recht froh werden konnten, verfestigte sich alsbald zu einem Schlagwort, um das es mir hier geht, zum „Clash of Cultures", dem „Kampf der Kulturen". Die Verschränkung von Ideologie und Politik, wie sie für die Ära des Kalten Krieges so bezeichnend war, mutierte nun zu einer Kulturalisierung der Konflikte, in denen es jetzt zutiefst immer um die Abgrenzung von Kulturen gehen sollte. Daß der Kampf um Verfügungsgewalt, um materielle Ressourcen, um Macht überwölbt sei von einem Kampf um Anerkennung im globalen Maßstab, das schien durchaus plausibel, um so mehr, als sich hierfür der Mediengesellschaft ein ganzes Symbolarsenal anbot und anbietet – vom Kopftuch bis zu den perfiden Zerstörungsbildern, wie der internationale Terrorismus sie zu inszenieren strebt. Wenn sich nun aber ‚Kulturen' so unversöhnlich gegenüberstehen, wie ungemein sinnvoll ist es dann doch, durch ‚interkulturelle Kommunikation' zwischen den Fronten zu vermitteln. Damit wird aber eine Konstruktion des 19. Jahrhunderts, als ‚Kultur' normativ vereinheitlicht wurde, in eine komplexe Gegenwart fortgeschrieben. Denn eine integrale Konzeption der Kultur ist nicht nur ein Bestandteil des ‚nationalen Projektes', sondern dessen Fundament, zumindest für die Staatenbildung Mitteleuropas – also für Deutschland wie für seine östlichen Nachbarn; ohne ‚Sonderwegs'-Theorien zu strapazieren, lassen sich diese Prozesse im mitteleuropäischen Raum doch dem – von Stefan Breuer so benannten – ‚ethnischen' Idealtypus mit seinen kulturellen Prämissen, Selbstthematisierungen und Identitätsversprechen zuordnen.[3] Zu der Einheit einer so konzipierten ‚Nation' gehört unverzichtbar die Einheit der Kultur; denn sie repräsentiert das Wesen des Volkes und seiner Nation.

Nun wollen wir uns also von den weltpolitischen Szenarien ab- und unserer europäischen ‚Heimat' zuwenden – eine ‚Heimat', die vorerst in der Zukunft liegt. Als offenkundig aber gilt hier jetzt schon, entlastet von Extremsituationen des Konflikts, daß wir – um einmal eine Formel der europäischen Wissenschaftspolitik aufzugreifen – eine ‚gemeinsame Bürgerschaft mit vielen Identitäten' anstreben sollen. Wie jede Formel kann auch diese mißverstanden werden. Gemeint kann nicht sein, daß die Identitäten als jeweils kulturell zugerechnet sich im gemeinsamen Haus Europa jeweils ihren – nationalen – Raum sichern und daß die Bewohner dieses Hauses dann ‚von Zimmer zu Zimmer' interkulturell miteinander kommunizieren. Ein solches Modell ist schon deshalb auszuschließen, weil es in einer Parallelwelt zum derart kulturalisierten ‚Europa der Nationen' auch ein Europa

[3] Vgl. Breuer, St.: Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 189 ff. u. 196 ff.

der Staaten gibt, in dem harte Interessen vertreten werden müssen und auch vertreten werden. Gerade die Debatte, die auch von den Beitrittsländern um die neue europäische Verfassung in Gang gesetzt wurde, gerade der Streit um Stabilitätspakt, um Nettozahlungen und Mehrheitsverhältnisse zeigen, daß da, wo Staaten die Akteure sind, Kultur und Identität eine geringe Rolle spielen – es sei denn, man wolle annehmen, daß die Vehemenz des Interessenkampfes sich eben aus kulturellen Unterschieden speist. Vielleicht also befinden wir Görlitzer ‚Brückenbauer' uns gar nicht zwischen den Kulturen, sondern zwischen den Blöcken der Interessen. Wie wollen wir nun Kommunikation betreiben?

Wenn wir den Terminus ‚interkulturelle Kommunikation' erneut betrachten und uns mit der Geläufigkeit im Konventionellen nicht mehr zufrieden geben, so entpuppt er sich – vielleicht etwas überraschend – geradezu als ein Oxymoron; denn er stellt in eine Verbindung, was sich nicht verbinden läßt. Der substantivische Singular „Kommunikation" suggeriert einen Gegenstand, der empirisch nicht aufweisbar ist: ‚Kulturen' können nicht kommunizieren. Kommunikation besteht aus Kommunikationsakten, aus einer Vielzahl von Prozessen der Verständigung, der Abgrenzung, vielleicht auch der Aggression. Menschen kommunizieren.

Wenn sich so die bloße Begriffseinheit ‚Kommunikation' in eine Vielzahl von Prozessen auflöst, dann liegt es nahe, auch die Einheitlichkeit von ‚Kultur' selbst in Frage zu stellen. Auch ‚Kultur' ist ja nicht schlichtweg gegeben. Statt dessen sehen wir uns wiederum auf die Akteure, auf die Menschen verwiesen. Für sie gelten Kulturstandards und Interessenrahmen in einer je spezifischen Weise; vielfältige Bedingungen, die jeweils zu überprüfen wären, prägen sie. In einem akteurzentrierten Ansatz – um nun auch das terminologische Kennwort zu wählen – erweist sich interkulturelle Kommunikation dann nicht etwa als Name eines Gegenstandes, sondern vielmehr als eine Aufforderung zu erkunden, was mit einem solchen gängigen Begriff an Erkenntnischancen verbunden ist. Nicht die Emphase des guten Willens, von der das Angebot, sich akademisch mit interkultureller Kommunikation zu befassen, so häufig zehrt, ist hier gefragt, sondern der nüchterne Wille zur Analyse.

Und doch gibt es die ‚Einheit der Kultur'. Und wenn ich sie noch so lebhaft in Zweifel stelle und mit besseren Argumenten, als ich sie eben in der gebotenen Kürze entwickeln konnte – wir meinen doch spontan, daß wir zur deutschen, polnischen oder auch tschechischen Kultur gehören, daß dies unsere Kultur sei. Dies wäre, wenn wir eine Umfrage unternehmen wollten, den Befragten wahrscheinlich ganz unmittelbar einleuchtend. Will man jedoch diese Evidenz des Alltagsbewußtseins überprüfen, gerät man sogleich in zahlreiche Schwierigkeiten. Worauf gründet sich denn eine solche Einheit der Kultur? Etliche Kriterien werden in einem Terminus wie ‚interkulturelle Kommunikation' immer schon vorausgesetzt: Gründet sie in einer Differenz der Sprachen, in einer Differenz der Völker, in einer Differenz der Staaten?

Wir befinden uns mit diesen einfachen Fragen plötzlich mitten in jenem Projekt der Nationenbildung in Mitteleuropa. Denn eben diese dreifache Differenz hatte der Nationalstaat ethnisch-kulturellen Typs tatsächlich behauptet und deshalb in der Wirklichkeit zu befestigen gesucht. Aufgrund einer gemeinsamen, von allen anderen unterschiedenen Geschichte bildete ein ‚Volk', das sich in gemeinsamer Sprache verständigte, eine Erinnerungs- und in pathetischer Überhöhung sogar eine Schicksalsgemeinschaft und hatte ein Recht auf eigene Staatlichkeit. Dies entsprach – gerade in Mitteleuropa – nicht einer Erfahrung von Wirklichkeit, sondern es geschah ausdrücklich gegen die erfahrene Wirklichkeit mit dem Ziel ihrer Veränderung. Die Nation ist ein Projekt, das eben diese Einheit herstellen will, die Suggestion einer Einheit der Nationalkultur ist die erste und noch immer Staunen erregende Leistung dieser Kultur selbst. Wollen wir also ‚Kultur' nicht holistisch, sondern als ein höchst komplexes Kommunikationsnetz mit variablen, verhandelbaren Grenzen betrachten, so müssen wir uns also vom ‚nationalen Denken' verabschieden.

In rund zwei Jahrhunderten, die von der Dominanz des nationalen Paradigmas geprägt sind, wurden auch die Kategorien des Erkennens und der kulturellen Wahrnehmung entsprechend geprägt; im Rahmen dieses Paradigmas entstehen die ‚modernen' Kulturwissenschaften (in Deutschland Geisteswissenschaften genannt) und entwickeln ihre professionellen Standards. Sie entsprechen dem nationalen Paradigma. Unser Weltbild ist davon geprägt. Sogar bis in die Verästelungen alltäglicher Rede setzen wir voraus, daß eine binäre Logik gilt: Was nicht das Eigene ist, ist das Fremde. Was der einen Kultur zugehört, kann der anderen nur in einem interkulturellen Dialog, einem Austausch zwischen zwei Blöcken, vermittelt werden. ‚Kulturen' sind – so nehmen wir selbstverständlich an – holistisch; sie definieren Grenzen. Mittlerweile aber rücken als Vorboten eines tiefgreifenden Wandels andere Metaphern in den Vordergrund; mittlerweile lösen wir uns von der Fixierung auf zwei Pole, die oft genug Konstellationen der Feindschaft oder zumindest der Dominanz bildeten: Gerade im Verhältnis der Deutschen zu ihren östlichen Nachbarn fehlt es uns hier aus den vergangenen zweihundert Jahren nicht an Belegen. Wenn sich im Deutschen die Rede von der ‚polnischen Wirtschaft' eingebürgert hatte, so projizierte sie eben die Ängste und auch die Schwächen des Eigenen auf den Anderen, der damit wirklich zum Fremden und Seltsamen wurde. Erstaunlich genug galten die Polen im 19. Jahrhundert aus deutscher Sicht gleichsam als die Bewohner des ‚Wilden Ostens', die ‚Indianer Europas' – entsprechend artikulierte sich der deutsche ‚Drang nach Osten'. Andererseits baut eine polnische sprichwörtliche Redensart, die versichert, ‚ein Deutscher und ein Pole könnten nie Brüder sein', ebenfalls eine Antithese auf, die nur dann weiter tradiert werden kann, wenn man die Wirklichkeit mit den stereotypen Bildern von

ihr verwechselt. Dies freilich gehört zum mentalen Haushalt von Gesellschaften durchaus. Die Differenz der Völker wird uns, dies ist meine feste Überzeugung, wenn sie in den kommenden Wochen sorgfältig analysiert wird, vor allem als eine Differenz der Stereotypen erscheinen. Sie ist eine Folge der nationalkulturellen Konstruktion kultureller Einheit und Einheitlichkeit. – Was nun die Differenz der Sprachen angeht, so informiert uns ein alter Reisebericht von Wincenty Pol von 1847 im Blick auf die Provinz Schlesien, damals unter preußischer Herrschaft, über einen Zustand, der wie eine Vorwegnahme heutiger multikultureller Erfahrung und Theorie im Alltag des 19. Jahrhunderts wirkt. Pol schreibt:

„Die ethnographischen Verhältnisse Schlesiens sind sehr interessant, und es würde sich lohnen, daß jemand sie gemäß der Notwendigkeit der heutigen Zeit aufklärt. Größere Städte ausgenommen, wo die deutsche Sprache überwiegt, spricht hier das Volk im allgemeinen zwei Sprachen, und die polnische Sprache verhält sich hier zur deutschen wie sich ein Haus zu einer Straße verhält; alle Angelegenheiten im Haus erledigt das Volk unwillkürlich auf polnisch, alle außerhäuslichen Dinge auf deutsch. [...] Alle Aufschriften in den Geschäften sind in zwei Sprachen geschrieben, sogar Deutsche, Eigentümer von Landbesitz, die ihre Güter in den Gegenden haben, in denen die einheimische Bevölkerung polnisch spricht, lernen hier notwendigerweise die Sprache des Volkes. [...] für das Volk hier ist also die polnische Sprache die Haus- und Kirchensprache.“[4]

Zwei Jahrhunderte lang wurde eine zielgerichtete Politik zur Auflösung dieses Zustands betrieben, zunächst als Entpolonisierung, dann umgekehrt als Entdeutschung. Ob sie gelungen ist und ob wir mit diesem Gelingen zufrieden sein sollten, das ist die aktuelle Frage, die sich uns heute vor jedem interkulturellen Dialog stellt. Tatsächlich scheint sich heute eine ganz neue Schichtung durchzusetzen. In dem Dreiländereck, in dem hier Polen, die Tschechische Republik und Deutschland zusammenstoßen, sind die Ebenen des Gemeinschaftlichen und des Unterschiedlichen ganz vielfältig geschichtet, mit Bruchlinien und Verbindungen, die sich nicht in einer Grenzziehung bündeln lassen. Es zeigt sich, daß über die Nationalgrenzen hinaus andere räumliche Gliederungen sich durchsetzen – Ordnungen des Raumes wie auch Ordnungen der Lebens- und Erfahrungswelten. So teilen die Bewohner der verschiedenen Nationalstaaten hier im Grenzgebiet sehr oft die Erfahrung der Vertreibung, der Zwangsum- und -ansiedlung, des Verlusts jener räumlichen Identifikation, die wir ‚Heimat’ nennen. Die Gemeinschaft der Heimatlosen wäre eine gemeinsame Voraussetzung für einen Dialog, der freilich die Konstruktionen der je trennenden Nationalkulturen beiseite lassen müßte.

---

[4] Zitiert aus: Zawada, A.: Niederschlesien. Land der Begegnung, dt. Übersetzung von Althaus, Hans-Joachim, Dresden 2004 (in Druck).

So lebt jeder Einzelne in zahlreichen, verschiedenen Erfahrungswelten, und so können die Bürger verschiedener Staaten wiederum in manch gemeinsamen Erfahrungswelten leben – und kommunizieren, also nicht ‚inter-', sondern ‚intrakulturell'; diese gemeinsamen ‚Kulturen' können regional begründet sein; sie können sich aus analogen Lebensgeschichten ergeben; sie können sich auch in umfassenden Kommunikationsnetzen realisieren. Ich verweise hier nur auf die Entwicklung der neuen Medien, die sich dem Trennungsraster der Nationen nur teilweise unterwerfen. Und ich verweise schließlich auf die innere Schichtung der Gedächtnisgemeinschaften selbst. Im Jahr 1955 verficht Anna Kowalska in ihren *Notatki Wrocławskie*, also ihren ‚Breslauer Notizen', die wiederum Teil ihres Bandes *Opowieści Wrocławskie* sind, die Illusion der staatlichen Definitionsmacht für Kulturen und Identitäten:

„In einigen Stadtführern Roms," so heißt es, „ist über den neuzeitlichen Plan der Stadt ein transparentes Blatt gelegt, auf dem der Grundriß der antiken Stadt eingezeichnet ist. Der Leser kann so leicht beim Anblick jedes Gäßchens, jedes Gebäudes herausfinden, was es in der Antike war und was es heute ist. Nun legen die Einwohner von Wrocław allmählich eine neue und für sie lesbare Folie des Polentums über die deutsche Stadt."[5]

Kowalska glaubte hier noch einen Prozeß der Transformation, der Polonisierung zu beschreiben. Inzwischen diskutieren polnische Intellektuelle, die ehemals als Vertriebene oder als Kinder von Vertriebenen diese Stadt Breslau, also Wrocław, für sich entdeckten, viel eher, daß hier ein Palimpsest entstanden sei – eine Stadtlandschaft also, die aus verschiedenen Schichten der Erinnerung entziffert werden will, da alle diese Schichten ein Erbe bedeuten; es verbinde die polnische Kultur mit der deutschen in dieser Region Schlesien. Jan Józef Lipski schreibt in seinem Essay Zwei Patriotismen. Bemerkungen zum nationalen Größenwahn und zur Xenophobie der Polen:

„Nach Jahrhundert der Entwicklung deutscher Kultur neben der polnischen in Schlesien [...] fiel uns im Zuge der geschichtlichen Veränderungen ein reiches Erbe an Architektur und anderen Kunstwerken sowie deutschen historischen Denkmälern zu. Wir sind gegenüber der Menschheit Verwahrer dieses Erbes. Das verpflichtet uns, diese Schätze mit vollem Bewußtsein, daß wir ein Erbe deutscher Kultur behüten, ohne Lügen und ohne Verschweigen für die Zukunft zu bewahren, auch für die unsere."[6]

---

5 Kowalska, A.: Notatki Wrocławskie, 1955. Zitiert aus: Zawada, A.: Niederschlesien. Land der Begegnung, dt. Übersetzung von Althaus, Hans-Joachim, Dresden 2004 (in Druck).

6 Lipski, J. J.: Zwei Patriotismen. Bemerkungen zum nationalen Größenwahn und zur Xenophobie der Polen. Zitiert aus: Zawada, A.: Niederschlesien. Land der Begegnung, dt. Übersetzung von Althaus, Hans-Joachim, Dresden 2004 (in Druck).

Und ich verdanke diese Zitate dem Buch von Andrzej Zawada, das im Jahr 2004 endlich auf deutsch vorliegen wird, *Niederschlesien. Land der Begegnung*. Zawada hat für unsere langwierigen Überlegungen und die wissenschaftliche Arbeit an der Terminologie eine sehr kurze, einprägsame und unmittelbar überzeugende Antwort gefunden. In einem seiner Essays schlägt er vor, die Stadt, von der wir jetzt sprachen, weder Breslau noch Wrocław, sondern ‚Bresław' zu nennen. – Selbstverständlichkeiten ändern sich. Wir erleben mit, wie sich Staat und Nation entflechten, wie Aufgaben, auf die wir keineswegs verzichten wollen: die Garantie der Sicherheit nach innen, die Vertretung der Gesellschaften im Verbund der europäischen Union, weiterhin durch die politischen Körperschaften, die in den Verfassungen der Staaten verankert sind, übernommen werden, wie aber die identifikatorische Klammer des Nationalen sich lockert, wie Identifikationen sich nun an Regionen binden, aber auch aus gemeinsamen Erfahrungen, an gemeinsamem Handeln, aus dem Engagement in einer Zivilgesellschaft gespeist werden. Damit ist über ‚Souveränität' neu zu sprechen.[7]

Damit ist aber auch über ‚Kultur' und ‚Interkulturalität' neu zu sprechen. Diese Rede ist vielleicht die große, aktuelle Aufgabe der Kulturwissenschaften in Forschung und Lehre. Es heißt, erst einmal zu verhandeln, welche Reichweite wir jeweils der ‚Kultur' zubilligen, welche Art von ‚Kultur' in welcher Weise in einer je gegebenen Situation realisiert ist. Damit werden die implizit normativen ‚Kulturstandards', wie sie für die Praktiken ‚interkultureller Kommunikation' und damit auch für das internationale Kulturmanagement nützlich sind, immer wieder in den kritischen Diskurs der Grundlagenforschung einbezogen, können hier überprüft, angereichert, revidiert werden. Kulturwissenschaften und ‚interkulturelle Kommunikation' müssen sich verbünden zu einem Fundament, von dem sich eine Brücke in die Zukunft schlagen läßt.

---

[7] Vgl. zu dieser weltweit geführten, im europäischen Integrationsprozeß gerade angesichts der ‚Osterweiterung' höchst aktuellen Diskussion den Band: Schmitz, W. (Hrsg.): Herrschaftsgrenzen. Nationalpolitische Gestaltung und internationale Integration. (= Deutschland- und Europastudien 2), Dresden 2004.

Matthias Theodor Vogt
Direktor des Instituts für kulturelle Infrastruktur Sachsen
Görlitz

# Eulers Königsberger Brückenproblem oder: Wenn man in einen Stadtteil hineingeht

Herr Vorsitzender, meine Damen Prorektorinnen, hochverehrte Gäste, liebe Fellows,

Sie alle hatten auf unserer Einladung zur heutigen Eröffnungsveranstaltung ein mathematisches Rätsel auf den Weg mitbekommen – verbunden mit der Bitte, es zu lösen.

Die Gebildeten unter Ihnen wissen, daß dieses Problem, in der Terminologie der heutigen Graphentheorie, das Problem der unikursalen Durchlaufbarkeit eines beliebigen vorgegebenen endlichen Graphen heißt.

Den Kunstfreunden unter Ihnen ist sicher bewußt, daß es Pablo Picasso immer wieder gereizt hat, eine Figur zu zeichnen, ohne den Stift abzusetzen.

Ist das Königsberger Brückenproblem aber nicht auch ein politisches und ein epistemologisches Problem?

In der Innenstadt von Königsberg vereinigen sich der Alte Pregel und der Neue Pregel zum Fluß Pregel. Er umfließt in zwei Armen eine Insel, den Kneiphof. Sieben Brücken verbinden die Stadtteile.

Die Bewohner von Königsberg fragten sich Anfang des 18. Jahrhunderts, ob es wohl möglich sei, über alle Brücken zu gehen und über jede nur einmal.

Vergleiche die Abbildung auf dem Titel dieses Bandes.

In seiner Abhandlung „Solutio Problematis ad Geometriam Situs Pertinentis“ (1735 verfaßt und 1741 in den Commentarii der Petersburger Akademie der Wissenschaften publiziert) hat Leonhard Euler das Problem nicht gelöst und damit den Titel seiner Abhandlung „Solutio Problematis“ streng genommen nicht eingelöst. Indem Euler jedoch zeigte, daß das konkrete Königsberger Brückenproblem nicht lösbar ist, hat er im mathematischen Sinne das Problem durchaus gelöst. Warum dies jedoch so ist, ist im übrigen bis heute ungelöst.

Wenn man die Stadtteile als Punkte darstellt (die wir Knoten [vertices] nennen) und die Brücken als Verbindungen zwischen diesen Knoten (die wir Kanten [edges] nennen), erhalten wir einen Graph aus Knoten und Kanten $\{G = (V,E)\}$. Der Grad jedes Knotens ist die Anzahl der von diesem Knoten ausgehenden Kanten. Und da wir in Königsberg mehr als zwei Knoten mit ungeradem Grad haben, gibt es keinen sog. Eulerschen Weg bzw. ist das Problem nicht lösbar.

Zurückübersetzt aus der Sprache der Mathematik: Wenn man in einen Stadtteil hineingeht, muß man auch wieder hinausgehen können (kein ungerader Grad).

Euler begründete damit eine neue mathematische Disziplin, die Topologie, die Begriffe wie Stetigkeit und Zusammenhang untersucht. Begriffe, die sich auf den ostmitteleuropäischen Raum nicht ohne Schwierigkeiten anwenden lassen, und die dadurch im Zentrum nicht nur des Collegium Pontes im allgemeinen, sondern insbesondere dieses zweiten Jahrgangs stehen. Team III wird am Beispiel der selbst proklamierten Europastadt Görlitz-Zgorzelec untersuchen, wie wenig es im Verlauf von immerhin 58 Jahren gelungen ist, die acht unterschiedlichen Gedächtniskulturen, die hier seit 1945 zusammengekommen sind, in einen gemeinsamen Zusammenhang zu überführen und damit eine Grundvoraussetzung für politische Stetigkeit zu schaffen. Morgen früh werden wir mehr hiervon hören.

Görlitz-Zgorzelec mag ein besonders komplexes Beispiel für die kulturellen Voraussetzungen politischen Agierens sein. Aber selbst Dresden, das das Problem des weitgehenden Bevölkerungsaustausches so nicht erleben mußte, hatte im Verlauf der letzten hundert Jahre vier einschneidende Systemwechsel zu überstehen. Wie komplex die Situation der deutschen Intellektuellen ausfiel, illustriert Kurt Tucholsky, den die meisten unter Ihnen als aufrechten Streiter für die linke Sache einordnen. Sein Engagement als Redakteur des Hetzblattes „Pieron“ gegen die Polen dagegen ist recht unbekannt.[1] Wie schwierig die Bilanz des 20. Jahrhunderts für Polen ausfällt, beschrieb kürzlich Włodzimierz Borodziej in der Oskar-Halecki-Jahresvorlesung des GWZO (Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas) Leipzig.[2]

Wie aber sieht die Bilanz für das frühere Königsberg – in dem mein Großvater lehrte und meine Mutter zur Schule ging – und heutige Kaliningrad aus? Welche Brücken führen heute von uns dorthin und wieder zurück?

Und wie ist das aktuelle Königsberger Brückenproblem zu werten? Ist nicht der Korridor von der Kaliningrader Oblast ins russische Kernland weniger ein räumliches Phänomen als der Versuch einer Ungleichzeitigkeits-Brücke? Zwischen einer präterritorialen Landesauffassung einerseits und einem im postnationalen Zeitalter anachronistisch zu nennendem Staatsverständnis mit Exklaven und Enklaven andererseits?

Wer Ostmitteleuropa näher studiert, für den ist es fraglich, ob die Brücke überhaupt eine angemessene Metapher für die aktuellen Systemzustände ist. Handelt

---

1 Vgl. Hepp, Michael: Kurt Tucholsky. Biographische Annäherungen, Reinbek 1993, S. 229 ff.

2 Vgl. Borodziej, Włodzimierz: Das kurze 20. Jahrhundert Polens: Bilanz eines europäischen Sonderwegs? Oskar-Halecki-Vorlesung 2001 des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas Leipzig, Leipzig 2002.

es sich nicht vielmehr um ein System von Korridoren? Ist demzufolge der Titel unseres Unternehmens – Brücken-Kolleg – überhaupt angemessen? Ist das Brükkenbauen (für das uns Ulf Großmann vorhin den Wissenschafts-Hammer übergab) eher ein normativer, sogar normativ-ontologischer Anspruch als die deskriptiv-analytische Beschreibung einer Wirklichkeit?

Vorhin hatten wir das Königsberger Problem zurückübersetzt: wenn man in einen Stadtteil hineingeht, muß man auch wieder hinausgehen können (kein ungerader Grad). Anders gesagt: Die Brücken sollten zweibahnig sein oder aber zu zwei gegenseitig komplementären Einbahnbrücken zusammengebunden sein. Wie aber sieht es heute zwischen den baltischen Staaten aus, um das vielleicht krasseste Beispiel für eine von außen als Einheit wahrgenommene Region zu beschreiben? Estland ist eng mit Finnland liiert, man denkt über eine Landverbindung nach. Lettland ist mit Schweden in einigermaßen gutem bilateralen Kontakt; denken Sie an Henning Mankell und die „Hunde von Riga". Während in diesen beiden Ländern die sprachlich-ethnischen bzw. die religionsgeschichtlichen Verbindungen vieler Jahrhunderte nachwirken, ist in Litauen die Katastrophe der polnischen Eroberung von Vilnius/Wilno 1920 unvergessen, die der gut fünfhundertjährigen Staatsgemeinschaft und bei allen Friktionen so fruchtbaren Kulturgemeinschaft ein einseitiges Ende setzte. Nun pflegt das Land über seine zahlreichen Emigranten die Beziehungen in die Vereinigten Staaten, diejenigen zu Polen sind eher den deutsch-polnischen zu vergleichen. Von allen drei Ländern also gehen Beziehungen aus, nur eben in unterschiedliche Richtungen und ohne unmittelbaren Konnex untereinander. Einen lettischen Studenten mit Kenntnissen der litauischen Sprache zu finden, war für uns letztes Jahr durchaus ein Problem. Das heutige Baltikum als „gemeinsames Haus" zu bezeichnen, wäre verfehlt, mag es sich auch aus der von Binnenkenntnis ungetrübten Außenperspektive so ausnehmen.

Und wie steht es denn derzeit um das Selbstverständnis und das Nachbarschaftsverständnis der Region Ostmitteleuropa? Wie steht es mit den Brücken nach Westeuropa und insbesondere denen aus Westeuropa? Nach welchem Algorithmus werden hier derzeit die politischen Brücken gebaut? Wenn wir den Algorithmus definieren als Handlungsanweisung, genauer: als ein „Verfahren mit einer präzisen, in einer festgelegten Sprache abgefaßten Beschreibung unter Verwendung von effektiven, das heißt tatsächlich ausführbaren Verarbeitungsschritten"[3], dann haben wir eine idealtypische Vorstellung davon, wie die Integration der sog. Kandidatenländer, gipfelnd am 1. Mai 2004, in die Europäische Union vonstatten gehen soll. War das nicht in etwa der Weg der vergangenen zwölf Jahre seit den ersten Beitrittsbekundungen? Noch einmal zur Definition des Algorithmus', mit gutem

[3] Vom Problem zum Programm. Einführung in die Informatik. Universität Siegen, Wintersemester 1999/2000.

Grund hier aus einem Erstsemesterbuch mit dem hübschen Titel „Vom Problem zum Programm“ gezogen: eine schematisch ausführbare Vorschrift, die

(1) endlich beschrieben ist (mit einem Text, zum Beispiel einem Paragraphenkonvolut, von endlicher Länge),

(2) terminierend ist (das heißt bei jeder Ausführung nach endlich vielen Verarbeitungsvorschriften zum Ende kommt),

(3) finite Ressourcen in Anspruch nimmt (d.h. zu jedem Zeitpunkt der Abarbeitung belegt der Algorithmus nur endlich viel Platz),

(4) (und letztens) aus präzise elementaren Einzelschritten besteht (das heißt alle Einzelaktionen müssen im Prinzip ausführbar sein und in ihrer Wirkung und Aufeinanderfolge präzise festgelegt sein).[4]

Daß „jedes bestimmte [mathematische] Problem einer strengen Erledigung notwendig fähig sein müsse“, das war die positivistische Grundüberzeugung der Mathematik bis zur ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts, hier in einem Zitat von David Hilbert (1862-1943), dem Königsberger (!) Mathematiker. Erst im Laufe des XX. Jahrhunderts erkannte man, daß nicht alle Probleme algorithmisch lösbar sind. „Ernüchternd war vor allem die Erkenntnis, daß die Lösung dieser Probleme nicht an den technischen Unzulänglichkeiten der verfügbaren Geräte scheitert, sondern daß dem menschlichen Denken selbst offenbar Grenzen gesetzt sind“ (Arno Schwarz). Im vergangenen Jahr faßten wir die Quintessenz des Collegium Pontes unter dem Titel zusammen: Was wir nicht wissen können, aber wissen müssen. Daran werden wir offensichtlich dieses Jahr wiederanknüpfen müssen. Verweisen möchte ich hierzu besonders auf Team II, das um eine tiefgehende Begründung des Verhältnisses von Kultur und Ökonomie ringen wird. Heute nachmittag werden wir mehr davon hören.

Wie nämlich sieht es aus mit der Selbsterkenntnis der Grenzen, die dem menschlichen Denken bei der sog. EU-Integration gesetzt sind? Könnte es sein, daß die Brüsseler Maschine nach einem mathematisch gesehen veralteten Programm abläuft? Sind vielleicht die vier Parameter Allgemeingültigkeit, Ausführbarkeit, Eindeutigkeit, Endlichkeit sämtlich nicht verifizierbar für die komplexe Aufgabe EU-Integration?

Vielleicht hilft hier der Blick zurück nach Königsberg. Die Einwohner hatten sich eingangs des 18. Jahrhunderts gefragt, ob man über alle sieben Pregel-Brücken gehen könne, aber eben nur je einmal. Leonhard Euler hatte 1735/41 nachgewiesen, daß dies nicht ginge. Und was taten die Einwohner? Sie bauten im XIX. Jahrhundert eine Eisenbahnbrücke und siehe da: Wenn sie wollten, konnten sie jetzt am Sonntag über jede Brücke gehen und dies nur je einmal. Der Fortschritt hatte der Logik der Unmöglichkeit ein Schnippchen geschlagen.

[4] Vgl. ibid.

Vielleicht sollte man sich deshalb auch mit einer negativen Bewertung der Brüsseler Logik zurückhalten. Ausdrücklich möchte ich an Schumpeters Prinzip der schöpferischen Zerstörung erinnern, um einen nüchternen Blick beispielsweise auf die in Polen in den letzten 14 Jahren freigesetzten Kräfte zu ermöglichen.

Sicherlich tritt Polen nicht Europa bei, sondern ist als Staat (bzw. für 123 Jahre als dessen Erinnerung) schon tausend Jahre Teil Europas. Das gleiche gilt für Böhmen, für Ungarn, für Rußland – von Byzanz und dessen Tradition in Südosteuropa ganz zu schweigen. Sicherlich ist die genannte EU-Integration eher dem Beitritt nach Art. 23 GG statt einer gleichberechtigten Vereinigung nach Art. 146 alt GG zu vergleichen. Sicherlich beklagt die Rechtsphilosophie zu Recht das mangelnde Gefühl für den geschichtlichen Kontext von Rechtssetzung und Rechtssprechung, zumal in Deutschland.[5] Sicherlich ist die Erfahrung der ostdeutschen Länder niederschmetternd, in denen nur im Ausnahmefall substantiell neue Rechtsverhältnisse für die substantiell neuartigen Verhältnisse entwickelt wurden (das Sächsische Kulturraumgesetz ist ein solches neues Rechtsverhältnis). Aber wie der Kopenhagener Kuhhandel oder die durchaus eigenständige Positionsbestimmung gerade der Ungarn in der Irak-Frage gezeigt hat, beginnt sich eine eigenständige Logik in der Ost-West-Beziehung in Ansätzen gerade zu entwickeln.

Und eben deshalb,

– wegen der Differenz zwischen der zugrunde gelegten bürokratischen Logik und der lebendigen Entwicklung,

– wegen der Hoffnungen, die sich aus dieser Differenz ergeben,

– wegen der Spannungen, sich aus uneingelösten Hoffnungen und Erwartungen zu ergeben pflegen,

– wegen der Verwerfungen, die sich aus der Entladung von Spannungen, die die bürokratische Logik nicht vorgesehen hatte, ergeben können,

– kurz: wegen der ungleich geringeren Mühe des präventiven Spannungsabbaus gegenüber der cura post bellum,

kommt der Untersuchung und Bewertung der interkulturellen Kommunikation gerade jetzt erhöhte Bedeutung zu.

Zurückübersetzt, Sie erinnern sich, aus der Sprache der Mathematik: Wenn man in einen Stadtteil hineingeht, muß man auch wieder hinausgehen können (kein ungerader Grad).

Hierzu Beiträge zu liefern, ist die Aufgabe des Collegium Pontes.

---

5 Rüthers, Bernd: Rechtstheorie, München 1999, passim.

# I

Hans-Wolf Thümmel
Görlitz

# Wem gehört die Oberlausitz? Anmerkungen aus verfassungsgeschichtlicher Sicht

Die Frage erscheint uns heute überflüssig. Die Oberlausitz ist – von den Gebieten östlich der Neiße einmal abgesehen[1] – in ihrem ganzen historischen Umfange deutsches und sächsisches Staatsgebiet[2]. Doch war das im Laufe der Geschichte nicht immer so. Welcher Gegebenheiten und Ereignisse bedurfte es, um überhaupt eine solche Frage aufkommen zu lassen?

## Die Anfänge und der Übergang an die Böhmische Krone

Die Anfänge der Oberlausitz liegen mangels ausführlicher schriftlicher Quellen bekanntlich im Dunkeln[3]. Wir wissen aber, daß das heutige Gebiet der Niederlausitz und der Oberlausitz – heute auch oft unklar die Lausitz genannt –, obwohl beide Gebiete wenig miteinander gemein hatten, vor 10000 Jahren von Slawen bewohnt waren, deren Nachfahren sich noch heute in diesem Gebiet befinden.

Wir wissen, daß dieses Gebiet wie das gesamte Gebiet östlich der alten Saale-Elbe-Grenze im Rahmen der sog. mittelalterlichen deutschen Ostexpansion durch Eroberung im 11. Jahrhundert endgültig an das deutsche Reich gekommen ist und die östlichste Provinz bildete. Die Grenze der Lausitz und damit auch die des Deutschen Reiches endet für Jahrhunderte ca. 20 Kilometer weiter östlich von Görlitz an den Flüssen Bober und Queis.

---

1 Dazu Batowski, H.: Der Übergang kleiner Teile der Histor. Lausitz 1945 an Polen und deren administrative Gliederung. In: Letopis B 23/1, 1976, S. 139.

2 Gesamtüberblick von Reuther, M.: Die Oberlausitz als Geschichtsraum. In: Blätter f. Deutsche Landesgeschichte 93, 1957, S. 102; Kurzer Überblick von Blaschke, K. / Kretzschmar, H.: (Ober-) Sachsen und die Lausitzen. In: Territorien-Ploetz I, 1964, S. 473, 944 ff.

3 Zur Frühzeit kurz Knothe: Urkundliche Grundlagen zu einer Rechtsgeschichte der Oberlausitz. In: NLM 54, S. 163 ff; Jecht, R.: Geschichte der Stadt Görlitz I, [1]1926, S. 3 ff; Helbig, H.: Die Oberlausitz im 13. Jahrhundert. In: Jahrb. f. d. Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands V, 1950, S. 59; Überblick bei Schrage, E.: Die Oberlausitz bis zum Jahre 1346. In: Bahlcke, J. (Hrsg.): Geschichte der Oberlausitz, 2001, S. 55 ff.

Weiter ist allgemein bekannt, daß historisch der Name Lausitz nur dem Gebiet der heutigen Niederlausitz zukommt[4], weil nur dort die namengebenden Lusici gesessen haben, während die Oberlausitz dagegen nach ihren Bewohnern zunächst das „Land der Milzener", später auch die „Lande Budissin und Görlitz", im 14. Jahrhundert oft auch das „Land der Sechs Städte" genannt wurde, und daß erst in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts unter der Herrschaft des Königs Matthias Corvinus von Ungarn die Bezeichnungen Oberlausitz und Niederlausitz, wie sie noch heute gebraucht werden, üblich wurden[5], weshalb man in der Literatur auch oft von den „beiden Lausitzen" spricht.

Die Oberlausitz wurde also im Rahmen der Eroberung deutsches Staatsgebiet, sofern man diesen Begriff für die damalige Zeit überhaupt verwenden kann. Sie war wohl zunächst ein mehr oder weniger abgesonderter Teil der Mark Meißen bzw. ein Anhängsel derselben.

Dieses Territorium wurde nach einem polnischen Zwischenspiel (1002-1031) schon bald von König Heinrich IV. (1076) und auch von Kaiser Barbarossa (1158) an den Böhmischen Herzog als Reichslehen gegeben, war dann zwischendurch im Besitz der Markgrafen von Brandenburg (1253-1319), der Görlitzer Teil danach auch im Besitz des schlesischen Herzogs Heinrich von Jauer (1319-1329) und erst im 14. Jahrhundert wieder komplett in böhmischen Händen (Bautzen seit 1319, Görlitz seit 1329, Zittau seit 1345)[6].

Die Belehnung des böhmischen Herzogs bzw. Königs mit der Oberlausitz änderte deren – in heutigen Begriffen – staatliche Zugehörigkeit zum Deutschen Reiche oder, besser, zum Reichslehensverband noch nicht. In der Folge wurden aber beide Lausitzen 1348 von Kaiser Karl IV. (1347-1378)[7] aus dem Hause Luxemburg, der zugleich böhmischer König war, völlig in den Verband der Länder der böhmischen Krone unter dem Begriff der Corona Bohemiae inkorporiert[8]. Entgegen verbreite-

---

4 Lehmann, R.: Der Schicksalsweg der Niederlausitz. In: Bl. f. deutsche Landesgeschichte 91, 1954, S. 17, Fn. 1.

5 Zur Namensbildung vgl. Knothe: Urkundliche Grundlagen zu einer Rechtsgeschichte der Oberlausitz. In: NLM 54, S. 228f, 259 ff, 277 ff; Bahlcke, J. (Hrsg.): Geschichte der Oberlausitz, 2001, S. 11 f; Blaschke, K.: Der verhinderte Staat. In: Beiträge z. Gesch. d. Oberlausitz, 2000, S. 138 ff, 144 ff.

6 Siehe neben den in Fn. 3 genannten auch: Kavka, F.: Karl IV. und die Oberlausitz. In: Letopis B 25/1, 1978, S. 141, 141-145.

7 Zu diesem ein Überblick von Moraw, P., in: Lexikon des Mittelalters V, 1999, Sp. 971-974, sowie Kavka,F.: Karl IV. und die Oberlausitz. In: Letopis B 25/1, 1978, S. 141-160.

8 Dem war schon eine Incorporationserklärung König Johanns 1329 für den Görlitzer Teil vorausgegangen. Vgl.: Kavka, F.: Karl IV. und die Oberlausitz. In: Letopis B 25/1, 1978, S. 144. Die Korporationserklärung von 1348 wurde nach der Kaiserkrönung 1355 und 1356

ter Ansicht, die nicht immer zwischen der Corona Bohemiae und dem Regnum Bohemiae unterscheidet[9], und die Lausitzen durch die Inkorporation nur noch in einem mittelbaren Verhältnis zum Reiche sieht bzw. sie nur noch insoweit zu diesem zählt, als auch jeweils das Königreich Böhmen zum Reiche gerechnet wurde[10], scheint das Band zum Deutschen Reiche aber durch die Inkorporation rechtlich noch nicht durchschnitten worden zu sein, auch wenn böhmischerseits die Reichslehenseigenschaft der Oberlausitz bestritten wurde[11]. Das zeigen spätere Lehnsurkunden, in denen der böhmische König vom Kaiser nicht nur mit Böhmen, sondern ausdrücklich auch mit den Markgrafschaften und Schlesien belehnt wird[12], was keinen Sinn ergäbe, wenn diese schon Bestandteil des Königreichs Böhmens gewesen wären. Auch die kirchliche Zuordnung zum Bistum Meißen wurde durch die Inkorporation nicht berührt.[13] Die böhmischen Nebenländer wurden auch noch im 15. Jahrhundert selbständig zu den Reichslasten herangezogen[14]. Die Markgrafschaften waren zwar untrennbare Zubehörstücke der Böhmischen Krone geworden, ihre Eigenschaft als Reichslehen hatten sie dadurch aber nicht verloren. Aus heutiger Sicht sicher eine Ungereimtheit, die Verfassung des alten Reiches war aber voll solcher Ungereimtheiten, aus denen je nach Standpunkt und Machtlage unterschiedliche rechtliche Schlüsse gezogen werden konnten. Politisch jedenfalls teilten die beiden Lausitzen nun für Jahrhunderte das politische Schicksal Böhmens, was in der Folge nicht ohne Auswirkung auch auf ihre rechtliche Einordnung und damit ihre rechtliche Gleichstellung mit Böhmen blieb.

---

wiederholt, Jecht, R.: Geschichte der Stadt Görlitz I, [1]1926, S. 61. Abdruck der Inkorporationsurkunde v. 1355 in: Collection derer den Statum des Marggrafthums Ober-Lausitz... betreffenden Sachen II, 1771, S. 1269.

9 Dazu Bahlcke, J.: Der verhinderte Unionsstaat. In: Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift Karlheinz Blaschke, 2003, S. 11, S. 18; und ders: „Einen gar considerablen Platz in denen merckwürdigen Geschichten Teutschlands u. d. Kgr. Böhmen". Die Stellung der Oberlausitz im politischen System der böhmischen Krone. In: Bahlcke, V. K. / Dudek, V. (Hrsg.): Welt-Macht-Geist. Das Haus Habsburg und die Oberlausitz 1526-1635, 2002, S. 73.

10 So wohl die früher vorherrschende Meinung, vgl. Jecht, R.: Geschichte der Stadt Görlitz I, [1]1926, S. 61; Römer, C. H. v.: Staatsrecht und Statistik des Churfürstenthums Sachsen II, 1788, S. 30.

11 Kavka, F.: Karl IV. und die Oberlausitz. In: Letopis B 25/1, 1978, S. 146.

12 Vgl. Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 219.

13 Karl IV. plante deshalb die Errichtung eines Bistums Bautzen als Suffragan des Prager Erzbistums. Vgl.: Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 164 Fn. 196.

14 Dazu unten im Text.

## Böhmen und das Reich

Das Verhältnis Böhmens zum Reiche war durch alle Zeiten sonderbarer Natur und mit dem etwa Bayerns oder Sachsens zum Reiche nicht zu vergleichen[15]. Der böhmische Herzog war – obwohl im Böhmischen Becken gegenüber Deutschland gut geschützt durch die Grenzgebirge und Grenzwälder der Sudeten, Erzgebirge, Böhmerwald und Bayerischer Wald – schon im 10. Jahrhundert in tributäre Abhängigkeit vom deutschen König geraten. Er ließ sich, auch im eigenen Herrschaftsinteresse, später vom deutschen König bzw. Kaiser mit Böhmen förmlich belehnen und mit dem Königstitel schmücken, sich in die Reichslehensverfassung und in die Reichskirchenorganisation einbinden und wuchs so im Laufe der Jahrhunderte in die Stellung eines deutschen Reichsfürsten hinein. Dabei behielt er jedoch immer eine mal geringere, mal größere Sonderstellung, die sich zu bestimmten Zeiten der völligen Unabhängigkeit annäherte.

So hielt z.B. der deutsche König im Mittelalter seinen Umritt beim Regierungsantritt nicht durch böhmisches Gebiet, es gab auch keinen Rechtszug von böhmischen Gerichten an das Königsgericht des deutschen Königs, überhaupt durfte kein böhmischer Untertan vor Gerichten außerhalb Böhmens verklagt werden, der böhmische König hatte nur beschränkte Heerfolgepflichten und sonstige Mitwirkungspflichten bei der Reichsverwaltung und Rechtsprechung, er mußte z. B. den Reichstag nur dann besuchen, wenn dieser in der Nähe der böhmischen Grenze tagte. Die böhmischen Könige haben stets versucht, die Lehnspflichten durch die Beschaffung vieler Privilegien möglichst zur bloßen Formalität werden zu lassen, andererseits aber ihre aktiven Rechte aus dem Lehensverband zum Reiche zu betonen und zu verstärken, wo dies ihnen vorteilhaft schien, und so Böhmen den anderen Kurländern anzugleichen, ja sogar diesem den Vorrang vor jenen zu verschaffen, etwa indem der böhmische König sich zum Obermann des Reiches und Inhaber des Erzamtes eines Schenken des Reiches erklärte.

Das eigenartige Verhältnis Böhmens zum Reich war den Zeitgenossen bewußt. Das berühmteste und einflußreichste Rechtsbuch des Spätmittelalters, der Sachsenspiegel, dekretierte, daß der böhmische König, da er kein deutscher Mann sei,

---

15 Siehe dazu die Überblicke bei Wegener, W.: Böhmen. In Handwörterbuch d. dt. Rechtsgeschichte I, 1971, Sp. 469 ff; Graus, F.: Böhmen. In: Lexikon d. Mittelalters II, 1983, Sp. 335 ff; Peterka, O.: Rechtsgeschichte d. Böhmischen Länder I 2, 1933, S. 24 ff, 100 ff; Hellbling, E. C.: Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte 2, 1974, S. 156 ff, 225 f. Zum Verhältnis Böhmens zum Reich in der Frühzeit vgl. Flossmann, U.: Regnum Austriae. In: Zeitschr. f. Rechtsgeschichte Germ. Abt. 89, 1972, S. 78, 89 ff. Umfassend dazu nunmehr Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), (Zusammenfassung S. 580).

bei der deutschen Königswahl nicht mitzuwirken habe[16]. Aber selbst der Sachsenspiegel, der weithin gesetzesgleiche Wirkung entfaltete, konnte sich hier nicht durchsetzen, und die Böhmischen Könige haben im Spätmittelalter als Kurfürsten an der deutschen Königswahl teilgenommen.

Die *Goldene Bulle* Kaiser Karls IV. von 1356[17] bestätigte den böhmischen Königen ihre Kurfürstenwürde und ihre besonderen Privilegien und Vorrechte. Dabei muß man aber die dynastischen Zusammenhänge und Zufälligkeiten beachten. Der böhmische König erhielt im Spätmittelalter seine besondere reichsrechtliche Stellung vor allem unter den Herrschern aus dem Hause Luxemburg bestätigt. Das war aber nur möglich, weil die Luxemburger zugleich deutsche Könige und Kaiser waren, die Böhmen zum Kernland ihrer Herrschaft machen wollten. Es bestand also Personenidentität zwischen dem Begünstigenden und dem Begünstigten. Heute ist es für uns schwer verständlich, daß so ein Vorgang seinerzeit akzeptiert wurde. Die Habsburger verfuhren jedoch, als sie die Kaiserkrone errungen hatten, auf gleiche Weise erfolgreich mit der Privilegierung ihrer Stellung als Herzöge von Österreich. Als dann Böhmen [1526] ebenfalls unter Habsburgische Herrschaft kam, profitierte es von den sich verstärkenden Bestrebungen der Habsburger, mit ihren Erblanden möglichst vom Reiche unabhängig zu werden. Die Einbeziehung Böhmens in die österreichische Gesamtstaatsbildung sollte sich allerdings später für Böhmen als sehr zweifelhafter Vorteil erweisen.

Die Geschichte hätte jedenfalls unter anderen Herrschern auch ganz anders verlaufen können. In der Tendenz wurde im Spätmittelalter die Lehnsbindung Böhmens an das Reich schwächer. So wurde später beim Herrschaftswechsel die Neubelehnung durch den Kaiser nicht mehr eingeholt, und Böhmen nahm auch nicht mehr an den Reichsversammlungen teil. Das Kurfürstenkolleg schloß Böhmen vom späten 15. Jahrhundert bis zur sog. Readmission 1708 von seinen Beratungen aus[18]. Zwar nahm Böhmen noch am Kaiserwahlkonklave teil, stimmte jedoch seit 1531 nicht mehr ab. Formal blieb jedoch Böhmen in loser Verbindung mit dem

---

16 Sachsenspiegel Landrecht Buch 3 Kap. 57, S. 2; vgl. Ausgabe v. Schott, C., 1996, S. 206 (Bibliothek Manesse); Ausgabe v. Ebel, F., 1993, S. 148 (Reclam RUB Nr. 3355).

17 Abdruck bei Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung [2]1913, S. 192; Müller, K.: Die Goldene Bulle Karls IV. 1356, lat. Text mit dt. Übersetzung, [3]1970 (Quellen z. Neuer. Gesch. 25); dieselbe Übersetzung in: Die Goldene Bulle. Nach der Prachthandschrift König Wenzels, 1978 (Die Bibliophilen Taschenbücher 84).

18 Vgl. Conrad: Deutsche Rechtsgeschichte II, 1966, S. 96; auch Hellbling, E. C.: Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte 2, 1974, S. 160 ff, 226; Ausführlich dazu nunmehr und differenzierend Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), (Zusammenfassung S. 574 ff).

Reich, obgleich es nicht mehr als eigentlicher Reichsstand angesehen wurde[19], und 1815 trat der Kaiser von Österreich mit Böhmen – jedoch z.B. nicht mit Ungarn – in den Deutschen Bund ein[20].

Naturgemäß hatten es der Kaiser und die Reichsstände leichter, die böhmischen Nebenländer weiterhin als Reichslehen zu behandeln, wenn Böhmen, wie z.B. im 15. Jahrhundert während der Hussitenkriege, schwach war. So erscheint die Oberlausitz im 15. Jahrhundert in der Reichsmatrikel, dem Reichsteuerregister. Es wird z. B. 1431 auf dem Nürnberger Reichstag beim Heeresanschlag für den Feldzug gegen die Hussiten beschlossen, daß – so wörtlich – das „Land in der Slesy und die 6 stett" 500 Bewaffnete zu stellen haben (Kursachsen übrigens nur 200)[21]. 1461 werden die Sechsstädte vom Kaiserl. Hauptmann Markgraf Albrecht von Brandenburg wie Reichsstädte auf den Reichsstag nach Nürnberg geladen.[22] Dagegen ist die Oberlausitz in der *Wormser Matrikel* von 1521[23], dem Reichssteuerregister, das im Prinzip bis zum Ende des Reiches 1806 nicht mehr geändert wurde, nicht mehr zu finden.[24] Das ist ein zuverlässiger Hinweis, daß die Oberlausitz in jener Zeit nicht

[19] Zu den verschiedenen Sichten der Reichsstände, der böhmischen Landstände oder des böhmischen Königs vgl. Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 580 ff; zur Ansicht der zeitgenössischen staatsrechtlichen Literatur ebd. S. 564 ff.

[20] Vgl. Deutsche Bundesakte I Art. 1, dort noch ungenau „mit den gesamten, vormals zum deutschen Reich gehörigen Besitzungen", in: Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I, 31978, S. 85. Genauer erst in: Kaiserl. Österr. Erklärung über die zum Deutschen Bunde gehörenden Provinzen und Teile der Österreichischen Monarchie v. 6.4.1618, Aufzählung bei Zachariä, H. A.: Deutsches Staats- und Bundesrecht III, 1845, S. 215; Abdruck bei: Meyer, P. A. G. v.: Staatsacten für öff. Recht des Deutschen Bundes, 1833, S. 90 f. (Corpus juris confoederationis Germanici); dazu Weber, M.: Das Verhältnis Schlesiens zum Alten Reich in der frühen Neuzeit, 1992, S. 381 ff.

[21] Abdruck bei Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung [2]1913, S. 244, 246. Auch 1467 wird die Oberlausitz ausdrücklich zu den deutschen Landen gezählt, Nachweis bei Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 232 Fn. 313. Nach Hoffmann, C. G.: Grundsätze des in dem Heil. Röm. Reiche eingeführten und hergebrachten Staatsrechts, 1736, kommt sie auch noch 1471, 1480 und 1488 in der Reichsmatrikel vor.

[22] Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 197.

[23] Abdruck bei Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung, [2]1913, S. 313.

[24] Nach Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 240, Fn. 362 kommt sie noch im Reichsabschied von 1526 vor.

mehr als selbständiger Reichsstand angesehen wurde. Sie war als solcher auch nicht auf dem Reichstag vertreten.

Böhmen ist zwar in der Wormser Matrikel verzeichnet, jedoch nur mit Truppen für den Romzug und nicht mit einem Geldbetrag für die Reichsverwaltung, für die also die Oberlausitz auch nichts mehr beitrug. Möglich, daß es Böhmen hier gelungen ist, seine Privilegien und seine „Reichsferne" auch auf seine Nebenländer zu erstrecken[25]. Denkbar auch, daß die von den Nebenländern ursprünglich für den Romzug geschuldeten Truppenkontingente jetzt in das böhmische Kontingent eingerechnet waren, denn später, als die Kontingente in Geldleistungen umgewandelt waren, machte Österreich bei den Verhandlungen um die Readmission 1708 geltend, daß vom böhmischen Kontingent die Lausitzen, da an Sachsen verloren, abzuziehen seien. Es gelang aber den Reichsständen trotz der Veranschlagung Böhmens in der Wormser Matrikel in der Folge nicht, Böhmen zu den dort genannten Leistungen heranzuziehen[26]. Demgemäß zahlte auch die Oberlausitz keine Reichssteuern.

Die Oberlausitz unterlag auch nicht mehr der Reichsgesetzgebung. Reichsgesetze hatten in der Oberlausitz nur Geltung, wenn sie von Böhmen ausdrücklich übernommen worden waren.

Auch die Reichsgerichte hatten keine Kompetenz für die Oberlausitz. Weder konnte man von oberlausitzischen oder böhmischen Gerichten an das Reichskammergericht oder an den Reichshofrat appellieren, noch konnte man von der gegnerischen Partei vor diese Gerichte zitiert werden. Als ein Görlitzer Bürger die Stadt vor einem westfälischen Femegericht verklagte, wurde von Kaiser Friedrich III. auf Protest des Böhmischen Königs 1491 ausdrücklich festgestellt[27], daß dies, weil gegen die Böhmischen Privilegien[28] verstoßend, nicht statthaft sei.

Die Oberlausitz steht auch außerhalb der Reichsorganisation; sie gehört ebensowenig wie Böhmen oder Schlesien einem der 10 Reichskreise an. Auch war sie

---

25 Jedoch wollten die Reichsstände Böhmen mit zugehörigen Landen „als Slesy, Merhern (Mähren) und Laußnitz" zur Türkenhilfe heranziehen. Vgl. Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 241.

26 Erst 1708 bei der sog. Readmission der böhmischen Kur verpflichtete es sich dazu. Abdruck bei Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung ²1913, 470 ff.

27 Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 255 mit Fundstelle; Lindner, Th.: Die Veme, 1896, S. 517, 525. Die Stadt Görlitz hatte aber schon vorher selbst versucht, sich der Feme zu entziehen, vgl. ebd. S. 521.

28 Nach Cap. 8 der Goldenen Bulle galt die Befreiung von allen auswärtigen Gerichten für die Einwohner Böhmens und aller zugehörigen Gebiete, vgl. Abdrucke bei Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung ²1913, S. 192.

im Falle der Vakanz des Kaiserlichen Amtes nicht dem zuständigen Reichsvikar – das wäre der sächsische Kurfürst gewesen – unterworfen.[29]

## Die Oberlausitz und die Corona Bohemiae

Andererseits hat die Oberlausitz auch im böhmischen Staat trotz der Inkorporation nichts mitzubestimmen[30]. Zwar gelten die Angehörigen der Länder der böhmischen Krone untereinander nicht als Ausländer, die Oberlausitzer Stände sind aber auf dem Landtag in Prag nicht vertreten und nehmen auch nicht an der Wahl des böhmischen Königs teil. Der königliche Rat und die königlichen Ämter werden vom böhmischen Adel besetzt. Nur bei Steuererhebungen dürfen auch die Nebenländer auf einem Generallandtag mitwirken. Erst anläßlich des böhmischen Aufstandes zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges wurde angestrebt, die alle Länder der böhmischen Krone betreffenden Angelegenheiten gemeinsam zu behandeln und auch die sog. Nebenländer an der Königswahl teilnehmen zu lassen[31]. Das ist Episode geblieben. Andererseits erhoben die Oberlausitzer Stände den Anspruch, den neuen König durch eine eigene Huldigung anzunehmen.

Im Gegenzug war allerdings die Oberlausitz nur über die böhmische Kanzlei, sonst aber nicht in die Böhmische Verwaltungs- und Gerichtsorganisation einbezogen. Erst 1548, als zur Verhinderung des Rechtszuges an Gerichte im Reich eine kgl. Appellationskammer in Prag geschaffen wurde[32], war diese auch für die Oberlausitz zuständig.

Die Oberlausitz war und blieb in ihrer Geschichte ein selbständiges Nebenland[33] ohne inneren Zusammenhang mit dem böhmischen Staat wie auch später – was

---

29 Seit dem Erwerb der Lausitzen 1635 behaupteten die sächsischen Kurfürsten aber das Reichsvikariat über die Lausitzen. Vgl. Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 555 mit Fn. 14. Ihre Versuche jedoch, seit der Readmission Böhmens 1708 dieses auch auf Böhmen zu erstrecken, scheiterten. Vgl. ebd. S. 553 ff.

30 Zum Verhältnis zu Böhmen vgl. Knothe: Urkundliche Grundlagen zu einer Rechtsgeschichte der Oberlausitz. In: NLM 54, S. 288ff, und jetzt Kersken, N.: Die Oberlausitz von der Gründung des Sechsstädtebundes bis zum Übergang an das Kurfürstentum Sachsen (1346-1635). In: Bahlcke, J. (Hrsg.): Geschichte der Oberlausitz, 2001, S. 99 ff.

31 Zu der Confoederatio Bohemica v. 31. Juli 1619 vgl. Bahlcke, J.: Der verhinderte Unionsstaat. In: Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift Karlheinz Blaschke, 2003, S. 25 ff.

32 Dazu Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 304 f.

33 Zum Ganzen Blaschke, K.: Der verhinderte Staat. In: Beiträge z. Gesch. d. Oberlausitz (2000); Bahlcke, J.: Der verhinderte Unionsstaat. In: Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift Karlheinz Blaschke, 2003.

noch zu zeigen ist – mit dem sächsischen Kurfürstentum. Sie war immer nur Anhängsel eines anderen Staates und insoweit Objekt fremden Willens, nie Mittelpunkt einer eigenen Herrschaft – wenn man von den 20 Jahren des Herzogtums Görlitz am Ende des 14. Jh.s absieht (1377-1396)[34]. Das wurde kompensiert durch eine große Selbständigkeit in der Regelung der inneren Angelegenheiten. Nicht nur war der Landesherr weit weg und nur durch einen Vogt vertreten, sein Einfluß vergleichsweise gering, sondern die Oberlausitz war auch ausdrücklich privilegiert worden. Besonders die luxemburgischen Herrscher hatten bekanntlich die Sechsstädte mit einer Rechtsstellung ausgestattet, die diese bis zum sog. Pönfall 1547 den Reichsstädten nahezu gleichstellte.

### Die Oberlausitz und der Frieden von Prag

Die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges bewirkten nun, daß die bevorrechtete Stellung der Oberlausitzer Stände sich bis in neueste Zeit halten konnte. Wäre die Oberlausitz weiter bei Böhmen verblieben, wäre sie sicher auch in den Ausbau des landesfürstlichen Absolutismus unter den Habsburgern einbezogen worden und die Stände hätten ihre Sonderstellung verloren. So aber kam es anders.

Wie bekannt hatte der sächsische Kurfürst – das Haupt der Lutheraner im Reich – im Dreißigjährigen Krieg dem katholischen Kaiser bei der Bekämpfung des Prager Aufstandes Hilfe geleistet[35] und 1620 die Oberlausitz und Schlesien, die den Winterkönig Friedrich V. von der Pfalz mitgewählt bzw. anerkannt hatten, unterworfen. Die vom Kurfürsten hierfür präsentierte Kostenrechnung von 4 Millionen Gulden konnte der Kaiser aber nicht bezahlen, und so wurden dem Kurfürsten zur Sicherung seiner Kostenforderung 1623 beide Lausitzen förmlich verpfändet, so daß dieser auch mit Rechtstitel als Pfandherr in deren Besitz kam[36].

Die Verpfändung insbes. von Reichsgut war im Spätmittelalter eine gängige Praxis gewesen. Jeder Pfandherr konnte hoffen, daß es dem Verpfänder unmöglich sein werde, das Pfand wieder auszulösen. So hatte z. B. der böhmische König selbst über Jahrhunderte die Reichsstadt Eger mit ihrem Landgebiet im Pfandbesitz; sie wurde bekanntlich wegen der Personenidentität von Kaiser und böhmischem König bis zum Untergang des Reiches vom Kaiser nicht mehr ausgelöst und im letzten Jahrhundert tschechisiert.[37]

---

34 Dazu Jecht, R.: Geschichte der Stadt Görlitz I1, 1926, S. 88 ff.

35 Dazu Kötzschke, R. / Kretzschmar, H.: Sächsische Geschichte II, 1935, 43 ff.

36 Abdruck in: Collection derer den Statum des Marggrafthums Ober-Lausitz... betreffenden Sachen II, 1771, S. 1387.

37 Zur Stellung Egers vgl. Peterka, O.: Rechtsgeschichte d. Böhmischen Länder I, ²1933, 134 f.; Hellbling, E. C.: Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, ²1974, S. 156.

Auf gleiche Weise konnte der Kurfürst hoffen, die Lausitzen endgültig zu behalten, wenn das auch nicht der Intention des Kaisers entsprach. Die finanzielle Lage des Kaisers nach 15 Kriegsjahren – seine Schulden gegenüber Kursachsen waren mit Zinsen inzwischen auf 72 Tonnen Golds (= 7,2 Mill. Gulden) angewachsen – und die Notwendigkeit, den inzwischen mit Schweden verbündeten sächsischen Kurfürsten wieder als Bündnispartner zu gewinnen, zwangen ihn, im Rahmen des Prager Friedens 1635 die beiden Lausitzen an den Kurfürsten endgültig abzutreten.[38]

Die Oberlausitz wurde damit jedoch entgegen der landläufigen Meinung im populären Schrifttum kein Teil Kursachsens. Der Titel etwa von Heft 21 der früheren Schriftenreihe der Städtischen Kunstsammlungen Görlitz „Görlitz als Kursächsische Provinzstadt“[39], in dem das Vorwort ebenfalls von der Eingliederung in Kursachsen spricht, ist vom juristischen Standpunkt aus unrichtig. Görlitz wurde nicht in den kursächsischen Staat eingegliedert, ja um es vorwegzunehmen, die Einwohner von Dresden und die Einwohner von Bautzen blieben bis 1835, die von Görlitz und Dresden bis zur Angliederung an Preußen 1815 in der jeweils anderen Stadt bzw. in Sachsen oder in der Oberlausitz Ausländer und wurden rechtlich auch als solche behandelt. Der sog. Traditionsrezeß vom 30. Mai 1635[40], der die Bedingungen des Überganges der Oberlausitz an den sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. festlegte, machte eine Eingliederung der Oberlausitz in den kursächsischen Staat unmöglich.

Es heißt da: Der Kurfürst erhält die Oberlausitz mit allen Hoheitsrechten, allen öffentlich-rechtlichen Befugnissen, die dem Kaiser als König von Böhmen zuste-

[38] Zum ganzen Vorgang mit der Vorgeschichte vgl. Blaschke, K.: Der Übergang des Markgraftums Oberlausitz von der Krone Böhmens an den Kurfürsten von Sachsen während des Dreißigjährigen Krieges. In: Beiträge z. Gesch. d. Oberlausitz, 2000, S. 93; vgl. auch Burkhardt: Der Dreißigjährige Krieg und die Sächsische Politik. In: Bahlcke, V. K. / Dudek, V. (Hrsg.): Welt-Macht-Geist. Das Haus Habsburg und die Oberlausitz 1526-1635, 2002, S. 221 sowie Hoche, S.: Die Erbhuldigung der Oberlausitzer Stände im Jahre 1637 in Görlitz im Spiegel der Quellen des Görlitzer Ratsarchivs, in: Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift Karlheinz Blaschke, 2003, S. 29.

[39] Verfaßt von E. Kretzschmer. Ähnlich etwa auch die vereinfachenden Überschriften von Kersken, N.: Die Oberlausitz von der Gründung des Sechsstädtebundes bis zum Übergang an das Kurfürstentum Sachsen (1346-1635). In: Bahlcke, J. (Hrsg.): Geschichte der Oberlausitz, 2001, und von Baumgärtel, H.: Die Übergabe der Lausitz an Sachsen. In: Bunte Bilder aus dem Sachsenlande II, 1908 (der Text selbst ist jedoch korrekt).

[40] Abdruck der Urkunde in: Collection derer den Statum des Marggrafthums Ober-Lausitz...betreffenden Sachen II, 1771, S. 1408; auch bei Wiesand, G .F.: Beiträge zu gründlicher Beurteilung der besonderen Staatsrechtlichen Verhältnisse d. Kgl. Sächs. Oberlausitz I, 1832, S. 36 ff. Dort auch als Beylage A der Traditionsabschied mit den Ständen in Görlitz v. 24.4.1636, S. 257.

hen, mit Titel, Wappen und Archiven – so wörtlich – „erblich, eigentümlich und unwiderruflich“ aber – und nun kommt die Einschränkung – nur „lehensweise und wie rechte Mann-Lehens Art und Eigenschaft mit sich bringet, zu einem rechten Mann-Lehen“ des Böhmischen Königs.[41] Nun wird in der landesgeschichtlichen Literatur z.T. betont, daß die Übergabe der Oberlausitz als Lehen eine gegenstandslose Formsache gewesen sei.[42] Diese Auffassung kann ich vom juristischen Standpunkt aus nicht teilen, sie wird auch durch die folgenden geschichtlichen

[41] Zu den lehnrechtlichen Bestimmungen des Rezesses Deumer, H.: Der rechtliche Anspruch Böhmen-Österreichs auf das Kgl. Sächs. Markgrafthum Oberlausitz, 1884, S. 3 ff.

[42] So Blaschke, K.: Der Übergang des Markgraftums Oberlausitz von der Krone Böhmens an den Kurfürsten von Sachsen während des Dreißigjährigen Krieges. In: Beiträge z. Gesch. d. Oberlausitz 2000, S. 104; ähnlich auch Jocks-Poppe, R.: Die historischen Grundlagen der kommunalständischen Verfassung in den beiden Markgraftümern Ober- und Nieder-Lausitz. In: Niederlausitzische Mitteilungen 9, 1906, S. 181, 213. Jocks-Poppe ist der Meinung, daß die Lausitzen nur deshalb als Lehen abgetreten wurden, weil damit der Verstoß gegen das Prinzip der Unteilbarkeit der Böhmischen Lande und die Pflicht gegenüber den Lausitzer Ständen, sie niemals von Böhmen zu trennen, bemäntelt wurde. (Das vermutet auch Römer, C. H. v.: Staatsrecht und Statistik des Churfürstenthums Sachsen II, 1788, § 6 Anm. a. S. 34.) Sachsen wäre damit einverstanden gewesen, da mit der Belehnung keine üblichen Lehnspflichten verbunden gewesen wären und die Lausitzen faktisch keine Lehen gewesen wären, was z. B. durch die eigenmächtige Vererbung der Niederlausitz an Hzg. Christian v. Sachsen-Merseburg deutlich werde. Ob dem ersteren Argument schon einmal archivalisch nachgegangen wurde, ist mir nicht bekannt, das zweite ist unzutreffend, wie nicht nur die nachfolgende Geschichte zeigt. Auch ist zu bedenken, daß nach dem Vergleich der Söhne Johann Georg I. v. 22.4.1657 der Erstgeborene und Kurfürst Joh. Georg II. die Oberhoheit über die den Brüdern testamentarisch zugedachten Länder einschl. der Niederlausitz behielt (vgl. Lehmann, R.: Der Schicksalsweg der Niederlausitz. In: Bl. f. deutsche Landesgeschichte 91, 1954, S. 25) und ihm speziell in der Niederlausitz die Mithuldigung und das Recht, in Lübben Landtage zu halten, vorbehalten blieb (Böttiger, C. W.: Geschichte des Kurstaats Sachsen II, 1831, S. 129, 161, 286), so daß rechtlich an eine Unterverlehnung zu denken ist. Dann würde auch der Einwand Jocks-Poppes, daß die Nichteinholung der Zustimmung des Lehnsherren die Bedeutungslosigkeit des Lehenscharakters zeige, da diese nicht vom Lehnsherren gerügt worden sei, nicht zutreffen, da die Afterverlehnung keiner Genehmigung des Lehnsherren bedurfte, wenn der Beliehene selbst lehnsfähig war. Vgl. Beseler, G.: System des gemeinen dt. Privatrechts, 21866, S. 448; Titius, G.G.: Das teutsche Lehn-Recht, 41730, S. 141, 149, 287 f; Buder, C. G.: Des Heil. Röm. Reichs Staats- und Lehn-Recht, 1751, S.33 § 6. Wie ich aber erst jetzt entdecke, ist der ganze Ausgangspunkt falsch. Die Vererbung in der Form des brüderlichen Vergleichs über das väterliche Testament vom 22.4.1657 fand die Billigung des Kaisers: Kurfürst Johann Georg II und sein Bruder Hzg. Christian I. v. Sachsen-Merseburg wurden gemeinsam mit den Markgraftümern Ober- und Nieder-Lausitz belehnt; der Lehnsbrief vom 12. Juni 1660 ist abgedruckt bei Lünig, J. C: Corpus Juris Feudalis Germanici II, 1727, S. 22 unter Nr. VII.

Ereignisse und insbesondere durch die Streitigkeiten mit Österreich über die Auswirkungen der Lehnsbindung im 19. Jh. widerlegt. Zwar ist es richtig, daß das Staatsrecht im 17. Jahrhundert nicht mehr vom Lehnrecht geprägt war, das zunehmend privatrechtlichen Charakter annahm. Die staatlichen Rechte und Pflichten wurden nunmehr auch auf andere Weise als durch die Lehnsbindung begründet. So wurde im Traditionsrezeß die staatliche Territorialhoheit ausdrücklich mitübertragen. Trotzdem war das Lehnrecht neben dieser nicht bedeutungslos geworden. Nur 36 Jahre vorher (1599) hatte z. B. der Herzog von Württemberg 400.000 Gulden (mit damals noch anderem Geldwert) aufgewendet, um die vergleichbare österreichische Afterlehensherrschaft über Württemberg abzuschütteln und wieder ein unmittelbares Reichslehen zu werden.[43] Und noch 1741, als der Sächsische Kurfürst August III. und Kurfürst Karl Albert von Bayern (der spätere Kaiser Karl VII.) nach dem Aussterben der Habsburger im Mannesstamm Maria Theresias Erbe unter sich aufteilen wollten, forderte August III. die direkte Belehnung durch den Kaiser mit den Lausitzen „uno actu mit dem Churfürstenthum Sachßen“[44], also die Beseitigung der (so gesehenen) böhmischen Afterlehenschaft.

Auch wenn die Lehnspflichten im Lehnrecht nur mangelhaft umschrieben waren[45] – und im hiesigen Falle aktive Pflichten sogar ausdrücklich ausgeschlossen waren, da die Verlehnung zur Tilgung der kaiserlichen Schulden erfolgte – so war doch die grundsätzliche Verpflichtung zur Lehnstreue nicht zu leugnen. Der Vasall oder Lehnsmann hatte auch in der Spätzeit gegenüber dem Lehnsherren noch bestimmte Wohlverhaltenspflichten, bei deren Verletzung, der „Felonie“, das Lehen auch wieder verwirkt und entzogen werden konnte[46]. Der Lehnsmann war dadurch politisch vom Lehnsherrn abhängig und zur Rücksichtnahme gezwun-

[43] Prager Vertrag v. 24.1.1599, in: Reyscher, A. L.: Sammlung der Württ. Gesetze II, 1829, S. 25. Dazu Grube, W.: Der Stuttgarter Landtag 1457-1957, 1957, S. 251 ff, 260 ff; Schneider, E.: Württ. Geschichte, 1896, S. 201 f.

[44] Begert, A.: Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches, 2003 (Historische Studien 475), S. 542, Fn. 326.

[45] Zu den Lehnspflichten Spieß, K. H., in: Handwörterbuch z. dt. Rechtsgeschichte II, 1978, Sp. 1722 ff; für die ältere Zeit Ganshof, F. L.: Was ist das Lehnswesen?, 1961, S. 86 ff; Gerber, C. F. v.: System d. Dt. Privatrechts, 161891, S. 195 ff; Beseler, G.: System des gemeinen dt. Privatrechts, 21866, S. 429 ff; Neumann J. W.: Provinzialrecht des Markgrafthums Niederlausitz, 1837, 2. Abt. Lehnrecht, S. 189.

[46] Römer, C. H. v.: Staatsrecht und Statistik des Churfürstenthums Sachsen I, 1787, spricht auf S. 160 ganz unbestimmt, daß der König von Böhmen im Hinblick auf die Oberlausitz mit der „Befolgung der Lehn in den hergebrachten Fällen zufrieden sein“ müsse; ebenso in Bd. II, 1788, S. 33. Im übrigen habe der Lehnscharakter nur zur Folge, daß die Verfassung nicht verändert werden konnte und die Disposition über das Eigentum der Länder beschränkt sei. Vgl. ebd.: Bd. II, 1788, S. 31 u. 32.

gen. Daß das Lehnrecht auch im 18. Jahrhundert noch als Vorwand für Eingriffe dienen konnte, mußte gerade Kursachsen erfahren, als die Grafen von Schönburg die Herrschaften Glauchau, Waldenburg und Lichtenstein als Böhmische Reichsafterlehen der ihnen im Rezeß von 1740 aufgezwungenen sächsischen Landeshoheit wieder entziehen wollten und dazu den Schutz der Königin von Böhmen als Oberlehnsherrin anriefen[47]. Maria Theresia erklärte daraufhin 1773 den Rezeß wegen fehlender Zustimmung des böhmischen Lehnsherrn für nichtig und ließ die Herrschaften militärisch besetzen. Sachsen sah sich damit genötigt, die Lehnsbindung wegen der Unsicherheit über die mit der Lehnsherrschaft noch verbundenen Rechte zu beseitigen. Es gelang ihm schließlich als Ergebnis des Bayrischen Erbfolgekrieges, selbst die Lehnshoheit über die Schönburgischen Herrschaften zu erlangen[48]. Das zeigt, daß die Lehnsbindungen keinesfalls als belanglos angesehen wurden.

## Die Oberlausitz als böhmisches Lehen

Und so betont der Traditionsrezeß ausdrücklich, daß durch die Abtretung an den Kurfürsten die Lausitz von der Krone Böhmens „nicht abgesondert, sondern ein hohes und vornehmes Stück derselben“ bleibe. Der Kurfürst verpflichtet sich, den König von Böhmen, als Lehnsherren „et pro supremis Dominis directis“ zu erkennen, zu ehren und zu halten und demselben dafür „hold und gewärtig“ zu sein[49]. Das sind typische Wendungen, mit denen in Lehnsurkunden ein Untertanen- und Ergebenheitsverhältnis ausgedrückt wird[50]. Die Verbform von hold ist

47 Dazu Schlesinger, W.: Die Landesherrschaft der Herren v. Schönburg, 1954, S. 157 ff. (Quellen u. Studien z. Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit IX,1); Böttiger, C. W.: Geschichte des Kurstaats Sachsen II, 1831, S. 406.

48 Auf dem Teschener Frieden 1779 trat Österreich formal die Lehen an Pfalz-Bayern ab, das diese noch am gleichen Tage weiter an Sachsen abtrat, vgl. Böttiger, C. W.: Geschichte des Kurstaats Sachsen II, 1831, S. 412; Schlesinger, W.: Die Landesherrschaft der Herren v. Schönburg, 1954, S. 159 (Quellen u. Studien z. Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit IX,1); vgl. auch: Konferenzen und Verträge II 1437-1952, Bearb. von Rönnefahrt, H., 1953, S. 74 ff (Vertrags-Plötz).

49 Die Lehnsbriefe für die Ober- und die Niederlausitz von 1638 und 1660 sprechen vergleichbar von „treu und gewärtig“; Abdruck bei Lünig, J. C.: Corpus Juris Feudalis Germanici II, 1727, S. 15 u. 22 unter Nr. VI u. VII.

50 Vgl. Grimm: Deutsches Wörterbuch IV/II, Bd.10, Sp. 1734 (zu hold) – vgl. dort auch die Stichworte Hulden, Huldig, Huldigen, Huldigung- und IV/I,3, Bd. 6, Sp. 5356 (zu gewärtig); Deutsches Rechtswörterbuch V, 1955-1960, Sp. 1417 (zu hold); Spieß, K. H., in: Handwörterbuch z. dt. Rechtsgeschichte II, 1978, Sp. 1723 (zu treu und hold); Adelung, J. C.: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart II, 1726, Sp. 562 (zu gewärtig). Dazu auch Deumer, H.: Der rechtliche Anspruch Böhmen-Österreichs auf das Kgl. Sächs. Markgrafthum Oberlausitz, 1884, S. 24 f.

huldigen. Und die Wendung „hold und gewärtig“ verwendet sogar Bismarck noch 200 Jahre später gegenüber dem Kaiser-König Wilhelm I.[51], wenn er versichert, ihm als sein „geborener Brandenburgischer Lehnsmann stets treu, hold und gewärtig“ zu sein. Der sächsische Kurfürst hätte bei der großen Bedeutung der Etikette, der Titulaturen und der Formen im beginnenden Barockzeitalter den Rezeß gewiß nicht unterschrieben, wenn diese Formel nicht mit den Tatsachen übereingestimmt hätte. Der Kurfürst wird also, obwohl er als Kurfürst von Sachsen dem böhmischen Könige als Reichsfürst gleichgeordnet ist, bzgl. der Oberlausitz Vasall des böhmischen Königs und damit diesem untergeordnet. Der Kaiser behält sich für sich und alle seine Nachfolger als Könige von Böhmen, sozusagen als Sinnbild der ihm verbleibenden Oberherrschaft vor, Titel und Wappen der Lausitzen weiterhin zu führen.

Das Lehen muß beim „Thronfall“, d.h. dem Tod des Lehnsherren und beim „Lehnfall“, also beim Tod des Kurfürsten, „gemutet“, d.h. um Erneuerung ersucht und der Nachfolger neu belehnt werden.

Konkrete Pflichten obliegen dem Kurfürsten folgende:

Da er das Lehen an Zahlungs statt erhalten hat, braucht er Abgaben und Lasten des Königreichs Böhmen nicht mitzutragen, jedoch in „Fällen gemeiner Not, wider den Türken und Erbfeind christlichen Namens oder anderen dergleichen gemeinen Feinden“ der Könige v. Böhmen soll er auf deren gebührendes Ersuchen nach der alten Quote der Lausitz mitsteuern.

Der Kurfürst darf die Verfassung der Lausitz – und damit auch die besonderen Rechte der Stände – nicht verändern. Der König sichert dagegen in der Urkunde den Ständen und Untertanen der Lausitz den Erhalt der Landesverfassung bei einem evtl. Heimfall der Oberlausitz an die Krone zu.

Insbesondere darf der Kurfürst die Religionsverfassung und hierbei insbesondere den Status der katholischen Religion nicht verändern. Domstift und Domkapitel zu Bautzen, die Klöster Marienstern und Marienthal sowie das Prioriat zu Lauban müssen erhalten bleiben, offene Pfarrstellen müssen wieder mit Katholiken besetzt werden; sächsische Gerichte dürfen keine Befugnis in geistlichen Sachen erhalten. Die Inspektion und Visitation der Zisterzienserinnenklöster durch die Ordensoberen, die in Böhmen saßen, darf nicht behindert werden. Der König behält sich generell das oberste Jus Protectionis über Klöster und Geistlichkeit und die Administration in geistlichen Sachen (spiritualibus) vor. Ein landesherrliches Kirchenregiment des Kurfürsten ist also in der Lausitz nicht möglich. Österreich hat in der Folge das Jus protectio-

[51] Beim Dank für die Übersendung des Fürstendiploms, Brief v. 20.9.1873. In: Anhang zu den Gedanken und Erinnerungen, 1901, Nr. 254, S. 244.

nis über die Klöster und das Domstift auch ganz selbstverständlich wahrgenommen. Die Wahlen des Bautzener Domdekans und der Äbtissinnen fanden nicht nur im Beisein kaiserlicher Kommissare statt, sondern die böhmische Regierung nahm auch das Bestätigungsrecht der Gewählten in Anspruch, während der Kurfürst ein gleichfalls in Anspruch genommenes Bestätigungsrecht nicht durchsetzen konnte. Die Erhaltung dieser Religionsfreiheiten hatte zudem der Kurfürst bei jedem Regierungsantritt den Ständen und der Geistlichkeit in einem Revers ausdrücklich zu versichern.

Dazu behielt sich der Kaiser den Heimfall des Lehens vor. Die Oberlausitz fällt automatisch an Böhmen zurück, wenn sowohl der Mannesstamm des Kurhauses als auch der Mannesstamm des Hauses Sachsen-Altenburg aussterben. Der König war in diesem Falle auch berechtigt, statt die Schuldsumme auszuzahlen, den Mannesstamm der ehelichen Töchter des Kurfürsten Johann Georg I. zu belehnen. Wären auch diese ausgestorben, dann sollte das Lehen unentgeltlich an die Krone Böhmens zurückfallen. Die Linie Sachsen-Altenburg ist tatsächlich 1672 ausgestorben, dagegen bis heute nicht der Mannesstamm des Kurfürsten Johann Georg I., auch der Mannesstamm der Töchter (in den Häusern Hessen-Darmstadt und Oldenburg) floriert noch.

### Die Oberlausitz als selbständiges Fürstentum

Diese Regelungen des Traditionsrezesses schlossen eine Eingliederung der Oberlausitz in den Kursächsischen Staat aus, und auch ein landesfürstlicher Absolutismus war in der Oberlausitz nicht möglich, der Traditionsrezeß wirkte insoweit für die Oberlausitzer Stände wie eine Magna Charta.

Der sächsische Kurfürst war in der Oberlausitz nicht Kurfürst. Kursachsen und die Oberlausitz waren nur in Personalunion über den Herrscher miteinander verbunden. Sie waren – wie schon gesagt – untereinander Ausland, hatten keine gemeinsame Staatsangehörigkeit und auch sonst keine rechtlichen Gemeinsamkeiten. Während Kursachsen ein Reichsstand war, in dem Reichsrecht galt, war die Reichszugehörigkeit der Oberlausitz – wie Schlesiens – seit dem 16. Jahrhundert staatsrechtlich umstritten. In extremer Sicht war sie höchstens noch mittelbar über das Lehnsband mit Böhmen mit dem Reiche verbunden bzw. gänzlich von Kaiser und Reich unabhängig[52]. Auch wenn sie noch als deutsches Land angesehen wurde, so war sie jedenfalls weiterhin auf dem Reichstage nicht vertreten, leistete keine Reichsabgaben, gehörte keinem Reichskreis an und unterstand auch nicht der kaiserlichen und der Reichsgerichtsbarkeit. Selbst 1815 war es lange Zeit unentschieden, ob Preu-

[52] Römer, C. H. v.: Staatsrecht und Statistik des Churfürstenthums Sachsen II, 1788, S. 30 ff., 34, 37.

ßen nur mit seinen ehemaligen Reichsterritorien oder auch mit den vom alten Reiche als gänzlich unabhängig angesehenen neuerworbenen Lausitzer Gebietsteilen und Schlesien in den Deutschen Bund eintritt.[53]

## Die Oberlausitz und der Wiener Kongreß

Die Vasallenstellung des Sächsischen Kurfürsten bzgl. der Oberlausitz schien sich zu ändern, als das Reich 1806 unterging und der Kurfürst frei und unabhängig vom Reiche und damit souverän wurde.

Der Kurfürst trat 1806 im sog. Posener Frieden, der ihm auch den Königstitel bescherte, dem Rheinbund bei. In der Rheinbundakte[54] heißt es in Art. 4, daß alle Rheinbundfürsten die volle Souveränität genießen. Außerdem hatten in Art. 34 der Rheinbundakte die Mitglieder untereinander auf alle Rechte, die ein Mitglied an der Besitzung eines anderen Mitglieds hatte, verzichtet. Damit waren nach damaliger überwiegender Rechtsauffassung auch die Lehensverbindungen der Rheinbundfürsten untereinander erloschen.[55] Österreich und damit auch Böhmen war aber nicht Mitglied des Rheinbundes. Trotzdem wurde allgemein davon ausgegangen, daß die Lehnsverhältnisse der Staaten untereinander nicht mehr zu der neu errungenen Souveränität paßten. So hatte etwa 1808 Österreich dem Fürsten Reuß versichert, daß es selbst keine fremden Hoheitsrechte in seinem Lande dulde, es seine Rechte auch nicht in Gebiete außerhalb der Grenzen der Monarchie erstrecken wollte und diesen vom Lehnsbande losgesprochen. Ebenso geschah das mit den Böhmischen Lehen in Bayern und Württemberg. Auch gab die sächsische Regierung 1809 eine allerdings nur einseitige Erklärung ab, daß dem Königreich alle von einem auswärtigen Lehnherren herrührenden Lehen ihm angefallen seien. Österreich selbst wurde vermutlich nicht angesprochen. Aber als 1810 die böhmische Landesverwaltung bei der Wahl geistlicher Vorsteher in der Oberlausitz wie gewohnt sich beteiligen wollte, wurde ihr vom leitenden Minister in Wien bedeutet, daß seit 1806 aus dem Traditionsrezeß keine Befugnisse mehr herzuleiten seien.

Doch der Wind drehte sich bald, und als man 1811 in Sachsen die verschiedenen Landesteile einschließlich der Lausitzen mit den sog. Erblanden zu einem Staate

---

53 Dazu Weber, M.: Das Verhältnis Schlesiens zum Alten Reich in der frühen Neuzeit, 1992, S. 381 ff.

54 Abdruck in: Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I, [3]1978, S. 28, sowie in: Zeumer, K.: Quellensammlung z. Geschichte d. Reichsverfassung [2]1913, S. 532; eine „amtliche“ Übersetzung des französischen Textes in: Kgl. Baier. Regierungsblatt 1807, S. 98.

55 Zum Folgenden: Pfeiffer, J.: Das Verhältnis der Oberlausitz zur Krone Böhmen, NLM 50, 1873, S. 77, 86 ff.

vereinigen wollte[56], protestierte der österreichische Gesandte[57]. Die Berufung auf den Lehenscharakter der Oberlausitz wurde wieder aktuell. Das zeigte sich bald auch auf dem Wiener Kongreß.

Bekanntlich wurde dort der gefangene Sächsische König gezwungen, die Niederlausitz und den nordöstlichen Teil der Oberlausitz an Preußen abzutreten.[58]

Waren die Lausitzen noch böhmische Lehen, mußte Österreich der Abtretung von Sachsen an Preußen zustimmen. Das geschah, aber darüber hinausgehend erklärt in Art. 18 der Wiener Kongreßakte[59] der Kaiser von Österreich gegenüber dem König von Preußen den Verzicht auf alle Rechte der Oberherrschaft über die Markgrafschaften der Ober- und Niederlausitz, die ihm in seiner Eigenschaft als König von Böhmen zustehen – aux droits de suzerainté sur les marggraviats de la Haute- et Basse-Lusace - das hatte nicht nur klarstellende Funktion, sondern bezeichnete wohl einen Anspruch Österreichs, da nicht von etwa noch von bestehenden Rechten die Rede ist. Die Kongreßakte wurde auch von den Garantiemächten unterschrieben und damit auch dieser Anspruch Österreichs von den führenden Staaten Europas anerkannt. Sachsen hat keine entsprechende Verzichtserklärung wie Preußen erhalten. Ob sie angestrebt wurde, ist mir nicht bekannt. Vielleicht war man froh, überhaupt etwas gerettet zu haben, da bekanntlich zunächst ganz Sachsen an Preußen abgetreten werden sollte, und der Retter Österreich vielleicht nicht verstimmt werden durfte. Man wird auch gehofft haben, daß die Rechte aus dem Traditionsrezeß durch die veränderten staatlichen Umstände mit der Zeit sowieso hinfällig werden würden. Denn in der gleichzeitig geschlossenen Bundesakte – dem Grundgesetz des deutschen Bundes – hieß es in Art. 1, daß der Bund aus souveränen Fürsten bestehe,[60] der König von Sachsen aber auch mit dem ihm verbliebenen Rest der Oberlausitz in den Deutschen Bund eingetreten war.

Die Angelegenheit blieb in der Schwebe. Eine veränderte Rechtsauffassung bzgl. der Lehnseigenschaft der Oberlausitz hätte sich beim Tod des Lehnsherren wie des

---

56 Dazu Schmidt, G.: Die Einschränkung der rechtlichen Sonderstellung der Sächsischen Oberlausitz im 19. Jahrhundert. In: Letopis B 24,1, 1977, S. 51, 55 f.

57 Schmidt, G.: Die Staatsreform in Sachsen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, 1966, S. 183.

58 Friedensvertrag zwischen Preußen und Sachsen vom 18. Mai 1815, Preußische Gesetz-Sammlung 1815, S. 53 (der Grenzverlauf in Art. 2). Bestätigt in der Wiener Kongreßakte („Acte final") v. 9. Juni 1815, Art. 15 mit dem Grenzverlauf, Abdruck bei Klüber, J. L.: Acten des Wiener Congresses H. 21 1816, S. 25 ff. Genaue Grenzfestlegung in der Hauptconvention vom 28. August 1819 Art. I, Sächsische Gesetzsammlung 1819, S. 237; vgl. dazu auch Blaschke, K.: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 162 ff.

59 Bei: Klüber, J. L.: Acten des Wiener Congresses H. 21, 1816, S. 29.

60 Abdruck bei Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I, $^{3}$1978, S. 84 (85).

Lehnsmannes zeigen können, da dann um die Lehnserneuerung hätte nachgesucht werden müssen, was bis zum Ende des Alten Reiches auch erfolgt war.[61] Da in jener Zeit die regierenden Herrscher in Sachsen (seit 1763) wie in Österreich (seit 1792) sehr langlebig waren, hatte eine Neubelehnung nicht angestanden, die zeigen mußte, wie die nunmehrige Rechtsauffassung der Beteiligten aussah. Als dann 1827 König Friedrich August von Sachsen starb und somit der Lehnsfall eintrat, und als 1835 schließlich auch Kaiser Franz II. von Österreich starb und somit auch der Thronfall eintrat, wurde in beiden Fällen nicht um die Belehnung mit der Oberlausitz in Wien nachgesucht, auch seitens Wiens wurde dies nicht verlangt.

Dazwischen hatte sich jedoch Österreich schon einmal, 1828, auf seine weiterbestehenden Rechte aus dem Traditionsrezeß berufen. Als nun 1830 die Wirkungen der französischen Julirevolution sich durch Unruhen auch in Sachsen bemerkbar machten, und die konservative Regierung in Dresden durch eine liberale ersetzt worden war, die sogleich daran ging, die seit 1815 versprochene landständische Verfassung endlich zu erlassen und Sachsen zu einem einheitlichen und nach moderneren Gesichtspunkten gegliederten Staat umzuformen, erweckte das den Unmut Metternichs und seine Angst vor revolutionären Umtrieben.[62]

Der Traditionsrezeß von 1635 schien ihm ein geeignetes Mittel zu sein, sich in die sächsische Verfassungsdebatte einzuschalten. Und er protestierte gegen einige Bestimmungen des sächsischen Verfassungsentwurfs, die den Bestimmungen des Traditionsrezesses widersprächen. Ebenso kam es 1831 und noch einmal 10 Jahre später anläßlich von Wahlen von Stifts- und Ordensvorstehern zu heftigem Streit mit Österreich. Dabei wurde zunehmend die Betonung weniger auf das Lehnsverhältnis – vermutlich weil es gar zu anachronistisch anmutete – als auf das davon unabhängige Sukzessionsrecht und das Kirchenaufsichtsrecht gelegt. Die Kirchenaufsicht in einem anderen souveränen Staat – zudem einem Partner im Deutschen Bund – durch direkte Eingriffe auszuüben, widersprach aber sowohl dem Gedanken der Souveränität als auch den staatskirchenrechtlichen Anschauungen der Zeit. Österreich war jedoch nicht bereit, auf seine behaupteten diesbezüglichen Rechte zu verzichten und schlug vor, die Angelegenheit dem Austrägalgericht des Deutschen Bundes vorzulegen. Das wollte jedoch Sachsen nicht, da Österreich das Präsidium im Deutschen Bunde führte und man daher Einflußnahme auf die Richter fürchtete. Man kam daher kurz vor dem Sturz Metternichs

---

61 Daten hierzu aus dem 18. Jahrhundert bei Wiesand, G .F.: Beiträge zu gründlicher Beurteilung der besonderen Staatsrechtlichen Verhältnisse d. Kgl. Sächs. Oberlausitz I, 1832, S. 58, Fn. 80.

62 Dazu und zum Folgenden vgl. Schmidt, G.: Die Staatsreform in Sachsen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, 1966, S. 47 f, 178, 183 ff; Pfeiffer, J.: Das Verhältnis der Oberlausitz zur Krone Böhmen, NLM 50, 1873, S. 89 ff; Deumer, H.: Der rechtliche Anspruch Böhmen-Österreichs auf das Kgl. Sächs. Markgrafthum Oberlausitz, 1884.

bzgl. des Kirchenaufsichtsrechts 1845 zu einem Vergleich dahingehend, daß Sachsen noch einmal den Schutz der katholischen Einrichtungen, insbesondere auch die Zugehörigkeit der Klöster zum Zisterzienserorden und deren Unterstellung unter den Abt von Osseg in Böhmen, bestätigte, andererseits sich Österreich dafür bereit erklärte, sich künftig jeder Einmischung in die kirchlichen Wahlen in der Oberlausitz zu enthalten.

## Die Folgen der Landesteilung

Mit der Teilung der Oberlausitz auf dem Wiener Kongreß entwickelten sich beide Landeshälften in verschiedene Richtungen, sie wuchsen mit mehr oder weniger großer Geschwindigkeit in die jeweiligen Staaten, denen sie nun angehörten, hinein und verloren ihre gemeinsame Besonderheit. Am schnellsten ging das in der preußischen Oberlausitz vor sich[63].

Preußen nahm wenig Rücksicht auf die hergebrachten Besonderheiten der Landesverfassung und integrierte rasch den ihm angefallenen Teil der Oberlausitz. Sie blieb keine eigenständige Provinz, sondern wurde weiter zerteilt. Die Herrschaft Hoyerswerda und der westwärts von ihr gelegene Teil wurden 1815 zunächst der Provinz Brandenburg und hier dem Regierungsbezirk Neumark und Lausitz zu Frankfurt/Oder zugeteilt, während der östliche Teil mit Görlitz zur Provinz Schlesien kam und dem Regierungsbezirk Niederschlesien zu Liegnitz einverleibt wurde.

## Die preußische Oberlausitz

Im Rahmen der Bildung von Provinzialständen 1824 wurden auch für Schlesien, die Grafschaft Glatz und das preußische Markgraftum Oberlausitz Provinzialstände gebildet, die die Interessen der vertretenen Landschaften wegen deren unterschiedlicher Herkunft und Rechtsordnungen nur schlecht wahrnehmen konnten und nicht zu großer Wirksamkeit kamen. Es wurden daher daneben 1825 besondere Kommunallandtage geschaffen, so 1827 auch ein besonderer Kommunallandtag für die schlesische Oberlausitz, der jährlich einmal in Görlitz zusammenkam. Dieser Kommunallandtag konnte in gewisser Weise als Fortsetzung der alten Oberlausitzer Stände gelten, hatte jedoch keine vergleichbare politische Bedeutung. Wie die Provinziallandtage und Kommunallandtage Preußens überhaupt keine besondere Bedeutung gewannen, so traf das auch für den Oberlausitzer Kommunallandtag zu. Seine Aufgaben waren beschränkt und wurden im Laufe der Zeit fast ausschließlich auf die Verwaltung von Kassen, Kreditinstituten und Wohlfahrtseinrichtungen beschränkt, wie z. B. die Einrichtung einer Feuerversicherung oder des Waisenhauses in Reichen-

[63] Zur Eingliederung in Preußen auch Blaschke, K.: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 172 ff.

bach. Eine größere Rolle spielten die Stände noch bei der Vergabe von Bodenkrediten, die Grundbücher des ländlichen Grundbesitzes sind voll von Hypotheken der Görlitzer Fürstentumslandschaft – so der schöne Name –, und hier könnte man sogar auf die Frage meines Themas „Wem gehört die Oberlausitz?" eine Antwort geben. Diese wirtschaftlichen und wohltätigen Aufgaben wurden auch noch in der Weimarer Republik wahrgenommen. 1945 war jedoch für die Landstände kein Platz mehr. In das Görlitzer Ständehaus zog die SED-Kreisleitung ein.

### Die sächsische Oberlausitz und die sächsische Verfassung von 1831

Ganz anders verlief die Entwicklung zunächst im sächsischen Teil der Oberlausitz.[64] Hier blieb zunächst fast alles beim alten. Noch 1827 bestätigte König Anton bei seinem Regierungsantritt den Oberlausitzer Ständen in alten Formen ihre herkömmlichen Rechte.

Seit 1815 hatte nur eine ganz geringfügige Angleichung der Oberlausitz an die Erblande stattgefunden, das Steuer-, Schulden- und Kirchenwesen und die rechtliche und soziale Lage der Bauernschaft sowie das Gewerberecht waren weiter verschieden, das Auslandsverhältnis zu den Erblanden nicht beseitigt, die Landstände – nur vermindert um die nun in Preußen beheimateten Mitglieder – tagten weiter gesondert wie bisher.

So hatten die von den Rittergutsbesitzern beherrschten Stände der Oberlausitz mit Wohlwollen gesehen, wie Österreich gegen die neue Verfassung von 1831[65] vorging, wollten sie doch ihren Sonderstatus behalten. Sie hatten zwar der Verfassung grundsätzlich zugestimmt, aber nur weil ihnen der König zugesichert hatte, ihnen nichts zu dekretieren, sondern mit ihnen über die infolge der neuen Landesverfassung „unentbehrlich notwendigen Angleichungen ihrer Provinzialverfassung und Verwaltung" zu verhandeln.

Nach langen Verhandlungen[66] kam 1832 ein umfänglicher Vertrag zustande – allein der noch nicht einmal vollständige Abdruck im Gesetzblatt von 1834 um-

---

64 Ausführlich vgl. Schmidt, G.: Die Einschränkung der rechtlichen Sonderstellung der Sächsischen Oberlausitz im 19. Jahrhundert. In: Letopis B 24,1, 1977, S. 57 ff.; vgl. auch Blaschke, K.: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 171 f, 174.

65 Abdruck der Verfassung in: Sächsische Gesetzsammlung 1831, S. 241, sowie z. B. bei Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I, $^{3}$1978, S. 263. Zur Entstehung vgl. Huber, E. R.: Deutsche Verfassungsgeschichte II, $^{3}$1988, S. 76 ff; Witzleben, C. D. v.: Die Entstehung d. constitutionellen Verfassung des Kgr. Sachsen, 1881; dort im Anhang 9 auch Abdruck der Verfassung – sowie: Schmidt, G.: Die Staatsreform in Sachsen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, 1966, S. 183 f.

66 Neben den genannten Arbeiten von G. Schmidt (Schmidt, G.: Die Einschränkung der rechtlichen Sonderstellung der Sächsischen Oberlausitz im 19. Jahrhundert. In: Letopis B

faßt nebst den Anlagen 57 Seiten.[67] Er hatte zur Folge, daß die Sächsische Verfassung für die Oberlausitz nur mit den Modifikationen dieses Vertrages in Kraft gesetzt wurde und die Verfassung sogar im Hinblick auf die Oberlausitz nicht allein durch ein verfassungsänderndes Gesetz, sondern nur mit Zustimmung der Oberlausitzer Stände wieder geändert werden konnte. Die von den sächsischen Landständen erlassenen neuen Gesetze sollten nun zwar auch unmittelbar Geltung für die Oberlausitz haben, vor der Erstreckung bereits bestehender erbländischer Gesetze mußten jedoch weiterhin die Landstände gehört werden. Bei der Besetzung der Amtshauptmannstelle der Oberlausitz wurde den Ständen das Vorschlagsrecht eingeräumt. Nur langsam gelang der sächsischen Regierung im Laufe der Jahrzehnte eine allmähliche Angleichung der Oberlausitz an die sächsische Rechtsordnung. Ausgenommen davon blieb die Kirchenverfassung wegen der Abmachungen mit Österreich. So konnte man noch Anfang des 20. Jahrhundert die Sächsische Oberlausitz als Staat im Staate bezeichnen.

Erst nach dem Untergang der Monarchie hob Art. 52 der Verfassung des Freistaats Sachsen vom 1. November 1920[68] die öffentlich-rechtlichen Sonderrechte, die sich aus der Provinzial-Landtagsverfassung der Oberlausitz ergaben, sowie die öffentlich-rechtlichen Sonderrechte der Oberlausitzer Standesherrschaften und Rittergüter auf. Die Landstände mit ihrem umfänglichen Vermögen blieben jedoch bis 1945 noch als juristische Personen öffentlichen Rechts bestehen und übten ähnliche Funktionen wie die Stände der preußischen Oberlausitz aus.

### Das Heimfallrecht der böhmischen Krone im Zeitalter des Panslawismus

In § 60 des Vertrages über die Annahme der Sächsischen Verfassung von 1831 war der Oberlausitz ausdrücklich zugestanden worden, daß ihre alte Verfassung wieder in Kraft trete, wenn die Oberlausitz nicht mehr an der Sächsischen Verfassung teilhaben könne. Damit konnte nur der Heimfall an Böhmen beim Aussterben des Herrscherhauses gemeint sein. Obwohl sich die staatsrechtlichen Anschauungen vollkommen gewandelt hatten – das Heimfallrecht rührte aus einer Zeit, in der der Staat als Privatbesitz des Herrschers aufgefaßt wurde – schien man in Sachsen einen Heimfall der sächsischen Oberlausitz an Böhmen weiterhin für möglich zu halten. Die Verfassung des Deutschen Bundes ließ eine Landabtretung bzw. einen Heimfall zugunsten eines Mitverbündeten, wozu Österreich noch gehörte,

24,1, 1977; Schmidt, G.: Die Staatsreform in Sachsen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, 1966) siehe auch Deumer, H.: Der rechtliche Anspruch Böhmen-Österreichs auf das Kgl. Sächs. Markgrafthum Oberlausitz, 1884, S. 31 ff.

67 Sammlung der Gesetze und Verordnungen vom Jahr 1834, S. 482-539.

68 Gesetzblatt 1920, S. 445.

auch zu[69]. Spätestens aber mit der Niederlage Österreichs bei Königgrätz 1866 und seiner Zustimmung zur Bildung eines norddeutschen Staates ohne seine Beteiligung, so daß also Österreich im Verhältnis zu den anderen deutschen Staaten Ausland wurde, mußte man davon ausgehen, daß darin auch ein Verzicht auf den Rückerwerb der Oberlausitz verbunden war, denn weder die Verfassung des Norddeutschen Bundes von 1867 noch die auf dieser fußende des Deutschen Reiches von 1871 erkannten Heimfallrechte ohne ihre Mitwirkung an. Allenfalls waren noch Personalunionen denkbar[70]. Dies war aber hier undenkbar, weil dann die Oberlausitz wieder als Staat hätte verselbständigt werden müssen. Realunionen mit und Gebietsabtretungen an ausländische Staaten waren jetzt nur noch mit Zustimmung der Bundes- bzw. Reichsverfassungsorgane möglich[71]. Und Sachsen war mit seinem ganzen Staatsgebiete einschl. der sächs. Oberlausitz dem Norddeutschen Bunde beigetreten. Zudem hatte sich Preußen auf Drängen Österreichs im Prager Friedensvertrag v. 23. August 1866 ausdrücklich verpflichten müssen „den gegenwärtigen Territorialbestand des Königreichs Sachsen in seinem bisherigen Umfange bestehen zu lassen" (Art. VI)[72]. Mit dem Untergang der sächsischen Monarchie 1918 war dem Rückfall von Staatsgebiet an die österreichische bzw. böhmische Monarchie vollends der Boden entzogen, da es ja auch diese nicht mehr gab.

Mag 1834 den Oberlausitzer Ständen ein Heimfallrecht an Böhmen unter Wiederherstellung der alten Landesverfassung noch erstrebenswert gewesen sein, so wandelte sich dieses und die umstrittene Fortgeltung des Traditionsrezesses bald zu einer Bedrohung um.

Das 19. Jahrhundert wurde bekanntlich das Jahrhundert des Nationalismus in ganz Europa. Mit dem dadurch bedingten Entstehen des Panslawismus und ins-

---

69 Zachariä, H. A.: Deutsches Staats- und Bundesrecht III, 1845, S. 220; Thudichum, Fr.: Verfassung des Norddeutschen Bundes, 1870, S. 62 f. mit Fn. 3; vgl. Art. 6 der Wiener Schlußakte v. 15. Mai 1820, bei Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I $^{3}$1978, Nr. 30 S. 92.

So fielen z.B. mit dem Aussterben der Herrscherhäuser die Bundesstaaten Anhalt-Köthen 1847 und Anhalt-Bernburg 1863 an Anhalt-Dessau und wurden daraufhin zum Herzogtum Anhalt vereinigt.

70 Dem Deutschen Bunde hatten noch der König von Dänemark für Holstein und der König der Niederlande für Luxemburg angehört, dem Norddeutschen Bunde jedoch nicht mehr; Deutsche Bundesakte v. 8. Juni 1815 Art. 1, Abdruck bei Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte I $^{3}$1978, Nr. 30, S. 85.

71 Vgl. Thudichum, Fr.: Verfassung des Norddeutschen Bundes, 1870, S. 63 f; Meyer, G./Anschütz, G.: Lehrb. des deutschen Staatsrechts $^{7}$1919 (1914), S. 239 ff (§ 74a), S. 695 f, Fn. 8.

72 Abdruck bei Huber, E. R.: Dokumente z. Deutschen Verfassungsgeschichte II $^{3}$1986, Nr. 185, S. 251.

besondere den Bestrebungen der Tschechen, im österreichischen Staat eine den Deutschen und Ungarn gleichberechtigte politische Stellung zu erhalten, begannen auch mehr oder weniger realistische slawische Staatsgründungsprojekte zu zirkulieren. Bei der Feststellung der Siedlungsgebiete gerieten auch die Sorben und ihre frühere Zugehörigkeit zu Böhmen in das Blickfeld. Ehemalige historische Zuordnungen und gar mögliche rechtliche Ansprüche wie etwa der Traditionsrezeß konnten dabei nur hilfreich sein. Die ungewisse mögliche Fortgeltung des Traditionsrezesses wurde von ängstlichen Gemütern als nationale Gefahr angesehen, Befürchtungen kamen auf, das Opfer großslawischer oder großtschechischer Bewegungen zu werden.[73] Die Orientierung der Katholiken nach Böhmen und insbesondere die Ausbildung der sorbischen Geistlichkeit am Wendischen Seminar in Prag wurde dadurch verdächtig.

Die eingebildete oder echte Sorge vor dem Heimfallrecht betraf nun nicht nur die sächsische, sondern auch die preußische Oberlausitz. Zwar hatte Österreich in der Wiener Kongreßakte auf seine Lehnsrechte an der preußischen Oberlausitz verzichtet und auch auf das Recht des Rückfalls, wenn das Sächsische Kurhaus ausstirbt, es hatte sich jedoch auch gegenüber Preußen das Recht vorbehalten, ein Rückforderungsrecht geltend zu machen, falls das jetzt regierende Haus Brandenburg ausstirbt.[74] (Übrigens ein deutlicher Hinweis dafür, daß man 1815 keinesfalls gesonnen war, gegenüber Sachsen auf das Heimfallsrecht zu verzichten.)

### Der sorbische Separatismus nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg

Ob die in gewissen tschechischen Kreisen kursierenden Gedanken einer Rückholung der Lausitz unter den Lausitzer Sorben ein Echo fanden, ist nicht sehr wahrscheinlich. Die Sorben oder – wie sie deutscherseits genannt wurden – die Wenden galten als königstreu und konservativ[75]. Sie waren vor allem ein Volk von Kleinbauern und Dienstboten. Wer sozial aufstieg oder im Zuge der Industrialisierung zum Arbeiter wurde, war bald für das Sorbentum verloren. Soziale Probleme bewegten sie mehr als Volkstumsfragen. So war das Verbreitungsgebiet der sorbisch Sprechenden im stetigen Rückgang begriffen.[76] Die Schwäche Deutschlands nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg schien für sorbische Volkstumspolitiker nun die

[73] Vgl. Pfeiffer, J.: Das Verhältnis der Oberlausitz zur Krone Böhmen, NLM 50, 1873, S. 77f.

[74] Art. 18 bei: Klüber, J. L.: Acten des Wiener Congresses H. 21, 1816, S. 29.

[75] Vgl. dazu Remes, F. W.: Die Sorbenfrage 1918/19, 1993, S. 66, 68 f. (Schriften des Sorbischen Instituts 3).

[76] Vgl. die Sprachkarten Nr. 1 bis 4 in: Pech, E. / Scholze, D. (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Deutsche Politik gegenüber den Sorben vom Wiener Kongreß bis in die Gegenwart, 2003, S. 151, 154 ff.

letzte Möglichkeit zu bieten, mit ausländischer Hilfe den allmählichen Untergang des Sorbentums aufzuhalten.[77] Der Ende 1918 gegründete Wendische Nationalausschuß war dann auch zunächst im Wesentlichen das Werk eines Mannes, Ernst Barths[78], dem der entsprechende Rückhalt in der Mehrheit der sorbischen Bevölkerung fehlte. Die deutsche Bevölkerung sah daher in der sorbischen Bewegung als solcher keine Gefahren, wohl aber in der neugegründeten Tschechoslowakischen Republik, die die sorbische Bewegung materiell, geistig und diplomatisch unterstützte. Mit ihrer Hilfe wandte sich der Wendische Nationalausschuß unter Berufung auf die Grundsätze des amerikanischen Präsidenten Wilson an die Friedenskonferenz in Paris.[79] In zwei Memoranden forderte der Nationalausschuß nicht nur die Anerkennung der Sorben in der Ober- und Niederlausitz als unabhängige Nation, sondern auch ihre Vereinigung mit der Tschechoslowakei.[80] Taktische Gründe bewogen jedoch die tschechoslowakische Delegation unter Beneš, nicht auch ihrerseits die Vereinigung der sorbischen Gebiete mit der Tschechoslowakei zu fordern.[81] Zu einer Erörterung der Sorbenfrage auf der Friedenskonferenz kam es aber nicht, und auch der Versailler Friedensvertrag von 1919 erwähnte sie nicht.

Die sorbische Bewegung war gescheitert, die mehrheitlich deutsche Bevölkerung in der Oberlausitz von der Angst des Anschlusses an den südlichen Nachbarn befreit. Verstärkte Germanisierungsbestrebungen, insbesondere während der Zeit des „Dritten Reiches“ sollten nun das Problem endgültig „lösen“.

---

77 Dazu jetzt die flüssig geschriebene und gut aufgemachte Kölner Dissertation von Remes, F. W.: Die Sorbenfrage 1918/19, 1993; von der älteren Literatur vgl. noch Thiemann, M.: Sozialer Inhalt und politischer Platz der sorbischen Nachkriegsbewegungen 1918/19 und 1945/46. In: Letopis (B) 24/2, 1977, S. 128, und jetzt auch Schurmann, P.: Die Sorbenfrage als Politikum. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der sorbischen Nationalen Bewegung nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg. In: Pech, E. / Scholze, D. (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Deutsche Politik gegenüber den Sorben vom Wiener Kongreß bis in die Gegenwart, 2003, S. 151, 154 ff; Kunze, P.: Kurze Geschichte der Sorben, 1995, S. 57.

78 = Arnost Bart, Vorsitzender der Domowina und 1. Präsident des von ihm gegründeten Nationalausschusses; zu diesem vgl.: Remes, F. W.: Die Sorbenfrage 1918/19, 1993, S. 66, 68 f (Schriften des Sorbischen Instituts 3), S. 110 ff.

79 Die Mitglieder des Nationalausschusses Barth und Brühl fuhren heimlich mit tschechoslowakischen Pässen und im Troß der Delegation nach Paris, vgl.: Remes, F. W.: Die Sorbenfrage 1918/19, 1993, S. 66, 68 f (Schriften des Sorbischen Instituts 3), S. 142 f.

80 Die Memoranden vom 21. 12. 1918 und 11. 4. 1919 sind abgedruckt bei: Remes, F. W.: Die Sorbenfrage 1918/19, 1993, S. 66, 68 f, (Schriften des Sorbischen Instituts 3), S. 219 und 217 f. (Dok. Nr. 3 und 10).

81 Ebd.: S. 156 ff.

So ist es nicht verwunderlich, daß sich in der völlig gleichartigen Situation nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wieder das Gespenst einer Loslösung Lausitzer Gebiete von Deutschland zeigte. Dieses Mal mit größerer Erfolgsaussicht durch die völlige Besetzung Deutschlands und das Fehlen einer eigenen deutschen Staatsgewalt. Die sorbischen Gebiete lagen zudem in der Besatzungszone des russischen „Brudervolkes", auf dessen besonderes Verständnis für die Belange eines kleinen slawischen Volkes man hoffen durfte[82]. Schon während des Krieges hatte ein Sorbisches Nationalkomitee in London unter polnischem Einfluß die Gründung eines sorbischen Staates und seine Verbindung mit Polen gefordert. Dagegen favorisierte der bereits am 9. Mai 1945 in Prag von sorbischen Exilpolitikern gegründete Lausitzisch-Sorbische Nationalausschuß mit Unterstützung einflußreicher tschechischer Kreise den Anschluß der sorbischen Gebiete an die Tschechoslowakei[83]. Dem neigte auch die am 10. Mai 1945 wiedergegründete Domowina zu. Der von beiden Organisationen gegründete Nationalrat als politische Organisation der Sorben wandte sich gar an die UNO, um als Regierung einer selbständigen Lausitz anerkannt und in die Vereinten Nationen aufgenommen zu werden[84]. Der Versuch, mit Hilfe des Auslands (auch des westlichen) zum Ziele zu kommen, stieß jedoch auf harten Widerstand der der sorbischen Bewegung zunächst gar nicht geneigten KPD bzw. der SED und der Sowjetunion, so daß auch alle weiteren Ap-

82 Zum Folgenden siehe Schurmann, P.: Die sorbische Bewegung 1945-1948 zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung, 1998 (Schriften des Sorbischen Instituts 18) – leider werden dort die vielen sorbischen Zitate im Text nicht übersetzt; Zusammenfassung der Arbeit in ders.: Die Sorbische Nachkriegsbewegung 1945-1948. Ziele, Aktivitäten und Resultate. In: Letopis 45/2, 1998, S. 55; ders.: Die Sorbenfrage als Politikum. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der sorbischen Nationalen Bewegung nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg. In: Pech, E. / Scholze, D. (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Deutsche Politik gegenüber den Sorben vom Wiener Kongreß bis in die Gegenwart, 2003, S. 168 ff; Kunze, P.: Kurze Geschichte der Sorben, 1995, S. 66 f; Oschlies, W.: Die Sorben. Slawisches Volk im Osten Deutschlands, 1990, S. 29 ff (Forum Deutsche Einheit 4); von der älteren Literatur vgl. noch Thiemann, M.: Sozialer Inhalt und politischer Platz der sorbischen Nachkriegsbewegungen 1918/19 und 1945/46. In: Letopis (B) 24/2, 1977, S. 135 ff.

83 Memorandum der Lausitzer Sorben – des slawischen Volkes in Deutschland, das seine Befreiung und den Anschluß an die Tschechoslowakei verlangt, vom 1. Juni 1945, gekürzter Abdruck in dt. Übersetzung aus dem Tschechischen bei: Schurmann, P.: Die sorbische Bewegung 1945-1948 zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung, 1998 (Schriften des Sorbischen Instituts 18, S. 239 (Dok. Nr. 3).

84 Memorandum der Lausitzer Sorben, des letzten unterdrückten Volkes in Europa, an die UNO vom 7. Januar 1946, stark gekürzter Abdruck in dt. Übersetzung aus dem Französischen bei: Schurmann, P.: Die sorbische Bewegung 1945-1948 zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung, 1998 (Schriften des Sorbischen Instituts 18, S. 256 (Dok. Nr. 9).

pellationen sorbischer Organisationen an die Konferenzen der Außenminister der Siegermächte[85] ins Leere gingen. Der Nationalausschuß wurde ins Abseits gedrängt, die Domowina der SED und ihrer Politik eines einigen Deutschlands gleichgeschaltet. Damit war das Thema eines Ausscheidens der Lausitz aus dem deutschen Staatsverband wieder vom Tisch, und es ist wenig wahrscheinlich, daß es noch einmal wiederkehrt.

### Die Wiedervereinigung der Oberlausitz nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Neuordnung des staatlichen Lebens in der sowjetischen Besatzungszone hatte aber zur Folge, daß die 1815 auf Sachsen und Preußen aufgeteilte Oberlausitz unter sächsischem Zepter – vermindert allerdings um die an Polen gefallenen Gebiete und die Stadt Ruhland im Norden – wiedervereinigt wurde[86]. Doch schon mit der Abschaffung der Länder 1952 wurde der nördliche Teil der Oberlausitz mit Hoyerswerda und Weißwasser der Dresdner Regierung wieder entzogen und dem Bezirk Cottbus zugeschlagen. Erst mit der Neugründung der Länder 1990 ist die gesamte Oberlausitz bis zur Neiße wieder im sächsischen Staat vereint.

Diese Wiedervereinigung der Oberlausitz hat nach meinem Eindruck zumindest im ehemals preußischen Teil der Oberlausitz keine großen Gefühle ausgelöst. Hier hungerte man nicht nach einer solchen Wiedervereinigung, und das, was von „altsächsischer“ Seite heute unter den Schlagworten „Einige Oberlausitz“, „Beseitigung des preußischen Teilungsunrechts und „gehört zu Sachsen“ propagiert wird[87], entspricht der Gefühlslage im Osten und Norden nicht, es wird dort eher

---

85 Memorandum der Delegation der Lausitzer Sorben an die Konferenz der Außenminister der vier Großmächte in Paris vom 3. Juli 1946 (in franz. bei: Schurmann, P.: Die sorbische Bewegung 1945-1948 zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung, 1998, S. 259 f. – Dok. Nr. 11); Memorandum der Lausitzer Sorben an die Konferenz der vier Außenminister in Moskau vom März 1947 (gekürzter Abdruck in dt. Übersetzung aus dem Englischen ebd., S. 259 f. – Dok. Nr. 14); Memorandum des Lausitzisch-sorbischen Nationalrates an die Moskauer Konferenz der vier Außenminister vom 10. März 1947 (Abdruck in dt. Übersetzung aus dem Französischen ebd., S. 259 f. – Dok. Nr. 15); Schreiben der Domowina an die Konferenz der vier Außenminister in London vom Dezember 1947 (Abdruck in dt. Übersetzung aus dem Englischen ebd., S. 279 f. – Dok. Nr. 19).

86 Befehl Nr. 5 der SMAD, Blaschke, K.: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 187.

87 Besonders von dem bekannten sächsischen Landeshistoriker Karlheinz Blaschke, Dresden, der aus einem antipreußischen Affekt und starkem sächsischen Nationalgefühl heraus die Stimmung in der östlichen Oberlausitz verfehlt und daher auch die angegebenen Fakten mißdeutet. Vgl. z.B. in: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 161-190. Ebenso auch derselbe in: Die Oberlausitz ist sächsisch – ihre Kirche auch, in: Sächsische Zeitung v. 10.06.2003, Ausg. Görlitz, S. 12. Die von Blaschke in „Be-

als Einvernahme empfunden und löst im Gegenteil ein Beharren auf der Nennung des Begriffes Niederschlesien aus. Es ist ja auch auffällig, daß von jener Seite niemand auf die Idee kommt, auch die Rückkehr der Niederlausitz unter das Dresdener Zepter zu fordern, obgleich die Niederlausitz und die Oberlausitz als einheitliches böhmischen Lehen abgetreten wurden und bis 1815 die Oberlausitz und die Niederlausitz im gleichen rechtlichen Verhältnis zum sächsischen Kurfürsten gestanden haben. Die Oberlausitzer haben sich bis ins 19. Jahrhundert nicht, wie die Bewohner der Erblande, als Sachsen gefühlt. Diese waren im Gegenteil für sie, wie gezeigt, Ausländer gewesen. Gewiß ist dann die willkürliche Auseinanderreißung der Oberlausitz und die Trennung vom gewohnten Herrscherhaus auf dem Wiener Kongreß schmerzlich empfunden worden, wobei bei den Trauerkundgebungen der Oberschicht die Angst vor dem Neuen und dem befürchteten Verlust der überlebten Privilegien ein erhebliches Motiv gewesen ist. Über historisch gewachsene private Organisationen wie z.B. die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften in Görlitz hat sich dann auch ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl erhalten, aber wohl mehr in historischer und geographischer Hinsicht. Das in vieler Hinsicht prägende 19. Jahrhundert hat insbesondere im staatlichen Bewußtsein – nicht nur in der Oberlausitz – neue Loyalitäten entstehen lassen. Und so sind beide Hälften in die jeweiligen Staaten hineingewachsen, die Görlitzer sind gute Preußen, die Bautzener gute Sachsen geworden. Jenes hat sich politisch, wirtschaftlich und kulturell nach Berlin, dieses nach Dresden ausgerichtet. Der unterschiedliche Baustil seit der Gründerzeit zeigt dies noch heute. Auf diese Weise ist aus dem Miteinander ein Nebeneinander geworden, wofür nicht nur die gemeinsame Lokwerkstatt im ehemaligen RAW Schlauroth (Görlitz), die im Innern die Arbeiter beider Staatsbahnen durch einen Drahtzaun trennte, ein Symbol ist. Die Orientierung der östlichen Oberlausitz an Berlin wurde selbst durch die Zugehörigkeit zum Bezirk Dresden in der DDR-Zeit nicht unterbrochen, da in der zentralistischen DDR die meisten Entscheidungen in den Berliner Ministerien fielen.

Hinzu kommt, daß sich geschichtlich in der Oberlausitz ein viel stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl mit Schlesien, das gleichfalls Nebenland der Böhmischen Krone gewesen war und in dem man nicht als Ausländer galt, sondern mit dem man gemeinsame Interessen gegenüber dem böhmischen Kernland empfand, entwickelt hatte, als zu Sachsen. Das erhielt sich, besonders in der östlichen Hälfte, auch nach 1635. Ein schönes Beispiel hierfür sind die vielen auf Oberlausitzer

wahrte Einheit“ genannten Fakten lassen sich auch ganz anders deuten. Insbesondere wird m. E. verkannt, daß es verschiedene Ebenen des Zugehörigkeitsgefühls gibt, die durchaus unabhängig voneinander bestehen können; ich kann mich als Oberlausitzer und zugleich als Schlesier oder Preuße fühlen, wie etwa vergleichbar ich zugleich Augsburger (ehemals Reichsstadt), Schwabe (ethnisch) und Bayer (staatlich) sein kann.

Gebiet errichteten Grenzkirchen für die evangelischen Schlesier in der Zeit der Habsburgischen Gegenreformation in Schlesien. Dies wurde mit dem industriellen und bevölkerungsmäßigen Aufschwung der nordöstlichen Oberlausitz im preußischen Staat und der verwaltungsmäßigen Verflechtung mit diesem wieder verstärkt. Es entstand ein neues starkes Identitätsgefühl mit Schlesien, das die alte Verbundenheit mit dem sächsisch gewordenen Teil der Oberlausitz verdrängte.[88] Das zeigt sich auch in der mit Schlesien gemeinsamen Sprache. Man spricht nicht nur in Görlitz nicht sächsisch, sondern schlesisch,[89] wie auch viele Bräuche und Gewohnheiten schlesisch sind. Dieses in langer DDR-Zeit unterdrückte Schlesierbewußtsein konnte sich erst 1989 Luft machen. Es zeigte sich nicht nur in inzwischen verstummten unrealistischen politischen Forderungen nach einem Bundesland Schlesien oder wenigstens einem eigenen Regierungsbezirk – bei der Verabschiedung des Sächsi-

[88] Delitz, F.: Mundart und Mundartdichtung am Scheideweg – Betrachtungen zu jüngeren sprachlichen Entwicklungen und Veränderungen im Oberlausitzer Dialektgebiet. In: NLM NF 4, 2001, S. 89.

[89] Daß in Görlitz, Niesky und Weißwasser schlesisch gesprochen wird, betont auch Delitz, der dies allerdings weniger auf die Zugehörigkeit des oberlausitzischen Dialekts zum schlesischen Sprachraum, sondern auf die politische Entwicklung seit 1815 zurückführt. Die schlesische Umgangssprache sei durch das Pendlerwesen sogar weiter im Vordringen und verdrängt auf den umliegenden Dörfern die Oberlausitzer Mundart. Das kann jeder bestätigen, der hier lebt und im Lande herumkommt. Vgl.: Delitz, F.: Mundart und Mundartdichtung am Scheideweg – Betrachtungen zu jüngeren sprachlichen Entwicklungen und Veränderungen im Oberlausitzer Dialektgebiet. In: NLM NF 4, 2001, S. 89 f. Auch nach der Karte der Mundartlandschaften im Gebiet des Wörterbuchs der obersächsischen Mundarten in: Kleine Enzyklopädie. Deutsche Sprache, Leipzig 1983, S. 413, wird das Gebiet um Görlitz, Niesky und Rothenburg als „Ostlausitzisch“ bezeichnet. Nach Unwerth, W.v.: Die Schlesische Mundart, 1908, § 130, S. 88 gehört die Mundart der Oberlausitz zu den schlesischen Stammmundarten. Ebenso nach Becker, H.: Sächsische Mundartenkunde, Dresden 1937 ist die Sprache der Oberlausitz (dort S. 94-107) eine ostmitteldeutsche Ausgleichssprache schlesischer Prägung. Sie gehöre zum großschlesischen Mundartraum. Besonders durch die gemeinsame Geschichte mit Böhmen und Schlesien geprägt, stehe das Oberlausitzische und das Nordostböhmische gegen das Nordböhmische und das Obersächsische auf der Seite des Schlesischen, wobei die Gemeinsamkeiten in der preußischen Oberlausitz mit Schlesien größer seien als in der sächsischen Oberlausitz. Die beigegebenen Karten zeigen eine Sonderstellung des Nordostrandes östlich etwa der Linie Bernstadt-Löbau-Weißenberg entsprechend etwa dem „Ostlausitzisch“ auf der Karte in der „Kleinen Enzyklopädie“. Ähnlich trennt Bellmann, G. in seinen Thesen zur Diss. „Mundart und Umgangssprache in der Oberlausitz“, Leipzig 17.6.1959, zwischen dem Neulausitzischen um Bautzen, der oberlausitzischen Mundart im Bergland des Südens und der schlesischen Mundart etwa östl. der Linie Hirschfelde-Weißenberg-Pechern. Nach ihm scheine sogar die junge preußisch-sächsische Landesgrenze von 1815 streckenweise die Mundartlinien zu sammeln.

schen Kulturraumgesetzes am 19. Dezember 1992 mußte z.B. die Landtagsdebatte eigens unterbrochen werden, bis die Mehrheitsfraktion den „Kulturraum Oberlausitz“ in „Kulturraum Oberlausitz-Niederschlesien“ umgetauft hatte[90]. Dementsprechend dominiert auch heute bei der Flaggensetzung zu öffentlichen Anlässen das niederschlesische gelb-weiß das sächsische weiß-grün. Das nach wie vor starke Schlesienbewußtsein in der ehemals preußischen Oberlausitz zeigt sich weiterhin in vielen persönlichen Bekenntnissen durch entsprechende Autoaufkleber, Vereins- und Firmennamen, vom „Schlesischen Tippelmarkt e.V.“ über die „Partnertrans Schlesien GmbH“ bis zur „Niederschlesischen Sparkasse“.

Wären nach 1945 oder nach 1989 die 1815 gezogenen Grenzen bestehengeblieben bzw. wiederhergestellt worden und die an die Niederlausitz grenzende ehemals preußische Oberlausitz Brandenburg zugeschlagen worden, wie es 2003 der Rest der ehemaligen Evangelischen Kirche von Schlesien in Görlitz für ihre Organisation beschlossen hat, so hätte das seinerzeit nach meiner Vermutung keine großen Proteste in der Bevölkerung hervorgerufen, wie auch, wie erwähnt, die Zugehörigkeit der Niederlausitz zu Brandenburg ohne Widerspruch akzeptiert worden ist. Letztlich wird aber heute die Zugehörigkeit der ehemals preußischen Oberlausitz zu Sachsen von niemandem ernsthaft mehr in Frage gestellt. Vielleicht mehr aus praktischen Gründen, da Dresden näher als Berlin liegt und seit der Fertigstellung der Autobahn besser zu erreichen ist, während sich die Verbindungen nach Berlin verschlechtert haben. Auch hat sich Sachsen inzwischen besser entwickelt als Brandenburg. Trotzdem fühlt man sich hier noch nicht richtig von Sachsen wahrgenommen, glaubt sich von der Regierung als in die Randlage gedrängter Landesteil vernachlässigt und vermutet, daß in den Dresdner Ministerien selbst noch die alten Grenzen im Unterbewußtsein nachwirken und daher dort so gehandelt werde, als ob Sachsen hinter Bautzen zu Ende sei.

## Fazit

Die eingangs gestellte Frage kann man daher so beantworten: Die Oberlausitz gehört heute zu Sachsen. Dafür spricht die Geschichte, die Geographie, die wirtschaftliche und verkehrsmäßige Verflechtung. Aber auch für die Teilung der Oberlausitz in eine östliche und eine westliche Hälfte gab es historische Vorbilder schon in der frühesten Zeit und auch kulturelle Gründe. Die Alternative einer Verbindung mit Schlesien ist jedoch durch dessen Untergang entfallen, die Alternative einer Verbindung mit Brandenburg stand wohl nie und steht heute nicht mehr zur Debatte; wo Volksabstimmungen nach der Auflösung des Bezirks Cottbus im Gebiet der ehemaligen preußischen Oberlausitz stattfanden, wie in Hoyerswerda

[90] Freundlicher Hinweis von Matthias Theodor Vogt, Görlitz.

und Weißwasser, fielen diese zu Gunsten Sachsens aus, ausgenommen das Gebiet um Ruhland, das zu Brandenburg kam[91].

So wird auch die Bevölkerung der ehemals preußischen Oberlausitz, bedingt durch das Leben im gemeinsamen Staat mit seinen vielfältigen Verflechtungen, allmählich eine sächsische Identität gewinnen. Die Einebnung der landsmannschaftlichen Unterschiede zur Zeit der DDR wie die fortschreitende Nivellierung der regionalen Unterschiede in ganz Deutschland durch die Massenkommunikationsmittel und die zentralstaatliche Tendenz im politischen Leben wird das erleichtern, da schon heute die Zugehörigkeit zu einem bestimmtem Bundesland in Deutschland nicht mehr das Gewicht im Gefühlsleben der Menschen hat wie in früheren Zeiten. Das Beispiel der Oberlausitz hat aber gezeigt, wie lange die im 19. Jahrhundert entstandenen Prägungen des kulturellen Gedächtnisses nachwirken. Das weist darauf hin, daß die am 1. Mai 2004 bevorstehende Rechtsangleichung mit den Nachbarstaaten mit großen mentalen Problemen verbunden ist, und daß es sehr lange dauern wird, bis sich in politischer Hinsicht eine europäische Identität mit einem echten Verbundenheits- und Solidaritätsgefühl der Bürger untereinander trotz ihrer verschiedenartigen geschichtlichen Herkunft herausgebildet haben wird.

---

[91] Blaschke, K.: Bewahrte Einheit. In: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, 2000, S. 188.

Anton Sterbling
Rothenburg

# Gedächtniskultur, Migration, Integration
## Ausgangspunkte

In seinem 1931 erschienenen Band: „Die geistige Situation der Zeit" schrieb Karl Jaspers: „Der Mensch ist das Wesen, das nicht nur ist, sondern weiß, daß es ist. Selbstbewußt erforscht er seine Welt und verwandelt sie planend. Er ist hindurchgebrochen durch das Naturgeschehen, das nur die ungewußte Wiederholung des unwandelbar gleichen bleibt; er ist das Wesen, das nicht schon als Dasein restlos erkennbar ist, sondern frei noch entscheidet, was es ist: der Mensch ist Geist, die Situation des eigentlichen Menschen seine geistige Situation."[1]

Die Situationen – die Lebensverhältnisse wie die geistigen Situationen –, die die Menschen im 20. Jahrhunderts vorfanden, aber gleichsam auch selber schufen – und insofern auch zu verantworten haben –, waren nicht selten überaus kompliziert und schwierig, für den Einzelnen mitunter kaum begreifbar und dennoch nicht selten jahrzehntelang nachhaltig. Zwei Weltkriege, gewaltige Zerstörungen und unermeßliches Leid gehörten ebenso dazu wie Massenvernichtungen, Deportationen, Flucht und Vertreibungen sowie faschistische, nationalsozialistische und kommunistische Diktaturen.[2] Jeder einzelne Mensch, der diese Situationen erlebte und der – als Betroffener und Leidtragender, oder vielleicht auch als Mitver-

---

1 Jaspers, K.: Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931, vgl. S. 6. Jaspers' Buch hat 1979 in einem von Jürgen Habermas herausgegebenen Doppelband mit dem Titel: „Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit" eine aktualisierte Replik gefunden. Beide Publikationen sagen in ihrer Weise jedenfalls viel über den jeweils vorherrschenden Zeitgeist sowie die intellektuellen Reflexionen der sich jeweils aufdrängenden Zeitfragen aus. Wenngleich im Grundton weniger emphatisch als der Versuch Jaspers', seine Zeit auf den Begriff zu bringen, ging es auch in dem von Habermas herausgegebenen Doppelband um die Absicht, „die dumpfe Aktualität bewußt zu machen" und auf „Sprünge, Entwicklungstendenzen, Gefahren, auf kritische Augenblicke mit Parteinahme und Sachlichkeit, mit Sensibilität und Unbestechlichkeit zu reagieren". Siehe: Habermas, J. (Hrsg.): Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit", Frankfurt a. M. 1979 (2 Bde.); darin insb. Habermas, J.: Einleitung, 1. Bd., S. 7-35, Zitat vgl. S. 9. Dies ist ein bleibendes Anliegen, das auf vielen Wegen des Denkens und Handelns einzulösen versucht werden sollte.

2 Siehe auch: Hobsbawm, E.: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München-Wien 1995.

antwortlicher oder zumindest Mitläufer – damit konfrontiert und darin mitverstrickt war, hat seine eigenen, subjektiv aufgenommenen und verarbeiteten Erinnerungen daran.

Millionen von Menschen sind demnach Erinnerungsträger einer durch verschiedene historische Lagerungen[3] und folgenreiche Schlüsselgeschehnisse geprägten Geschichte, die sie jeweils von einem eigenen sozialen Standort und aus einem anderen subjektiven Blickwinkel erlebt haben,[4] wobei dies zugleich mit einem jeweils eigenen Maß an Betroffenheit oder auch Mitverantwortung verbunden war. Aus dem Ineinandergreifen und dem Zusammenhang – und nicht zuletzt aus dem Austausch – der Erinnerungen einzelner Erinnerungsträger formieren sich kollektive Erinnerungsbestände und Erinnerungsströme und tradieren sich mithin auch entsprechende Geschichtsbilder und Wissenszusammenhänge, die als eigene, durchaus bedeutsame Komponenten, die „geistige Situation" jeder Zeit, jeder Gegenwart mitbestimmen. Die „geistige Situation der Zeit" ergibt sich demnach auch und nicht zuletzt aus den individuellen und kollektiven Reflexions-, Verarbeitungs- und Aneignungsvorgängen der Vergangenheit.[5]

In diesen Prozessen stellen sich weniger die „objektiven", etwa wissenschaftlich rekonstruierten Grundzüge historischer Geschehnisse oder entsprechender Ausschnitte aus der Geschichte her, wiewohl auch dies seinen Niederschlag in der „geistigen Situation der Zeit" und in den diese jeweils mitkonstituierenden Verhältnissen von Gegenwart und Vergangenheit findet. Diese Vorgänge und ihre geistigen Ergebnisse entsprechen weit mehr subjektiven, nicht zuletzt alterskohorten- und gruppenspezifischen Zugängen, geistigen Auseinandersetzungen und Tradierungsvorgängen historischer Geschehnisse. Und nicht selten auch damit einhergehenden Selektions-, Umdeutungs- und Verdrängungsvorgängen, die durch ähnliche Erlebnisse und Erfahrungen, Betroffenheiten und Verstrickungen, durch kollektiv abgestimmte kognitive Deutungs- und Verarbeitungsmodi und entsprechende Be-

---

3 Der Begriff der historischen „Lagerung" bezieht sich auf Alterskohorten bzw. eng benachbarte Geburtsjahrgänge, die durch gemeinsame historische Erfahrungen („Kollektivereignisse") während der entscheidenden Jahre ihrer Persönlichkeitsentwicklung geprägt bzw. zu einer Generationseinheit geformt wurden. Siehe: Mannheim, K.: Das Problem der Generationen. In: Wolff, K. H. (Hrsg.): Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Berlin-Neuwied 1964, S. 509-565.

4 Siehe zum Beispiel: Berliner Geschichtswerkstatt e.V. (Hrsg.): Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster 1994; Breckner, R.: Migrationserfahrung – Fremdheit – Biographie. Zum Leben in polarisierten Welten in Ost-West-Europa, Opladen 2003.

5 Siehe: Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000.

wertungen gefiltert, geleitet und strukturiert, stabilisiert und tradiert werden. Insofern stellen diese geistigen Vorgänge zwar nie die Geschichte schlechthin dar, sie bilden aber doch aufschlußreiche subjektive Reflexions- und Verarbeitungsformen derselben und mithin auch ein spezifisches historisches Quellenmaterial, das eine eigene, aufschlußreiche Annäherung an diese ermöglicht. Ebenso bilden sie natürlich auch vielfach die Grundlage dessen, was – als Ergebnis mehr oder weniger intensiver Auseinandersetzungen und geistiger Verarbeitungs-, Aneignungs- und Tradierungsprozesse – als Erinnerungs- oder „Gedächtniskultur" verstanden werden kann.[6]

Die Gedächtniskultur knüpft mithin an subjektive Alltagserfahrungen und Wissensvorräte vieler individueller Erinnerungsträger wie auch an übergreifende, kollektiv gedeutete und verarbeitete, bewertete und tradierte Erinnerungsströme und Gedächtnisleistungen an, ohne allerdings auf „Bewältigung" oder gar „Entsorgung" der Vergangenheit reduziert werden zu können, wie das in der deutschen Nachkriegsgeschichte längere Zeit irrtümlich angenommen wurde.[7] Das Verhältnis zur gelebten und erlebten Vergangenheit bestimmt sich vielmehr aus der Sicht der Gegenwart immer wieder neu, wie sich dies in der Kommunikationstheorie Niklas Luhmanns wohl am konsequentesten dargelegt findet.[8] Es stellt sich immer wieder aufs Neue ein Prozeß der kommunikativen und mithin auch selektiven „Aneignung" der Geschichte als konstitutives Element der „geistigen Situation der Zeit", also der Gegenwart und ihrer intellektuellen Sinndeutung, ein. Dabei spielen individuelle Erinnerungsträger und Zeitzeugen eine wesentliche, Authentizität vermittelnde Rolle. Auf sie stützt und beruft sich mithin ein wichtiger Teil dessen, was man „Gedächtniskultur" nennt.

## I

Die kommunistische Herrschaft mit ihrem ideologischen Deutungsmonopol der Geschichte, ihren dogmatisch fixierten Geschichtsbildern und ihrer mehr oder weniger eindringlichen Gesinnungskontrolle war der Entstehung und Entwicklung „authentischer" Gedächtniskulturen, die sich auf die subjektiven Erlebnis- und Erfahrungsbestände, Einordnungen, Verarbeitungsvorgänge und Bewertungen individueller Erinnerungsträger stützen, kaum zugeneigt noch förderlich. Die

---

6 Siehe: Platt, K. / Dabag, M. (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995.

7 Siehe: Wehler, H.-U.: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit", München 1988; Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000, insb. S. 71 ff.

8 Siehe: Luhmann, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997 (2 Bde).

entsprechenden historischen Erlebnisse und Erfahrungen, soweit sie nicht in die Kategorien und in das Deutungsmuster des offiziellen Geschichtsbildes paßten, wurden vielmehr verdrängt, tabuisiert, ausgesperrt. Sie wurden – um es mit Niklas Luhmann zu formulieren - weitgehend in den Bereich der „Latenz" verschoben bzw. mit „Latenzschutz" belegt. „Wenn Strukturen Latenzschutz benötigen" – schreibt Luhmann – „heißt dies dann nicht, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation unmöglich wäre; sondern es heißt nur, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation Strukturen zerstören bzw. erhebliche Umstrukturierungen auslösen würde, und daß diese Aussicht Latenz erhält, also Bewußtsein bzw. Kommunikation blockiert."[9]

„Latenzschutz" – Unterbindung der öffentlichen Kommunikation über bestimmte Themen[10] – bedeutete im kommunistischen Herrschaftssystem aber noch etwas anderes, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe[11]: nämlich wurden Erinnerungen und Wissen in den „geistigen Untergrund" einer kleinräumigen, vertraulichen und privaten Zirkulationssphäre gedrängt, die von der ideologisch kontrollierten Öffentlichkeit deutlich abgetrennt war und gleichsam die „andere Seite" der Gesellschaft bildete.[12] In diesem begrenzten und weitgehend verborgenen geistigen Untergrund überlebte nicht nur vieles, das aus der Sicht der kommunistischen Ideologie ‚überholt war', ‚endgültig der Vergangenheit angehörte' und aus den kollektiven Wissensbeständen demnach verschwinden sollte. Hier entwickelten sich auch eigene Deutungen und Stilisierungen der vergangenen wie auch der selbst erlebten Geschichte, bis hin zu neuen Geschichtslegenden und Mythenbildungen.

Insofern erscheint der wissenschaftliche Zugang zum noch weitgehend unergründeten, lange Zeit mit „Latenzschutz" belegten Alltagswissen von Erinnerungs-

---

9 Luhmann, N.: Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984, S. 456.

10 Siehe auch: Bergmann, W. / Erb, R.: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 38. Jg., Opladen 1986, S. 223-246; Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000.

11 Siehe: Sterbling, A.: Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand der Mythen. In: Dahlmann, D. / Potthoff, W. (Hrsg.): Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000, S. 275-293.

12 Zu dieser nicht zuletzt auch im normativen Sinne wirksamen Doppelstruktur der sozialistischen Gesellschaften siehe auch: Hankiss, E.: The „Second Society": Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?. In: Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences, 55. Jg., New York 1988, S. 13-42; Sterbling, A.: Menschliches Zusammenleben und Anomie. In: Hillmann, K.-H. / Oesterdiekhoff, G. W. (Hrsg.): Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie, Opladen 2003, S. 127-150.

trägern, die nicht nur die Zeit kommunistischer Herrschaft erlebt haben, sondern deren Biographie noch durch weitere historische Prägungen und tiefgreifende Brüche bestimmt wurde, besonders interessant. Und wichtig – könnte man dem hinzufügen –, zumal solche Zeitzeugen und Erinnerungsträger, heute schon in einem weit fortgeschrittenen Alter, nicht mehr allzu lange für das erinnernde Gespräch zur Verfügung stehen dürften.

Görlitz,[13] eine in Folge des Zweiten Weltkriegs in einen deutschen und einen polnischen Teil (Zgorzelec) getrennte Stadt, bietet in dieser Hinsicht ganz eigene Möglichkeiten, waren die beiden Teile dieser Stadt doch sehr stark von den Bevölkerungsbewegungen im Zuge und in der Folge des Zweiten Weltkriegs betroffen und wurde die Zusammensetzung ihrer Bevölkerungen doch in besonderer Weise von diesen Bevölkerungsverschiebungen geprägt.[14] Daher finden sich in den Biographien vieler älterer individueller Erinnerungsträger, die in dieser Stadt leben,

---

13 Siehe: Marquardt, U. / Faust, N. (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000; Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie, Görlitz-Zittau 2001; Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift für Prof. Dr. Karlheinz Blaschke zum 75. Geburtstag, Görlitz-Zittau 2002.

14 Zur Bevölkerungszusammensetzung wurde Folgendes angemerkt: „Auf der deutschen Seite (heute gut 60.000 Einwohner): a) Autochthone der deutsch geprägten, historisch gesehen abwechselnd böhmisch-sächsisch-preußisch-niederschlesischen Stadt, aktuell kaum 20% der Gesamtbevölkerung beider Städte und bis heute in deutlich spürbarer Abwehrhaltung gegenüber der restlichen Bevölkerung befangen, b) Rückflüchtlinge aus Schlesien, den politischen Diskurs der deutschen Seite prägend, c) Rückflüchtlinge aus dem Sudentengebiet, weniger im Stadtgebiet als in den anderen Teilen der Oberlausitz, zumal rund um Zittau, d) Von der DDR aus politischen und sozialen Gründen Angesiedelte aus anderen Teilen der Republik, e) Neuansiedler aus Westdeutschland, ein wichtiger Anteil von ihnen mit familiären Wurzeln in den früheren deutschen Ostgebieten. Auf der polnischen Seite (heute knapp 40.000 Einwohner): f) Vertriebene aus Zentralpolen, g) Vertriebene aus den früheren polnischen Ostgebieten, h) Vertriebene des griechischen Bürgerkrieges sowie hängengebliebene Griechen aus dem 1. Weltkrieg, i) aus Wirtschaftsgründen freiwillige Neuangesiedelte aus dem heutigen Polen.“ Siehe: Vogt, M. Th.: Historischer Anspruch und Potential der Europastadt Görlitz/Zgorzelec als möglicher Sitz des Europäischen Zentrums gegen Vertreibungen, Görlitz 2002 (Vortragsmanuskript); Schrameck, N.: Görlitz als Stadt im Zentrum des Vertreibungsproblems im Sommer 1945. In: Marquardt, U. /Faust, N. (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000. Natürlich ist auf der anderen Seite auch zu berücksichtigen, daß die Bevölkerungsstruktur von Görlitz seit mehreren Jahrzehnten auch durch ständige Abwanderungsprozesse geprägt ist. Siehe dazu: Sterbling, A.: Gesellschaftlicher Wandel in zwei sächsischen Städten in den letzten Jahrzehnten. In: Timmermann, H. (Hrsg.): Deutsche Fragen – Von der Teilung zur Einheit. Schriftenreihe der Europäischen Akademie Otzenhausen, Berlin 2001, S. 465-483.

nicht nur Erlebnisse und Erfahrungen mit verschiedenen politischen Herrschaftssystemen und Wirtschaftsordnungen, sondern vielfach auch migrationsbedingte Veränderungen und Brüche, die wohl von Fall zu Fall subjektiv in einer eigenen Weise erlebt, gedeutet, verarbeitet oder auch verdrängt wurden – in jedem Falle aber sehr aufschlußreich sein dürften.

Im Rückblick stellen sich deshalb vier wesentliche Fragen. Erstens: Wie sind die Erlebnisse und Erfahrungen, die insbesondere mit historischen Schlüsselereignissen und entsprechend folgenreichen Geschehnissen zusammenhängen, von Angehörigen verschiedener Bevölkerungsgruppen subjektiv erlebt, gedeutet und verarbeitet worden? Diese Frage greift durchaus über die Kriegs- und Nachkriegszeit hinaus und bezieht auch historische Ereignisse der Zeit des Sozialismus' – etwa den Volksaufstand 1953,[15] den Mauerbau 1961 – mit ein. Zweitens: Wie verlief der Integrationsprozeß der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die in der Folge des Zweiten Weltkriegs in beiden Teilen von Görlitz (Zgorzelec) neu zusammengefunden haben? Drittens: Welche Konturen nicht nur individueller, sondern auch kollektiver Erinnerungsbestände lassen sich ausmachen, die vielleicht als Grundlage einer sich neu herausbildenden gemeinsamen Gedächtniskultur betrachtet werden können? Dem schließt sich viertens die Frage an: Wie bestimmt dies heute die „geistige Situation der Zeit", deren Koordinaten sich eben nicht nur aus der Gegenwart und dem Zukunftshorizont eines gemeinsamen Europas ergeben, sondern ebenso in einem möglichst aufgearbeiteten und geklärten Verhältnis zur Vergangenheit begründet sein sollten.[16]

Auf all diese und sicherlich auch noch weitere Fragestellungen soll im Rahmen des Projektes „Zusammenwachsen unterschiedlicher Gedächtniskulturen" systematisch und empirisch möglichst gründlich untermauert eingegangen werden. Insofern möchte und kann ich von dem, das noch aussteht, an dieser Stelle nicht viel Weiteres vorwegnehmen. Gestatten Sie mir statt dessen, gleichsam in Vorbereitung auf das konkrete Vorhaben, das vor uns liegt, einige allgemeine Gedanken zu Wanderungsbewegungen und damit zusammenhängenden Integrationsfragen zu entwickeln. Diese Ausführungen sollten – gleichsam als allgemeiner Bezugsrahmen – zumindest andeuten, wie die konkreten, auf den lokalen Kontext der Stadt Görlitz (Zgorzelec) und ihre Bevölkerung bezogenen Fragestellungen zu entwickeln und einzuordnen sind bzw. welches die Ausgangspunkte dieser Analysen und Betrachtungen darstellen.

---

15 Bezogen auf die damaligen Ereignisse in Görlitz siehe zum Beispiel: Roth, H.: Der 17. Juni 1953 in Görlitz. Dokumentation zum Volksaufstand, Bautzen 1998.

16 Siehe auch: Habermas, J.: Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller, München-Zürich 1993.

## II

In der Geschichte der Menschheit finden sich viele, in ihren Ursachen, Erscheinungsformen und Auswirkungen sehr unterschiedliche Wanderungsbewegungen. Gerade in der Moderne, aber keineswegs nur in diesem Zeitalter, sind die Biographien vieler Menschen durch Migrationserfahrungen mitgeprägt.[17] Dabei weisen solche biographischen Erfahrungsmuster oft nicht nur individuelle, sondern mithin auch gruppenspezifische bzw. kollektive Züge auf. Auch die im Europa des 20. Jahrhunderts feststellbaren massiven Wanderungsbewegungen, die häufig durch soziale Spannungen und Konflikte und nicht zuletzt durch Kriege, Bürgerkriege und zwei Weltkriege ausgelöst wurden, lassen vielfach kollektive Erscheinungsformen erkennen.

Um sich einen Gesamtüberblick über Wanderungsvorgänge zu verschaffen, die grundsätzlich auch im Falle der zugewanderten Bevölkerung von Görlitz (Zgorzelec) gegeben sein dürften bzw. die diese besser einordenbar machen, sollen im Folgenden – in aller gebotenen Kürze – einige typologische Überlegungen zu verschiedenen Formen von Wanderungsbewegungen entwickelt werden.[18]

Ein erster wichtiger Gesichtspunkt wäre, zwischen freiwilligen und erzwungenen Wanderungsbewegungen zu unterscheiden. Zweifellos fanden im 20. Jahrhundert in Europa viele erzwungene Migrationsprozesse statt, von denen Millionen von Menschen leidvoll betroffen waren. Bei den erzwungenen Wanderungsvorgängen können wiederum solche, die in direkter Weise auf entsprechende Zwangsmaßnahmen zurückgingen – also Vertreibung, Deportation, Umsiedlungen usw. – und unfreiwillige Migrationsprozesse, die indirekt verursacht werden – zum Beispiel durch Unterdrückung, Diskriminierung, Zerstörung von Lebensräumen und Siedlungsformen usw. – unterschieden werden. Viele Zuwanderungen, die im Falle der Bevölkerung von Görlitz im deutschen wie auch im polnischen Teil der Stadt (Zgorzelec) vorliegen, gehen auf unfreiwillige Wanderungsvorgänge zurück, aber sicherlich nicht alle. Diesbezüglich erscheinen mithin differenzierte Betrachtungen erforderlich.

---

17 Siehe z.B.: Bade, K. J. (Hrsg.): Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, München 1992; Kłańska, M.: Aus dem Schtetl in die Welt 1772-1832. Ostjüdische Autobiographien in Deutscher Sprache, Köln-Wien 1994.

18 Siehe dazu auch: Heckmann, F.: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992; Sterbling, A.: Auswanderungsregion Südosteuropa – Ursachen und Folgeprobleme. In: Allmendinger, J. (Hrsg.): Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, Teil A, Opladen 2001, S. 686-699; Sterbling, A.: Bewegte Geschichte und Bevölkerungsbewegungen in Südosteuropa – allgemeine und exemplarische Anmerkungen. In: Revue des Etudes Sud-Est Européennes, Sonderband, Bukarest 2003 (in Vorbereitung).

Sodann lassen sich kurzfristige, mittel- und langfristige Wanderungsbewegungen unterscheiden, die sich im Einzelfall über den Zeitraum einiger Monate, einiger Jahre oder auch einiger Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte erstrecken können. Einen weiteren Unterscheidungsgesichtspunkt bilden Wanderungen mit erheblichen Rückwanderungen – z.B. bei saisonalen Wanderungen, bestimmten Arbeitsmigrationsprozessen und Fluchtbewegungen usw. – einerseits, und ohne nennenswerte Rückwanderungen – z.B. bei Vertreibungen, Bevölkerungsaustauschvorgängen, Auswanderungsprozessen usw. – andererseits.

Zu unterscheiden ist zudem zwischen individuellen und kollektiven Migrationsvorgängen.[19] Hierbei müssen zusätzlich mindestens zwei Analyseebenen unterschieden werden, und zwar einerseits die der Migrationsmotive und andererseits die der Verlaufsformen der Migrationsprozesse. Migranten können ähnliche, also „kollektive" Migrationsmotive haben und gemeinsam oder zumindest in ähnlicher Weise (und zumeist in einem zeitlich nahen Abstand) wandern. Sie können indes auch ähnlich gelagerte Motive haben, aber individuell migrieren. Des weiteren können recht unterschiedliche Migrationsmotive vorliegen, der Wanderungsvorgang aber gemeinsam oder zumindest in ähnlicher Weise durchgeführt werden. Schließlich können sowohl unterschiedliche individuelle Motive wie auch verschiedene Arten der Migration vorliegen, wobei die Wanderungsbewegungen aber dennoch als Massenphänomen in Erscheinung treten.

Von all dem hängt natürlich auch ab, wie das Migrationsgeschehen aus der subjektiven Sicht einzelner Migranten bzw. Erinnerungsträger mit Migrationserfahrungen erlebt, gedeutet und verarbeitet wird, wie auch, ob und wie sich daraus, auch in die Generationenfolge hineinwirkende kollektive Erinnerungsbestände herausbilden und tradieren bzw. gepflegt und kultiviert werden.

Wie sich daraus gegebenenfalls unterschiedliche Gedächtniskulturen entwickeln und ob diese eher Zusammenfinden oder aber Abgrenzungen und Ablehnungen speichern, hängt indes nicht nur vom Migrationsgeschehen und dessen Hintergründen, das in vielen Fällen bereits lange zurückliegt, ab, sondern auch von individuellen und kollektiven Interpretationsprozessen, die nicht zuletzt, über individuelle Erinnerungsträger vermittelt, Gegenwart und Vergangenheit stets in ein bestimmtes Verhältnis zueinander bringen, und die vielfach – wie bereits gesagt – eine wichtige Dimension, ein konstitutives Element, der „geistigen Situation der Zeit" bilden.

Wie zurückliegende Migrationserfahrungen vom Standort und aus der Sicht der Gegenwart aufgefaßt und gedeutet werden, hängt natürlich auch in einem erhebli-

[19] Siehe auch: Esser, H.: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse, Darmstadt-Neuwied 1980.

chen Maße davon ab, wie die anschließende soziale Integration[20] der Betroffenen wie auch in der Generationenfolge verlaufen ist. Daher werde ich mich im Folgenden diesem Gesichtspunkt ebenfalls etwas näher zuwenden, und zwar erneut in der Weise, daß ich zum Einstieg in spätere konkrete Analysen und Betrachtungen einen systematischen Problemüberblick zu geben versuche.

## III

Heute wird viel von sozialer Integration gesprochen. Nicht zuletzt in der Zuwanderungsdiskussion, wie wir sie in der letzten Zeit erlebten, wird von nahezu allen Seiten auf die Notwendigkeit der Integration von bereits in unserer Gesellschaft lebenden oder in Zukunft noch zu erwartenden Zuwanderern hingewiesen. Dabei erstaunt allerdings oft, daß der Begriff der sozialen Integration in der öffentlichen Diskussion und in den politischen Auseinandersetzungen merkwürdig unbestimmt und vage gebraucht oder aber ungenügend reflektiert und auf wenige Teilaspekte verkürzt wird, so daß er der Komplexität der zu erfassenden Sachverhalte kaum gerecht werden kann. Daher soll der Begriff der „Integration" im Folgenden zunächst eine nähere, vornehmlich soziologisch begründete Präzisierung erfahren.[21] Diese Präzisierung wird zwar allgemein gehalten sein, sie kann gleichwohl in vielen Hinsichten als Leitvorstellung für unsere späteren konkreten Fragestellungen zur Eingliederung der verschiedenen Zuwanderergruppen im lokalen Kontext des deutschen und des polnischen Teils der Stadt Görlitz (Zgorzelec) dienen.

Zunächst sei angemerkt, daß soziale Integration von Zuwanderergruppen oft einen langwierigen, mitunter Generationen übergreifenden, vielschichtigen Gesamtvorgang darstellt, und daß dieser Vorgang stets eine „objektive" und eine „subjektive" Seite hat. Geht man näher auf die Erfahrungs- und Erlebniszusammenhänge, auf die Deutungs- und kognitiven Verarbeitungsaspekte des Integrationsgeschehens aus der subjektiven Sicht individueller Erinnerungsträger ein, so erfolgt auf diese Weise zunächst eine Ausleuchtung der subjektiven Seite dieser Gesamtvorgänge, bei der wesentliche „objektive" Sachverhalte allerdings systematisch einbezogen werden können.

---

20 Zur Integration der Vertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland als Vergleichsmöglichkeit solcher Betrachtungen siehe: Lüttinger, P. / Rossmann, R.: Integration der Vertriebenen. Eine empirische Analyse, Frankfurt a. M. / New York 1989; Sterbling, A.: Dazugehörende Fremde? Besonderheiten der Integration der Rumäniendeutschen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Roth, K. / Moosmüller, A. / Köck, Ch. (Hrsg.): Zuwanderung und Integration: Kulturwissenschaftliche Zugänge und soziale Praxis, Münster–New York–München–Berlin 2003 (in Vorbereitung).

21 Grundlegend dazu siehe: Friedrichs, J. / Jagodzinski, W. (Hrsg.): Soziale Integration, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39, Opladen 1999.

Versteht man unter sozialer Integration die gesellschaftliche Eingliederung oder Einbindung des Einzelnen in eine soziale Einheit, so führt dies weiter zu zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten oder Fragestellungen. Zum einen zu den Fragen, in welchen Hinsichten, in welchen Bereichen und unter welchen Aspekten diese Eingliederung der Individuen oder der Zuwanderergruppen erfolgte bzw. erfolgen soll. Zum anderen zu den Fragen, welches die sozialen Einheiten überhaupt sind, in die die Eingliederung erfolgte, und wodurch deren Einheit und Zusammenhalt überhaupt hergestellt und gesichert werden. Diese Fragen sind keineswegs trivial, sondern überaus interessant, insbesondere wenn verschiedene Menschengruppen unterschiedlicher sozialer und geographischer Herkunft im lokalen Kontext einer Stadt oder einer Region nahezu zeitgleich mit dem Zusammenbruch eines totalitären politischen Herrschaftssystems und dem Beginn eines neuen Regimes sowie mit der Errichtung einer neuen, weitgehend von außen aufgezwungenen Wirtschafts- und Sozialordnung zusammentreffen – und mithin unter zumeist überaus schwierigen Bedingungen der politischen Repression und des wirtschaftlichen Wiederaufbaus zusammenfinden müssen.

Soziale Integration als Zustand und Prozeß bedeutet in differenzierten und komplexen modernen Gesellschaften stets Mehreres gleichzeitig und Verschiedenes, wobei diese Erkenntnis natürlich auch rückblickend relevant erscheint.[22] Zunächst sind unterschiedliche Bereiche der Integration zu unterscheiden: und demnach zum Beispiel wirtschaftliche, berufliche, politische, sozialrechtliche, normative, kulturelle, sprachlich-kommunikative und im engeren Sinne soziale Integrationsfelder für sich genommen und in ihrem zumeist komplizierten Zusammenhang zu untersuchen.[23] Sodann sind verschiedene Ebenen oder Reichweiten der Integration – und dies ist in unserem Betrachtungszusammenhang überaus wichtig – auseinander zu halten.

Folgt man gängigen soziologischen Vorstellungen, so ist zwischen der Mikroebene der interpersonalen Beziehungen, also der Familien-, Verwandtschafts-, Freundschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen, der Mesoebene der Organisationen, Institutionen und intermediären Gruppen, auch der landsmannschaftlichen

---

22 Siehe auch: Sterbling, A.: Soziale Integration – soziologische Anmerkungen zu einem vielfach in der Schwebe gehaltenen Begriff. In: Sterbling, A. / Beetz, St. / Jacob, U. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven. Festschrift für Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Bálint Balla zum 75. Geburtstag, Hamburg 2003 (in Vorbereitung).

23 Siehe: Diehl, C. / Urbahn, J. / Esser, H.: Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998; Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Integration und Integrationsförderung in der Einwanderungsgesellschaft, Bonn 1999.

Milieus,[24] der Makroebene oder gesamtgesellschaftlichen Ebene sowie der internationalen, der kultur- und gesellschaftsübergreifenden Ebene ein in vielen Hinsichten relevanter Unterschied zu machen.

Die in den verschiedenen Bereichen wie auf den verschiedenen Ebenen wirksamen Integrationsmechanismen können sowohl aufeinander bezogen und miteinander verschränkt wie auch gegeneinander abgehoben und sogar gegenläufig in ihren gesellschaftsstrukturellen Auswirkungen zum Tragen kommen. So kann zum Beispiel eine sehr starke Integration von Migrantengruppen auf der Mikroebene familialer und verwandtschaftlicher Beziehungen oder auf der Mesoebene landsmannschaftlicher Milieus (landsmannschaftliche Vereine, soziale Netzwerke, Kommunikationsstrukturen usw.) einer stärkeren Einbeziehung und Einbindung in übergreifende gesellschaftliche Strukturen unter Umständen eher hinderlich als förderlich sein. Auch kann die Integration – und dies hängt natürlich auch von der Haltung der autochthonen Bevölkerung ab – partiell erfolgreich sein und partiell schleppend verlaufen oder sogar weitgehend unterbleiben.

Bei der näheren Betrachtung von Integrationsgegebenheiten und Integrationsvorgängen sind zudem – wie in der soziologischen Sozialstrukturanalyse überhaupt – verschiedene analytische Gesichtspunkte auseinander zu halten, nämlich der Verteilungsgesichtspunkt, der Gesichtspunkt sozialer Beziehungen und Vergesellschaftungsformen und der Gesichtspunkt des sozialen Bewußtseins.[25] Bei der Betrachtung der Integrationsgegebenheiten unter dem Verteilungsgesichtspunkt geht es vornehmlich um gleiche oder ungleiche Verteilungen von Handlungsressourcen, um Zugangs- und Beteiligungsrechte, um Verteilungen auf vertikal differenzierte soziale Positionen usw. Es ist bereits vielfach empirisch belegt worden, daß ungünstige Ausstattungen mit Handlungsressourcen wie „kulturellem Kapital“, Bildungsabschlüssen, Einkommen, materiellen Gütern usw., aber auch die Vorenthaltung von Zugangs- und Beteiligungsrechten oder die Abdrängung in deprivilegierte soziale Positionen sich negativ auf die Integration von Migranten und Minderheiten auswirken. Auf dieser Ebene günstige Integrationsvoraussetzungen zu schaffen, ist sicherlich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung erfolgreicher Integration.[26] Eine mehr oder weniger erfolg-

---

24 Siehe hierzu auch: Sterbling, A.: Wege der Banater Schwaben nach dem Zweiten Weltkrieg. In: 50 Jahre Baden-Württemberg. Banater Schwaben in Baden-Württemberg. Aussiedlung – Eingliederung – Perspektiven, Stuttgart 2003 (in Vorbereitung).

25 Siehe: Sterbling, A.: Zur Wirkung unsichtbarer Hebel. Überlegungen zur Rolle des „sozialen Kapitals“ in fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften. In: Berger, P. A. / Vester, M. (Hrsg.): Alte Ungleichheiten – Neue Spaltungen, Opladen 1998, S. 189-209.

26 Siehe dazu auch: Angenendt, S.: Migration und Flucht. Aufgaben und Strategien für Deutschland, Europa und die internationale Gemeinschaft, Bonn 1997.

reiche Integration kann erst unter Mitberücksichtigung der beiden anderen erwähnten analytischen Gesichtspunkte konstatiert werden, nämlich der tatsächlich gegebenen sozialen Beziehungen und Vergesellschaftungsmuster und des sozialen Bewußtseins.

Erst nähere Analysen sozialer Beziehungen und Vergesellschaftungsformen, etwa der Abgeschlossenheit oder Offenheit sozialer Verkehrskreise, der dominanten Muster der Heirats-, Freundschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen oder der Beteiligung am Vereinswesens und am öffentlichen Geschehen, erst die Durchmusterung des gesamten alltäglichen Interaktions- und Kommunikationsgeschehens, nicht zuletzt im Freizeitbereich, kann Aufschluß über wirksame Mechanismen der sozialen Annäherung oder der sozialen Distanzierung – und mithin auch über die erreichte soziale Integration von Zuwanderern geben.

Schließlich ist auch der Analysegesichtspunkt des sozialen Bewußtseins, der maßgeblichen subjektiven Selbstzurechnungen und kollektiven Identitätsvorstellungen, der Selbst- und Fremdzuschreibungen, in der Betrachtung von Integrationsvorgängen zu berücksichtigen, da solche Bewußtseinsgegebenheiten nicht nur für sich bedeutsam, sondern vielfach auch handlungsrelevant sind. Gerade unter dem letztgenannten Gesichtspunkt, dem Aspekt der subjektiven Identitäts- und Selbstzurechnungsvorstellungen, spielt nicht nur der Verlauf und der Erfolg der Integrationsvorgänge in die Aufnahmegesellschaft, sondern auch der Prozeß der Lösung von der Herkunftsgesellschaft eine wichtige Rolle. Genauer gesagt: Auch das Verhältnis und die mehr oder weniger bleibende Bindung des Migranten zur Herkunftsgesellschaft, zum landsmannschaftlichen Herkunftsmilieu, zur „alten Heimat“[27] gilt es – als ein wesentliches und entsprechend aufschlußreiches Element der Erinnerungs- und Gedächtniskultur – im Rückblick zu erhellen.

## IV

Wanderungsbewegungen, Integration und Erinnerungskultur sind die Stichworte zu dem Vorhaben, das ich in seinen Ausgangspunkten und in seiner Problemreichweite zumindest grob zu umreißen suchte. Die Schwerpunkte der weiteren Beschäftigung damit werden – zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend – auf näheren Betrachtungen dieser Zusammenhänge im lokalen und regionalen Kontext der geteilten Stadt Görlitz (Zgorzelec) liegen. Die vielfach aus unterschiedlichen Zuwanderergruppen und ihren Nachkommen bestehenden Bevölkerungen auf der polnischen und deutschen Seite sind Erinnerungsträger einer kom-

[27] Siehe: Sterbling, A.: Heimat und Wanderungen. In: Banater Post, Nr. 23/24, 46. Jg., sowie Nr. 1 und Nr. 4, 47. Jg., München 2001/2002 (3 Fortsetzungen) (S. 7, S. 6 und S. 7).

plizierten und folgenreichen Geschichte, wobei wohl noch viele Erinnerungen unter einem gewissen „Latenzschutz“ stehen. Diese subjektiven Erinnerungen zumindest ein Stück aus der Latenz herauszuholen, kritisch zu reflektieren und mithin in intensiverer Form diskussions- und kommunikationsfähig zu machen, erscheint uns als eine aufschlußreiche und lohnende wissenschaftliche Aufgabe. Aber nicht nur das. Dieses Unterfangen versteht sich selbst als ein kleiner Beitrag zum „Zusammenwachsen unterschiedlicher Gedächtniskulturen“. Und mithin auch als ein Beitrag zur Erschließung der „geistigen Situation der Zeit“, die nicht nur im Zeichen eines durch die bevorstehende EU-Osterweiterung sich zügig weiterentwickelnden Europas steht, sondern ebenso eine Konsolidierung durch das Aufarbeiten und „Zusammenwachsen“ unterschiedlicher Gedächtniskulturen sinnvoll – wenn nicht gar unerläßlich – erscheinen läßt.

## Bibliographie

Angenendt, Steffen: Migration und Flucht. Aufgaben und Strategien für Deutschland, Europa und die internationale Gemeinschaft, Bonn 1997.

Bade, Klaus J. (Hrsg.): Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, München 1992.

Bergmann, Werner/Erb, Rainer: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 38. Jg., Opladen 1986, S. 223-246.

Berliner Geschichtswerkstatt e.V. (Hrsg.): Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster 1994.

Breckner, Roswitha: Migrationserfahrung - Fremdheit - Biographie. Zum Leben in polarisierten Welten in Ost-West-Europa, Opladen 2003.

Diehl, Claudia/Urbahn, Julia/Esser, Hartmut: Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998 .

Esser, Hartmut: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse, Darmstadt-Neuwied 1980.

Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Integration und Integrationsförderung in der Einwanderungsgesellschaft, Bonn 1999.

Friedrichs, Jürgen/Jagodzinski, Wolfgang (Hrsg.): Soziale Integration, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39, Opladen 1999.

Habermas, Jürgen: Einleitung, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.): Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“, Frankfurt a. M. 1979, 1. Bd., S. 7-35.

Habermas, Jürgen (Hrsg.): Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“, Frankfurt a. M. 1979 (2 Bde.).

Habermas, Jürgen: Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller, München-Zürich 1993.

Hankiss, Elemér: The „Second Society“: Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary? In: Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences, 55. Jg., New York 1988, S. 13-42.

Heckmann, Friedrich: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992.

Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München-Wien 1995.

Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931.

Klanska, Maria: Aus dem Schtetl in die Welt 1772-1832. Ostjüdische Autobiographien in Deutscher Sprache, Köln-Wien 1994.

Kölsch, Julia: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000.

Lemper, Ernst-Heinz: Görlitz. Eine historische Topographie, Görlitz-Zittau 2001.

Lüttinger, Paul/Rossmann, Rita: Integration der Vertriebenen. Eine empirische Analyse, Frankfurt a. M.-New York 1989.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997 (2 Bde).

Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Wolff, Kurt. H. (Hrsg.): Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Berlin-Neuwied 1964, S. 509-565.

Marquardt, Uta/Faust, Norbert (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995.

Roth, Heidi: Der 17. Juni 1953 in Görlitz. Dokumentation zum Volksaufstand, Bautzen 1998

Schmidt, Martin (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa. Festschrift für Prof. Dr. Karlheinz Blaschke zum 75. Geburtstag, Görlitz-Zittau 2002.

Schrameck, Notker: Görlitz als Stadt im Zentrum des Vertreibungsproblems im Sommer 1945. In: Marquardt, Uta/Faust, Norbert (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

Sterbling, Anton: Zur Wirkung unsichtbarer Hebel. Überlegungen zur Rolle des „sozialen Kapitals" in fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften. In: Berger, Peter A./Vester, Michael (Hrsg.): Alte Ungleichheiten - Neue Spaltungen, Opladen 1998, S. 189-209.

Sterbling, Anton: Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand der Mythen. In: Dahlmann, Dittmar/Potthoff, Wilfried (Hrsg.): Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000, S. 275-293.

Sterbling, Anton: Auswanderungsregion Südosteuropa - Ursachen und Folgeprobleme. In: Allmendinger, Jutta (Hrsg.): Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, Teil A, Opladen 2001, S. 686-699.

Sterbling, Anton: Gesellschaftlicher Wandel in zwei sächsischen Städten in den letzten Jahrzehnten. In: Timmermann, Heiner (Hrsg.): Deutsche Fragen - Von der Teilung zur Einheit. Schriftenreihe der Europäischen Akademie Otzenhausen, Berlin 2001, S. 465-483.

Sterbling, Anton: Heimat und Wanderungen. In: Banater Post, Nr. 23/24, 46. Jg., sowie Nr. 1 und Nr. 4, 47. Jg., München 2001/2002 (3 Fortsetzungen) (S. 7, S. 6 und S. 7).

Sterbling, Anton: Menschliches Zusammenleben und Anomie. In: Hillmann, Karl-Heinz/Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrsg.): Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie, Opladen 2003, S. 127-150.

Sterbling, Anton: Dazugehörende Fremde? Besonderheiten der Integration der Rumäniendeutschen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Roth, Klaus/Moosmüller, Alois/Köck, Christoph (Hrsg.): Zuwanderung und Integration: Kulturwissenschaftliche Zugänge und soziale Praxis, Münster-New York-München-Berlin 2003 (in Vorbereitung).

Sterbling, Anton: Soziale Integration – soziologische Anmerkungen zu einem vielfach in der Schwebe gehaltenen Begriff. In: Sterbling, Anton/Beetz, Stephan/Jacob, Ulf (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven. Festschrift für Herrn Professor Dr. Dr. h.c. Bálint Balla zum 75. Geburtstag, Hamburg 2003 (in Vorbereitung).

Sterbling, Anton: Wege der Banater Schwaben nach dem Zweiten Weltkrieg. In: 50 Jahre Baden-Württemberg. Banater Schwaben in Baden-Württemberg. Aussiedlung – Eingliederung – Perspektiven, Stuttgart 2003 (in Vorbereitung).

Sterbling, Anton: Bewegte Geschichte und Bevölkerungsbewegungen in Südosteuropa - allgemeine und exemplarische Anmerkungen. In: Revue des Etudes Sud-Est Européennes, Sonderband, Bukarest 2003 (in Vorbereitung).

Vogt, Matthias Theodor: Historischer Anspruch und Potential der Europastadt Görlitz/Zgorzelec als möglicher Sitz des Europäischen Zentrums gegen Vertreibungen, Görlitz 2002 (Vortragsmanuskript).

Wehler, Hans-Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“, München 1988.

Józef Pater
Breslau

# Die Neubesiedelung Niederschlesiens im Kontext der Neugründung des Bistums Breslau in den Jahren 1945 bis 1951

Das Ende des Zweiten Weltkrieges und die Änderung der polnischen Grenzen als Ergebnis des Abkommens von Jalta im Februar 1945 sowie der Potsdamer Konferenz im Juli/August 1945 veränderten die bis dahin bestehende politische Lage der Erzdiözese Breslau. Schlesien, das bis dahin zu Preußen gehört hatte, wurde Bestandteil des polnischen Staates, dessen Westgrenze nun von den Flüssen Oder und Neiße gebildet wurde. Diese Änderungen, die ohne das Zutun der Polen erfolgten, führten auch zu einer Verschiebung der Ostgrenze Polens zugunsten der UdSSR.

Massive Verschiebungen von Bevölkerungsgruppen waren die Folge des Abkommens. Es kam zur Aussiedlung der deutschen Bevölkerung aus den neuen polnischen Gebieten. Die verlassenen Provinzen wurden von Polen aus den ehemaligen polnischen Ostgebieten, Aussiedlern aus Zentralpolen, Großpolen und Pommern sowie Rückkehrern aus Frankreich, Deutschland, Jugoslawien und anderen europäischen Staaten besiedelt. Unter diesen waren auch zahlreiche polnische Priester, die nun von den deutschen Pfarreien Besitz ergriffen. Sie erbaten vom Generalsvikar die Erlaubnis, die Messe zu feiern, die Beichte zu hören und zu predigen.

Die damaligen Bevölkerungsverschiebungen zwischen dem Njemen, der Dnjestr und dem Rhein waren die gewaltigsten in der ganzen Geschichte, so daß die Bewegungen der Völkerwanderungszeit im Vergleich dazu als „touristische Ausflüge" anmuten.

Diese Aussiedlung erfolgte, selbst wenn sie bis 1947 dauerte, in großer Hast. Viele Privatpersonen haben sich dabei Eigenmächtigkeiten zu Schulde kommen lassen. Es kam daher zu unausweichlichen Konflikten, die sich aus dem Gefühl des erfahrenen großen Unrechts der Vertriebenen – der Vertriebenen sowohl aus Schlesien als auch aus den polnischen Ostgebieten – ergaben. Aufgrund der Zerstörung der jahrhundertelangen Traditionen der Siedlungs-, Religions- und Familiengemeinschaften kam es zu einer enormen Desorganisation des gesellschaftlichen Lebens.

Im Laufe des Jahres 1945 wurde zumindest theoretisch die zivile Verwaltung Schlesiens von den Sowjets schrittweise an die Polen übergeben: In Oberschlesien in den Monaten März bis Mai, in Niederschlesien im April bis September. Die Hoff-

nung der in Schlesien verbliebenen deutschen Bevölkerung auf eine Besserung ihrer Lage erfüllte sich darauf jedoch nicht; vielmehr wurden die Deutschen praktisch für vogelfrei erklärt, viele sperrte man in Lager (z.B. Lamsdorf, Schwientochlowitz) oder schob sie nach dem Westen ab. Geflüchtete wurden zumeist an der Rückkehr nach Schlesien gehindert. Die Lage der Polen war nicht besser; zahlreiche Neuankömmlinge wurden gefangengehalten oder erschossen. Dies beweist, daß die neue Verwaltung nicht wirklich in polnischen Händen war.

Die veränderte politische Situation und die neue Zusammensetzung der Bevölkerungsgruppen in Schlesien hatte entscheidende Auswirkungen auf die religiösen Institutionen innerhalb der Diözese Breslau. Nachdem der Erzbischof von Breslau, Adolf Kardinal Bertram, am 6. Juli 1945 auf Schloß Johannesberg bei Jauernig gestorben war, wählten die noch in Breslau anwesenden Domkapitulare am 16. Juli gemäß dem Kirchenrecht einen Kapitelvikar. Die Warschauer Regierung äußerte den Wunsch, daß man einen polnischen Geistlichen einsetzen solle. Das Domkapitel jedoch erklärte, daß dazu kein Grund vorläge, da die allermeisten Priester und Gläubigen Deutsche seien. Anfang Januar 1945 zählte das Erzbistum Breslau ungefähr 1.600 Diözesanpriester. Als die Kriegsereignisse Schlesien überrollten und sowjetische Truppen das Land besetzten, fanden etwa 125 Priester den Tod, davon 72 auf gewaltsame Weise – zumeist deshalb, weil sie ihre Gläubigen vor Vergewaltigungen und Mißhandlungen zu schützen suchten. Das waren etwa drei Mal so viele verstorbene Priester wie in Friedenszeiten.

Das Kapitel wählte dann den sowohl deutsch wie polnisch sprechenden Domdechanten Dr. Ferdinand Piontek, der allerdings noch gar nicht anwesend war. Piontek traf erst einige Tage später in Breslau ein; er nahm die Wahl an und wurde am 23. Juli 1945 vereidigt.

Achtzehn Jahre sollte er das Amt des Kapitelvikars – das normalerweise nur etwa ein halbes Jahr dauert – ausüben. Ferdinand Piontek stammte aus Oberschlesien, wurde 1878 in Leobschütz geboren und wuchs in Ratibor auf. 1903 wurde er zum Priester geweiht. Es folgten Jahre als Kaplan in Berlin; 1907 übernahm er die pommersche Diasporapfarrei Köslin und gleichzeitig die Militärseelsorge in Köslin und Belgard. 1921 ernannte Kardinal Bertram den erfahrenen Diasporapfarrer zum Domkapitular in Breslau. Er wurde Leiter des Bonifatiusvereins für die Diözese Breslau. 1937 übertrug ihm der Kardinal das Amt des Generalvikariates; damit war er verantwortlich für das Funktionieren der Pfarrverwaltung der ganzen Diözese.

Anfang Februar 1945 hatte Prälat Piontek Breslau verlassen müssen und ging nach Leitmeritz im Sudetenland. Am 11. Juni reiste er von dort ab und traf erst 42 Tage später in Breslau ein, wo er von seiner Wahl zum Kapitelvikar erfuhr. Er übernahm die Leitung des Erzbistums in einer außerordentlich schwierigen Situation. Da seine Wohnung auf der Dominsel durch die Kriegsereignisse zerstört worden

war, nahm er seinen Wohnsitz im Ursulinenkloster auf dem Ritterplatz. Seine hervorragende Kenntnis der polnischen Sprache kam ihm jetzt zugute.

Außer Prälat Piontek befanden sich noch der Domprobst Blaeschke und acht weitere Mitglieder des Domkapitels in Breslau, darunter auch Weihbischof Ferche. Regelmäßig wurden Kapitelsitzungen gehalten, in denen es besonders um die Weiterführung der Diözesanverwaltung ging.

Am 12. August 1945 erschien der Primas von Polen, Augustyn Kardinal Hlond, bei Kapitelvikar Piontek. Hlond war 1939 beim Einmarsch der deutschen Truppen in Polen über Rumänien nach Frankreich geflohen und war später von den Deutschen interniert worden. Nach Kriegsende war er nach Rom gegangen, um sich Vollmachten für den Wiederaufbau der Kirche in Polen geben zu lassen. Diese Vollmachten sollten gelten „in tutto il territorio polacco" („auf dem gesamten polnischen Territorium"), wie es im italienisch verfaßten Text heißt. Der Kardinal wurde ermächtigt, in denjenigen polnischen Diözesen, die während der deutschen Besetzung ihre Oberhirten verloren hatten, Diözesan-Administratoren einzusetzen. Diese Ermächtigung war also gedacht für die Bistümer Polens, die keine ordentliche Diözesanverwaltung mehr besaßen.

Im Besitz dieser Vollmachten meldete Kardinal Hlond auf dem Gebiet der damaligen Erzdiözese Breslau drei völlig neue administrative Einheiten mit den Sitzen in Breslau, Oppeln und Landsberg an der Warthe. Auf den Gebieten links der Oder wurde später eine Apostolische Administration mit Sitz in Görlitz eingerichtet. An die Spitze der neu errichteten Einheiten stellte Kardinal Hlond Apostolische Administratoren mit den Rechten von residierenden Bischöfen, denen er am 15. August 1945 ihre Ernennungsdekrete aushändigte. Rom hat diese Administratoren nie offiziell anerkannt. Aufgrund der politischen Lage konnte Rom freilich diese Maßnahmen nicht ändern.

Der polnische Primas ernannte am 15. August drei polnische Priester zu Administratoren für das Gebiet des Erzbistums Breslau: Dr. Karol Milik für Niederschlesien mit dem Sitz in Breslau, Dr. Bolesław Kominek für Oberschlesien mit dem Sitz in Oppeln und Dr. Edmund Nowicki für den östlich der Oder gelegenen brandenburgischen Teil der Erzdiözese mit dem Sitz in Landsberg a. d. Warthe.

Die Breslauer administrative Einheit bestand im Prinzip aus dem Mittelteil der ehemaligen Erzdiözese vor 1945 und umfaßte ein Gebiet von 24 504 km. Ihr Administrator wurde der am 14. Juni 1892 in Renardowice geborene Priester und Dr. beider Rechte Karol Milik. Er hatte das polnische Gymnasium in Teschen und das Priesterseminar in Weidenau absolviert. Die Priesterweihe empfing er im Juli 1915 durch Kardinal Bertram. Mehrere Jahre arbeitete er als Militärseelsorger. Anschließend war er Direktor der Gesellschaft für Volksbibliotheken in Polen. Während des Zweiten Weltkrieges war er in Warschau untergetaucht, danach übernahm er das

Rektorat der St. Johannes-Kantius-Kirche in Posen. Er war also für seine Hirtentätigkeit unter den schweren Nachkriegsbedingungen gut vorbereitet. Des weiteren kannte er Niederschlesien gut aus eigener Ansicht.

Die offizielle Amtsübernahme erfolgte am 1. September 1945, nachdem dem Breslauer Domkapitel und dem damaligen Kapitelvikar Ferdinand Piontek seine Ernennungsurkunde vorgelegt worden war. Noch am gleichen Tag besuchte er die Dominsel mit dem zerstörten Dom und schwor, diesen wieder aufzubauen. Drei Tage später begab sich Milik auf die erste Pastoralvisitation und besuchte die auf den Feldern vor dem Brockauer Bahnhof kampierenden Heimkehrer, um ihnen Mut zuzusprechen und zum Wiederaufbau zu ermutigen.

Die Bedingungen, unter denen der Apostolische Administrator seine Arbeit aufnahm, waren außergewöhnlich schwierig. Es fehlte an Räumen für kirchliche Einrichtungen, die Städte, Dörfer und die Kirchen waren zerstört, die Gläubigen waren aus verschiedenen Gegenden herbeigeströmt und ihres Schicksals nicht sicher; der Mangel an polnischen Priestern machte sich bemerkbar, die deutschen nahmen eine ablehnende Haltung ein. Zahlreiche der ehemaligen Pfarrer, die schon keine deutschen Gläubigen mehr hatten, erinnerten Milik daran, daß sie nach dem Kanonischen Recht nicht abgesetzt werden können. Darauf antwortete der Apostolische Administrator höflich, aber entschieden, daß der Codex des Kanonischen Rechts Hitler und den 2. Weltkrieg und damit die Ereignisse der Umsiedlungen nicht vorausgesehen hat.

Gleichzeitig mit der Übernahme des Amtes verfaßte Milik den ersten Hirtenbrief, der mit den Worten „Was der Mensch sät, wird er ernten“ (Gal. 6,8) begann und in dem er alle in seinem Bereich sich befindlichen Polen aufforderte, sich in den Westgebieten niederzulassen und diese zu bewirtschaften. Einen ähnlichen Tenor hatten auch die nächsten Hirtenbriefe. In ihnen schrieb er: „Der Pole ist nach Niederschlesien gekommen, um dieses Land zu bewirtschaften, denn jede Unkrautpflanze in diesem Land beleidigt uns, aber jedes bestellte Beet ist unser Ruhm.“ Ausdrucksstark ist auch der Ruf des Apostolischen Administrators nach der Vermehrung des Brotes: „Ich habe auf dem nach dem Krieg brach liegenden niederschlesischen Land eine Mutter und ihren, einen leichten Pflug ziehenden, Sohn gesehen, die das Land zur Saat vorbereiteten. Sie seien hundertmal für diesen mutigen Einsatz zur Vermehrung des Brotes gesegnet.“ Um die Herkunftsunterschiede zu nivellieren, bat er die Priester und Gläubigen, ihre Herzen zu vereinen.

Im September 1948 fand in schon teilweise wieder aufgebauten und von den ersten Berufungen belebten Priesterseminargebäuden eine Konferenz des polnischen Episkopats statt. Der aus den Ruinen neu erstehende Dom war schon unter Dach, 1950 öffneten sich seine Pforten für die Gläubigen. Es sah so aus, als würde die Bewirtschaftung der Westgebiete schnell voranschreiten. Sowohl die meisten

staatlichen als auch kirchliche Organisationsstrukturen waren wieder funktionstüchtig. Im März 1948 betreute die Apostolische Administration in Niederschlesien 1.700.000 Gläubige in 578 Pfarreien, in denen 617 Priester tätig waren. Nur ein geringer Teil war wegen Priestermangels nicht besetzt.

Aber der neue polnische Staat mit kommunistischem Antlitz behandelte die katholische Kirche als ein staatsfeindliches Element. Deshalb strebten die staatlichen Behörden, obwohl sie die religiösen Rechte und Tätigkeiten voll anerkannten, die Eliminierung der Kirche aus möglichst allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens an. In erster Linie betraf das die Übernahme von kirchlichem Eigentum und Liegenschaften durch den Staat. Ein durchgreifender Schlag gegen die Kirche war die Anordnung des Schatzministers, Einnahmeregister zu führen. 1949 wurde die Caritas verstaatlicht, 1953 erschien eine Anordnung über die Besetzung von kirchlichen Ämtern, der Religionsunterricht wurde in den Schulen verboten und auf die Katecheseplätze beschränkt, man versuchte die Priesterschaft u.a. durch eine großangelegte Bespitzelung zu spalten und übte Druck auf die weltlichen Katholiken aus.

Am 26. Januar 1951, noch nicht einmal ein Jahr nach der Unterzeichnung des Abkommens zwischen der Regierung der Volksrepublik Polen und dem polnischen Episkopat über den modus vivendi, setzte die polnische Regierung der Amtsführung der Administratoren in den besetzten Westgebieten ein plötzliches Ende. Die Administratoren wurden ihres Amtes enthoben und aus ihren Residenzorten entfernt. Sie erhielten Aufenthaltsverbot für ihre bisherigen Jurisdiktionsbezirke. An ihrer Stelle wurden „patriotische Priester“ als sogenannte „Kapitularvikare“ eingesetzt. Die polnische Presse bezeichnete sie als „gewählte Kapitularvikare“. Diese „Kapitularvikare“ waren kirchenrechtlich nicht ordnungsgemäß eingesetzt worden. Der polnische Primas Wyszyński – der spätere Kardinal – hat ihnen trotzdem auf Grund seiner päpstlichen Vollmachten die Jurisdiktion für ihr Gebiet erteilt. Obwohl er in ihrer Bestellung eine Brüskierung der Kirche sah, versuchte er mit der Anerkennung Schlimmeres, insbesondere ein Schisma, zu vermeiden.

Karol Milik wurde von dem verwalteten Amt abberufen. Dieser Entschluß stand nicht nur mit dem kanonischen Recht, sondern auch mit der polnischen Staatsräson in Widerspruch, denn sie untergrub die Stabilität der Kirchenorganisation in den Westgebieten und stellte die Zukunft ihrer Einwohner in Frage. Die Nacht des stalinistischen Terrors und der Gewalt begann.

## Bibliographie

Brzoska, E.: Die Errichtung des Bistums Oppeln im Jahre 1972. In: Oberschlesisches Jahrbuch, Bd. I, Dülmen 1985, S. 158-175.

Dola, K.: Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965. In: Nasza Przeszłość 22, 1965, S. 69-112.

Kaps, J.: Aus der Geschichte des Erzbistums Breslau. Ausschnitte aus der Kirchengeschichte Schlesiens, München 1948.

Kaps, J.: Die katholische Kirchenverwaltung in den deutschen Diözesen östlich der Oder/Neiße (1945-1955). In: ASKG 13, 1955, S. 280-289.

Kaps, J.: Tragödie Schlesiens 1945/46 in Dokumenten, München 1952/1953.

Kądziela, P.: Kościół a państwo w Polsce 1945-1965, Wrocław 1990.

Kościoł w PRL. In: Chrześcijanin w Świecie, Nr. 1, 1994.

Marschall W.: Geschichte des Bistums Breslau, Stuttgart 1980.

Nowak, J. R.: Przemilczane zbrodnie. Żydzi i Polacy na Kresach w latach 1939-1941, Warszawa 1999.

Pater, J.: Z dziejów Kościoła Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Raina, P.: Kościoł katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989, t. 1-3, Poznań 1994.

Swastek, J.: Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945-1995, Wrocław 1998.

Urban, W.: Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965. In: Nasza Przeszłość, 22, 1965, S. 10-68.

Kazimierz Wóycicki
Stettin · Leipzig

# Görlitz-Zgorzelec: Geschichte imaginaire
Essay

## Einführung

Die Stadt Görlitz existiert seit mehreren Jahrhunderten. Sie hat eine reiche und lange Geschichte. Hat aber die Stadt Görlitz-Zgorzelec eine Geschichte?[1]

Sind Görlitz und Zgorzelec überhaupt eine Stadt? Formell ganz gewiß nicht. Görlitz liegt in der Bundesrepublik Deutschland, Zgorzelec in der Republik Polen, beide Städte werden getrennt verwaltet. In einem an jedem Kiosk zugänglichen Informationsblatt kann man über Zgorzelec lesen: „Zgorzelec [...] grenzt vom Westen[2] durch den Fluß Nysa Luzycka an die deutsche Stadt Goerlitz"[3]. Sowohl

---

1 Dieser Essay ist im Sommer 2003 (28. April bis 30. Juni) im Rahmen des Projektes Collegium Pontes „Interkulturelle Kommunikation" entstanden. Das Team III unter der Leitung von Anton Sterbling und Kazimierz Wóycicki beschäftigte sich mit dem Thema „Zusammenwachsen unterschiedlicher Gedächtniskulturen". Die Arbeit dieses Teams wurde in Zusammenarbeit mit dem Polnischen Institut in Leipzig geführt. Ich möchte mich bei Matthias Theodor Vogt, Direktor des Collegium Pontes, sehr herzlich bedanken für die Unterstützung dieser Arbeit.

Wichtiges Erfahrungsmaterial für den Autor bildete auch das Projekt „Görlitzer Mittwoch-Gespräche", realisiert in den Jahren 2002-2003 (und fortlaufend) in Kooperation mit dem Polnischen Institut Leipzig und dem Stadttheater Görlitz. Das persönliche Engagement des Theaterintendanten Michael Wieler und seines Mitarbeiters Herrn Biermann war für die Verwirklichung des Projektes fundamental. An beiden Projekten beteiligte sich auch Holger Haugk, Mitarbeiter des Polnischen Institutes, der organisatorisch und inhaltlich große Arbeit geleistet hat. Das Projekt „Görlitzer Mittwoch-Gespräche" bestand darin, jeden Monat eine öffentliche Debatte zu moderieren unter der Teilnahme deutscher und polnischer Referenten. Das Publikum (80-100 Teilnehmer pro Veranstaltung) war überwiegend deutsch, obwohl eine wachsende Teilnahme von polnischer Seite zu beobachten war. Die Sprache war auch nur deutsch, weil beide Städte keine Übersetzungsanlage zur Verfügung hatten. Insgesamt fanden 15 Veranstaltungen statt. Um Beispiele der Debattenthemen zu schildern: Breslau – auch eine Metropole für Görlitz?, Jetzt wird es ernst – die Polen kommen in die EU!, Polnische Geschichte – wodurch unterschieden von der deutschen Geschichte?

2 Originalzitat. Vermutlich sollte es heißen „im Westen".

3 „Informator Zgorzelec" herausgegeben in Zusammenarbeit mit der Stadtverwaltung Zgorzelec. Diese Broschüre war an Kiosken in Zgorzelec 2003 als einziger Stadtplan er-

auf den deutschen als auch polnischen Karten von Görlitz oder Zgorzelec zeigt man entsprechend jeweils vollständig nur den eigenen Teil der Stadt. Sind also sogar auf den aktuellen Karten Görlitz und Zgorzelec keine gemeinsame Stadt? Es bestehen wichtige Gründe dafür, daß wir es wagen können und wagen sollten, uns diese Frage zu stellen: Görlitz war einmal eine Stadt (und der deutsche Name war für die ganze Stadt Görlitz), und einige in der Stadt sagen auch heute, daß Görlitz-Zgorzelec wieder eine Stadt werden sollte (unter ganz neuen historischen Vorzeichen) – eine deutsch-polnische Stadt im vereinigten Europa. Die Stadtherren auf beiden Seiten haben auch eine ambitiöse Losung ausgerufen: Europastadt Görlitz-Zgorzelec.

Hat also die Stadt Görlitz-Zgorzelec eine Geschichte? Existieren hier die Ansätze für ein gemeinsames deutsch-polnisches historisches Gedächtnis? Haben die Bürger der Europastadt gemeinsame Geschichtsbilder und Erinnerungsorte?

Eine Antwort kennen wir: Diese Europastadt wird es nicht geben, wenn die Einwohner beider Teile der Stadt unfähig sind, sich gegenseitig ihre Geschichten zu erzählen.

Am Anfang muß man auch feststellen, wie schwierig es ist, eine gemeinschaftliche Geschichte in diesem konkreten Fall zu haben, und was es heißt, die Geschichte gemeinsam zu erzählen. Görlitz-Zgorzelec ist doch ein Ort, der europäische Integration symbolisieren will. Dieser Ort ist aber ebenfalls ein Symbol der tiefen Trennung, die man nur mühsam bewältigen kann.

Man muß sich auch bewußt machen, inwieweit Zgorzelec-Görlitz ein Sonderfall ist. Für die ehemaligen deutschen Städte wie Breslau/Wroclaw, Stettin/Szczecin, Hirschberg/Jelenia Góra oder Grünberg/Zielona Góra besteht die Frage, wie das deutsche kulturelle Erbe von den Polen betrachtet werden sollte. Anders gesagt: wie die Polen, um ihre eigene Identifikation mit dem Ort zu gestalten, die deutsche Vergangenheit verstehen sollen. Es ist schon eine komplizierte Aufgabe, obwohl auch eine sehr interessante und durchaus im Geist der europäischen Einigung.[4]

In Görlitz-Zgorzelec aber (wie auch in Gubin/Guben[5]) ist die Situation noch komplizierter. Die Polen, wie auch anderswo auf ehemaligen deutschen Gebieten, sollen das deutsche kulturelle Erbe verarbeiten, aber auch ständig ihre eigene(n) Geschichte(n) ihren deutschen Mitbewohnern der Stadt erzählen. Auch für die Deutschen ist die Situation hier gar nicht so einfach, wenn sie ihre Hausaufgaben in der Europastadt ernsthaft machen wollen.

---

hältlich. Der Eindruck der Trennung beider Teile der Europastadt bestätigt sich beim Anschauen der Homepages von Zgorzelec und Görlitz.

4 Vgl. den Beitrag von Walter Schmitz im vorliegenden Band.

5 Konkurs na pamiętniki. Życie na granicy, Gubin/Guben. Transodra nr 22, Lipiec 2001.

Der polnische Teil der Stadt hat seine eigene neueste Geschichte, und die sollte auch von den Deutschen kennengelernt und verstanden werden. Das ist aber nicht alles. Die Deutschen sollten ihre eigene Geschichte de longe durée – die lange Dauer der Geschichte der Stadt – so erzählen, daß sie auch für Polen in Zgorzelec verständlich ist, und daß akzeptabel sein könnte, daß die Polen sie auch als ihre eigene betrachten können. In ehemaligen deutschen Städten wie Breslau oder Hirschberg wird das interpretierte deutsche kulturelle Erbe ein Teil der lokalen polnischen Identität. Das ehemalige deutsche Görlitz-Ost ist aber nur eine Teilstadt, und der polnische Part ist außerdem nicht besonders imposant in geschichtlicher oder kultureller Hinsicht. Die Altstadt und der historische Kern befinden sich auf deutscher Seite. Zgorzelec, mit einer Ausnahme des Neißeviertels als Stadtteil, ist relativ spät entstanden, zum größten Teil um Kasernen herum.[6] Das tatsächlich Imposanteste ist hier nur die wilhelminische Ruhmeshalle, ein Objekt, das sich nicht unbedingt leicht von Polen uminterpretieren läßt. Das zweite wichtige Objekt von historischer Bedeutung ist das Haus von Jakob Böhme. Das ist aber zu wenig, um eine polnische Identität durch Interpretation zu stiften. Die Teilstadt Zgorzelec kann den polnischen Bewohnern die Möglichkeiten, die in Breslau oder Hirschberg bestehen, nicht bieten. Die polnische Identität in Zgorzelec als eine Identität der Europastadt kann man ohne Berücksichtigung des Stadtkernes auf der deutschen Seite nicht konstruieren. Das könnte demnach nicht passieren ohne eine aktive Teilnahme der deutschen Mitbewohner.

Wie schwierig diese Aufgabe ist, könnte man sich sehr gut am Beispiel des, ausschließlich auf die deutsche Seite bezogenen, Buches von Ernst-Heinz Lemper „Görlitz. Eine historische Topographie“[7] vorstellen. Es stellt für sich betrachtet eine gute wissenschaftliche Arbeit dar. Die deutsche Geschichte der Stadt für die Deutschen ist aber nicht sofort die Geschichte der Stadt für die Polen und nicht die deutsch-polnische Geschichte der Stadt.

Diese Geschichte muß also zu Beginn erfunden und erzählt werden, und sie ist diese imaginäre und erfundene Geschichte, die man hier suchen sollte.[8]

---

6 Diese Asymmetrie ist sehr deutlich zum Ausdruck gekommen in der Forschung: Galasianska A. / Rollo, C. / Meinhoff, U. H.: Urban Space and the Construction of Identity on the German-Polish Border. In: Meinhoff, U. H. (ed.): Living (with) Borders. Identity discourses on East-West borders in Europe, 2002, S. 119-139. Insbesondere schreiben die Autoren: „Zgorzelec`s separation is highlighted also by descriptions as a town which does not have a „proper“ center. The lack of a focal point in the Polish town is contrasted with the existence of such spaces in Görlitz and paradoxically, that is precisely where Zgorzelec`s central point is said to be located: in Görlitz.” Ebd. S. 125.

7 Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie, Verlag Gunter Oettel, Görlitz-Zittau, 2001.

8 Die Frage, inwieweit die Geschichtsbilder und in dem Sinne die Tradition objektiv sind, wurde mehrfach diskutiert, besonders im Streit zwischen Konservatismus und Modernität. In letzter

## Getrennte Nachkriegsgeschichten

Zu diesen ganz allgemeinen, sagen wir theoretischen, Problemen kommen noch besondere Schwierigkeiten, die mit der erlebten Konkretheit der Zeitgeschichte in Görlitz und Zgorzelec verbunden sind. Erzählen wir zuerst die Nachkriegsgeschichte von Görlitz-Zgorzelec, sehr kurz, zugespitzt, und in nur wenigen Sätzen.

1945 hat man die Bewohner von Ost-Görlitz zwangsumgesiedelt / „vertrieben". Görlitz-West war lange Zeit überbevölkert, mit einem unverhältnismäßig hohen Anteil an Vertriebenen, also an Menschen, die durch ihr besonderes Schicksal traumatisiert und deswegen sicher nicht unbedingt pro-polnisch eingestellt waren. Das hat auch den 17. Juni 1953 in Görlitz stark bedingt[9].

Im Jahre 1945 hatte Görlitz über 100 000 Einwohner. Dann aber nahm die Zahl der Bevölkerung ständig ab. Es ist zu vermuten, daß der 17. Juni 1953 nicht nur wesentlich zum Bevölkerungsschwund – insbesondere zum Weggang des größten Teils der bürgerlichen Eliten – beigetragen hat. In den sechziger Jahren hatte Görlitz, wie auch die ganze DDR, Probleme aufgrund des Mangels an Arbeitskräften sowie demographischer Veränderungen. In Görlitzer Betrieben begannen die ersten polnischen Gastarbeiter zu arbeiten[10].

Die partielle Öffnung der Grenze im Jahre 1972 veränderte die Situation nicht. Die Stadt an der Grenze verlor immer mehr an Bedeutung und wurde immer provinzieller. Diesen Niedergang symbolisierte der kontinuierliche Zerfall der historischen Altstadt und der Bevölkerungsverlust. Gleichzeitig wuchsen die Plattenbausiedlungen (Königshofen), die eine ganz neue Urbanistik und Sozialstruktur schufen. In den achtziger Jahren war Görlitz nur für eine kleine Kolonie von Künstlern attraktiv, die in der ruinierten Altstadt in der DDR-Provinz ein Versteck suchten.

---

Zeit haben die Studien des britischen Soziologen Anthony Giddens die meisten neuen Ansätze in diese Debatte gebracht. Die These von Giddens, die auch ich in dieser Arbeit teile, lautet: Eine Gesellschaft ist ohne Tradition nicht vorstellbar (dieser Satz richtet sich gegen die radikalen Modernisten), obwohl jede Gesellschaft mehr oder weniger reflektiert ihre Tradition und Geschichtsbilder produziert (dieser Satz richtet sich gegen die radikalen Konservativen). Siehe: Giddens, A.: Runaway World, 1999. Deutsche Übersetzung: Giddens, A.: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, darin insb. das Kapitel „Tradition", S. 51-69; vgl. auch Giddens, A.: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: Beck, U. / Giddens, A. / Lash, S.: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt / Main 2000.

9 Roth, H.: Der 17. Juni 1953 in Görlitz, 1998.

10 Die polnischen Frauen begannen die Arbeit in Görlitz im ESG-Betrieb (Elektrotechnik). Zunächst arbeiteten dort 25 Frauen. Die Zahl der polnischen Arbeiterinnen wuchs bald auf 250, rekrutiert mehrheitlich aus der Stadt Zgorzelec. Vgl. Anders, Ch.: Polnische Arbeitskräfte im Elektroschaltgerätewerk Görlitz (ESG). In: Marquardt, U. / Faust, N. (Hg.): Görlitz. Von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau, 2000.

1989 kam, wie überall in Ostdeutschland, die Revolution mit allen komplizierten Folgen und Nachwirkungen. Man rekonstruierte mit enormem Aufwand die Altstadt, aber die Stadt verlor dramatisch ihre Bevölkerung. Der historische Kern war zum Teil leer, zum Teil von einer winzigen Gruppe von Zuwanderern besiedelt. Diese Zuwanderer aus dem Westen fanden die Stadt trotzdem attraktiv, brachten Initiative und Energie mit und besetzten einige wichtige Posten. Jedoch waren sie neu in der Stadt, eine kleine Minderheit und in Konflikt mit der überwiegenden Mehrheit der Altbewohner. Und für diese Mehrheit ist bis heute die hohe Arbeitslosigkeit und der Mangel an Perspektiven einer alternden Bevölkerung das größte Problem. Für die Neuen ist Polen unbekannt und eher fremd, auch wenn sie gern Öffnungsbereitschaft deklarieren. Die Altbewohner wiederum erleben ihre alten Ressentiments, wenn sie auch etwas mehr mit den Polen vertraut sind als die Neuankömmlinge. Man sollte sich nicht wundern, daß, wenn man fragt, „was auf dem anderen Neißeufer liegt", die Erwiderung „Polen" und nicht „Zgorzelec" ist – ein unbestimmtes Territorium im Osten.[11]

Wer aber sind die polnischen Bewohner auf dem anderen Flußufer der Stadt Zgorzelec? Die ersten, die gekommen sind oder besser gesagt schon dort waren, sind die ehemaligen Zwangsarbeiter und Lagerinsassen. Im Görlitzer Fall sind es die ehemaligen Häftlinge des Stalag VIII A in Görlitz-Moys (Zgorzelec-Ujazd)[12], das Franz Scholz in seinem Görlitzer Tagebuch notiert [13]. Er beklagt sich, daß sie die ersten polnischen Plünderer gewesen seien.

Es ist ein Paradoxon der Geschichte, daß ausgerechnet die, die als Sklavenarbeiter hierher verschleppt worden waren, der Vorposten der polnischen Übernahme von Görlitz-Ost wurden.

Danach wurde Zgorzelec zunächst eine Soldatensiedlung, ergänzt durch griechische Emigranten, die hier in den Jahren 1949-1950 angesiedelt wurden[14]. Die

---

[11] Galasinska, A. / Rollo, C. / Meinhoff, U. H.: Urban Space and the Construction of Identity on the German-Polish Border. In: Meinhoff, U. H. (ed.): Living (with) Borders. Identity discourses on East-West borders in Europe, 2002, S. 128-129.

[12] Zur Geschichte dieses Stalags gibt es eine Monographie: Zglobicki, R.: Obozy i cmentarze wojenne w Zgorzelcu [Die Lager und Militärfriedhöfe in Zgorzelec], 1995.

[13] Leider ist sein Tagebuch nur in kurzen Ausschnitten ins Deutsche übersetzt. Scholz, F.: Dziennik niemieckiego księdza, Karta 21, 1997, S. 71-83.

[14] Am Gebäude der Stadtverwaltung befindet sich eine Tafel zur Erinnerung an die griechischen Zuwanderer. Vgl. jetzt Troebst, S.: Vom Gtrammos-Gebirge nach Niederschlesien. Bürgerkriegsflüchtlinge aus Griechenland in Osteuropa und Zentralasien (1946 – 2002). In: Bingen, D. / Borodziej, W. / Troebst, S. (Hg.): Vertreibungen europäisch erinnern? Historische Erfahrungen. Vergangenheitspolitik – Zukunftskonzeptionen (Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Institutes Bd. 18), Wiesbaden 2003.

sowjetische Kommandantur hatte hier lange Zeit viel mehr zu sagen als die polnische Administration. Die Stadt war bis 1956 als Grenzgebiet fast total gesperrt, was potentielle polnische Ansiedler ganz gewiß abschrecken mußte.

Nach 1956 wurde die polnische Bevölkerung langsam bunter und differenzierter. Die prägende Rolle gewann die technische Intelligenz, verbunden mit dem Bergbau. Die Stadt Zgorzelec wurde langsam ein Reservoir an Arbeitskräften für den Bergbau in Turoszów und sein Hinterland. Die bescheidene Entwicklung und die Investitionen, wie z.B. die Schwimmhalle, verdankt die Stadt dem reichen Betrieb. Der lokale Sportverein und das Fußballteam nannten sich auch „Turoszów".

Es ist schwierig, eine klare Struktur der polnischen Ansiedlern zu bestimmen. Die Zuwanderer waren sehr bunt gemischt[15]. Im Jahre 1950 stammten im powiat (Kreis) Zgorzelec 25 % der Einwohner aus dem ehemaligen Ostpolen sowie kleinere Bevölkerungsgruppen aus allen anderen alten polnischen Regionen[16]. Die Stadt hatte lange Zeit keine identifizierbare Elite außer den Verwaltungs- und Partei-Beamten. Die Zahl der Personen mit Universitätsbildung, besonders im humanistischen Bereich, mußte in dieser Situation sehr niedrig sein.

Bis 1956 gab es zwischen beiden Teilen der Stadt fast keine Kontakte. Nach 1956 haben sich im Rahmen des Austausches zwischen Schulen und Betrieben einige wenige Kontakte entwickelt. In den Jahren 1972-1980 gab es vergleichsweise mehr Möglichkeiten, sich zu begegnen. Es kam zu einem politisch strikt kontrollierten Kulturaustausch. 1980 wurde die Grenze geschlossen, aber Mitte der achtziger Jahre liberalisierte sich das Grenzregime wieder.

---

15 Man kann aber am Beispiel der anderen Städte und aufgrund des allgemeinen Wissens über die Ansiedlung in den ehemaligen deutschen Territorien doch einiges sagen. Aus der umfangreichen polnischen Wissenschaftsliteratur zu diesem Thema lohnt es sich zuerst zu erwähnen: Fratczak, E. / Strzelecki, Z. (red): Demografia i społeczeństwo ziem zachodnich i północnych w latach 1945-95. Próba bilansu. [Demografie und Gesellschaft der West- und Nordgebiete 1945-95. Versuch einer Bilanz.], 1996; die Studien über die Nachkriegsbesiedlung der Städte Stettin und Breslau von Kaczkowski, S.: Osadnictwo polskie w Szczecinie 1945-1950 [Polnische Ansiedlung in Stettin 1945-1950], 1963; oder Kaczkowski, S.: Stosunki ludnościowe Szczecina w latach 1945-1955 [Gesellschaftliche Verhältnisse in Stettin 1945 - 1955], 1968; Davis, N.: Wrocław. Feniks z popiołów 1945-2000 [Wrocław, Phönix aus der Asche], 2000, S. 443-535. Breitere Literaturhinweise kann man finden in: Lach, S.: Osadnictwo polskie na ziemiach zachodnich i północnych Polski w badaniach naukowych i literaturze krajowej po 1945 roku. [Polnische Ansiedlung in West- und Nordpolen in Wissenschaft und Literatur nach 1945]; oder in: Kozłowski, K. (red): Osadnictwo polskie na Pomorzu Zachodnim 1945-1950. Mity i rzeczywistość. [ Polnische Ansiedlung in Westpommern 1945-1950. Mythen und Realitäten.], Szczecin 2002.

16 Atlas Śląska Dolnego i Opolskiego. Ludność 1946-60. Zasiedlenie w 1950 roku, S. 79.

Das Jahr 1972 ist für die deutsche Seite so wichtig wie für die polnische. Die hiermit beginnende Epoche der offenen Grenze dauerte aber nur kurz bis 1980. Der Angst der DDR-Machthaber vor möglichem Schmuggel von freien Gedanken der „Solidarność"-Bewegung war so groß, daß die Grenze wieder geschlossen wurde. Vielleicht aus dieser Epoche stammte ein Witz über zwei Hunde, die sich auf der Görlitzer Brücke treffen. Einer ging auf die deutsche Seite, der andere auf die polnische. Der eine wollte mehr Fleisch fressen, der andere lauter bellen.

Wie aber nutzten die Görlitzer und Zgorzelecer die relativ günstigen Jahre 1972-80, um sich einander anzunähern? Um diese komplizierte Frage zu beantworten, bräuchte man mehr Zeitzeugenberichte, als wir sie heute zur Verfügung haben. Fest des Friedens und Völkerfreundschaft in der Stadthalle, Die Woche der Jugend und Sportler, Tage des polnischen Films, Tag der polnischen Kultur und Freundschaft.

In den siebziger und achtziger Jahren wurde das Görlitzer Warenhaus ein wichtiger deutsch-polnischer „Treffpunkt" (20-35 % des Umsatzes ging auf die Einkäufe polnischer Kunden zurück). Die immer schlechtere Versorgungslage in Polen hatte aber eine negative Auswirkung auf das Kaufverhalten der polnischen Kunden und führte zu einer Wiederbelebung der deutschen Polen-Stereotypen.[17]

Seit Ende der 80er Jahre hat andererseits Zgorzelec einen Boom durch den Grenzhandel, die Basare etc. erlebt. Während der ganzen Zeit seit 1945 nahm die Zahl der Görlitzer Einwohner ab und die der Zgorzelecer zu.

Einige Görlitzer sehen sogar neidisch zu, wie dynamisch und jung aus ihrer Perspektive der polnische Teil der Stadt ist. Sie könnten sogar den Schluß ziehen: Den Polen gehört hier die Zukunft. Die alternde Bevölkerung der Stadt Görlitz kann nicht mehr genug Initiative und Energie aufbringen, um die notwendige Stadtentwicklung zu sichern. Einige werden in dieser Situation hoffnungsvoll zum polnischen Neiße-Ufer hinüberschauen, andere mit Vorbehalten oder sogar Angst vor den anscheinend so dynamischen Polen.

Ganz anders sieht die Situation von der Zgorzelaner[18] Seite aus. Auch hier gibt es Neidgefühle, wenn auch aus anderen Gründen. Die Bewohner von Zgorzelec haben das Gefühl, daß sie in dem unschöneren Teil der Stadt leben. Sie sehen nur

---

17 Vgl. Lüedecke, R.: Das Zentrum-Warenhaus in Görlitz. In: Marquardt, U. / Faust, N. (Hg.): Görlitz. Von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau, 2000, S. 234-237.

18 Die übliche Adjektivbildung „Zgorzelecer" ist lautlich und sprachlich unschön, da an ein polnisches Substantiv eine deutsche Endung angehängt wird. Vorgeschlagen wird daher, in Analogie zu Weimar / Weimaraner von „Zgorzelaner" zu sprechen.

die imposante Altstadt auf dem anderen Ufer[19]. Sie wissen auch, mit welchen enormen finanziellen Mitteln die Altstadt rekonstruiert wurde. Ihre Stadt ist noch jung, aber die Jüngeren wandern ab, z.B. nach Breslau, um zu studieren, und kehren nicht zurück. In ihren eigenen Augen ist ihre Stadt tiefe und unattraktive Provinz.[20]

## Zwei Erinnerungskulturen
## Verschiedene historische Zeitrhythmen

Diese kurze Beschreibung erlaubt es, einen ersten Schluß zu ziehen: Auf beiden Seiten lief die historische Zeit in einem ganz anderem Rhythmus. Ganz andere Daten und Ereignisse prägten das Geschichtsbewußtsein.

Das Jahr 1945 ist sehr wichtig für beide Seiten, hatte aber eine völlig unterschiedliche Bedeutung. Die Deutschen waren in polnischen Augen die besiegten Nazis und Hitler-Deutsche, die Polen waren in deutschen Augen Plünderer und Eroberer. Man kann vermuten, daß die Polen in deutschen Augen sogar schlimmer waren als die echten Sieger, die Sowjets.

Für Görlitz ist das nächste wichtige Datum 1953 mit dem 17. Juni. Für die polnische Seite hat dieses aber fast keine Bedeutung.

Erst das Jahr 1956 hat mit der Machtübernahme Gomułkas und dem sogenannten Tauwetter einen zentralen Rang in der Geschichte der Volksrepublik Polen. Für die DDR hat dieses Datum nur eine geringe Bedeutung, hier zeigte der XX. Parteitag der KPdSU lediglich eine sehr elitäre Wirkung. In Polen jedoch leitete der Parteitag eine Wende ein, die die Atmosphäre im ganzen Land bis in die tiefste Provinz deutlich beeinflußte. Nirgends besser zeigt sich die Unangemessenheit dieses Datums in der lokalen Dimension im konkreten Beispiel der Straßennamen. 1956 wurden in Polen alle „stalinistischen“ Straßennamen geändert, z.B. die Rokossowski Straße in Görlitz.

Das Jahr 1961 ist wieder nur in der deutschen Wahrnehmung wichtig. Wie bedeutsam der Mauerbau in Berlin direkt für die Menschen in Görlitz war, ist noch festzustellen, jedenfalls hat dieses Ereignis eine neue psychologische Situation geschaffen. Aus der DDR konnte man nicht in den Westen entfliehen.

Das einzige Datum, das ebenso wichtig ist für Polen wie auch für die Deutschen in Görlitz, ist die Grenzöffnung 1972.

---

[19] Vgl. Galasinska, A. / Rollo, C. / Meinhoff, U. H.: Urban Space and the Construction of Identity on the German-Polish Border. In: Meinhoff, U. H. (ed.): Living (with) Borders. Identity discourses on East-West borders in Europe, 2002.

[20] Auch die deutsche Bewertung der Situation ist manchmal nicht optimistischer. Vgl. Dolny Śląsk nr 2 / 2002 (polnische Monatszeitschrift in polnischer und deutscher Sprache) mit dem Titel: „Görlitz. Eine Stadt im Sterben?“.

Das Jahr 1980 ist aber das Datum, an dem die Entwicklung auf beiden Seiten wieder verschiedene Wege einschlug. Die „Solidarność"–Massenbewegung bewirkte eine tiefe Erschütterung des politischen Systems in Polen. Im Bergbau- und Elektrizitätswerk von Turoszów entstand auch eine Organisation der Freien Gewerkschaften, und Zgorzelec schrieb damit sein eigenes kleines Kapitel in der Solidarność-Geschichte. Im Kriegszustand 1981-1982 wurden verschiedene Personen inhaftiert.[21] Obwohl Solidarność heute überall in Deutschland bekannt ist und in verschiedenen Reden der führenden Bundespolitiker die Bedeutung der Bewegung für die deutsche Vereinigung betont wird, hat die Bewegung lokal in Görlitz-Zgorzelec keine Auswirkung.

Die historische Nachkriegszeit nach 1945 hat man nicht zusammen erlebt, und man erlebt sie auch heute nicht unbedingt zusammen. Die Revolution von 1989 hat eine deutsch-polnische Annäherung mit sich gebracht, die Bewältigung der Geschichte ist aber auf sehr unterschiedlichen Wegen vor sich gegangen. Die Verarbeitung der DDR-Geschichte und der Geschichte der Volksrepublik Polen sind zwei unterschiedliche Dinge geworden. Die Öffnung der Grenzen diente der historischen Wende in den deutsch-polnischen Beziehungen, und auf beiden Seiten wollte man diese Chance nutzen. Gegenseitige Versöhnungsgesten, brachten dennoch nicht immer die Geschichtsvorstellungen näher: Man ist sich näher gekommen, aber man konnte sich nicht unbedingt besser verstehen.

Diese allgemeine Situation im deutsch-polnischen Verhältnis gilt auch für Görlitz und Zgorzelec. Man wollte und konnte auch in diesem Fall viele gemeinsame Deklarationen machen, die positiv zu bewerten sind. Dennoch: Sogar der beste Wille reicht nicht, wenn die tieferen Denkstrukturen und stereotypen Bilder unverändert bleiben. Diese Regel gilt sowohl auf der nationalen als auch auf der lokalen Ebene.

## Erinnerungsorte

Diese Denkstrukturen sind spürbar und sichtbar, wenn man auf beiden Seiten die je eigenen Erinnerungsorte analysiert[22]. Gedenkstätten, Museen, wichtige historische Daten etc. sind die Kristallisationspunkte für das kollektive Gedächtnis[23]. Sie kön-

---

[21] Vgl: Dobrzyński, Z.: Od początku na nowym (przyczynek do monografii Zgorzelca), 2001, darin das Kapitel „Karku nie uginał", S. 91-99. Der Text widmet sich dem Solidarność–Anführer in der Region, Zbigniew Bobak.

[22] Nora, P.: Das Abenteuer der Lieux de mémoire. In: Francois, E. / Siegrist, H. / Vogel, J.: Nation und Emotion, 1995.

[23] Wie unterschiedlich diese „Gedächtnisträger" sein können, hat unlängst ein polnischer Historiker hervorragend gezeigt in einem interessanten Buch. Vgl. Marcin, K.: Nośniki pamięci [Gedächtnisträger], 2002.

nen oft von verschiedenen Menschengruppen unterschiedlich interpretiert werden. Solange jedenfalls die Unterschiede allen bekannt sind und zur gemeinsamen Debatte stehen, hat ein Erinnerungsort eine bindende Rolle für diese Menschengruppen. Falls aber zwei Gemeinschaften ganz unterschiedliche Erinnerungsorte haben, die sogar gegenseitig nicht bekannt sind, ist es ein Signal der tiefen Trennung.

Welche Erinnerungsorte hat man in der Europastadt Görlitz-Zgorzelec? Spielen sie eine trennende oder eine bindende Rolle? Kann man sie gegenseitig verstehen?

## Polnische Militär-Nekropole und Stalag VIIIa

Hat man ein Problem, den von Fachhistorikern erfundenen Begriff „Erinnerungsort" zu verstehen, sollte man zuerst einen Friedhof ins Auge fassen. Wenn man also über die Erinnerungsorte in Görlitz und Zgorzelec sprechen will, sollte man einmal die Friedhöfe besuchen.

Auf der deutschen Seite liegt der Friedhof neben der Nikolaikirche und hat einen überwiegend historischen Charakter. Um die Kirche herum befinden sich die ältesten Gräber mit dem Grab von Jakob Böhme und zahlreichen Stadtpatriziern. Der neue Friedhof ist eine Erweiterung des alten. Hier haben die Görlitzer ihre Gräber, es sind mehrere Generationen beerdigt.

Auf der polnischen Seite stammen die ältesten Gräber erst aus dem Jahr 1945. Um die Gräber ihrer Großeltern zu besuchen, müssen die Polen von Zgorzelec oft ziemlich weit reisen. Nur zwei, höchstens drei Generationen der Polen konnten hier ihre ewige Ruhe finden. Erstaunlicherweise ist der polnische Friedhofkomplex trotzdem nicht kleiner als der deutsche, obwohl die Polen hier erst die letzten 50 Jahre ihre Nächsten begraben haben.

Der Friedhofkomplex ist mit der riesigen Militär-Nekropole verbunden. Hier liegen die Soldaten der polnischen II. Armee, die in den letzten Monaten des Weltkrieges in Niederschlesien und Sachsen gefallen sind[24]. Über dem Friedhof sieht man ein Monument mit dem polnischem Adler, der in einer offensiven, aber auch schützenden Pose in Richtung Westen blickt.

Diese Militär-Nekropole, eine der größten Polens, ist in den 40er Jahren entstanden, das symbolische Denkmal aber am 7. Mai 1978 – ein Datum ohne eine besondere Bedeutung, das aber ganz bestimmt im Zusammenhang mit dem 9. Mai steht, der im Ostblock ein Erinnerungstag des Sieges über den Faschismus war. Man kann nur vermuten, daß mindestens eine SED-Delegation aus dem Kreis Görlitz an dem Festakt mit dem polnischen kommunistischen Ministerpräsidenten Jaroszewicz und General Jaruzelski teilnehmen mußte.

[24] Vgl. Zgłobicki, R.: Obozy i cmentarze wojenne w Zgorzelcu, 1995.

Die kommunistischen Behörden in der Volksrepublik Polen versuchten, durch den Sieg über die „germanische Lawinengefahr“ eine Legitimation zu erlangen.

Ein anderer wichtiger Erinnerungsort auf der polnischen Seite steht ebenfalls in direkter Verbindung mit der Kriegsepoche: die Überreste des Stalag VIII A. Diese Gedenkstätte scheint heute nicht sehr oft besucht zu werden, doch kann sie dadurch nicht an Bedeutung verlieren. Seit Kriegsausbruch 1939 waren hier polnische Häftlinge interniert. Später war das Lager international.

Mit dem Krieg beschäftigt sich in Zgorzelec kein Museum. Nur in einem Schulgebäude kann man eine Gedenkkammer finden, die man bei aller Knappheit des Raumes für ein kleines Museum halten könnte. Hier kann man erfahren, welche interessante Episode mit der Geschichte des Stalag verbunden ist. Ein später weltberühmter Komponist, Olivier Messiaen, schrieb hier als Häftling sein Quatour pour la fin du temps / Kwartet na koniec świata / Quartett für das Ende der Welt. Es wurde im Lager uraufgeführt.

Der Organisator der höchst interessanten Ausstellung, die mit großer Mühe und Engagement gemacht wurde, ist Roman Zglobicki, ein hiesiger Geschichtslehrer. Er ist gleichzeitig der Autor eines wichtiges Werkes Obozy i cmentarze wojenne w Zgorzelcu. Das Buch ist sachlich und rein wissenschaftlich. In diesem Buch über die tragischsten Episoden des Krieges in Görlitz kann man keine Spur des Ressentiments gegen die Deutschen finden. Als wahrer Historiker widmet er seine Facharbeit der menschlichen Erinnerung. Sein Werk kann als Gegensatz dargestellt werden zur propagandistischen Bemühung der Kommunisten, in der Volksrepublik Polen mit der deutschen Gefahr zu spielen.

Das Buch ist auch ein wichtiges Zeugnis. Die polnische lokale Erinnerungskultur ist mit dem Zweiten Weltkrieg untrennbar verbunden. Es ist heute durchaus möglich, daß die Zgorzelaner, wie viele andere Polen nach 1989, im Gespräch mit Deutschen das Thema Krieg nicht in den Vordergrund stellen oder sogar vermeiden möchten. Das Thema bleibt aber potentiell immer wichtig. Der Krieg war für Polen eine allzu schmerzhafte Erfahrung. In den ehemaligen deutschen Gebieten in Westpolen, inklusive in Zgorzelec, gibt es noch einen Faktor. Die elementare Frage „warum sind wir hier“, ist nur mit einer Antwort zu erklären: „wegen des Krieges“. Wie wichtig diese Antwort sein kann – nicht weniger wichtig ist, wie viele Deutsche sie richtig und mit Mitgefühl verstehen können.

Das deutsche Verständnis ist von vielen Faktoren abhängig: Die „verordnete“ Freundschaft und die davon übrig gebliebene ostdeutsche Nachkriegsunschuld, legitimiert durch den Antifaschismus[25], die Enttabuisierung der Geschichte in

[25] Meuschel, S.: Legitimation und Parteiherrschaft in der DDR. Zum Paradox von Stabilität und Revolution in der DDR 1945-1989, Frankfurt am Main 1992, darin insb. das Kapitel „Antifaschismus“, S. 29-40.

Ostdeutschland nach 1989. Aber zuerst ist dieses Verständnis in Görlitz davon abhängig, wie man das eigene deutsche Leid verarbeiten kann – die Vertreibung.

Tatsache bleibt jedoch, daß das Buch von Roman Zglobicki noch nicht ins Deutsche übersetzt wurde, nicht einmal in kurzen Abschnitten wurde Interesse geweckt, so daß es in Görlitz vollständig unbekannt ist.

## Vertreibung

Eine ältere Dame aus dem Publikum der „Görlitzer Mittwoch-Gespräche" sagte mir: „Wenn die Polen in die EU wollen, sollen sie sich für die Vertreibung der Deutschen entschuldigen". Sie hat sogar speziell eine Broschüre verfaßt[26]. Der Inhalt ist mit der besten Absicht und mit dem Willen zum Dialog geschrieben; ein Beweis dafür ist, daß sie mir, einem Polen, die Broschüre übergab. Das ändert dennoch nicht an der Tatsache, daß sie überhaupt kein Wissen über die Zeitgeschichte Polens hat oder kein Wissen darüber erwerben möchte. Sie definiert sich als Vertriebene und Zwangsevakuierte aus Niederschlesien und ist völlig konzentriert auf ihre eigene Geschichte und vermutlich auf ihr eigenes Leid.

Noch für viele, wenn auch unausgesprochen, ist der Verlust der deutschen Ostgebiete ein Resultat des Alliiertenkomplotts unter polnischer Teilnahme – Siegerjustiz, polnische Rache, höchstens eine Strafe. Daß dieser Verlust in direktem Zusammenhang mit dem Stalin-Hitler-Pakt und dem ganzem Krieg steht, ist trotz aller Errungenschaften der deutschen Erinnerungskultur keine allgemein akzeptierte Wahrheit.

Die alte Dame erhebt Forderungen gegenüber Polen, wie sie die Geschichte verarbeiten sollten, ohne die Entwicklung in Polen nach 1945 und dann nach 1989 zu berücksichtigen. Sie macht auch keine Bemerkung, daß ein Gespräch mit den Polen über die Geschichte doch auch eine Herausforderung für die deutsche Seite sein sollte.

Es kann kaum Zweifel geben, daß die Vertreibung die zentrale Rolle im kollektiven Gedächtnis breiter Bevölkerungsgruppen in Görlitz spielte und gewissermaßen immer noch spielt. Im Kontrast zur Stärke der Erinnerung an die Vertreibung bleibt die Erinnerung an die Epoche 1933-1945 vergleichsweise schwach. Die Zwangsumsiedlung der Deutschen hatte hier ein spezielles Gewicht. Schon die Tatsache, daß 40% der Nachkriegseinwohner Vertriebene sind, spricht für sich.[27]

---

[26] Gedanken zur EU-Osterweiterung aus der Sicht einer Schlesierin. Die Autorin schreibt ihren Namen nicht auf die Titelseite, schreibt aber auf der vorletzten Seite folgendermaßen über sich: Helga H. Züner, Görlitz, geboren und seßhaft in Niederschlesien bis 19. März 1946, vertrieben/zwangsevakuiert aus Niederschlesien am 20. März 1946. Interessanterweise merkte die Autorin nicht, daß Görlitz auch Niederschlesien ist.

[27] 16% in der alten Bundesrepublik, 24% in der SBZ/DDR.

Noch ein Faktor hat eine große psychologische Kraft. Die Vertriebenen aus Görlitz-Ost wurden nur über den Fluß nach „Görlitz-West“ versetzt und konnten jahrelang ihre verlorene Heimat direkt sehen. Wenn auch diese Situation Jahrzehnte tabuisiert bleiben mußte, konnte sie nicht ohne wichtige Folgen bleiben. Keine Gedenkstätte oder Tafel ist in Görlitz dieser Erinnerung gewidmet, doch das Thema bleibt bestimmt immer relevant.[28]

Es genügt, die Buchhandlung „Schlesische Schatztruhe“ in der Brüderstr. 13 zu besuchen, um dies zu erfahren. Die verkauften Bücher, Postkarten, CDs und andere Souvenirs zielen darauf, eine Nostalgie über unsere verlorene Heimat zu wekken. Die Karten berücksichtigen die Grenze vor 1945, und Ortschaftsbezeichnungen erscheinen nur in deutscher Sprache. Eine Postkarte „Schlesien hat wieder Zukunft“ führt in die kurze, aber charakteristische Darstellung schlesischer Geschichte ein: die friedliche Besiedlung Schlesiens ab dem 12. Jahrhundert, der herausragende kulturhistorische Beitrag der Schlesier, der wirtschaftliche und landschaftliche Reichtum Schlesiens sowie auch die grausame Vertreibung von über drei Millionen Schlesiern. Zur Gegenwart findet man nur eine Anmerkung: „Heute leben noch über eine Million Schlesier in ihrer Heimat diesseits und jenseits der Neiße.“ Über andere Aspekte des Zweiten Weltkrieges findet man auf dieser Postkarte kein einziges Wort.

Eine junge Polin, die eine Arbeit über Görlitz schreibt, macht eine Beobachtung: „Man findet hier weder eine Abteilung mit polnischer Literatur noch irgendwelche Hinweise auf die gegenwärtige Zugehörigkeit Schlesiens zu Polen. In der Schlesischen Schatztruhe hat der ‚Verkauf Schlesiens’ wesentlich nationalistische Züge und ist eindeutig nur auf deutsche Kunden ausgerichtet.“[29] Man kann fragen, inwieweit die Vertreibung als Erinnerungsort in Görlitz ein Produkt der Tabuisierung aus DDR-Zeiten ist oder eher ein Import aus dem Westen nach 1989.

---

[28] Dieses Thema provozierte u.a. sehr oft Diskussionen und Auseinandersetzungen während der „Görlitzer Mittwochgespräche“. Unter anderem hat man die folgenden Broschüren herausgegeben: Witmann, J.: Der Streit um die Herkunft der Slawen. Enthüllung einer Legende, Tübingen 1998; und: Legende und Wirklichkeit. Die polnischen Ostgebiete im Lichte von Ziffern und Tatsachen (ohne Autor herausgegeben vom Kant-Verlag Hamburg). Beide Schriften lehnen nicht nur die Resultate der Potsdamer, sondern auch die der Versailler Konferenz (von 1918) deutlich ab.

[29] Jarema, E.: Stereotype und Vorurteile im Prozeß der interkulturellen Kommunikation und die Rolle der Bücher als Kulturträger am Beispiel von Buchhandlungen in Görlitz und Zgorzelec. Der Aufsatz entstand im Rahmen des Collegium Pontes 2003 unter Leitung von Anton Sterbling und Kazimierz Wóycicki. Die Autorin machte noch eine spannende Beobachtung: Sogar die Menge der keramischen Produkte, die man in der Schlesischen Schatztruhe kaufen kann, werden nur als schlesisch bezeichnet, obwohl sie in einer polnischen Fabrik „Wiza“ hergestellt werden.

Man kann fragen, auf welchen Wegen die notwendige Enttabuisierung der Vertreibung stattfinden kann. Dies alles sind offene Fragen, die auch in Görlitz auf richtige Antworten warten.

Um sich nicht allzu viele Gedanken über diese Fragen zu machen, kann man in der „Schatztruhe" eine kleine Flasche Johannisbeerlikör kaufen mit einer bedeutenden Etikette „Schlesisches Herzblut. Ein Schlückchen Heimat".

## 17. Juni 1953, Solidarność, Herbst der Völker

Auf der deutschen Seite sind die mit der Zeitgeschichte verbundenen Erinnerungsorte schwieriger zu identifizieren[30]. Einige Erinnerungstafeln widmen sich dem „Antifaschistischen Kampf" oder der KPD-Geschichte, sie stellen heute interessante Beispiele für DDR-Geschichtspropaganda dar. Niemand wollte sie nach 1989 abnehmen, aber man kann Zweifel haben, ob diese Tafeln heute überhaupt noch eine Bedeutung haben.

Nur eine Tafel auf dem Postplatz erinnerte bis 2003 an den 17. Juni 1953. Interessanterweise hatte keine Straße in Görlitz den Namen des 17. Juni bekommen, obwohl der damalige Volksaufstand eine ganz spezielle Bedeutung für die Stadt hatte. Der 17. Juni schien trotz der Bedeutung für die Stadtgeschichte kein Erinnerungsort zu sein. Erst das Jubiläumsjahr 2003 konnte diese Situation ändern. In der ganzen Stadt wurden zahlreiche Informationsstände postiert, und die Veranstaltungsreihe, die mit dem runden Jahrestag verbunden war, wirkte imposant. Die Studie von Heidi Roth „Der 17. Juni in Görlitz" hat Chancen, ein obligatorisches Schaufensterbuch zu werden. Damit ist aber bei weitem nicht entschieden, ob der 17. Juni sich als Erinnerungsort in der Stadt durchsetzen kann. Die Ostnostalgie konkurriert hier mit den Erinnerungen an die Zeit vor 50 Jahren. Ich habe die große Befürchtung, daß in den Augen mindestens einiger Ostnostalgiker dieses Jubiläum paradoxerweise ein Import aus dem Westen sei und eine nicht unbedingt erwünschte Lektion in politischer Bildung.[31]

Auf polnischer Seite sieht die Situation umgekehrt aus. Die immer lebendige Erinnerung an die Solidarność-Bewegung vor weniger als 20 Jahren ist kein Ob-

---

30 Vgl. Francois, E.: Von der wiedererlangten Nation zur „Nation gegen Willen". Kann man eine Geschichte der deutschen >Erinnerungsorte< schreiben?. In : Francois, E. / Siegrist, H. / Vogel, J.: Nation und Emotion, 1995.

31 Vgl. Serie 17. Juni 1953. Die „Sächsische Zeitung" hat im Vorfeld des 50. Jubiläumstags z. T. sehr unterschiedlich orientierte Zeugnisse gebracht. Insbesondere: SZ 31. Mai/1. Juni 2003. Dort findet sich folgendes Zitat: „Später wurde und wird immer viel darüber gerichtet [...] doch das ganze Geschehen [ist] in den Kalten Krieg einzuordnen, in den schlimmen Stalinkult [...]. Daß aber gerade auch westliche Interessen im Spiel waren, wird heute weggewischt und nur auf die Fehler der DDR gezeigt [...]."

jekt einer Geschichtspolitik. Auch das Jahr 1989 geriet um so mehr in Vergessenheit, desto mehr die Menschen Probleme mit dem Alltag hatten.

Es bleibt aber die Frage, ob demokratische Bestrebungen ein Treffpunkt und Erinnerungsort für beide Seiten werden können. Heute ist dies noch nicht der Fall in der Europastadt, aber ein Demokratiefest soll gefeiert werden.

### Dom Kultury, die ehemalige Lausitzer Ruhmeshalle

Das Gebäude des heutigen Dom Kultury hat man in der Wilhelminischen Ära gebaut in einem typischen, vom Nationalismus geprägten architektonischen Stil. Auf die ersten Polen, welche 1945 dieses Prunkgebäude betraten, muß es einen erzdeutschen Eindruck gemacht haben, auch wenn sie vermutlich keine Architekturhistoriker waren[32].

Im Jahre 1950 wurde das Gebäude Ort eines historischen Ereignisses: der Unterzeichnung des Grenzabkommens zwischen der DDR und der Volksrepublik Polen, bekannt als „Görlitzer Vertrag". Über die Ursachen für die Wahl der Stadt Görlitz für diese Gelegenheit weiß man nicht genug. Die Atmosphäre unter den deutschen Bewohnern war dazu bestimmt nicht besonders geeignet. Warum hat man gerade in Görlitz und nicht z.B. im polnischen Stettin diesen Festakt von großer propagandistischer Bedeutung stattfinden lassen? Man kann nur Vermutungen anstellen[33].

Der improvisierte ostdeutsche Staat brauchte Wirtschaftshilfe, u.a. aus Polen, und die Einbettung in den Ostblock. Die SED-Spitze hat deswegen die Akzeptanz der Oder-Neiße-Grenze, trotz des Widerstandes in der Gesamtbevölkerung und in den eigenen Reihen, erzwungen. Der Grenzvertrag wurde auf der polnischen Seite unterschrieben, während auf deutscher Seite 40% der Bevölkerung Neubürger waren. Dieser demonstrative Akt mochte für die SED-Propaganda eine spezielle Bedeutung haben.[34] Für die polnische Seite mochte es ein besonderer Reiz sein, gerade in diesem Gebäude, das vom architektonischen Stil her nur zu sehr an den deutschen Nationalismus erinnern mußte, ein Grenzabkommen zu unterschrei-

---

[32] Vgl. Fokt, K.: Migawki z pierwszych chwil polskiego Zgorzelca w: Szkice Górnołużyckie, Tom III.

[33] In der zahlreichen Literatur zum Thema des Görlitzer Vertrages steht Görlitz als Ort des Geschehnisses völlig im Hintergrund. Auch das letzte Buch von Krzysztof Ruchniewicz: Warszawa-Berlin-Bonn. Stosunki polityczne 1945-1958, Wrocław 2003, brachte dem Autor keine neuen Informationen zur Wahl von Görlitz.

[34] Christa Hübner in ihrer Arbeit „Das Abkommen von Zgorzelec und die polnisch-ideologische Arbeit der SED 1950/1951" zitiert eine interessante Dokumentation über die speziellen Schwierigkeiten in Görlitz bezüglich der Akzeptanz der Grenze. Vgl. Ruchniewicz, K.: NRD. In: Orłowski, H. / Lawaty, A.: Polacy i Niemcy, 2003, S. 137.

ben. In jedem Fall war das der einzige Tag der „offenen Grenze“ in der Zeitspanne von 1945 bis 1956.[35]

Heute kann man auf diesem Denkmal eine von niemandem mehr gepflegte Erinnerungstafel neben dem Haupteingang sehen, die über das Ereignis vor 50 Jahren informiert. Die polnische Seite mißt diesem keine große Bedeutung bei, der Grenzvertrag mit der DDR war in den Augen der Polen ohnehin weit weniger wichtig als der Vertrag mit der Bundesrepublik von 1970. Die Errichtung eines Museums über die Beziehungen zwischen der DDR und der Volksrepublik Polen wäre an diesem Ort vielleicht sogar gar nicht unangebracht, weniger aber ein Museum der deutsch-polnischen Gesamtbeziehungen. Niemand aber weiß, welchen Wert man auf das Verhältnis DDR-Volksrepublik legen sollte.

Besser sichtbar als die Tafel sind die großen Buchstaben „Dom Kultury“, die man von der Stadt herkommend schon von weitem erblickt – ein ziemlich lustiger Kontrast zwischen der Monstrosität des Gebäudes und der Banalität der Bezeichnung. Damals vielleicht auch ein Symbol des Sieges über den deutschen Imperialismus, zeigt uns dieser Kontrast heute eher etwas anderes, nämlich die Unfähigkeit (vermutlich sowohl der polnischen als auch der deutschen Seite), sich mit der komplizierten historischen Symbolik dieses Gebäudes auseinander zu setzen. Die riesigen Räumlichkeiten auf der polnischen Seite eignen sich ganz gut für gemeinsame Veranstaltungen der Doppelstadt. Niemand weiß aber, wie die bösen Geister des Wilhelminismus anders als mit der Banalität des „Dom Kultury“ verbannt werden können.

## Stadtmuseum

Ein Stadtmuseum ist eine Einrichtung, die dazu berufen ist, die Erinnerungskultur einer Stadt darzustellen und zum Ausdruck bringen. Ein Stadtmuseum könnte diese Kultur aktiv gestalten oder nur passiv abbilden, könnte sich auf die tiefere Vergangenheit konzentrieren oder auch fast bis zur Gegenwart und aktuellen Zeit reichen. Ein Stadtmuseum ist entweder nur historisch oder auch zeitgenössisch. Es gibt solche und solche Stadtmuseen, und eine Stadt trifft mit ihrer Wahl diesbezüglich eine wichtige Entscheidung[36]. Was für eine Rolle spielt das Görlitzer Stadtmuseum in der Gestaltung der Erinnerungskultur der Europastadt Görlitz-Zgorzelec?

Für das Görlitzer Stadtmuseum hat man eine deutliche Entscheidung getroffen: Die historische Darstellung endet vor dem Ersten Weltkrieg. Die Zeiten der

[35] Graul, W.: Erlebnisse im Zusammenhang mit dem Abschluß des Grenzabkommens am 6.7.1950. In: Marquardt, U. / Faust, N. (Hg.): Görlitz. Von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

[36] Ein Musterbeispiel für ein Stadtmuseum, das die Zeitgeschichte einer Stadt ins Zentrum des Interesses stellt, war Düsseldorf unter Direktor König.

Weimarer Republik, die Epoche des Zweiten Weltkrieges, Nachkriegsjahre und DDR-Geschichte sind kein Thema der musealen Präsentation. Das bleibt nicht ohne wichtige Konsequenzen: Die Ursachen für die Teilung der Stadt 1945 bleiben ohne Erklärung, die polnische Gegenwartsgeschichte der Stadt wird auch verschwiegen. Zwei große Themen der Erinnerungskultur der Doppelstadt – Krieg und Vertreibung – wurden auf diese Weise ausgeklammert.

Diese Entscheidung erleichtert aber die Aufgabe der Kuratoren nicht. Wenn man auch die Prämisse macht, daß es ein Museum ohne Zeitgeschichte für die deutsch-polnische Doppelstadt sein soll, so bestehen die Probleme weiter, eben weil die Probleme der Gestaltung der gemeinsamen Erinnerungskultur in der Europastadt Görlitz-Zgorzelec nicht aufhören, wenn man die Zeitgeschichte vernachlässigt. Die ältere Geschichte, die längere historische Zeit und die Art und Weise, in der man das kulturelle und historische Erbe versteht, schafft im Grunde nicht weniger Probleme als wenn man die Stadt Görlitz-Zgorzelec als eine Einheit betrachten will. Eine Vorbemerkung habe ich dazu schon gemacht. Die Deutschen haben hier ihre longe durée, die Polen sind hier seit 1945. Die polnischen Spuren sind hier ganz schwierig zu finden, und die Piasten-Legende der „wiedergewonnenen" Gebiete – Ideologieprodukt des polnischen Westgedankens – fand hier noch weniger Anwendung als anderswo[37]. Eher Tschechien, wenn sie es wollten, könnten so etwas gegenüber Görlitz mit mehr historischem Recht wagen – mit der Berufung bis zurück auf die Ansprüche auf Przemysliden.[38] Die Polen aber haben in Görlitz, was die längere Herkunft angeht, schlechte Karten.[39]

Wenn man jedoch ernsthaft über die Doppelstadt nachzudenken gewillt ist, sollten auch die polnischen Bewohner der Stadt longe durée des Ortes in Besitz nehmen können, zusammen mit den deutschen „Urbewohnern". Und hier beginnt die Frage an die ständige Ausstellung im Stadtmuseum. Das Museum ist ganz bestimmt polenfreundlich in dem Sinne, daß es die polnischen Besucher mit einigen polnischen Unterschriften begrüßt. Hier reicht das aber nicht.

Der Gast aus Zgorzelec kann sich hier nicht anders fühlen als in jedem anderen deutschen Stadtmuseum, nicht unbedingt an der Neiße, aber auch gut am Rhein oder an der Mosel. Die „Eigentümer" der Geschichte sind die deutschen Bewohner der Stadt Görlitz, und die Darstellung in dem Stadtmuseum sieht so aus, als ob sie

[37] Die Erforschung der Ideologie der deutschen Ostforschung und des polnischen s.g. Westgedanken ist in der letzten Zeit ein immer häufiger untersuchtes Studienobjekt geworden. Vgl. u.a.: Piskorski, J. (Hrsg.), Deutsche Ostforschung und polnische Westforschung im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik, Osnabrück 2002.

[38] Vgl. den Aufsatz von Thümmel im vorliegenden Band.

[39] Ebd. Tatsächlich machte man in Prag nach dem Zweiten Weltkrieg Pläne mit territorialen Ansprüchen.

die einzigen entscheidenden Eigentümer dieser Geschichte bleiben wollen. Die Ausstellung im Kaisertrutz erwähnt Polen kein einziges Mal, als ob seit dem Frühmittelalter diese Gebiete keine Berührung mit dem Osten und Polen gehabt hätten. Die Geschichte der Stadt Görlitz wird nur in dem traditionellen deutschen Kontext präsentiert, das heißt, ohne irgendwelche ernsthafte Wahrnehmung des Ostens.

Ohne große Probleme hätte man mindestens einige historische Episoden nennen können, die als eine Anbindung an polnische Geschichte hätte dienen und polnische Besucher anlocken können. Diese Gelegenheiten bieten zunächst das frühe Mittelalter[40] und die Napoleonische Ära[41]. Die Aussteller hätten auch den historischen Kontext zu Tschechien erweitern können. Keine historische Episode aber wurde als Gelegenheit betrachtet, mindestens am Rande eine Verbindung zu den Nachbarn zu signalisieren.

Das Stadtmuseum ist ein Museum für die Deutschen, und ein paar Dutzend polnische Unterschriften können es nicht ändern. Auch das Buch des langjährigen Stadtmuseumsdirektors Ernst-Heinz Lemper „Görlitz. Eine historische Topographie", ein ganz bestimmt wertvolles Werk und mit bester Absicht geschrieben, ist eher für deutsche Leser geeignet als für die nach neuer lokaler und europäischer Identität suchenden polnischen Zgorzelaner.[42]

Das Stadtmuseum in der Europastadt Görlitz-Zgorzelec ist hundertprozentig deutsch verwaltet und hat keine ständigen polnischen Mitarbeiter. Man kann diese Situation damit erklären, daß das Museum ausschließlich auf der deutschen Seite seinen Sitz hat. Reicht aber diese Erklärung aus, wenn man die europäischen Ambitionen der Stadtherren berücksichtigt?

Das eigene Erbe soll von den deutschen Görlitzern selbst so interpretiert werden, daß es von den polnischen Zgorzelanern als ein Teil ihrer eigenen lokalen Identität akzeptiert werden kann. Die Vermutung, daß die deutsche Seite zu einer solchen kulturellen und intellektuellen Leistung fähig wäre, setzte eine ziemlich wichtige Prämisse voraus: das Wissen über die polnische Geschichte und die kollektive polnisch-deutsche Biographie.

Eine alternative Idee für ein Stadtmuseum in Görlitz habe ich an einem unerwarteten Ort getroffen: in einem kleinen Restaurant auf dem polnischen Neißeufer. Zuerst wurde ich in Verwirrung gestürzt, als ich mir alte, zum Verkauf ausgestellte Postkarten mit Bildern aus Görlitz-Ost anschaute und bemerkte, daß der Stadtname „Zgorzelec" auf diesen Postkarten gedruckt ist. Man muß die Postkarte umdrehen, um es sich zu erklären. Der Herausgeber ist ein Antykwariat in Zgor-

40 Vgl. den Aufsatz von Thümmel im vorliegenden Band.

41 Bena, W.: Dzieje puszczy zgorzelecko-osiecznickiej, 2001.

42 Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie, Görlitz-Zittau 2001.

zelec, und eine Unterschrift informiert: Reprodukcja ze zbiorów Janusza i Małgorzaty Zubrzyckich, das heißt: Reproduktion aus der Sammlung von Janusz und Małgorzata Zubrzycki.

Auf der Wand im zweiten Stock des historischen Heimes kann man noch eine andere Sammlung sehen. An der Wand hängen alte Familienfotos. Einige zeigen alte Görlitzer, die anderen stammen aber aus Lemberg und dem ehemaligen Ostpolen. Zwei Schicksale und ganz unterschiedliche polnische und deutsche Familiengeschichten treffen hier zusammen.

## Schlesisches Museum

Das Schlesische Museum ist ein Beweis dafür, daß die territorialen Verschiebungen Polens und Deutschlands und die damit verbundene Tragödie der Vertreibung Anlaß sein kann für einen gemeinsamen Dialog. Die langsam entstehende ständige Ausstellung ist ein Zeichen des Versöhnungswillens. Interessanterweise ist das Museum gewissermaßen eine Fortsetzung der Arbeit der Vertriebenenorganisationen im Westen. In Polen hatte die Museumsentstehung zunächst eine negative Reaktion verursacht. Man dachte, daß auf dem letzten deutschen Streifen Schlesiens „revisionistische" Propaganda betrieben werden sollte. In diesem Fall, wie in vielen anderen, ein Verdacht ohne Grund. Die Situation des Schlesiertums ist wirklich paradox.

Görlitz und seine Umgebung sind ein letzter kleiner Rest des deutschen Schlesiens, obwohl jene auch nie zum Kern des historischen Gebietes gehörten.[43] Nach 1989 hat man dieses Überbleibsel noch als schlesisch definiert, trotz der Zugehörigkeit zum Land Sachsen. Daraus ergibt sich eine interessante und wichtige Frage für Görlitz: Obwohl eine Stadt im Land Sachsen, wird sie doch als eine niederschlesische Stadt angesehen. Niederschlesien ist heute überwiegend polnisch, und die künftige Identität dieser Region wird zunehmend von den Polen geprägt. Obgleich es auch für die Zgorzelaner schwierig ist, sich mit der longe durée der Doppelstadt zu identifizieren, wurde dies auf höherer regionaler, niederschlesischer Ebene schon vollzogen. Denn die polnischen Siedler haben zu einer niederschlesischen Identität gefunden, und diese Tatsache wird in Zukunft zunehmend Wirkung zeigen. Sie werden auch die Zugangsweise zur Geschichte Schlesiens longe durée bestimmen. Was bedeutet es aber für das schlesische Selbstverständnis der deutschen Görlitzer? Könnte die Kategorie des „Schlesiertums" eine gemeinsame, bindende lokale Identität für die Doppelstadt bereitstellen?

Das schlesische Museum ist im Aufbau begriffen. Die Wichtigkeit dieses Projektes wird in der Stadt immer noch unterschätzt. Sollte etwa die „schlesische Frage" keiner Debatten mehr in der Doppelstadt bedürfen?

[43] Vgl. Thümmel im vorliegenden Band.

Wenn man aus Dresden in Richtung Polen fährt, sieht man kurz vor der Grenze eine stolze Tafel mit der Aufschrift: „Willkommen in Niederschlesien". Als ich sie zum ersten Mal sah, fragte ich mich, warum die Verwaltung der niederschlesischen Wojewodschaft in Breslau diese Informationstafel gerade hier positionierte und nicht an der Grenze oder kurz dahinter. Daß die Tafel auf deutsch beschriftet ist, versuchte ich mir so zu erklären, daß es eine freundliche Geste gegenüber den deutschen Altschlesiern sei, um sie schon einige Kilometer vor der Grenze zu begrüßen. Wie ich heute weiß, ist die Situation viel komplizierter. Ich hoffe nur, daß ich nie auf der polnischen Seite kurz vor der Grenze eine Tafel mit der Aufschrift: „Witamy w Saksonii" („Willkommen in Sachsen") sehen werde und daß die „schlesische Idee" innerhalb ihrer zwei ungleichen Teile eine Brückenrolle in Görlitz-Zgorzelec behalten wird.

## Jakob Böhme und das Jakob-Böhme-Haus

Die Renovierung des Jakob-Böhme-Hauses in den 90er Jahren war in der Stadt ein wichtiges gemeinsames deutsch-polnisches Unternehmen und vermutlich das einzige, das so augenfällig war und immer noch ist. Vielleicht wird nur der Wiederaufbau der Altstadtbrücke den Erfolg dieses Unternehmens etwas in den Schatten stellen.

Die Ausstellung im Haus betont ein bißchen zu wenig die erwähnenswerten polnischen Kommentatoren von Jakob Böhme, wie den polnischen Nationaldichter Adam Mickiewicz, einen Kenner und Enthusiasten von Böhme, oder den Literatur-Nobelpreisträger Czeslaw Miłosz, was aber in der Tat nichts daran ändert, daß das Jakob-Böhme-Haus die sichtbarste deutsch-polnische Initiative in der Stadt ist. Der Mystizismus von Böhme scheint ein ganz besonderer und unerwarteter Treffpunkt für überwiegend katholische Polen und für nicht ausdrücklich religiöse Deutsche zu sein. Aber das Haus des deutschen Mystikers liegt auf der polnischen Seite, und die Stadttopographie zeigt hier ihre Stärke. Erinnerung an Böhme kann beiden Seiten dienen, weil sich sein Haus heute auf der polnischen Seite befindet, aber vielleicht auch deswegen, weil der Mystizismus aus dem 17. Jahrhundert kaum ein Streitpunkt werden kann, ganz anders als in seiner eigenen Epoche. Deswegen kann man den Erfolg des Hauses als deutsch-polnisches Unternehmen gewissermaßen für zweideutig halten, obwohl man sich grundsätzlich nur freuen sollte, daß eine so erfolgreiche und lebendige Institution in der Stadt entstanden ist.

Jakob Böhme ist sowohl in Görlitz als auch in Zgorzelec überall präsent. Auf den Internet-Homepages von Görlitz und Zgorzelec ist er die historische Persönlichkeit Nummer Eins. Welche Persönlichkeiten bietet die Stadt noch? Bartholo-

mäus Scultetus aus der Renaissance[44] oder Karl Gottlob aus der Epoche der Aufklärung[45]. Alles wichtig, aber das sind ziemlich alte Geschichten.

In der Comenius-Buchhandlung im Zentrum der Stadt habe ich noch eine andere mögliche Antwort gefunden, ein Buch von Arno Schmidt. Der große Experimentator der deutschen modernen Literatur besuchte in Görlitz die Schule und hat hier Abitur gemacht. Er war auch später mit der Region verbunden, was sich in seinem literarischen Werk widerspiegelt. Er wohnte mit seinen Eltern in Lauban (heute Lubań), arbeitete mühsam in Greiffenberg (heute Gryfów Śląski) und studierte in Breslau – alles befindet sich heute auf der polnischen Seite, der er in diesem Sinne gewissermaßen gehört. In seinem meisterhaften Roman „Leviathan" flieht ein Wehrmachtssoldat (alter ego des Autors) aus Schlesien im Zug über eine Brücke. Die Zerstörung der Brücke ist auch das Ende des Romans. Ich habe immer die Vorstellung, daß sie eine der zerstörten Brücken in Görlitz war.

Dann hat mir der großherzigste Buchhändler, den ich kenne, Herr Maruck, ein Regal mit der polnischen Literatur gezeigt – mit einer so umfangreichen Auswahl der polnischen Literatur (in deutschen Übersetzungen), wie ich sie noch in keiner anderen Buchhandlung in ganz Deutschland, nicht einmal in Hamburg oder Berlin, gesehen habe. Und dort, gerade dort, stand ein Buch von Miron Białoszewski. Da habe ich auf einen Blick den glücklichen Zufall verstanden: Den Sprachmystiker Arno Schmidt darf man nur mit Miron Białoszewski vergleichen. Obwohl er eine fundamentale Bedeutung für die polnische zeitgenössische Literatur hat, ist er so wenig in Deutschland bekannt wie Arno Schmidt in Polen. Die Ursachen sind gleich. Die oft experimentelle Sprache der beiden läßt sich nur sehr schwer in eine andere übersetzen. Und im Labyrinth der Buchregale in der Comenius-Buchhandlung mit Maruck neben mir hatte ich meine Vision – eine extravagante, das weiß ich und muß es gestehen – die Idee, die beiden Teile der Stadt geistig mit einer anderen Art Mystik, diesmal nicht religiöser, sondern literarischer Art, zu verbinden: mit einem Arno-Schmidt-Miron-Białoszewski-Haus. Hier in Görlitz das, was das Schwierigste ist für die Deutschen in Polen und für die Polen in Deutschland, zu übersetzen und zu erklären – in einem Haus mit Fenstern, die in beide Richtungen weit geöffnet sind.

## Synagoge

Die kürzlich rekonstruierte Synagoge spielt heute in der Stadt keine Rolle als Erinnerungsort. Die Synagoge kann schon deshalb keine Funktion als Gotteshaus übernehmen, weil es in Görlitz (und Zgorzelec) keine jüdische Gemeinde mehr gibt[46].

[44] Er wirkte entscheidend bei der Gregorianischen Kalenderreform 1582 mit.

[45] Er war einer der Mitbegründer der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften.

[46] Otto, R.: Die Verfolgung der Juden in Görlitz unter der faschistischen Diktatur 1933-1945, 1990.

Das leere Gebäude der Synagoge wartet auf eine dauerhafte Verwendung, und man hat sie bis heute nicht gefunden.

Nach dem Holocaust ist aber fast jede Synagoge eine Erinnerung an die Geschichte. Nicht anders ist es in Görlitz, aber potentiell auf eine ganz besondere Weise. Wenn sie hier erwähnt wird, dann deshalb, weil sie ein ganz besonderer Erinnerungsort in einer deutsch-polnischer Stadt sein könnte und sollte.

Die Geschichte des Judentums in der Zeit der Nazi-Barbarei auf ehemaligen deutschen Territorien in Polen wird sehr wenig wahrgenommen. Für die Polen ist es Sache der deutschen Verantwortlichkeit, und die Polen haben sowieso genug Probleme damit, das deutsche kulturelle Erbe nur von seiner positiven Seite zu akzeptieren und zu verinnerlichen. Die Deutschen beschäftigen sich mit ihrem eigenen Leid, das mit diesen Territorien verbunden ist. Für die Erinnerung an Juden in ehemaligen deutschen Gebieten gibt es also wenig Platz.

In Görlitz als (in) einer nur deutschen Stadt böte sich eine Tafel an, die verzeichnet, was mit dem Görlitzer Judentum geschah – eine Tafel auf Deutsch für die Deutschen und für eventuelle jüdische Besucher. In Görlitz-Zgorzelec aber als (in) einer deutsch-polnischen Stadt kann man sich viel mehr vorstellen. Die Deutschen haben auch den Polen noch immer zu erzählen, was mit den Juden in allen ehemaligen deutschen Gebieten geschah. Kann die Synagoge hier in Görlitz an der Grenze als Ort dieser Erzählung dienen? Kann man hier die deutsche Erinnerungskultur mit dem Holocaust verbinden und den Polen darstellen? Wäre das Synagogengebäude nicht geeignet zur Errichtung eines Museums des Judentums in den ehemaligen deutschen Gebieten? Wäre es nicht ein Beispiel dafür, wie richtige Erinnerung an eine Tragödie die Juden, Polen und Deutschen verbinden kann?

Es ist ein sehr hoher Anspruch, so etwas in Görlitz zu ersehnen. Dieser Anspruch scheint mir aber nicht zu hoch in einer Europastadt Görlitz-Zgorzelec.

## Geschichte gemeinsam erzählen und verhandeln

Menschen haben immer ihre privaten Erzählungen, ihre individuellen und familiären Biographien, ihre Erlebnisse, die sie für wichtig halten. Diese private Sphäre, die großen emotionellen Wert hat, bleibt aber verhüllt, wenn die Menschen ihre Erzählungen nicht in eine öffentliche Sphäre bringen. Nur dann entsteht ein kommunikatives Gedächtnis, das ein Teil des öffentlichen und politischen Lebens werden kann. Das politische System vor 1989 mit Tabuisierung und Zensur auf der einen Seite und die deutsch-polnische Auseinandersetzung auf der anderen erlaubten nicht, daß ein kollektives Gedächtnis für Görlitz-Zgorzelec entstehen konnte.

Im Laufe der jüngsten Zeit ist die alte deutsch-polnische Auseinandersetzung verblaßt und hat an Kraft verloren, seit das undemokratische System zusammengebrochen ist. Das heißt aber nicht automatisch, daß man gemeinsame Wege findet.

Die Probleme mit der Erinnerung betreffen nicht nur die Epoche des Krieges und der Nachkriegszeit, also die Erlebniszeit der lebenden Menschen, wie ich mehrfach betont habe. Sie betreffen auch die fernere Vergangenheit, das kulturelle Gedächtnis. Die Identifizierung der Deutschen mit dem Ort war ein Teil der deutschen Geschichte, oft national bis nationalistisch erzählt mit Abneigung gegen den Osten. Die hier neu angesiedelten Polen sind umkehrt mit der Überzeugung gekommen, daß die Deutschen immer die ewigen Feinde gewesen sind. Man hat sich von diesen Bildern oberflächlich verabschiedet, aber nicht von den tiefergreifenden Denkmustern und Denkstrukturen. Ein Archäologe des Kulturgedächtnisses entdeckt sie mit jedem Spatenstich.

Eine Stadt hat aber eine längere Geschichte als nur die eines Menschenlebens und das damit verbundene Gedächtnis. Diese längere Geschichte ist einchiffriert in wenige Denkmäler und verschiedene Arten der Gedächtnisträger und auch kontinuierlich dechiffriert durch Interpretationen jeder Generation. Was man – neben dem privaten und kollektiven – kulturelles Gedächtnis nennt, ist diese ständige Chiffrierung und Dechiffrierung der vererbten historischen Materie.[47] Und in diesem komplizierten Prozeß muß man zusammenfinden.

Aber was bedeutet diese theoretische Vorstellung für den konkreten Fall der Stadt Görlitz-Zgorzelec?

---

[47] Der Autor benutzt in diesem Text Begriffe wie „kollektives Gedächtnis", „kulturelles Gedächtnis" oder spricht über „Vergangenheitsverhandlung". Diese Begriffe lassen sich gewöhnlich gut verstehen, gleichzeitig aber werden sie in der Fachliteratur intensiv verwendet und diskutiert. Die Begrifflichkeit, die zuerst von Jan Asmann verarbeitet wurde, ist sehr wichtig für die Debatte über die Methoden der Geschichtswissenschaft. Es gibt gute Gründe, über die Anwendung dieser Begrifflichkeit in der regionalen Geschichtsschreibung nachzudenken. Vgl.: Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 1999; Assmann, A. / Frevert, U.: Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit, 2000.

In diesem Kontext möchte ich mir noch eine zweite Anmerkung erlauben. Die regionale Geschichte wird manchmal als „einfacher" betrachtet im Vergleich mit den großen historischen Diskursen. Die regionalen Geschichten sind viel öfter amateurhaft verarbeitet, und deswegen entsteht dieser Eindruck. Tatsächlich ist regionale oder lokale Geschichte kein „simples" Objekt der historischen Studien. Wenn man solche Studien in der Verbindung mit einer konkreten Menschengemeinschaft (wie z.B. der heterogenen Gruppe der Einwohner von Görlitz-Zgorzelec) sieht, und die aktuelle sozialpsychologische Wirkung der Vergangenheitsbilder anrechnen will, scheint die regionale Geschichtsschreibung gar keine einfachere Aufgabe zu sein als z. B. das Schreiben der Geschichte Polens oder der Geschichte Deutschlands. Die jetzigen Integrationsprozesse in Europa bedürfen spezieller historischer Studien, die die konkrete lokale Situation analysieren, an Orten mit einer konfliktbeladenen Vergangenheit. Die neue Funktion der Historiker verlangt auch neue Methoden.

Wenn man an die Einheit der Europastadt Görlitz-Zgorzelec denkt und von ihr träumt, befindet man sich in einem echtem Teufelskreis.

Da die Deutschen die Polen nicht gut genug kennen, können sie den Polen das Notwendige nicht erklären. Die Polen können ihnen dabei auch nicht helfen. Sie sind unfähig, notwendige Fragen zu stellen, weil sie umgekehrt die deutschen Begrenzungen nicht entsprechend berücksichtigen.

Auch die Polen können ihre Erzählung nicht richtig beginnen. Für sie, die Scheinsieger des Zweiten Weltkrieges, ist es überhaupt nicht einfach, über die ziemlich miserable Situation nach dem Krieg zu erzählen. Die Ursachen dafür, daß die Polen eine ehemalige deutsche Stadt besiedeln mußten, sind in sich ziemlich schmerzhaft. Möchten die Deutschen es verstehen? Oder sehen sie die Polen als die Nutznießer der sowjetischen Stärke und als erbarmungslose Plünderer?

Heute möchten sich die beiden Seiten nicht verletzen. Also schweigt man auf beiden Seiten über das Wesentliche, was tatsächlich das Herz bedrückt, oder spricht allgemein über die deutsch-polnische Versöhnung. Es ist nicht mehr wenig, aber ist es schon genug? Was sollte getan werden, um weitere Schritte zu wagen?

Ganz bestimmt müßte das bedeuten, daß die Menschen sich gegenseitig (die Polen den Deutschen und die Deutschen den Polen) zuerst ihre Geschichten erzählen können und wollen. Dazu muß eine richtige Gelegenheit geschaffen werden. Nicht jeder Raum, jede Stunde und jede Atmosphäre ist dazu geeignet. Dies ist aber noch lange nicht alles. Man muß wissen, daß diese Erzählungen – meine eigene und die des Anderen– oft in einem tiefen Widerspruch stehen werden, nicht nur sachlich-inhaltlich, sondern zuerst emotional. Um dem Anderen zuzuhören, muß ich meine eigene Erzählung in Frage stellen. Damit meine Erzählung den Anderen nicht verletzt und damit der Andere mir zuhören will, muß ich meine Erzählung mühevoll redigieren. Die neue Interpretation von mir selbst kann nicht sofort kommen. Der Prozeß ist sehr diffizil. Man muß viel Geduld haben und bereit sein zu ertragen, daß die Anderen in vielen Punkten (wenn anfangs nicht sogar in fast allen) absolut andere Geschichtsvorstellung im Kopf haben. Ich will meine Wahrheit nicht anpassen, ich will meine Wahrheit behalten. Gleichzeitig reicht es nicht, meine Erzählung nur zu frisieren. Je mehr ich aber dem Anderen zuhöre, desto tiefer und mutiger interpretiere ich meine eigene Geschichte um. Sehr langsam entsteht meine neue Erzählung, ich finde neue Worte und ein neues Verständnis davon, was ich für die Wahrheit halten will. Ich entdecke, daß Wahrheit tiefer liegt, als ich bis jetzt gedacht habe. Immer noch unterscheiden sich meine Erzählung und die Erzählung des Anderen, aber langsam entsteht das weiter widersprüchliche und komplizierte, aber dann gemeinsam Erzählte.

Erst jetzt kann man über die Geschichtsbilder mit den Anderen verhandeln. Es droht immer weniger ein emotionaler Streit. Es wächst ein Verständnis, daß beide Seiten, trotz der Unterschiede, ein gemeinsames Interesse an der Geschichte haben.

Diese Verhandlung kann einige ganz praktische Aspekte haben: etwa die gemeinsame Führung der Museen, eine gemeinsame deutsch-polnische Hochschule mit einer starken Komponente der Humanistik, gemeinsames Feiern der Nationalfeiertage etc. Das alles kann man natürlich nur dann verlangen, wenn man die Entscheidung der Stadtväter beider Stadtteile, eine deutsch-polnische Stadt zu haben, ernst nimmt.

So weit, so gut. Aber wie wird in dieser vereinigten Stadt die Geschichte erzählt? Die einzige Antwort auf diese Frage lautet: Diese sollte erfunden werden. Das Projekt einer Europastadt – die Vision einer echten Europastadt – kann man nur mit einer Geschichte imaginäre entwickeln.

## Die praktische Bedeutung der Geschichtserzählung

Zum Abschluß wollen wir uns noch eine Frage stellen: Welche Bedeutung hat für uns Geschichte? Wozu sollten die Görlitzer und Zgorzelaner ihre Geschichten einander erzählen? Ist es nicht eine intellektuelle Spinnerei, in einer Stadt mit über 20% Arbeitslosigkeit über Geschichte als besonders wichtige Aufgabe zu sprechen?

Bevor ich eine Antwort gebe, sollten wir uns bewußt machen, in welcher Situation wir uns diese Frage stellen. 2004 wird Polen EU-Mitglied, was sehr intensive soziale Prozesse in Bewegung bringt. Die zwei Gemeinschaften des polnischen Zgorzelec und des deutschen Görlitz werden ihre sozialen und wirtschaftlichen Probleme viel intensiver und direkter teilen, als es bis jetzt der Fall ist. Die Entwicklung kann sehr verschieden sein: Sie kann die Stadt Görlitz-Zgorzelec integrieren, aber auch neue Konflikte schaffen und alte Ressentiments verstärken.

Die erste Antwort auf die gestellten Fragen lautet also: Wenn die Menschen fähig sind sich ihre Geschichten gegenseitig zu erzählen, wenn sie ein kommunikatives Gedächtnis haben und ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis entwickeln, geraten sie weniger in Konflikt miteinander.

Die zweite Antwort: Wenn die Menschen sich mit einem Ort verbunden fühlen, werden sie weniger leicht abwandern, und notfalls werden sie schwierigere Lebensbedingungen besser ertragen. Identifikation mit einem Ort ist prinzipiell die Folge des kulturellen Gedächtnisses.

Die dritte Antwort: Wenn man unseren Ort, unsere Heimat attraktiver machen will für die Anderen – die Besucher, die Touristen, die Investoren –, dann muß man seine Geschichte erzählen können. Geschichtsbilder sind wichtig für die promotion einer Region oder einer Stadt, angefangen mit dem Tourismus bis zur Attraktivität der Region als Industriestandort.

Wenn wir das alles in Betracht ziehen, erübrigt es sich fast, diesen Schluß zu ziehen: Die Geschichtserzählung ist ein wirtschaftlicher und sozialer Faktor von großer Bedeutung. Geschichtserinnerung interveniert sehr differenziert in die verschiedenen sozialen Prozesse. Geschichtserzählung ist eine Ware und in einem

gewissen Grad ein Produkt einer Gemeinschaft, die auf ganz unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Zielen ihre Vergangenheit interpretieren kann. Die erzeugten Geschichtsbilder verkauft man auf verschiedene Weise und macht damit Politik, Werbung, Headlines für die Tourismusindustrie etc.

Diese anderswo gewissermaßen banale Wahrheit ist gar nicht banal in Görlitz-Zgorzelec. Hier ist die Situation extrem. Die vererbten Vergangenheitsvorstellungen könnten erst einmal nur ein Konfliktherd bleiben. Jedoch macht die Erfindung der gemeinsamen Geschichtserzählung aus Görlitz-Zgorzelec einen symbolischen und höchst attraktiven Ort, sowohl im Alltag als auch in einem intellektuellen Sinne, wie man ihn heute in Europa braucht. Jede Verwandlung der bösen Stereotypen hat eine magische Kraft der Heilung, und der Ort, wo so etwas gelingt, eine besondere Ausstrahlung.

Es existiert also diese Alternative: Entweder werden die Deutschen und Polen in Görlitz-Zgorzelec eine gemeinsame Geschichte beanspruchen, oder sie werden keine Zukunft haben. Die Geschichte imaginaire ist notwendig, um hier felsenfest auf der Erde zu schreiten.

Wer auch die polnische Sprache beherrscht, kann dies schneller erfassen. Auf Deutsch unterscheiden sich die Worte „Vergangenheit“ und „Zukunft“ deutlich. Im Polnischen unterscheiden sich die „przeszłość” (Vergangenheit) und „przyszłość“ (Zukunft) nur durch einen Buchstaben.

## Bibliographie

Bena Waldemar: Dzieje Puszczy Zgorzelecko-Osiecznickiej, 2001.

Wer ist wo? Auszug aus dem Adreßbuch in Zusammenarbeit mit der Stadtverwaltung. Stadt Görlitz.

StadtBild. Jahresbuch 2003. Das Beste aus den Ausgaben 1-12.

Benz, Wolfgang: Ucieczka – wypędzenie – wysiedlenie. In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy i Niemcy. 100 kluczowych pojęć, Warszawa 1996.

Bingen, Dieter: Granica na Odrze i Nysie. In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy i Niemcy. 100 kluczowych pojęć, Warszawa 1996.

Borodziej, Włodzimierz/ Kraft, Claudia: Niemcy w Polsce 1945-1950, t. 1., Warszawa 2000 Wstęp, S. 24-105.

Borodziej, Włodzimierz: Ucieczka – wypędzenie – wysiedlenie przymusowe. In: Orłowski, Hubert/ Lawaty Andreas: Polacy i Niemcy. Historia – kultura – polityka, Poznań 2003, 98-106.

Borodziej, Włodzimierz / Lemberg, Hans (red.): Niemcy w Polsce 1945-1950. Wybór dokumentów, t. 4, Warszawa 2000. (Dolny Śląsk)

Davis, Norman: Wrocław. Feniks z popiołów 1945-2000, Kraków 2002, S. 443-535.

Dmitrów, Edmund: Ucieczka, wypędzenie czy przymusowe wysiedlenie? In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy i Niemcy. 100 kluczowych pojęć. Warszawa 1996.

Dobrzyński Zbyszek: Od początku na nowym (przyczynek do monografii Zgorzelca), 2001.

Dulczewski Zygmunt (wyd.): Drugie pokolenie. Wspomnienia mieszkańców zachodnich i północnych ziem polskich, 1978.

Dulczewski Zygmunt / Kwilecki A. (wyd.): Pamiętniki osadników Ziem Odzyskanych, 1963.

Dulczewski Zygmunt: Społeczne aspekty migracji na Ziemiach Zachodnich, Poznański Instytut Zachodni, Poznań 1964.

Dylik Jan: Geografia Ziem Odzyskanych w zarysie, 1946.

Fokt Krzysztof: Migawki z pierwszych chwil polskiego Zgorzelca w: Szkice Górnołużyckie Tom III.

Galasinska Aleksandra / Rollo, Craig / Meinhoff, Ulrike H.: Urban Space and the Construction of Identity on the German-Polish Border. In: Meinhoff, Ulrike H. (ed.): Living (with) Borders. Identity discourses on East-West borders in Europe, 2002.

Haffnet Peter: Grenzfälle, 2003.

Kaszuba Elżbieta: Dzieje Śląska po 1945 roku, w: Czapliński Marek/ Kaszuba Elżbieta/ Gabriela Was/ Żerelik Rościsław: Historia Śląska, Wrocław 2002.

Kaszuba, Elżbieta: Między propagandą a rzeczywistością. Polska ludność Wrocławia w latach 1945-1947, Warszawa 1997.

Konkurs na pamiętniki. Życie na granicy, Gubin/Guben. Transodra nr 22, Lipiec 2001.

Küken, Lothar / Richter, Bernd: Die katholischen Kirchen von Görlitz, Leipzig 1993.

Kunicki, Wojciech: Schlesien – Śląsk. In: Orłowski, Hubert/ Lawaty Andreas: Polacy i Niemcy. Historia – kultura – polityka, Poznań 2003, S. 205-216.

Lemper, Ernst-Heinz: Görlitz. Eine historische Topographie, Görlitz-Zittau 2001.

Madajczyk, Piotr: Niemcy polscy 1944-1989, Warszawa 2001.

Marquardt, Uta/ Faust, Norbert (Hg.): Görlitz. Von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

Mehlhorn, Ludwig: Polska – NRD: Hipoteka milczenia. In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy i Niemcy. 100 kluczowych pojęć, Warszawa 1996.

Meinecke, Wolfgang: Przyjęcie wypędzonych w sowieckiej strefie okupacyjnej Niemiec, w: Bzdziach, Klaus (red.): Wach auf, mein Herz und Denke. Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Schlesien und Berlin-Brandenburg / Przebudź się, serce moje, i pomyśl. Przyczynek do historii stosunków między Śląskiem a Berlinem-Brandenburgia, 1995, S. 475-487.

Misiak Władysław: Procesy integracji a dezintegracji ludności Śląska po 1945 r., w: Bzdziach, 1995, S. 428-441.

Orłowski, Hubert: Przemoc-tabu-trauma ofiar. Wokół najnowszej powieści Guentera Grassa, Poznań 2002.

Orłowski, Hubert: Topos „utraconej ojczyzny". In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy in Niemcy. 100 kluczowych pojęć, Warszawa 1996.

Osekowski Czesław: Społeczeństwo Polski zachodniej i północnej w latach 1945-1956, Zielona Góra 1995.

Otto, Roland: Die Verfolgung der Juden in Görlitz unter der faschistischen Diktatur 1933-1945, Görlitz 1990.

Rautenberg, Hans-Werner: Przesiedleńcy. In: Lawaty, Andreas/ Kobylińska, Ewa: Polacy in Niemcy. 100 kluczowych pojęć, Warszawa 1996.

Ruchniewicz Krzysztof: NRD, w: Orłowski, Hubert/ Lawaty Andreas: Polacy i Niemcy, Warszawa 1996.

Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hg.): Juden und Synagoge in Görlitz, Dresden 1995.

Scholz, Franz: Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen, 1988.

Scholz, Franz: Dziennik niemieckiego księdza, Karta 21 / 1997, S. 71-83.

Scholz, Franz: Zwischen Staatsräson und Evangelium, 1998.

Schroeder, Klaus: Der SED-Staat. Partei, Staat und Gesellschaft 1949-1990, 2000.

Szalecki, Marian: Zatrzymać ich niezwyczajny przelot, 1995.

Ther, Phlipp: Ze Śląska na Łużyce. Przykład integracji wypędzonych w NRD, w: Bzdziach, Klaus (red.): Wach auf, mein Herz und Denke. Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Schlesien und Berlin-Brandenburg / Przebudź się, serce moje, i pomyśl. Przyczynek do historii stosunków między Śląskiem a Berlinem-Brandenburgia, 1995, S. 488-494.

Ther, Philipp: Deutsche und polnische Vertriebene, Göttingen 1998.

Waniek, Henryk: Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca, Kraków 1996.

Zglobicki Roman: Obozy i cmentarze wojenne w Zgorzelcu, 1995.

Zybura, Marek: Niemieckie dziedzictwo kulturowe w Polsce. In: Orłowski, Hubert / Lawaty Andreas: Polacy i Niemcy. Historia – Kultura – Polityka, Poznań 2003, S. 160-169.

Anton Sterbling
Rothenburg

# Görlitz-Zgorzelec – Identitätsbezüge, Identitätsverwerfungen, Identitätsbrüche (in) einer europäischen Stadt

## Anmerkungen vor dem Hintergrund eines Projektes über das Zusammenwachsen von Erinnerungskulturen

In einem Beitrag, der wohl in provokativer Absicht den Titel „Die namenlose Gesellschaft" trägt, ging Johannes Weiß auf die nach wie vor gegebene Schwierigkeit für uns alle, aber auch und nicht zuletzt für die Betroffenen selbst, ein, den verschwundenen zweiten deutschen Staat passend zu bezeichnen. Zutreffend stellt Weiß fest: „Es gibt keine allgemein akzeptierte Bezeichnung für den Teil des vereinigten Deutschland, der [...] höchst programmatisch, Deutsche Demokratische Republik hieß. Üblich ist, innerhalb und außerhalb der scientific community, die Rede von den „fünf neuen Bundesländern"; der euphemistische Beiklang dieser Bezeichnung wird noch deutlicher, wenn von den „fünf jungen Ländern" gesprochen wird. Daneben kommt das lakonische, um Nüchternheit bemühte „Ex-DDR" vor sowie der aus dem Juristen-Jargon stammende, zumeist aber in kritischer Absicht verwendete Begriff des „Beitrittsgebiets". In jüngster Zeit schließlich wird zunehmend die am meisten äußerliche Bezeichnung „Ostdeutschland" verwendet."[1] Natürlich sind in diesem Zusammenhang auch die im Alltagsgebrauch gängigen Bezeichnungen „Ossis" bzw. „Wessis" zu erwähnen, die leicht ironische bzw. selbstironische, zugleich etwas verniedlichende Abkürzungen der Begriffe „Ostdeutsche" bzw. „Westdeutsche" darstellen.

Warum tun wir uns aber so schwer, der Sache, um die es geht, einen passenden Namen zu geben? Johannes Weiß vertritt die Auffassung, daß die fortbestehende Schwierigkeit einer verbindlichen Namensgebung für das Gemeinte keineswegs nur ein „linguistisches" Problem besonders sensibler Intellektueller darstellen würde, sondern tiefere Ursachen hätte. Diese sieht er vornehmlich darin, daß es „in der DDR, und zwar bis zuletzt, keine negative, also gegen die herrschende Ord-

[1] Weiß, J.: Die namenlose Gesellschaft. Identitätsprobleme der Bevölkerung Ostdeutschlands. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 487-494, Zitat vgl. S. 487.

nung gerichtete kollektive Identität des Widerstands“ gab.[2] Insofern bleibt das Verhältnis zu dem, das verschwunden ist, ebenso wie zu dem, das neu entstand, auf eine merkwürdige Weise mehrdeutig und offen und verhindert mithin auch eine unmißverständliche Bezeichnung. Zugleich bringen die Schwierigkeiten gegenwärtiger Bezeichnung und Selbstbezeichnung auch überkommene Probleme einer gleichsam durchgängigen und fortwährenden „prekären“ kollektiven Identitätslage und Identitätsverfassung der betroffenen Bevölkerung zum Ausdruck.

Dies ist natürlich eine zugespitzte und mithin zum Widerspruch herausfordernde These, auf die ich mich dennoch – in aller gebotenen Kürze – einlassen möchte. Und zwar in einem ganz bestimmten Reflexionszusammenhang und vor einem spezifischen Erfahrungshintergrund – nämlich eines gemeinsam mit einem polnischen Kollegen, einem jüngeren deutschen Kollegen sowie mit Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftlern aus Polen, der Tschechischen Republik und Rumänien im Rahmen des Collegium Pontes durchgeführten Forschungsunterfangens zum Thema „Zusammenwachsen von Erinnerungskulturen“,[3] das sich in seiner gegenständlichen Ausrichtung vornehmlich auf die Stadt Görlitz-Zgorzelec konzentrierte.

Auf die vielfältigen Ergebnisse dieses Gesamtvorhabens, die sich zum Teil auch in anderen Beiträgen bzw. an anderen Stellen dargelegt finden, möchte ich in dieser spezifischen Form der Auseinandersetzung mit einer provokativen These Stellung nehmen, weil dies in recht aufschlußreicher Weise ermöglicht, ein Grundproblem des Zusammenhangs von „Erinnerung und Identität“ anzusprechen, das mir im Verlaufe unserer Arbeit immer deutlicher wurde. Die These von Weiß besagt nämlich – allgemeiner gewendet –, daß eine Gesellschaft oder eine andere soziale Einheit „namenlos“ bleibt, also zu keiner verbindlichen Selbstbezeichnung als Ausdruck einer eindeutigen gemeinsamen Selbstzurechnung gelangt, wenn ein ambivalentes, ein ungeklärtes, ein gestörtes, ein prekäres Verhältnis zur Vergangenheit fortbesteht. Wenn weder ein durch dezidierten Widerstand, durch Abkehr markierter Bruch mit der Vergangenheit gegeben ist noch aber deren Kontinuität hinreichend bewahrt bleibt, fehlt eine tragfähige Grundlage einer gemeinsamen Identitätsbildung oder Identitätswiederherstellung. Eine Folge davon ist häufig,

---

2 Siehe: Weiß, J.: Die namenlose Gesellschaft. Identitätsprobleme der Bevölkerung Ostdeutschlands. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 487-494, insb. S. 489 ff.

3 An dieser Stelle möchte ich nochmals den Kollegen Kazimierz Wóycicki und Holger Haugk, ebenso auch Elżbieta Oplowska und nicht zuletzt den Stipendiatinnen und Stipendiaten für die intensive, aufgeschlossene und für mich in vielen Hinsichten sehr lehrreiche und angenehme Zusammenarbeit im Rahmen dieses Projektes am Collegium Pontes in Görlitz im Frühjahr und Sommer 2003 danken.

daß die trennende Vergangenheit – um für die Gegenwart möglichst unbelastend zu bleiben – in die Latenz verschoben, unter „Latenzschutz“ gestellt wird. „Wenn Strukturen Latenzschutz benötigen“ – kann man in Anschluß an Niklas Luhmann feststellen – „heißt dies dann nicht, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation unmöglich wäre; sondern es heißt nur, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation Strukturen zerstören bzw. erhebliche Umstrukturierungen auslösen würde, und daß diese Aussicht Latenz erhält, also Bewußtsein bzw. Kommunikation blockiert.“[4]

In meinen weiteren Ausführungen möchte ich – von diesen Überlegungen zu einer schwierigen Identitätslage[5] ausgehend – einige Anmerkungen und Thesen zu relevanten Identitätsbezügen, aber auch zu Identitätsverwerfungen und Identitätsbrüchen (in) der nach dem Zweiten Weltkrieg geteilten Stadt Görlitz-Zgorzelec formulieren. Dabei sollen verschiedene historische Schichten und Schlüsselereignisse wie auch unterschiedliche und zum Teil nebeneinander bestehende Erinnerungskulturen, die im Hinblick auf die Identität dieser Stadt und der Menschen in dieser Stadt wichtig erscheinen, angesprochen werden. Letztlich geht es mir um die Frage, inwiefern eine „europäische“ Identität der Stadt – die gleichsam auf die Zukunft vorgreift, aber auch bereits in der langfristig betrachteten Vergangenheit angelegt erscheint – eine mögliche Lösung der heute noch weitgehend offenen Identitätsfragen darstellt.[6]

Bevor diese Ausführungen erfolgen, erscheint indes eine kurze Erörterung des heute so häufig verwendeten Begriffs der „Identität“ bzw. der „kollektiven Identität“ erforderlich.[7] Dies, zumal dieses Konzept mitunter sehr unterschiedlich aufgefaßt wird und mithin vielfältige Sachbezüge und Wertkonnotationen erkennen läßt.

---

4 Siehe: Luhmann, N.: Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984, vgl. S. 456. Siehe auch: Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000, sowie: Sterbling, A.: Gedächtniskultur, Migration, Integration. Ausgangspunkte, im vorliegenden Band.

5 So heißt es in einem unlängst erschienenen Beitrag zu Görlitz, die Identitätsfrage allzu sehr verkürzend: „Identität? Was ist das in einer Stadt, in der nur noch wenig hergestellt wird, womit man sich brüsten kann: Eisenbahnwaggons, Landskronbier und Liebesperlen?“. Siehe: Billerbeck, L. von: Paris an der Neiße. Nach sechs Jahrzehnten Teilung und Randlage baut Görlitz wieder Brücken – nach Polen und in die eigene prachtvolle Geschichte. In: Die Zeit, Nr. 36, 28. August, Hamburg 2003, S. 8.

6 Dies berührt natürlich die Frage, inwiefern die Bewerbung der Stadt Görlitz als „Kulturhauptstadt Europas“ im Jahre 2010 einen wichtigen Schritt in diese Richtung darstellen könnte, aber sicherlich noch tiefgreifender die Frage nach den Auswirkungen der EU-Osterweiterung und der Globalisierung auf regionale und lokale Identitäten. Siehe dazu auch: Fürstenberg, F. / Oesterdiekhoff, G. W. (Hrsg.): Sozialkulturelle Aspekte der Globalisierung, Hamburg 2003.

7 Siehe auch: Winkler, H. A. / Kaelble, H. (Hrsg.): Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität, Stuttgart 1993; Holenstein, E.: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbei-

**Der Begriff der „Identität“ und Grundfragen der „kollektiven Identität“**

In der Alltagssprache wie auch in der wissenschaftlichen Verwendung läßt der Begriff der „Identität“ viele und zum Teil recht unterschiedliche Auffassungen und Bedeutungen erkennen, die zudem nicht selten starke Wertaufladungen aufweisen. Daher sollte zunächst geklärt werden, in welchem Sinne in den weiteren Ausführungen von „Identität“ gesprochen wird.

Als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen kann man die Frage nehmen, ob eine Stadt überhaupt eine „Identität“ besitzt oder ob „Identität“ (in dem hier gemeinten Sinne sozialer Identität) lediglich eine Eigenschaft, ein Attribut, des Menschen darstellt? Dies führt weiter zu der Frage, inwiefern und in welcher Weise die „Identität“ einer Stadt, einer Region, einer Landschaft oder eines Landes zwingend mit Identitätsvorstellungen bzw. mit Identifikationsbedürfnissen von Menschen zusammenhängt, also gleichsam eine soziale ‚Imagination‘ und ‚Konstruktion‘[8] bildet und inwiefern diese nicht doch zugleich in einer spezifischen Weise ‚objektiviert‘ erscheint? Damit geht es im Folgenden – wiewohl auf den lokalen Kontext der Stadt Görlitz-Zgorzelec bezogen – vornehmlich um soziale, kulturelle und historische Identitätsfragen, die eng mit Fragen der kollektiven Identität verschränkt sind.[9]

Dies bedeutet zunächst nicht nur eine deutliche Einschränkung, sondern auch und insbesondere eine spezifische Wendung des Identitätsbegriffs. Es handelt sich

spiel Schweiz, Europäische Identität auf dem Prüfstand, Globale Verständigungsmöglichkeiten, Frankfurt a. M. 1998; Krasnodębski, Z. / Städtke, K. / Garsztecki (Hrsg.): Kulturelle Identität und sozialer Wandel in Osteuropa: das Beispiel Polen, Hamburg 1999; Bach, M. (Hrsg.): Die Europäisierung nationaler Gesellschaften. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 40, Opladen 2000; Sterbling, A.: Kultur in Grenzräumen. In: Sterbling, A.: Kultur in Grenzräumen, Rothenburg/OL 2001, S. 19-33; Sterbling, A.: Soziale Integration – soziologische Anmerkungen zu einem vielfach in der Schwebe gehaltenen Begriff. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 471-485.

8 Siehe dazu auch: Sterbling, A.: Einige Grundgedanken zur „kulturellen Identität“. In: Sterbling, A.: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 131-142; Thomas, K.: Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten, Bodenheim 1997; Uzarewicz, Ch. / Uzarewicz, M.: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen, Frankfurt a. M. u.a.O. 1998; Boia, L.: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003.

9 Siehe: Giesen, B. (Hrsg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991; Nassehi, A. (Hrsg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte, Köln-Weimar-Wien 1997; Müller, M. G. / Petri, R. (Hrsg.): Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen, Marburg 2002.

bei dieser Verwendung ganz ausdrücklich nicht um einen streng logisch-mathematischen Identitätsbegriff und mithin auch nicht um einen solchen, der einen grundlegenden Bezugspunkt klassischer philosophischer oder epistemologischer Reflexionen bildet.[10] Auch Fragen der Identität oder des Identitätsverlustes einzelner Individuen, mit denen sich die Psychologie[11] und Sozialpsychologie beschäftigen, stehen hier nicht im Vordergrund. Bei der „sozialen" und „kulturellen" bzw. „kollektiven Identität" geht es vielmehr – und dies mag im Lichte eines logisch stringent verstandenen Identitätsbegriffs paradox erscheinen und im philosophischen Sinne allenfalls mit dialektischen Denkfiguren kompatibel wirken – um die Identifikation mit „anderen" oder mit „etwas anderem", als es der einzelne Mensch selbst und für sich genommen ist, wobei solche ähnlich gearteten Identifikationen vieler Menschen kollektive Entitäten bzw. entsprechende Identitätsvorstellungen schaffen. Die Identifikation des einzelnen Individuums kann allerdings so weitreichend und folgenreich sein, daß sie im Prozeßzusammenhang und -ergebnis wiederum ein konstitutives Element des einzelnen Menschen als ‚kulturelles und soziales Wesen' – also letztlich auch ein integrales Element seiner „Subjektivität" – wird.

Prozesse der Identifikation des Menschen mit übergeordneten Gebilden, die – symbolisch entsprechend codiert und gedeutet – zu wesentlichen Bezugsgrößen seiner sozialen und kulturellen Identität werden, gründen - neben seiner biologischen und geistigen Ausstattung schlechthin – auf zwei distinkten anthropologischen Grundbedürfnissen: nämlich auf dem sozialen Anerkennungsbedürfnis der „Dazugehörigkeit", das auf „ein Sein wie andere, ein Gleichsein als Mit-Gliedsein, als Mit-Drinsein"[12] abzielt, sowie auf dem Grundbedürfnis des möglichen Fortbe-

---

10 Die Identitätsproblematik begleitet seit der Antike bis zur Gegenwart die gesamte Geschichte des philosophischen Denkens. Darauf kann in diesem Betrachtungszusammenhang aber leider nicht näher eingegangen werden. Siehe zum Beispiel: Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. o. J. (2 Bde).

11 Ein interessanter Aspekt, unter dem die Psychologie die Identitätsproblematik thematisiert, ist der der vorhandenen oder nicht vorhandenen Fähigkeit des Individuums zu einem autonomen moralischen Urteil. Siehe zum Beispiel: Piaget, J.: Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt a. M. 1973; Piaget, J.: Probleme der Entwicklungspsychologie. Kleine Schriften, Hamburg 1993. Natürlich gehören auch pathologische individuelle Identitätsprobleme und Persönlichkeitsstörungen und verschiedene andere Aspekte der Identitätsproblematik in die Zuständigkeit der Psychologie und Sozialpsychologie.

12 Siehe: Popitz, H.: Autoritätsbedürfnisse. Der Wandel sozialer Subjektivität. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 39. Jg., Opladen 1987, S. 633-647, vgl. S. 637 f. Wenn Georg Simmel indes schreibt: „Die wesentlichen Lebensformen innerhalb der Geschichte unserer Gattung zeigen durchweg die Wirksamkeit dieser antagonistischen Prinzipien, jede stellt auf ihrem Gebiete eine besondere Art dar, das Interesse an der Dauer und

standes und Überdauerns in Raum und Zeit, über die erkennbaren raum-zeitlichen Grenzen individueller Endlichkeit hinaus.[13] Identitätsbildung erfolgt indes nicht nur durch subjektive Zurechnungsprozesse, sondern auch dadurch, daß bestimmte, als Bezugsgrößen der Identifikation dienende Gebilde begrifflich als Einheiten aufgefaßt werden und nicht zuletzt einen eigenen Namen erhalten. Dies geht nahezu unabdingbar mit Grenzfestlegungen und Abgrenzung einher, die in der komplexen ‚Ökonomie der Wirklichkeit' eine gewisse Übersicht und Ordnung schaffen und zugleich – durch ‚Reduktion der Komplexität' – eindeutiger bestimmte Handlungsorientierungen begründen.[14] Außerdem – und dies darf keineswegs übersehen werden – sind soziale Einheiten, die als relevante Bezugsgrößen der subjektiven Identifikation von Individuen fungieren, in der Regel durch zusätzliche Mechanismen der sozialen Integration konstituiert oder abgestützt.[15]

Geht man vom sozialen Anerkennungsbedürfnis der „Dazugehörigkeit", dem Bedürfnis der Überschreitung der raum-zeitlichen Grenzen der individuellen Existenz durch deren kollektive Verlängerung und Überhöhung sowie der Neigung

an dem Beharren mit dem an der Veränderung und dem Wandel zu vereinen, zwischen der Tendenz zum Allgemeinen und Gleichartigen und der zum Besonderen und Einzigartigen eine Versöhnung zu stiften, die Hingabe an das soziale Ganze und die Durchsetzung der Individualität zu einem Kompromiß zu bringen.", so erfaßt er einerseits die anthropologischen Grundbedürfnisse, die zur Identifikation mit dem „sozialen Ganzen" und zur Herausbildung kollektiver Identitäten führen. Er weist aber auch auf die gegenläufige Neigung der Menschen zur Betonung der Individualität, der Besonderheit und Einmaligkeit, auf die Neigung zum Wandel hin. Siehe: Simmel, G.: Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studien. In: Simmel, G.: Schriften zur Soziologie, Frankfurt a. M. [2]1986, S. 131-139, vgl. S. 131.

13 Insofern kann das Bewußtsein des Todes auch als ein starkes Motiv des Anschlußbedürfnisses der individuellen an eine kollektive Identität angesehen werden. „Die Menschen sind die einzigen Lebewesen, die um ihren Tod wissen und alles daran setzen, ihn zu verhindern, weil sie Angst haben. Alle Kultur und alle Sozialität ist ein Unterfangen, den Tod zu vermeiden. Kultur besteht unter anderem in der Produktion von Artefakten und Zeichen, an deren Dauerhaftigkeit die Menschen partizipieren wollen. Sozialität ist Ausdruck der Dauerhaftigkeit und des Widerstrebens gegen die Einsamkeit." Siehe: Uzarewicz, Ch. / Uzarewicz, M.: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen, Frankfurt a. M. u.a.O. 1998, vgl. S. 21 sowie S. 207 ff.

14 Siehe dazu auch Thomas, K.: Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten, Bodenheim 1997.

15 Siehe auch: Friedrichs, J. / Jagodzinski, W. (Hrsg.): Soziale Integration, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39, Opladen 1999; Sterbling, A.: Soziale Integration – soziologische Anmerkungen zu einem vielfach in der Schwebe gehaltenen Begriff. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen - Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 471-485.

zur sozialen Konstruktion von Einheiten und Grenzen, die Ordnung stiften, Orientierung geben und Handlungssicherheit verleihen, als Grundlage subjektiver Identifikationsprozesse[16] und Vorgänge kollektiver Identitätsbildung aus und nimmt man den Gesichtspunkt der sozialen Integration dazu, so wird leicht nachvollziehbar, daß sich zunächst primordiale soziale Gebilde wie Familien und Sippen, ebenso wie Stämme, Völker, Religionsgemeinschaften und Nationen,[17] aber auch Ortsverbände, Regionen, Länder und nicht zuletzt Städte – als abgegrenzte oder zumindest imaginär abgrenzbare Einheiten und zugleich als übergreifende und zeitüberdauernde Gebilde – zur sozialen Identifikation in besonderer Weise eignen.[18]

Soweit es Wohn- und Siedlungseinheiten, also Dörfer und Städte betrifft, ist zunächst festzuhalten, daß diese keineswegs die einzigen und häufig auch nicht die wichtigsten Bezugsgrößen subjektiver Zurechnungs- und Identitätsvergewisserungsprozesse bilden, wenngleich es durchaus historische Situationen gab und gibt, in denen die Dorfgemeinschaft oder die Stadtbürgerschaft tatsächlich als die wichtigste Erscheinungsform der Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung bzw. der kollektiven Identitätszurechnung betrachtet werden können.[19] Die zumeist ausgeprägt vielschichtigen und multiplen Identitäten moderner Menschen indes, die zum Beispiel gleichzeitig auf einer mehr oder weniger starken Identifikation mit einer Herkunftsfamilie, mit einer Weltanschauungs- oder Religionsgemeinschaft, mit einer Partei, mit einer sozialen Klasse, mit einer Lebensstilgruppe, mit einem Verein, mit einem Stadtteil, mit einer Region, mit einer ethnischen

---

16 Solche Identifikationsprozesse dürfen nicht zu einfach aufgefaßt werden, denn es handelt sich dabei sowohl um relativ unreflektierte Anpassungen und Übereinstimmungen des „Einzelnen“ mit dem „Ganzen“ wie auch um Prozesse, die auf differenzierten kognitiven Verarbeitungsvorgängen, Wertauseinandersetzungen, Präferenzbildungen und selektiven Entscheidungen im Hinblick auf kollektive Identifikationsangebote beruhen können.

17 Siehe: Giesen, B. (Hrsg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991; Nassehi, A. (Hrsg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte, Köln-Weimar-Wien 1997; Müller, M. G. / Petri, R. (Hrsg.): Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen, Marburg 2002.

18 Aber auch ganz andere natürliche Dinge, Artefakte und Symbole können zentrale Bezugsgrößen kollektiver Identitäten werden, wie zum Beispiel der Totemismus zeigt. Siehe auch: Durkheim, E.: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systèm totémique an Australie, Paris $^{5}$1968.

19 Siehe auch: Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 51976, insb. S. 727 ff; Schäfers, B.: Die Stadt in Europa. Epochen ihrer sozialen und kulturellen Entwicklung. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 71-86.

Gruppierung, mit einem Staat, mit einer Nation, mit einem Kulturkreis usw. beruhen können[20] – wobei in verschiedenen Handlungskontexten häufig unterschiedliche Identitätsbezüge oder Identitätsbekenntnisse relevant erscheinen und sich insofern auch wechselseitig relativieren – lassen den Geburtsort oder den Wohnort als eine mehr oder weniger wichtige Bezugsgröße menschlicher Identität neben anderen erscheinen.

Städte, insbesondere soweit es sich um Geburtsorte und langjährige Wohnorte handelt, bilden auch heute noch – trotz der eben erwähnten Einschränkungen und Relativierungen – häufig naheliegende und durchaus gängige Bezugsgrößen menschlicher Identifikation und subjektiver Selbstzurechnung. Und zwar einerseits, weil sie ‚objektivierte' zeitüberdauernde Gebilde darstellen, die konkrete, wenn auch häufig deutlich differenzierte, soziale Einheiten und spezifische, zum Teil einmalige, kulturelle Artefakte einbegreifen, und andererseits, weil sie für viele Menschen biographieprägende Erlebnis- und Erfahrungsräume mit einer mehr oder weniger starken emotionalen Bindungskraft darstellen.[21] Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die überlieferte Geschichte einer Stadt, zumal diese nicht selten besondere Möglichkeiten der Identifikation mit zeitübergreifenden kulturellen Hervorbringungen, Persönlichkeiten, Geschehnissen und Werten bietet.

Es dürfte nach den bisherigen Ausführungen hinreichend klar geworden sein, daß mit der ‚Identität einer Stadt' – soweit davon im weiteren die Rede sein wird – nicht nur und auch nicht vorrangig ihre materielle Kontinuität, also der Fortbestand bestimmter materieller Artefakte (z.B. Gebäude, Straßen, Brücken, Wahrzeichen usw.) gemeint ist.[22] Diese durch Menschen geschaffenen Artefakte wie auch die landschaftlichen Gegebenheiten – selbst häufig bereits Ausdruck spezifischer kultureller Präferenzen und Prägungen und entsprechender symbolischer Bedeutungszuschreibungen – stellen lediglich einen äußerlichen Aspekt der Identität einer Stadt bzw. der Identifikation mit ihr dar. Darüber hinaus geht es vor allem um sozial konstruierte und rekonstruierte Sinnmuster, die wesentliche Bezugs-

---

20 Siehe dazu auch: Sterbling, A.: Strukturbildende Vergesellschaftungsvorgänge und der Wandel sozialer Anerkennungsbedürfnisse. In: Hradil, S. (Hrsg.): Zwischen Bewußtsein und Sein. Die Vermittlung „objektiver" Lebensbedingungen und „subjektiver" Lebensweisen, Opladen 1992, S. 103-119.

21 Siehe dazu: Sterbling, A.: Heimat und Wanderungen. In: Banater Post, Nr. 23/24, 46. Jg., sowie Nr. 1 und Nr. 4, 47. Jg., München 2001/2002 (S. 7, S. 6 und S. 7).

22 Zu diesen Aspekten zweifellos sehr eindrucksvoller architektonischer und städtebaulicher Kontinuitäten und Entwicklungen siehe zum Beispiel: Bednarek, A.: Görlitz – so wie es war, Düsseldorf 1993; Bednarek, A.: Streifzüge durch Görlitz, Wiltshire 22000; Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie. Görlitz-Zittau 2001; Stadtverwaltung Görlitz (Hrsg.): Alte Stadt mit neuer Hoffnung. 10 Jahre Stadtsanierung in Görlitz, Görlitz 2000.

punkte der subjektiven Identifikation der Menschen mit einer Stadt und insofern auch der sozialen Identität derselben bilden. Die Stadt als Bezugsgröße subjektiver Identifikationen wird gleichsam immer wieder neu durch die soziale Praxis ‚konstruiert' und – nicht zuletzt im Zusammenhang mit sozialen Integrations- und Distanzierungsprozessen – kulturell definiert und gedeutet und subjektiv entsprechend angeeignet.

In diesem Kontext spielen nicht zuletzt kollektive Erinnerungsprozesse, spezifische Ausprägungen der Gedächtniskultur, tradiertes historisches Wissen und darauf bezogene Wertungen, aber auch die im Erscheinungsbild der Stadt ‚objektivierte' Geschichte eine nicht unwesentliche Rolle. Zu solchen aktuellen und wie auch historischen Bezugspunkten der Identitätsvergewisserung und zu ihren spezifischen Voraussetzungen und Deutungsmöglichkeiten sollen im Folgenden einige Thesen formuliert werden, die sich gleichsam als pointierte Zwischenergebnisse der zurückliegend im Rahmen des Collegium Pontes geführten Diskussionen und der davon ausgelösten Reflexionen verstehen, die aber natürlich auch zu weiterführenden Forschungsvorhaben Ausgangspunkte bilden oder Anlaß geben könnten.[23]

## Anmerkungen und Thesen zur ‚sozialen Identität' der Stadt Görlitz-Zgorzelec – unter besonderer Berücksichtigung historischer Gesichtspunkte

Mit der seit einigen Jahren offiziell verwendeten Bezeichnung „Europastadt Görlitz-Zgorzelec", die in ihrem europäischen Anspruch durch die zwischenzeitlich intensiv betriebene Bewerbung als „Kulturhauptstadt Europas" im Jahre 2010 nachdrücklich untermauert wird, erfolgt für die Bürger der geteilten Stadt ein Identifikationsangebot, das in der Stadt selbst und in Europa zwei wesentliche und zugleich miteinander verknüpfte Bezugspunkte der subjektiven Selbstzurechnung aufweist, aber auch – durch die zweisprachige Bezeichnung – auf die Teilung der Stadt durch eine Staatsgrenze verweist. Selbstverständlich sind dies – im Sinne der vorausgegangenen allgemeinen Überlegungen zur multiplen Identität moderner Menschen – keineswegs ‚exklusive' Bezugsgrößen subjektiver Identifikationsmöglichkeiten, aber gleichwohl solche, die im Verhältnis zu anderen Identi-

[23] Es geht in diesem Kurzbeitrag nicht um die Geschichte von Görlitz-Zgorzelec schlechthin. Diese wurde schon vielfach kompetent dargestellt, und diese Darstellungen bildeten mithin auch einen Teil des Ausgangsmaterials unserer Auseinandersetzungen und spezifischen Analysen. Siehe zum Beispiel: Marquardt, U. / Faust, N. (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000; Blaschke, K.: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, Görlitz-Zittau 2000; Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie. Görlitz-Zittau 2001; Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen im Mitteleuropa, Görlitz-Zittau 2003.

tätsbezügen, etwa regionalen, religiösen, politischen usw., einen gewichtigen Stellenwert einnehmen könnten.

Ohne an dieser Stelle die Frage näher zu diskutieren, inwiefern eine solche europäisch urbane Identität der Bürger von Görlitz-Zgorzelec heute wünschenswert bzw. erstrebenswert erscheint – diese Frage ist eine solche „praktischer Bewertungen" und entzieht sich mithin, soweit man Max Webers Standpunkt in der „Werturteilsfrage" folgt,[24] wissenschaftlich-rationaler Begründbarkeit – sollen im Folgenden einige historisch überkommene Schwierigkeiten einerseits, aber andererseits auch einige wichtige Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen einer europäisch ausgerichteten und vorwiegend auf die Stadt selbst bezogenen Identitätsorientierung angesprochen werden. Noch etwas knapper formuliert, geht es um die Frage, worin die Ursachen und worin die Chancen der Überwindung einer selbst im Namen der Stadt deutlich zum Ausdruck kommenden komplizierten und zwiespältigen Identitätsverfassung liegen.[25] Sie begründet gleichsam Überlegungen, die historische Zusammenhänge mit dem Reflexionshorizont der Gegenwart und Zukunft verbinden.

Durch die nationalsozialistische Herrschaft, durch den Zweiten Weltkrieg und dessen Folgen wie auch durch das kommunistische Herrschaftssystem, das über vier Jahrzehnte lang währte, sind auch in Görlitz – und hier wohl mehr noch als an anderen Orten Deutschlands – tiefgreifende, schwerwiegende und weitreichende Verwerfungen in den sozialdemographischen, sozialstrukturellen, sozialintegrativen und mentalen Voraussetzungen der Identitätsbildung und Identitätsvergewisserung eingetreten, die sich wahrscheinlich weiterhin als schwerwiegende Hypotheken einer europäischen Identitätsorientierung erweisen. Im Einzelnen sind insbesondere folgende Geschehnisse anzusprechen.

Zunächst hat der Nationalsozialismus auch in Görlitz einen wesentlichen Teil des jüdischen Lebens, das gleichsam ein sozial und kulturell bedeutsames, nicht zuletzt weiträumige europäische Vermittlungen herstellendes Element bildete, zerstört. Während der Zeit kommunistischer Herrschaft wurde diesem Sachverhalt allerdings nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Durch die gegenwärtig intensi-

---

[24] Siehe: Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen [7]1988; Sterbling, A.: Rationalität und Wissenschaft. Allgemeine und aktuelle Überlegungen zur Werturteilsproblematik. In: Sterbling, A.: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 29-81.

[25] Damit greifen wir die von Weiß vertretene, auf Ostdeutschland bezogene These einer prekären Identitätslage auf und stellen sie – gleichsam auf ein spezifisches Fallbeispiel angewandt – zur weiteren Diskussion. Siehe: Weiß, J.: Die namenlose Gesellschaft. Identitätsprobleme der Bevölkerung Ostdeutschlands. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 487-494.

ver betriebene Suche nach Spuren jüdischen Lebens in Görlitz-Zgorzelec[26] können die Folgen der Beschädigung und des eingetretenen Verlustes zwar erkennbar gemacht, aber natürlich nicht aufgehoben oder rückgängig werden. Doch lassen sich auf diesem Wege der Spurensuche zumindest einige verschüttete Anknüpfungspunkte übergreifender, nicht zuletzt Ost- und Westeuropa verbindender sozial-, wirtschafts- und kulturgeschichtlicher Bezüge wiederentdecken und freilegen, die auf ein bewegtes, kosmopolitisches, nicht zuletzt auch zwischen der polnischen und deutschen Kultur Vermittlungen schaffendes Bindeglied verweisen.[27]

In der Folge des Zweiten Weltkrieges und insbesondere der von den Siegermächten beschlossenen Grenzverschiebungen ergab sich sodann die Teilung der Neiße-Stadt in einen deutschen Stadtteil „Görlitz" und einen polnischen Stadtteil „Zgorzelec". Dies zog u.a. weitgehende Bevölkerungsbewegungen und Bevölkerungsverschiebungen nach sich, wobei die daraus resultierende Bevölkerungszusammensetzung wie folgt festgehalten wurde: „Auf der deutschen Seite (heute gut 60.000 Einwohner): a) Autochthone der deutsch geprägten, historisch gesehen abwechselnd böhmisch-sächsisch-preußisch-niederschlesischen Stadt, aktuell kaum 20% der Gesamtbevölkerung beider Städte und bis heute in deutlich spürbarer Abwehrhaltung gegenüber der restlichen Bevölkerung befangen, b) Rückflüchtlinge aus Schlesien, den politischen Diskurs der deutschen Seite prägend, c) Rückflüchtlinge aus dem Sudentengebiet, weniger im Stadtgebiet als in den anderen Teilen der Oberlausitz, zumal rund um Zittau, d) Von der DDR aus politischen und sozialen Gründen Angesiedelte aus anderen Teilen der Republik, e) Neuansiedler aus Westdeutschland, ein wichtiger Anteil von ihnen mit familiären Wurzeln in den früheren deutschen Ostgebieten. Auf der polnischen Seite (heute knapp 40.000 Einwohner): f) Vertriebene aus Zentralpolen, g) Vertriebene aus den früheren polnischen Ostgebieten, h) Vertriebene des griechischen Bürgerkrieges sowie hängengebliebene Griechen aus dem 1. Weltkrieg, i) aus Wirtschaftsgründen freiwillige Neuangesiedelte aus

---

26 Damit haben wir uns auch im Rahmen unseres gemeinsamen Vorhabens am Collegium Pontes intensiver beschäftigt.

27 Seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts und schon davor erfolgte ein mehr oder weniger kontinuierlich verlaufender Prozeß der Ost-West-Wanderung osteuropäischer Juden, wobei Görlitz – ähnlich wie viele andere mitteleuropäische Städte – einen wichtigen Ziel- oder Durchgangsort bildete. Diese Wanderungsprozesse – wie auch ihre Rückwirkungen – stellten zugleich vielschichtige Bezüge und Vermittlungen zwischen verschiedenen europäischen Sozial- und Kulturräumen her und prägten nicht zuletzt ein Stück jenes „Mitteleuropas" mit, von dem in den zurückliegenden Jahren vielfach gesprochen wurde. Siehe auch: Kłańska, M.: Aus dem Schtetl in die Welt 1772-1832. Ostjüdische Autobiographien in Deutscher Sprache, Köln-Wien 1994.

dem heutigen Polen."[28] Die Veränderungen der Bevölkerungszusammensetzung waren vielfach mit Spaltungen, Entfremdungen und Entwurzelungen und – insbesondere bei den Vertriebenen und Zugewanderten – mit tiefgreifenden Einschnitten und Verwerfungen im Hinblick auf die Prozesse der subjektiven Identitätsfindung und Identitätsvergewisserung im Spannungsfeld zwischen ‚alter' und ‚neuer Heimat' verbunden.[29]

Da nahezu die gesamte Problematik der Vertreibungen und der Vertriebenen – und damit gleichsam auch Kernprobleme entsprechender Integrations- und Identitätsfragen – während der kommunistischen Herrschaft aus dem Bereich öffentlicher und offener Thematisierung ausgeschlossen und durch eine ideologisch rigoros gefilterte, offizielle Geschichtsauslegung ersetzt wurde, wurden auch die ohnehin schwierigen Prozesse der subjektiven Identitätsvergewisserung nachhaltig gestört bzw. in den „Latenzbereich" abgedrängt.[30] Das heißt, die öffentliche Kommunikation und intellektuelle Auseinandersetzung darüber wurden – um aus der Sicht des Herrschaftssystems höchst unerwünschte Fragen und Wirkungen zu vermeiden – weitestgehend unterbunden. Damit wurde natürlich auch eine angemessene Klärung und Aufarbeitung entsprechender Identitätsfragen verhindert, wiewohl eine gewisse Beschäftigung mit solchen Fragen und der Vertreibungsproblematik dennoch stattfand. Und zwar in sozialen Zusammenhängen, die in Nischenbereichen des alltäglichen Lebens der ideologischen Kontrolle schwer zugänglich waren.

So erfolgte die Tradierung entsprechender Erinnerungen und Identitätsprobleme zumeist im Rahmen enger Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen oder in abgeschirmten, vertraulichen Freundes- und Bekanntenkreisen. In diesen privaten, zumeist mündlich erfolgten Kommunikationsprozessen wurden identitätsbezogene oder identitätsrelevante Erfahrungs- und Erinnerungsmuster gleichsam subversiv ausgetauscht und vermittelt. Diesen Umständen entsprechend, waren die weitergegebenen Erinnerungen natürlich nicht frei von Reminiszenzen, emo-

---

[28] Vogt, M. Th.: Historischer Anspruch und Potential der Europastadt Görlitz/Zgorzelec als möglicher Sitz des Europäischen Zentrums gegen Vertreibungen, Görlitz 2002 (Vortragsmanuskript); Schrameck, N.: Görlitz als Stadt im Zentrum des Vertreibungsproblems im Sommer 1945. In: Marquardt, U. / Faust, N. (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

[29] Siehe dazu auch: Sterbling, A.: Alte Heimat – Neue Heimat. Deutsche Minderheiten in Rumänien. In: Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, Heft 50/51, Erfurt 1998, S. 48-58; Sterbling, A.: Heimat und Wanderungen. In: Banater Post, Nr. 23/24, 46. Jg., sowie Nr. 1 und Nr. 4, 47. Jg., München 2001/2002 (3 Fortsetzungen) (S. 7, S. 6 und S. 7).

[30] Siehe: Luhmann, N.: Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984; Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000.

tionalen und symbolischen Aufladungen, nostalgischen Verklärungen und Mythenbildungen.[31]

Ein entscheidender Schritt – und zugleich eine unabdingbare Voraussetzung – im Hinblick auf eine gemeinsame europäisch orientierte Identitätsbildung besteht daher zunächst darin, diese untergründigen Erinnerungsströme aus der „Latenz", wie auch aus engen, stark subjektiv eingefärbten, sich weitgehend selbst bestätigenden milieuspezifischen Kommunikationszirkeln zu holen. Das heißt mithin: Verdrängte, fragmentierte, sehr stark an subjektive Erlebnisse und Bewertungen und an fixierte soziale Perspektiven und Standorte gebundene Erinnerungsschichten müssen frei gelegt, der öffentlichen Diskussion zugänglich gemacht und in offene, kritisch hinterfragbare Kommunikationszusammenhänge gestellt werden, damit durch vernünftige Gespräche, gründliche Auseinandersetzungen und verständigungsorientierte Klärungsprozesse historisch Belastendes letztlich – so weit es nur geht – aufgearbeitet werden kann.[32]

Auf diesem Wege – und wohl nur auf diesem Wege – kann sich aus getrennten und weiterhin trennenden Erinnerungstraditionen, aus eigenwilligen oder verklärten Geschichtsbildern verschiedener Bevölkerungsgruppen in Görlitz und Zgorzelec vielleicht allmählich ein „Zusammenwachsen der Gedächtniskulturen" ergeben. Und damit kann zugleich eine tragfähige Grundlage eines gemeinsamen, europäisch ausgerichteten Identitätsbewußtseins geschaffen werden. Denn bei allem Trennenden und dessen historischen Ursachen, die redlich anzusprechen und sachlich zu analysieren sind, gibt es im deutschen wie im polnischen Teil der Stadt doch zugleich viele Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten, die sich gerade auf die alltäglichen, häufig leidvollen Vertriebenen- und Zuwandererschicksale und deren Folgeprobleme beziehen und die daher durchaus sinnvolle Bezugspunkte des Dialogs und des Aufarbeitens des Vergangenen bilden könnten.[33]

---

31 Siehe auch Sterbling, A.: Zur sozialen Macht der Illusionen. In: Sterbling, A.: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 9-25; Sterbling, A.: Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand der Mythen. In: Dahlmann, D. / Potthoff, W. (Hrsg.): Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. u.a.O. 2000, S. 275-293.

32 Siehe auch: Holenstein, E.: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz, Europäische Identität auf dem Prüfstand, Globale Verständigungsmöglichkeiten, Frankfurt a. M. 1998; Sterbling, A.: Kultur in Grenzräumen. In: Sterbling, A.: Kultur in Grenzräumen, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Band 10, Rothenburg/OL 2001, S. 19-33.

33 Es darf dabei natürlich nicht (weiterhin) um die wechselseitige Aufrechnung von Leid und Schuld, sondern möglichst um Einsicht in die eigene Schuld und Verständnis für des anderen Leid gehen – wie auch und insbesondere um nüchterne Ursachenanalysen, was den

Weitere wichtige, in der Zeit des Kommunismus' ebenfalls unter strengen „Latenzschutz" gestellte historische Anknüpfungspunkte kollektiver Identitätsklärung könnten sich zudem auf Widerstandshandlungen beziehen – ist die „kollektive Identität des Widerstands" doch als ein sehr bedeutsames integrierendes und sinnstiftendes Moment zu betrachten.[34]

Der Volksaufstand gegen das SED-Regime am 17. Juni 1953,[35] an dem in Görlitz ca. 40.000 Bewohner der Stadt aktiv beteiligt waren, und der in dieser Stadt eine besondere Intensität und Deutlichkeit der politischen Willensbekundung erreichte und dabei nahezu alle Bevölkerungsgruppen erfaßte, kann sicherlich als ein wichtiger Bezugspunkt kollektiver Identitätsvergewisserung der Bürger dieser Stadt betrachtet werden. In diesem Zusammenhang bleiben allerdings auch gewisse Ambivalenzen und Reminiszenzen aufzuarbeiten, zumal der Aufstand nach kurzer Zeit repressiv niedergeschlagen und sodann auch ideologisch massiv umgedeutet wurde und später möglichst aus dem Gedächtnis gestrichen werden sollte.[36] Insofern muß man von einer ‚gebrochenen', ideologisch lange Zeit verzerrten wie auch von einer teilweise verdrängten „Widerstandsidentität" sprechen, deren Konturen und Sinnbezüge gleichsam – durch die Brüche der Zeit hindurch – wiederentdeckt werden müssen. Aufzuarbeiten bleibt bei dieser Wiederentdeckung allerdings dann auch – und dies schließt an die bereits erwähnte, ebenfalls noch gründlicher aufzuarbeiten-

Aufstieg und die Ausbreitung totalitärer Herrschaftssysteme und die dadurch herbeigeführten Verhängnisse und Katastrophen des 20. Jahrhunderts betrifft. Einen solchen Dialog in die Wege zu leiten, ist zweifellos auch heute noch intellektuell anstrengend und schwierig, denn es erfordert ebenso viel aufgeklärtes Wissen wie Sensibilität, Einfühlungsvermögen und guten Willen von allen Seiten. Aber nur auf diesem Wege kann wohl vermieden werden, daß die angestrebte gemeinsame Zukunft – zumal an einer historisch und geographisch komplizierten europäischen Nahtstelle, wie sie eine geteilte Stadt mit einem hohen Anteil an ehemals Vertriebenen und ihren Nachkommen darstellt – nicht zu stark und nachhaltig durch überkommene Hypotheken belastet wird.

34 Damit komme ich nochmals explizit auf die Ausgangsthese meines Beitrages zurück, die sich mit der Feststellung einer fehlenden „Identität des Widerstands" als Grund einer anhaltenden Identitätskrise in Ostdeutschland verbindet. Siehe: Weiß, J.: Die namenlose Gesellschaft. Identitätsprobleme der Bevölkerung Ostdeutschlands. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 487-494, insb. S. 489 ff.

35 Siehe eingehender: Roth, H.: Der 17. Juni 1953 in Görlitz, Dokumentation zum Volksaufstand, Bautzen $^{2}$2003.

36 Die in der „Sächsischen Zeitung" erschienene Artikelreihe zum 17. Juni 1953 zeigte nicht nur, daß vieles verdrängt und relativ erfolgreich unter „Latenzschutz" gestellt wurde, sondern auch, daß in der Bewertung der Dinge weiterhin gewisse Unsicherheiten, Ambivalenzen oder selbst Rechtfertigungen im Sinne des DDR-Regimes nachwirken.

de Problematik der Vertreibung an –, daß sich der Volksaufstand in Görlitz nicht nur gegen das kommunistische Regime und für die deutsche Einheit, sondern auch gegen die Teilung der Stadt und die damals neue Staatsgrenze richtete.

Auf der polnischen Seite können die Ereignisse des Jahres 1956, die Arbeiterunruhen Anfang der siebziger Jahre und insbesondere die Entstehung der Solidarność-Bewegung Ende der siebziger Jahre als Bezugspunkte einer eindrucksvollen „Widerstandsidentität" betrachtet werden,[37] für die übrigens viele Deutsche – vermutlich auch viele damalige DDR-Bürger von Görlitz – große Sympathien entwickelt haben. Wichtig ist insofern – bei allen Besonderheiten und Ambivalenzen der Widerstandsprozesse auf deutscher und auf polnischer Seite – die gemeinsame Komponente der Ablehnung der kommunistischen Zwangsherrschaft und der in allen Fällen nachdrücklich artikulierte Wille zur Freiheit.

Dieser Wille zur Freiheit und der Wunsch nach demokratischen und rechtsstaatlichen Verhältnissen, der Wunsch nach Frieden und Wohlstand, der letztlich auch in historisch eindrucksvoller Weise den Niedergang der kommunistischen Herrschaft herbeigeführt hat, ist denn auch die wohl wichtigste Grundlage einer gemeinsamen Identität diesseits und jenseits der Neiße[38] – die Grundlage einer gemeinsamen, verbindenden „Widerstandsidentität", die es von Ambivalenzen und Hin–terlassenschaften der Vergangenheit allerdings noch gründlich freizulegen und in ihrer historischen Bedeutung angemessen ins kollektive Bewußtsein zu vermitteln gilt. Mehr noch als die Aufarbeitung der ferneren Vergangenheit, die – wie dargelegt – ebenfalls unverzichtbar erscheint, dürfte dieser aus eigenem Willen erreichte demokratische Aufbruch[39] den tragfähigsten Ausgangspunkt ei-

---

37 Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Solidarność-Bewegung wesentlich zum Ende der kommunistischen Herrschaft im östlichen Teil Europas beigetragen hat und daß sich mit ihrem eindrucksvollen Aufstieg in vielen Ländern Europas entsprechende Hoffnungen entwickelten. Selbst wenn es zunächst Rückschläge gab, wurde damit deutlich, daß sich massiver Wiederstand gegen das kommunistische Herrschaftssystem formierte. Siehe auch: Hoensch, J. K.: Geschichte Polens, Stuttgart $^{2}$1990; Bingen, D.: Republik Polen. Eine kleine politische Landeskunde, Landsberg am Lech 1998.

38 Siehe auch: Krasnodębski, Z. / Städtke, K. / Garsztecki (Hrsg.): Kulturelle Identität und sozialer Wandel in Osteuropa: das Beispiel Polen, Hamburg 1999.

39 Siehe auch: Dahrendorf, R.: Betrachtungen über die Revolution in Europa, in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist, Stuttgart 1990; Ash, T. G.: Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990, München-Wien 1990; Balla, B. / Sterbling, A. (Hrsg.): Zusammenbruch des Sowjetsystems – Herausforderung für die Soziologie, Hamburg 1996; Ash, T. G.: Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa, München-Wien 1999; Maier, Ch. S.: Das Verschwinden der DDR und der Untergang des Kommunismus, Frankfurt a. M. 1999.

ner europäischen Identitätsbildung mit hinreichender lokaler und regionaler wie auch nationaler Rückbindung darstellen. Die weitere Konsolidierung und Entwicklung der Demokratie[40] und der ungebrochene Wille zur Freiheit bleibt dafür allerdings eine notwendige Voraussetzung.

Sucht man nach weiteren Bezugspunkten einer europäischen Identitätsbildung, so lassen sich in der Geschichte der Stadt Görlitz mindestens noch zwei wichtige Aspekte finden und hervorheben. Zum einen die komplizierte und wechselvolle politische bzw. staatsrechtliche Zugehörigkeit der Stadt, die zugleich eine spezifische Voraussetzung ihrer vielschichtigen regionalen Beziehungen und Einlagerungen war. Dies gilt sowohl für die Zeit böhmischer bzw. habsburgischer wie für die sächsischer oder preußischer Hoheit bzw. Verwaltungszugehörigkeit. Görlitz weist in diesem Sinne eine besondere, vielfältige, verschiedene Bezüge aufweisende Einlagerung in die übergreifende mitteleuropäische Geschichte auf.[41]

Möglicherweise noch wichtiger ist zum anderen die ‚alteuropäische' Identität der Stadt. Görlitz – ab 1346 zusammen mit Bautzen, Lauban, Löbau, Kamenz und Zittau dem „Oberlausitzer Sechsstädtebund" angehörend – wies damals eine ausgeprägte rechtliche und stadtbürgerliche Eigenverfassung auf und bildete zugleich einen Knotenpunkt weitläufiger europäischer Handelsverbindungen, wobei sich dies über längere Zeit mit einer eindrucksvollen, Reichtum und Wohlstand sichernden Weltläufigkeit verband.[42] An dieser alteuropäischen Verfassung und Identität der Stadt[43] kann

---

40 Weder in Ostdeutschland noch in Polen noch in Görlitz selbst kann die Demokratie – wie internationale Vergleiche und Untersuchungen vor Ort zeigen – als hinreichend konsolidiert betrachtet werden. Siehe: Adamski, W. / Machonin, P. / Zapf, W. (Hrsg.): Structural Change and Modernization in Post-Socialist Societies. Beiträge zur Osteuropaforschung (Band 7). Hamburg 2002; Pickel, G.: Jedes Land ist anders? Kulturelle Transformationen im osteuropäischen Vergleich. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven. Hamburg 2003, S. 205-230; Burgheim, J. / Sterbling, A.: Subjektive Sicherheit und Lebensqualität in Görlitz, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen (Band 4), Rothenburg/Oberlausitz 2000.

41 Siehe auch: Blaschke, K.: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, Görlitz-Zittau 2000.

42 Siehe Lemper, E.-H.: Görlitz. Eine historische Topographie, Görlitz-Zittau 2001; Bednarek, A.: Görlitz – so wie es war, Düsseldorf 1993; Hoche, S.: Beitrag zur Rechtsgeschichte der Stadt Görlitz. In: Geierhos, W. / Burgheim, J. / Sterbling, A. (Hrsg.): Polizei gestern, heute und morgen. Aufgaben und Ausbildung, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Band 11, Rothenburg/OL 2002, S. 257-268; Schmidt, M. (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa, Görlitz-Zittau 2003.

43 Zur weichenstellenden Bedeutung der Stadt als eigenes Rechts- und Sozialgebilde in der abendländischen Entwicklung siehe auch: Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen $^{5}$1976, insb. S. 727 ff; Lepsius, M. R.: Inter-

man sich bei einer zukünftigen europäischen Identitätsbildung – sicherlich nicht in allen, aber doch in einigen Hinsichten – sinnvoll orientieren, erscheinen urbane und regionale Autonomie, Subsidiarität, bürgerliche bzw. zivilgesellschaftliche Eigenverantwortung und wohlstandssichernde Weltoffenheit doch auch heute als wichtige Bausteine einer tragfähigen europäischen Gesamtordnung. Hinzu kommt noch ein weiteres: Eine Symmetrie aufeinander bezogener und sich ergänzender Interessen, die in ihrem Zusammenspiel auf gemeinsamen Wohlstand abzielen, bilden auf lokaler oder regionaler Ebene ebenso wie grenzüberschreitend eine wichtige Grundlage sozialer Beziehungen und Integrationsvorgänge und mithin auch eine wichtige Voraussetzung einer Identitätsorientierung, die partikularistische Schranken, nationalistische Fixierungen und Hypotheken der Vergangenheit zu überwinden vermag.

## Abschließende Gedanken

Ob, inwiefern oder in welchem Zeitraum die geteilte Stadt Görlitz-Zgorzelec eine gemeinsame europäische Identität herausbilden wird, also ein vorwiegendes Selbstverständnis seiner Bürger als ‚Görlitzer Europäer', wird die Zukunft zeigen müssen. Die Aufnahme Polens in die Europäische Union im Jahre 2004 schafft hierfür wahrscheinlich günstigere Voraussetzungen, und die Bewerbung der Stadt als europäische Kulturhauptstadt 2010 ist sicherlich ein wichtiger Schritt in diese Richtung[44] – insbesondere für den Fall, daß diese Bewerbung Erfolg haben sollte. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß noch viel Trennendes existiert, wie nicht zuletzt unsere nähere Beschäftigung mit verschiedenen Erinnerungskulturen in beiden Teilen der Stadt gezeigt hat, und daß der Weg zu einer gemeinsamen urbanen Identität unter europäischen Vorzeichen noch lange und schwierig sein dürfte. Aber auch in diesem Zusammenhang gilt uneingeschränkt, daß ‚die Zukunft offen ist'[45] und daß gerade darin die Gestaltungsmöglichkeiten wie auch die Verantwortlichkeiten für uns liegen.

essen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, insb. S. 56 ff; Schäfers, B.: Die Stadt in Europa. Epochen ihrer sozialen und kulturellen Entwicklung. In: Beetz, S. / Jacob, U. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 71-86.

44 Dabei läßt diese Bewerbung bereits jetzt sehr eindrucksvolle Ergebnisse wie zum Beispiel die der Sommerschule der Künste erkennen. Siehe dazu auch: Institut für kulturelle Infrastruktur Sachsen in Kooperation mit der Geschäftsstelle Kulturhauptstadt Görlitz 2010 (Hrsg.): Bericht über die erste Internationale Sommerschule der Künste Görlitz/Zgorzelec 13.-27. Juli 2003, Görlitz 2003.

45 Siehe dazu grundlegend: Popper, K. R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München $^{7}$1992 (2 Bde); Popper, K. R. / Lorenz, K.: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch, München-Zürich 31988; Dahrendorf, R.: Betrachtungen über die Revolution in Europa, in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist, Stuttgart 1990.

Ebenso muß nachdrücklich darauf hingewiesen und angemessen in Rechnung gestellt werden, daß die Gestaltung einer europäischen Zukunft nur tragfähig gelingen kann, wenn alle Hypotheken der Vergangenheit ebenso gründlich wie vorbehaltlos und offen aufgearbeitet worden sind. Dazu kann der intellektuelle Diskurs wie auch die Forschungsarbeit und Erkenntnistätigkeit der Wissenschaftler sicherlich Einiges beitragen. Letztlich wird es aber doch an den Bürgern und an ihren Situationsdeutungen und Bedürfnisrationalisierungen, an ihren Grundüberzeugungen und Interessen liegen, in welche Richtung die maßgeblichen Ausprägungsformen kollektiver Identität zukünftig Gestalt gewinnen. Immerhin existiert als Option und Orientierungspunkt für die weiteren Entwicklungen bereits ein verbindlicher und im programmatischen Sinne anspruchsvoller Name, der zudem das Problematische keineswegs verschweigt, nämlich „Europastadt Görlitz-Zgorzelec". Dieser Name muß von seinen Bürgern allerdings noch im vollen Sinne angenommen und angemessen mit Leben erfüllt werden. Ob und wie dies geschieht, wird uns die nähere und fernere Zukunft zu erkennen geben.

## Bibliographie

Adamski, Wladyslaw/Machonin, Pavel/Zapf, Wolfgang (Hrsg.): Structural Change and Modernization in Post-Socialist Societies. Beiträge zur Osteuropaforschung (Band 7). Hamburg 2002.

Ash, Timothy Garton: Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990, München-Wien 1990.

Ash, Timothy Garton: Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa, München-Wien 1999.

Bach, Maurizio (Hrsg.): Die Europäisierung nationaler Gesellschaften. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 40, Opladen 2000.

Balla, Bálint/Sterbling, Anton (Hrsg.): Zusammenbruch des Sowjetsystems – Herausforderung für die Soziologie, Hamburg 1996.

Bednarek, Andreas: Görlitz – so wie es war, Düsseldorf 1993.

Bednarek, Andreas: Streifzüge durch Görlitz, Wiltshire [2]2000.

Billerbeck, Liane von: Paris an der Neiße. Nach sechs Jahrzehnten Teilung und Randlage baut Göritz wieder Brücken – nach Polen und in die eigene prachtvolle Geschichte. In: Die Zeit, Nr. 36, 28. August, Hamburg 2003, S. 8.

Bingen, Dieter: Republik Polen. Eine kleine politische Landeskunde, Landsberg am Lech 1998.

Blaschke, Karlheinz: Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz, Görlitz-Zittau 2000.

Boia, Lucian: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003.

Burgheim, Joachim/Sterbling, Anton: Subjektive Sicherheit und Lebensqualität in Görlitz, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen (Band 4), Rothenburg/Oberlausitz 2000.

Dahrendorf, Ralf: Betrachtungen über die Revolution in Europa, in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist, Stuttgart 1990.

Durkheim, Emile: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systčm totémique an Australie, Paris 51968.

Fürstenberg, Friedrich/Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrsg.): Sozialkulturelle Aspekte der Globalisierung, Hamburg 2003.

Friedrichs, Jürgen/Jagodzinski, Wolfgang (Hrsg.): Soziale Integration, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39, Opladen 1999.

Giesen, Bernhard (Hrsg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. o. J. (2 Bde).

Hoche, Siegfried: Beitrag zur Rechtsgeschichte der Stadt Görlitz. In: Geierhos, Wolfgang/ Burgheim, Joachim/Sterbling, Anton (Hrsg.): Polizei gestern, heute und morgen. Aufgaben und Ausbildung, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Band 11, Rothenburg/OL 2002, S. 257-268.

Hoensch, Jörg K.: Geschichte Polens, Stuttgart 21990.

Holenstein, Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz, Europäische Identität auf dem Prüfstand, Globale Verständigungsmöglichkeiten, Frankfurt a. M. 1998.

Institut für kulturelle Infrastruktur Sachsen in Kooperation mit der Geschäftsstelle Kulturhauptstadt Görlitz 2010 (Hrsg.): Bericht über die erste Internationale Sommerschule der Künste Görlitz/Zgorzelec 13.-27. Juli 2003, Görlitz 2003.

Klanska, Maria: Aus dem Schtetl in die Welt 1772-1832. Ostjüdische Autobiographien in Deutscher Sprache, Köln-Wien 1994.

Kölsch, Julia: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung von Erinnerung, Opladen 2000.

Krasnodębski, Zdzisław/Städtke, Klaus/Garsztecki (Hrsg.): Kulturelle Identität und sozialer Wandel in Osteuropa: das Beispiel Polen, Hamburg 1999.

Lemper, Ernst-Heinz: Görlitz. Eine historische Topographie. Görlitz-Zittau 2001.

Lepsius, M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984.

Maier, Charles S.: Das Verschwinden der DDR und der Untergang des Kommunismus, Frankfurt a. M. 1999.

Marquardt, Uta/Faust, Norbert (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

Müller, Michael G./Petri, Rolf (Hrsg.): Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen, Marburg 2002.

Nassehi, Armin (Hrsg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte, Köln-Weimar-Wien 1997.

Piaget, Jean: Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt a. M. 1973.

Piaget, Jean: Probleme der Entwicklungspsychologie. Kleine Schriften, Hamburg 1993.

Pickel, Gert: Jedes Land ist anders? Kulturelle Transformationen im osteuropäischen Vergleich. In: Beetz, Stephan/Jacob, Ulf/Sterbling, Anton (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven. Hamburg 2003, S. 205-230.

Popitz, Heinrich: Autoritätsbedürfnisse. Der Wandel sozialer Subjektivität. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 39. Jg., Opladen 1987, S. 633-647.

Popper, Karl R./Lorenz, Konrad: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch, München-Zürich 31988.

Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München [7]1992 (2 Bde).

Roth, Heidi: Der 17. Juni 1953 in Görlitz, Dokumentation zum Volksaufstand, Bautzen 22003.

Schäfers, Bernhard: Die Stadt in Europa. Epochen ihrer sozialen und kulturellen Entwicklung. In: Beetz, Stephan/Jacob, Uwe/Sterbling, Anton (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 71-86.

Schmidt, Martin (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa, Görlitz-Zittau 2003.

Schrameck, Notker: Görlitz als Stadt im Zentrum des Vertreibungsproblems im Sommer 1945. In: Marquardt, Uta/Faust, Norbert (Hrsg.): Görlitz – von der mittelalterlichen Handelsstadt zur Grenzstadt an der Neiße, Görlitz-Zittau 2000.

Simmel, Georg: Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studien. In: Simmel, Georg: Schriften zur Soziologie, Frankfurt a. M. [2]1986, S. 131-139.

Stadtverwaltung Görlitz (Hrsg.): Alte Stadt mit neuer Hoffnung. 10 Jahre Stadtsanierung in Görlitz, Görlitz 2000.

Sterbling, Anton: Strukturbildende Vergesellschaftungsvorgänge und der Wandel sozialer Anerkennungsbedürfnisse. In: Hradil, Stefan (Hrsg.): Zwischen Bewußtsein und Sein. Die Vermittlung „objektiver" Lebensbedingungen und „subjektiver" Lebensweisen, Opladen 1992, S. 103-119.

Sterbling, Anton: Zur sozialen Macht der Illusionen. In: Sterbling, Anton: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 9-25.

Sterbling, Anton: Rationalität und Wissenschaft. Allgemeine und aktuelle Überlegungen zur Werturteilsproblematik. In: Sterbling, Anton: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 29-81.

Sterbling, Anton: Einige Grundgedanken zur „kulturellen Identität". In: Sterbling, Anton: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 131-142.

Sterbling, Anton: Alte Heimat – Neue Heimat. Deutsche Minderheiten in Rumänien. In: Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, Heft 50/51, Erfurt 1998, S. 48-58.

Sterbling, Anton: Kultur in Grenzräumen. In: Sterbling, Anton: Kultur in Grenzräumen, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Band 10, Rothenburg/OL 2001, S. 19-33.

Sterbling, Anton: Heimat und Wanderungen. In: Banater Post, Nr. 23/24, 46. Jg., sowie Nr. 1 und Nr. 4, 47. Jg., München 2001/2002 (S. 7, S. 6 und S. 7).

Sterbling, Anton: Zwei Städte in der Lausitz. Neue Entwicklungen und Wahrnehmungen in vergleichender Perspektive. In: Schmidt, Martin (Hrsg.): Die Oberlausitz und Sachsen in Mitteleuropa, Görlitz-Zittau 2003, S. 412-423.

Sterbling, Anton: Soziale Integration – soziologische Anmerkungen zu einem vielfach in der Schwebe gehaltenen Begriff. In: Beetz, Stephan/Jacob, Uwe/Sterbling, Anton (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen - Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 471-485.

Thomas, Konrad: Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten, Bodenheim 1997.

Uzarewicz, Charlotte/Uzarewicz, Michael: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen, Frankfurt a. M. u.a.O. 1998.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 51976.

Weber Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 71988.

Weiß, Johannes: Die namenlose Gesellschaft. Identitätsprobleme der Bevölkerung Ostdeutschlands. In: Beetz, Stephan/Jacob, Uwe/Sterbling, Anton (Hrsg.): Soziologie über die Grenzen – Europäische Perspektiven, Hamburg 2003, S. 487-494.

Winkler, Heinrich August/Kaelble, Hartmut (Hrsg.): Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität, Stuttgart 1993.

Dorin Rus
Sibiu / Hermannstadt

# Der Görlitzer Volksaufstand vom 17. Juni 1953, widergespiegelt in der Sächsischen Zeitung

Augenzeugenberichte sind eine wichtige Quelle für die Geschichtsschreibung. Aus ihnen lassen sich Schlüsse ziehen über eine Gesamtbeurteilung eines Ereignisses. Sie sind auch wichtige Quellen für die Zeitgeschichte der Stadt Görlitz – etwa dort, wo es um die brisanten Geschehnisse des 17. Juni 1953 geht.

Zum 50. Jahrestag dieses historischen Ereignisses befragte die Redaktion der Sächsischen Zeitung Augenzeugen des 17. Juni 1953 nach ihren damaligen Erlebnissen und Empfindungen sowie den Konsequenzen, die diese für ihr Leben hatten. Befragt wurde insbesondere die Generation der heute etwa ab 60-jährigen. Sie waren diejenigen, die dieses und jenes sahen, die über dieses und jenes sprachen, die dieses und jenes hörten. Sie sind also diejenigen, die uns heute berichten können.

Die vielfältigen Ergebnisse ihrer Befragung veröffentlichte die Sächsische Zeitung regelmäßig in den Monaten April bis Juni 2003. Auf sie möchte ich mich auswertend beziehen, um ein Bild zu zeichnen von jenen Tagen um den 17. Juni in der Stadt Görlitz.

## Die Ursachen des Volksaufstandes im Kontext der allgemeinen Krise in der DDR

Die Ursachen des Volksaufstandes in der DDR gehen auf die II. Parteikonferenz der SED im Juli 1952 zurück. Dort hatte SED-Generalsekretär Walter Ulbricht unter dem Beifall der Delegierten den Aufbau des Sozialismus verkündet. Mit der II. Parteikonferenz reagierte die SED auf die äußerst schwierige ökonomische und soziale Situation der DDR. Die Staatsfinanzen waren durch die wachsenden Militärausgaben und Reparationsleistungen an die UdSSR stark angespannt. Der übereilte Aufbau einer Schwerindustrie hatte zu Versorgungsengpässen bei der Bevölkerung geführt. Mit einer noch stärkeren Anpassung der DDR an das System des Stalinismus versuchte die SED diese Probleme zu lösen. Die Folgen dieser forcierten Sowjetisierung waren eine schwere Ernährungskrise und der Rückgang der industriellen Produktion. Viele Bürger der DDR reagierten darauf mit Protest oder „Republikflucht“ – so die SED-Formulierung.

Die tiefgreifende wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Krise war unübersehbar. Die SED-Führung reagierte darauf im Mai 1953 mit einem Gesetz zur

Erhöhung der Arbeitsnormen um 10,3 Prozent. In Moskau blieb die Krise in der DDR nicht unbemerkt. Das Politbüro der SED wurde zu einem einmaligen Schuldeingeständnis und zu einem „Neuen Kurs“ gezwungen. Am 11. Juni 1953 versprach es, die Preise zu senken, die Versorgung zu verbessern, die Kollektivierung der Landwirtschaft zu beenden und enteignete Betriebe zurückzugeben. Von der Erhöhung der Arbeitsnormen rückte die SED-Führung jedoch nicht ab. Insbesondere die Arbeiterschaft sah sich dadurch bestraft.

Am 15. und 16. Juni 1953 kam es auf den Ost-Berliner Großbaustellen zu Protestaktionen. Bald ging es nicht mehr allein um eine Rücknahme der Normenerhöhung, die Arbeiter forderten auch freie Wahlen, die Wiedervereinigung Deutschlands und die Ablösung Ulbrichts. Die Demonstrationen wurden am nächsten Tag fortgesetzt und griffen auf die gesamte DDR über.

Dem Westen zeigte der Aufstand den Freiheitswillen der DDR-Bevölkerung. Durch das Gesetz vom 4. August 1953 wurde der 17. Juni in der Bundesrepublik Deutschland zum „Tag der deutschen Einheit“ und zum „nationalen Gedenktag“ erhoben[1].

## 17. Juni 1953 – Volksaufstand

Im Mai und Juni 1953 streikten und demonstrierten in der DDR täglich tausende Arbeiter gegen Lohnminderung und Heraufsetzung der Leistungsnormen. Der DDR-Führung gelang es nicht, die Proteste einzudämmen. Schließlich verhängte der sowjetische Stadtkommandant von Berlin den Ausnahmezustand und ließ Panzer auffahren, um den Aufstand niederzuschlagen. Das geschah am 17. Juni 1953.

Am Organisationsgrad und an den politischen Forderungen gemessen ging in Görlitz der Aufstand DDR-weit am weitesten. In der Grenzstadt begannen die Unruhen in den etwas dezentral gelegenen Waggonbaubetrieben von Lowa. Die Arbeiter bildeten ein Streikkomitee und zogen nach Görlitz, wo sich andere Betriebe dem Demonstrationszug anschlossen. Systematisch wurden Gebäude der SED, der Staatssicherheit, der Massenorganisationen, die Strafvollzugsanstalt und das HO-Kaufhaus besetzt. Danach bewegte sich die Demonstration zum Rathaus der Stadt, wo der Oberbürgermeister seines Amtes enthoben und eine neue Stadtverwaltung („Stadtkomitee“) konstituiert wurde. Die Inhaftierten wurden befreit. Die streikenden Arbeiter schafften sich mit einer neuen Verwaltung ein ihre Interessen vertretendes Machtorgan. Ähnlich wie in Bitterfeld wurde ein klarer politischer Forderungskatalog erhoben. Durch den hohen Anteil von Vertriebenen in der Görlitzer Bevölkerung bekam zudem die Forderung nach Revidierung der Oder-Neiße-

[1] Vgl. Roth, H.: 17. Juni 1953 in Görlitz, Görlitz 2003, S. 18-34; Mählert, U.: Kleine Geschichte der DDR, München 1999, S. 72-74; Schroeder, K.: Der SED-Staat. Geschichte und Strukturen der DDR, München 1998, S. 119-126.

Grenzverträge ein besonderes Gewicht. Insgesamt beteiligten sich an diesem Tage in Görlitz schätzungsweise 50 000 Menschen an den Demonstrationen. Erst der Einsatz der sowjetischen Besatzungstruppen konnte sie durch die Verhängung des „Belagerungszustandes“ stoppen.

### Die Forderungen der Görlitzer Aufständischen

Die verschiedenen Gruppen der Aufständischen hatten eine Reihe von Forderungen. Die Intellektuellen, die Geistlichen, die Arbeiter forderten bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen.

Viele der Lehrer stellten sich auf die Seite der Arbeiter. In der Oberschule hatten sich die Schüler in der Aula versammelt und ein Komitee gewählt, das die Absetzung von zwei linientreuen Lehrern verlangte. Es beschloß, daß die FDJ sich nicht mehr in den Lehrplan einmischen dürfe und daß die Gesellschaft für Sport und Technik in der Schule nichts mehr zu suchen habe. Die russischen Lehrbücher wurden mit großem Hallo aus dem Fenster geworfen. Auf der Straße wurden sie dann verbrannt[2].

Auch die Geistlichen waren mit dem politischen Zustand unzufrieden. Der damalige Oberkonsistorialrat Hans-Joachim Fränkel stellte am 17. Juni 1953 dem damaligen sowjetischen Kommandanten drei Forderungen: 1. Übergabe der Macht an die Konterrevolution, 2. Öffnung der Grenze zur VR Polen, 3. Befreiung der politischen Gefangenen. Die Kirchenleitung begünstigte die Befreiung und Unterbringung der Gefangenen aus der Haftanstalt Görlitz[3]. Die Forderungen der Geistlichen schienen einen politischen Charakter zu haben.

Peter Mende war am 17. Juni 1953 18 Jahre alt und stand vor dem Lehrabschluß. Damals arbeitete er in einer Abteilung für Zubehörteile bei Lowa und hörte über das Radio von den in Berlin streikenden Bauarbeitern. Nach 50 Jahren erzählt er nun über die Resolution, die er seinen Kollegen am 18. Juni kundtat und in der es „um freie demokratische Wahlen und um die Freilassung der in den vorangegangenen 24 Stunden Festgenommenen“ ging[4].

Die Forderungen der Görlitzer Arbeiter erschienen auch in den Berichten der Polizei:

6.00 Uhr. SVA Görlitz meldet Auffinden eines Hetzplakates. Inhalt: „Arbeiter: Streik gegen Normerhöhung! Wir fordern freie Wahlen! Nieder mit Grotewohl und Ulbricht!“[5].

---

2 Hier ein Auszug aus dem Artikel „Buchwurf“ in der Sächsischen Zeitung (Lokales Görlitz) vom 15.05.2003. Vgl. auch das Buch Stefan Brands „Der Aufstand“, erschienen im Steingrüben Verlag Stuttgart 1954.

3 „Hotelmission“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.05.2003.

4 „Ein Strich durch all den Mist“. In: Sächsische Zeitung, 4.04. 2003.

5 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung, 4.04. 2003.

9.45 Uhr. Die Demonstrierenden führen Transparente mit der Losung bei sich: „Wir erklären uns solidarisch mit den Arbeitern in Berlin! Streik gegen Normerhöhung!“[6].

10.48 Uhr. Die Demonstranten begehen die Berliner Straße mit Plakaten: „Nieder mit der Oder-Neiße-Grenze!“, „Wir fordern freie Wahlen“. Geschätzte Stärke: ca. 3000 bis 4000 Personen[7].

14.20 Uhr. Leiter HO-Warenhaus: Häftlinge stehen im Kaufhaus und verlangen, eingekleidet zu werden[8].

Die Polizisten schrieben alles nieder, was sie hörten und sahen. Die Forderungen der Arbeiter waren nicht nur ökonomischer (Normerhöhung, Kleidung), sondern auch politischer Art (freie Wahlen, demokratische Regierung, Abschaffung der Oder-Neiße-Grenze).

## Protestakte gegen die Polizei

Zunächst war die Empörung v.a. gegen die Polizei gerichtet. Für das Volk war die Polizei ein Instrument der Diktatur (sowohl der kommunistischen als auch der faschistischen). Darum waren logischerweise die ersten Gewalttätigkeiten der Aufständischen gegen sie gerichtet. In den Polizeiakten sind alle diese Handlungen notiert:

11.20 Uhr. Anruf Betriebsschutz HO-Warenhaus, daß vor dem Haus ein VP-Angehöriger erschlagen und beraubt worden ist[9].

13.00 Uhr. SVA, Kommissarin Stritzke: Demonstranten haben die unteren Türen im äußeren Hof zerschlagen. Beginnen einzudringen. Verstärkung dringend erforderlich[10].

13.10 Uhr. SVA-Rat Kerinnis: Hilfe! Eindringlinge brechen in die Zellen ein. Es kam zu ersten Tätlichkeiten[11].

13.40 Uhr. Staatliches Rundfunkkomitee: Sofort Polizisten zur Sendestation Heinzelstraße. Gefahr der Besetzung durch Demonstranten[12].

13.58 Uhr. SVA, Stritzke: Demonstranten beginnen VP in die Zellen zu sperren[13].

14.58 Uhr. Hauptwachtmeister Götze: Der von Hptwm. Rieger gefahrene Lkw wurde, nachdem Rieger niedergeschlagen worden war, von Demonstranten weggefahren[14].

---

6 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung, 4.04.2003.

7 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.04.2003.

8 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.05.2003.

9 „Alte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 25.04.2003.

10 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 10.05.2003.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ein Polizeibericht, abgedruckt in: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 15.05.2003.

17.40 Uhr. ABV Mendzigall: Rund 200 Personen drangen in seine Privatwohnung ein, rissen ihm Schulterstücke ab und verlangten den Dienstausweis. Das Dienstbuch ist allerdings ebenso noch in seinem Besitz wie seine Dienstwaffe[15].

18.55 Uhr. ABV Köhler: Menschenmenge auf der Thälmannstraße hat sich im wesentlichen verlaufen. KPV hat aufgeräumt[16].

Am 18. Juni:

10.40 Uhr. ABV Hiller zeigt an, daß ihm Demonstranten die Brieftasche mit 120 Mark entwendet haben[17].

Die Demonstranten betrachteten die Polizisten als reiche, gut bezahlte Angestellte. Das war der Hauptgrund etwa für Entwendungen von Brieftaschen.

Andere Zeugen waren damals zu jung, um an den Gewalttätigkeiten teilzunehmen. Carla Trüol z.B. wohnte im Jahr 1953 auf der Thälmannstraße 50, direkt gegenüber der sowjetischen Kommandantur. Die damals 14-Jährige erlebte, wie ihr Vater als Arzt von den Demonstranten benötigt wurde:

„Von unserer Wohnung aus konnten wir ziemlich gut das Stasi-Gebäude einsehen. Es kamen dann auch Massen auf die Thälmannstraße, und ein Teil stürmte die „schwarze Villa". Nach einiger Zeit öffnete sich die Tür, und man stieß einen Mann heraus, und die Leute schlugen auf ihn ein. Es soll aber angeblich ein Gefangener gewesen sein, den man als Köder in Uniform gesteckt hatte, wurde jedenfalls später in Gerüchten gesagt. Jedenfalls mußte der Verprügelte behandelt werden, und eben dazu wurde mein Vater zu den Demonstranten auf die Straße gerufen"[18].

Rosemarie Starke hat ihre Görlitzer Erinnerungen an den 17. Juni 1953 unter www.dhm.de/lemo/forum/kollektives_gedaechtnis/177/index.html ins Internet gestellt. Als 16-Jährige war sie damals Lehrling in einer Verkaufsstelle. Für die angehende Verkäuferin war der 17. Juni 1953 ein „unheimlicher Tag":

Ich hatte meine Kolleginnen aus den Augen verloren und war plötzlich allein inmitten der vielen verzweifelten und aufgebrachten Menschen. Als ich mich umsah, hatten die Aufständischen schon einen jungen Polizeibeamten aus dem Fenster geworfen. Viele riefen: „Hängt ihn auf, er soll für alle büßen." Ich kann nicht mit Worten beschreiben, wie schrecklich das für mich war[19].

Georg Walter war am 17. Juni 1953 fast 15 Jahre alt und wollte Schlosser werden. Er erzählt, wie das Görlitzer Stasigebäude von Aufständischen heimgesucht wurde:

---

15 „Akte 17. Juni". In: Sächsische Zeitung, 25. Mai 2003.

16 „Akte 17. Juni". In: Sächsische Zeitung, 25. Mai 2003.

17 „Akte 18. Juni". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 14.06.2003.

18 „Arzthilfe am Stasihaus". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 10.05.2003.

19 „Ich hatte Angst und wollte einfach nur weg!". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 24.05.2003.

„Von unserem Balkon aus verfolgten wir, was sich am Stasigebäude tat. Ein erster, der dort klingelte, war ein älteres Gemeindemitglied von Heilig Kreuz, ein Herr Tomczyk. Zunächst tat sich darauf nichts. Später hatten sich Schulkinder und andere Leute des Gebäudes bemächtigt und warfen Papier und anders aus den Fenstern“[20].

Diese drei erzählenden Personen haben nicht direkt an den Demonstrationen teilgenommen. Aber sie waren damals Augenzeugen, und ihre Berichte sind neutral. Alle drei sprechen über die Wut der Aufständischen und darüber, wie die Demonstranten die Stasi- und Polizeibeamten verprügelten.

## Protestakte gegen kommunistische Behörden

Der Zorn der Demonstranten richtete sich auch gegen die kommunistischen Behörden. Als lokale Regierungsvertreter wurden sie zu Exponenten der Diktatur und als verantwortlich für den schlechten Zustand der Massen gesehen.

In den Polizeiakten erschienen zahlreiche Notizen und Berichte, die sich auf die Gewalttätigkeiten der Aufständischen gegen öffentliche Behörden bezogen.

11.15 Uhr. Anruf der Kreisregistrierabteilung Görlitz, Untermarkt 16, die Massen erbrechen die Türen und verprügeln die Angestellten[21].

11.16 Uhr. Anruf Kreisgericht Görlitz, die Massen dringen in die Diensträume des Staatlichen Notariats und der Staatsanwaltschaft ein und verlangen Einsicht in Akten[22].

11.22 Uhr. Anruf der Abt. Berufsausbildung und der Abteilung Arbeit, Leninplatz: Demonstrationszug eingedrungen, reißen Bilder und Plakate kommunistischen Inhalts ab[23].

13.50 Uhr. Kreisleitung: Genosse Weichhold wird vom Demonstrationszug Richtung Leninplatz entführt[24].

13.59 Uhr. Habitschke, Platz der Befreiung, meldet: Mitglieder der Kreisleitung werden zusammengeschlagen, befreite Häftlinge aufgefordert, nach Berlin zu fahren[25].

14.15 Uhr. Der ABV, Polizeimeister Werner, meldet, daß Gen. Carl Weichhold und ein weiteres Mitglied der SED-Kreisleitung in den „Görlitzer Hof“ geschleppt wurden, wo man beabsichtige, sie aufzuhängen[26].

---

20 „Schulrussisch als Helfer“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 15.05.2003.

21 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 25.04.2003.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 10.05.2003.

25 Ebd.

26 Ebd.

18.45 Uhr. Grenzpolizei, Posten Zodel: 18 bis 20 Uhr ist in Zodel eine Demonstration geplant. In Ober-Ludwigsdorf sind sämtliche Funktionäre eingesperrt worden[27].

Am 18. Juni:

1.45 Uhr. Anruf SED-Kreisleitung: König, Zimmermann und Schröder, alle drei Gersdorf, haben am 17. Juni gegen 17 Uhr in der Bürgermeisterei Gersdorf Bilder zerstört und Transparente heruntergerissen sowie Akten durchstöbert[28].

9.40 Uhr: Aus dem EKM wird bekannt, daß etwa 500 bis 600 Menschen versammelt sind und auf den Parteisekretär einschlagen[29].

Diese gegen die kommunistischen Behörden gerichteten Gewalttätigkeiten wurden minuziös aufgenommen. Am stärksten berichtete man über die Zerstörung von Bildern, Transparenten, Plakaten u.ä., was bedeutet, daß die Taten prinzipiell weniger gegen bestimmte Personen gerichtet waren als gegen das kommunistische System überhaupt.

Erwin Roth erlebte den 17. Juni 1953 als Schulkind. Er erinnert sich an die Erzählungen seiner Eltern und weiß auch noch, daß ihn damals Angst überfiel. Er stellt die Situation so vor:

„Plötzlich schwenkten die ersten Reihen des Zuges nach links von der Straße ab und stürzten eine große freistehende Plakattafel um, die eine kommunistische Losung trug. Am Straßenrand standen zudem zwei russische Soldaten, die entweder Streife liefen oder Ausgang hatten. Diese amüsierten sich zu dieser frühen Stunde des Tages sogar noch über das Treiben“[30].

Horst E. Teichmann war 1953 Produktionsleiter im VEB Luft- und Wärmetechnik Weinhübel. Der damals 26-Jährige erinnerte sich später in der Romantrilogie „Donnerwetter im schlesischen Himmelreich“ unter dem Namen „Marcus“ autobiographisch auch an jene bewegte Zeit. Über die Aktionen gegen die Kommunisten erzählt er:

„Ihnen ging erst ein Licht auf, als sie sahen, wie sämtliche Transparente heruntergerissen wurden. Die lärmende Masse wälzte sich zum Rathaus. In der SED-Kreisleitung sah es wüst aus. Zerfetzte Fahnen, zerstörte Möbel, all das war die Quittung für das leichtsinnige Verhalten des 1. Kreissekretärs Weichold. Er war einen Tag vorher rechtzeitig von der Bezirksleitung über die Situation informiert worden. Er aber schlug die Warnung in den Wind“[31].

---

27 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung, 25.05.2003.

28 „Akte 18. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 6.06.2003.

29 „Akte 18. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 14.06.2003.

30 „Aufruhr nach der Kohle“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 14.06.2003.

31 „Falsches Lob gibt zu denken“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 14.06.2003.

Auch diese zwei Erinnerungen genügen zu beweisen, daß die Tätigkeiten gegen die Diktatur gerichtet waren.

## Die Freilassung der Häftlinge

Viele der sich im Gefängnis befindenden Menschen waren auf Grund ihrer antisozialistischen Tätigkeiten verurteilt worden. Darum war es nach der Beseitigung der kommunistischen Behörden naheliegend, die Häftlinge freizulassen. Die Polizei notierte, wie das geschah:

11.10 Uhr. Anruf Pförtner des Kreisgerichts, die Menge hat das Tor zum Kreisgericht aufgebrochen und stürmt ins Innere[32].

14.45 Uhr. Post-Lehrlingsheim auf der Jakobstraße in Görlitz meldet, daß Häftlinge in dasselbe eingebrochen sind und Essen verlangen[33].

15.15 Uhr. Freigelassene Häftlinge wollen ihre Effekten ausgehändigt bekommen[34].

Ein sehr interessanter Bericht ist von Günter Assmann hinterlassen. Er gelangte im Zusammenhang mit dem 17. Juni 1953 zu einiger Berühmtheit: Als 32-Jähriger hat er damals die Zellen im Gefängnis aufgeschlossen. Er erzählt, wie die Menschen ihre Angst abschüttelten und wie gespannt die Stimmung war. Für ihn war der Kommunismus „genau so schlimm wie der Nationalsozialismus“[35].

Jürgen Wenske erlebte den 17. Juni 1953 als Tischlerlehrling im 2. Lehrjahr im Görlitzer Waggonbau. Vom Streik erfuhr der 18-Jährige während des Sportunterrichtes. Er erzählt, wie er die Gefängniszellen leer vorfand:

„Ich suchte das Gefängnis am Postplatz auf. Die Gefängniszellen waren alle geöffnet. In ihnen befand sich kein Inhaftierter mehr. Im Gefängnishof und in den Räumen des Gefängnisses lagen überall verstreut Aktenordner und Schriftstücke, teils zerrissen, herum“[36].

Günter Baum war 1953 Volontär am Gerhart-Hauptmann-Theater Görlitz. Unter dem Pseudonym Waltraud Günter beschrieb er später in seinem Buch „Viel mehr Fleisch als Blut“ die Erlebnisse eines Lehrlings in Görlitz. Sehr interessant ist seine Darstellung über die Freilassung der Häftlinge:

„Man erfuhr, daß Stadtfunk und Post schon fest in der Hand der Anführer waren. Dann setzte man sich in Bewegung in Richtung Postplatz, wo sich das Gefängnis befand. Transparente mit politischen Parolen gingen auf dem Platz in Flammen auf. Die schmiedeeisernen Tore vor dem Gefängnishof waren weit geöffnet,

32 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 25.04.2003.

33 Ein Polizeibericht, abgedruckt in: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 15.05.2003.

34 Ebd.

35 „Angst abgeschüttelt“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.05.2003.

36 „MPi am Zug“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 31.05.2003.

und man konnte in der dicht gedrängten Menge nicht erkennen, wer nun zu den befreiten Gefangenen gehörte. Aus den Fenstern mehrerer Stockwerke regnete es eine Flut von Aktenblätter auf die Straße. Einer der Anwälte hatte es verpaßt, rechtzeitig zu fliehen, und man zerrte ihn nun auf die Straße zu der Menge, die ihm das Aufhängen androhte. Er wurde auf das Eisengitter des Gefängniseingangs gesetzt mit einem Bein auf jeder Seite, an die sich die Leute hängten und ihn dadurch förmlich aufspießten. Der so Gequälte schrie wie von Sinnen, doch die Menge zeigte kein Erbarmen. Kann man Unrecht nur mit neuem Unrecht bekämpfen?“[37].

In diesem Bericht ist der ganze Volksaufstand in Görlitz zusammengefaßt. Menschliche Bewegung, Zerstörung politischer Transparente, Freilassung der Gefangenen, Zorn gegen die Polizei- und Justizbeamten.

Liselotte Heinze aus Görlitz nahm 1953 zwei unbekannte Frauen auf, die als politische Gefangene im Gefängnis gesessen hatten[38].

## Die Reaktion

Eine der ersten Maßnahmen von Partei und Regierung nach dem Beginn des Aufstandes war die Bildung von so genannten „Kampfgruppen der Arbeiterklasse“. Daß 1953 in fast allen größeren Görlitzer Betrieben zahlreiche Arbeiter ausschließlich freiwillig dafür zu gewinnen waren, läßt im Umkehrschluß allerdings auch den Gedanken offen, daß am 17. Juni durchaus nicht alle Arbeiter für besagten Aufstand eintraten. Anfangs waren die Karabiner tragenden Kampfgruppenangehörigen innerhalb ihrer Betriebe nur mit blauem Schlosseranzug und roter Armbinde ausgerüstet. Im VEB Feuerlöschgerätewerk, also nicht einmal dem größten Görlitzer Werk, kam noch 1953 eine komplette Hundertschaft an „Genossen Kämpfern“ (so die offizielle Anrede, ob Parteigenosse oder nicht) zustande, die unter Führung von Kommandeur Noack bald schon umfassend ausgebildet wurde. Dazu gab es auch ein spezielles Ausbildungsgelände im Görlitzer Umland. Es dauerte nicht lange, da gehörten die diversen Görlitzer Kampfgruppen-Hundertschaften zum festen Bild der Mai-Demonstrationen. Die erste Handlung von Mitgliedern der Kampfgruppen war das Ablegen eines feierlichen Gelöbnisses: „Ich bin bereit, als Kämpfer der Arbeiterklasse die Weisungen der Partei zu erfüllen, die Deutsche Demokratische Republik, ihre sozialistischen Errungenschaften jederzeit mit der Waffe in der Hand zu schützen und mein Leben für sie einzusetzen. Das gelobe ich!“[39].

---

37 „Neue Qual zum Unrecht“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 06.06.2003.

38 „Viel später kam dann ein Brief aus Amerika“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 25.04.2003.

39 Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 15.05.2003.

Am 17. Juni 1953 war der einstige Kommando-Chef Kurt Rolle bei der VP in Görlitz tätig. Als eine bereits verlassene Dienststelle von Demonstranten gestürmt werden sollte, stellte er sich einfach auf den Hof und schrie „Hundertschaft, raustreten!“ Das genügte, um von einem Übergriff Abstand zu nehmen. Die DDR-Illustrierte „NBI“ berichtete später in damals typischer Wortwahl auch noch über eine andere Episode Rolles 1953 in Görlitz:

„Mehrere Häftlinge, die der aufgeputschte Mob befreit hatte, sammelte er wieder ein, indem er verkünden ließ, sie sollten sich bei ihm einen ordentlichen Entlassungsschein holen“[40].

Siegfried Eisenlohr, damals 9 Jahre, verbindet den 17. Juni 1953 mit dem Görlitzer Theater. Im Gedächtnis eines Kindes vom Ballettensemble blieben die Geräusche der draußen vorbeirumpelnden russischen Panzer. „[...] und die Oberlichter klirrten und wackelten. Wahrscheinlich war aus irgendeiner Panzerkanone ein Warnschuß abgegeben worden“[41].

Gottfried Diener war 1953 Bäckermeister in Kollm. Der heute 82-Jährige galt als Rädelsführer des dortigen Aufstandes. Heute lebt er in Baden-Württemberg. Er erzählt über seine Angst vor Erschießung:

“Rund 150 Demonstranten waren es, die am Abend des 17. Juni 1953 durch Kollm zum Bürgermeister zogen. Er sollte seine Fehler bekennen. Statt dessen schloß sich der erste Mann des Dorfes in seinem Büro ein. Die Menge begibt sich in eine Gaststätte, es wird zur Friedfertigkeit aufgerufen. Gegen 22 Uhr war man der Annahme, den Kommunismus schon besiegt zu haben. Doch kurz nach Mitternacht schon standen Volkspolizisten vor meiner Tür. Bei der ersten Verhaftung hatte ich noch Glück. Der Beamte kannte mich und ließ mich wieder frei. Doch die Polizei rückte noch ein zweites Mal an, mit Haftbefehl vom 20. Juni, und diesmal ist es Ernst. Die Beamten werfen mir Brandstiftungen vor. Als ich mich weigerte zu unterschreiben, zogen sie Pistolen und drohten mit Erschießung. Am nächsten Morgen brachten sie mich zu einem Lkw, fuhren ins für mich Ungewisse. Ein Bewacher treibt ein psychologisches Spiel: ‚Kommissar, jetzt sind wir aber an der Kiesgrube vorbeigefahren, wo wir ihn erschießen wollten!’ Vor Gericht lautete mein Urteil auf drei Jahre Freiheitsentzug. In Waldheim verbüßte ich davon 28 Monate, der Rest wurde wegen guter Führung erlassen“[42].

Hier findet sich noch eine zusammenfassende Erzählung der Ereignisse aus der Görlitzer Umgebung. Es ist interessant, die Darstellung psychologischen Spiels der Polizeibeamten zu betrachten, zu sehen, welche Methoden sie anwendeten.

---

40 „Der Chef des Kommandos Rolle und seine Ideen“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.05.2003.

41 „Theaterkind“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 24.05.2003.

42 „Horror an der Kiesgrube“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 24.05.2003.

Ingrid Wilcke aus Görlitz schrieb über die damals von der Polizei ausgeübte Gewalt:

„Ich war am 17. Juni 1953 auf dem Weg zur Sparkasse und habe gesehen, wie Leute verprügelt worden. Das war nicht gut, ich bin gegen Gewalt. Ich habe auch Russen gesehen, die mit aufgepflanztem Bajonett vor der Kommandantur standen, sehr diszipliniert, und die von den deutschen Demonstranten sehr provoziert wurden. Ich habe damals gedacht: Es ist eigentlich ein Wunder, daß keiner dieser Russen durchdrehte“[43].

Hans-Günther Aster berichtet über die Kette, die die Kasernierte Volkspolizei am Reichenbacher Turm gebildet und mit der sie den Platz abgeriegelt hatte. Der Platz sollte geräumt werden, und bei Widerstand wurde geschossen. Auch Asters Vater war dabei und protestierte auf einer Tribüne[44].

Am 18. Juni:

12.15 Uhr. Jugendliche behindern an der Kema die Bewachung des Eingangs und verteilen Flugblätter. KVP-Einheit eingesetzt[45].

## Die Intervention der Sowjetunion

Über die sowjetische Intervention ist viel geschrieben worden. In fast allen Berichten erscheint diese Episode als Darstellung eines Moments, in dem der Kommunismus gerettet wurde. In den Polizeiakten wurde das nur einmalig aufgenommen:

16.15 Uhr. Bahnhofs-Kripo, Jung: Bahnhof Görlitz ist besetzt durch Soldaten der sowjetischen Armee[46].

Und dann, am 18. Juni:

9.10 Uhr. Hauptmann Stiller: Die Gruppen in der Waggonfabrik Lowa haben sich in die Hallen zurückgezogen. Die Sowjetarmee hat Warnschüsse abgegeben. Dadurch ist die Ruhe im Betrieb wieder hergestellt, jedoch wird nur vereinzelt gearbeitet[47].

Andere Augenzeugen erzählen ausführlicher:

Karl Ressel von Görlitz, leitete bis 1989 das Institut für Klinische Diagnostik – Medizinisches Labor auf der Jakobstraße, die einzige Privateinrichtung dieser Art in der DDR. Beschäftigt waren 1953 zwei Medizinisch-technische Assistenten sowie vier Praktikantinnen. An den 17. Juni hat er ganz spezielle Erinnerungen: Er gab einem sowjetischen Offizier eine Schlafstatt. Für die Sächsische Zeitung berichtete er über die sowjetische Intervention: Als junge Leute auf den Platz stürm-

43 „Meinungen und Anmerkungen“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 24.05.2003.

44 „Als Gesellschaftskunde einfach ausfiel“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.04.2003.

45 „Akte 18. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 14.06.2003.

46 „Akte 17. Juni“. In: Sächsische Zeitung, 25.05.2003.

47 „Akte 18. Juni“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 14.06.2003.

ten und riefen „Russenpanzer kommen“, hat er gewußt, daß „selbst das bißchen, was ich als Aufstand gesehen hatte, nicht weitergehen würde“[48].

Georg Walter hatte Glück mit seinen Russischkenntnissen. Als er auf dem Weg nach Hause war, traf er auf eine russische Interventionseinheit: „Plötzlich waren Russen da, und das verhaßte Schulrussisch half mir: ‚Mui idiom domoi’, ich will nach Hause“[49].

Inge Thiemt war 22 Jahre alt und arbeitete als Verkäuferin am Görlitzer Obermarkt. Sie erzählt, wie sich die Demonstranten in den Läden aus Angst vor Panzern versteckt haben:

„Es war ja in den Läden damals immer von 13 bis 15 Uhr Mittagsschließung. Nachmittags jedenfalls war ich wieder im Laden, und dann kam auch mit den sowjetischen Militärfahrzeugen Panik auf. Wir haben viele Passanten in den Laden gelassen, abgeschlossen und die Jalousien heruntergerollt, dann war erst einmal abwarten angesagt“[50].

Nachdem Jürgen Wenske erfuhr, daß eine nächtliche Ausgangssperre für Görlitz erteilt wurde, konnte er die sowjetische Intervention beobachten:

„Vor beide Bahnhofseingänge hatten sich bereits mit einer Kalaschnikow bewaffnete Sowjetsoldaten gemeinsam mit Angehörigen der KVP gestellt [...]. Auf dem Postplatz vor dem jetzigen Fotogeschäft Zaremba befand sich ein kleiner Lastwagen, besetzt mit Sowjetsoldaten. Bürger der Stadt versuchten, den Lastwagen und deren Insassen umzukippen“[51].

Manfred Rothe hatte im Jahre 1953 seine Lehrjahre beendet. Im Juni war der 18-jährige Rothe Lehrling beim Görlitzer Maschinenbau in der Lutherstraße. Der Aufstand der Arbeiter begann für ihn mit einem Blick aus dem Kantinenfenster. Er ging mit den Aufständischen auf die Straßen und beteiligte sich an Protestaktionen gegen die Partei und den Rat, DSF und GST, FDJ und andere. Über die sowjetische Intervention sagt er:

„Wir diskutierten mit Offiziersschülern, wir sangen das Deutschlandlied, und wir hörten am Nachmittag dann die Panzer kommen. Die aus Richtung Lodenau fuhren vom Nikolaigraben über die Fleischerstraße auf den Leninplatz hinauf. Die T 34 kamen langsam und laut, und ich spürte es deutlich: Damit ist dieser Streik am Ende“[52].

Lieselotte Prudisch war am 17. Juni beim Frisör. Auf dem Weg nach Hause sah sie einen sowjetischen Panzer, der am Werktor zum Waggonbau stationiert war. Zu

---

48 Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 15.05.2003.

49 „Schulrussisch als Helfer“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 15.05.2003.

50 „Laden als Zufluchtsort“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz ), 10.05.2003.

51 „MPi am Zug“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 31.05.2003.

52 „Streik gab es zum zweiten Frühstück“. In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 31.05.2003.

Hause konnte sie vom Balkon aus andere Panzer beobachten, die aus Richtung Rauschwalde über die Reichenbacher Straße nach Görlitz hereinkamen[53].

Joachim Richter ist den meisten Görlitzern bekannt als leitender Jugendarzt. Der Obermedizinalrat Dozent Dr. med. habil. war 1953 noch Student und leistete von Juni bis August eine Famulatur in der ehemaligen Haupt'schen Privatklinik. Er berichtet, daß man aus der Richtung vom Grünen Graben her das Dröhnen von Panzermotoren hören konnte. Aus der Fleischerstraße schob sich ein sowjetischer Panzerspähwagen näher. Der Ruf „Die Russen kommen!" ging durch die Reihen, was spontan zur Intonierung des Deutschlandliedes führte, das noch mit Inbrunst von den Massen gesungen, laut über den Platz hallte, als bereits sowjetische Panzer und Einheiten der Kasernierten Volkspolizei vom Obermarkt zum Klosterplatz fuhren. Ein Befehl des sowjetischen Militärkommandeurs verkündete den über Görlitz verhängten Ausnahmezustand[54].

**Was geschah mit den Aufständischen?**

Viele Aufständische wurden verhaftet und zu Gefängnisstrafen verurteilt.

Günter Assmann wurde am 19. Juni verhaftet und für jeweils vier Jahre in Waldheim und in Bautzen eingesperrt. Seit 1961 hat er als Lagerverwalter bei der ELG Görlitz gearbeitet, war dann Lohnbuchhalter bei der PGH „Vorwärts" und schließlich Verwaltungsleiter bei den Städtischen Kunstsammlungen; 1986 wurde er Rentner und machte eine Reise in den Westen, von woher er nicht mehr zurückkam[55].

Peter Mende wurde am 19. Juni verhaftet und zu vier Jahren Gefängnis verurteilt. Er verbrachte die Haft in einer Strafvollzugsanstalt in Bautzen, wo er jedoch korrekt behandelt wurde[56].

Manfred Rothe ging 1961 über Westberlin nach Nürnberg. Nach der Wende kehrte er nach Görlitz zurück und wohnt heute in einem Dorf auf dem Eigenschen Kreis[57].

Bernd Lattig berichtet über den Fall von Artur Hellwig, jenem Rundfunkmechaniker, dem die Betreuung des damaligen Stadtfunks oblag und der diesen auch für die Demonstrationen zugeschaltet hatte. Hellwig wurde 20 Jahre lang eingesperrt[58].

---

53 „Aufstand unter der Haube". In: Sächsische Zeitung, 04.04.2003.

54 „Der junge Famulus auf Görlitzer Beobachtungsposten". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 06.06.2003.

55 „Angst abgeschüttelt". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 10.05.2003.

56 „Ein Strich durch all den Mist". In: Sächsische Zeitung, 04.04.2003.

57 „Streik gab es zum zweiten Frühstück". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 31.05.2003.

58 „Große Wäsche blieb liegen". In: Sächsische Zeitung, 10.04.2003.

## 17. Juni, Tag der deutschen Einheit?

Holger Becker aus Berlin vertritt die Meinung, daß der 17. Juni kein Tag der deutschen Einheit ist:

„Der 17. Juni wurde über Jahrzehnte hinweg in der DDR gar nicht und in der BRD als ‚Tag der deutschen Einheit' begangen. In jener war er arbeitsfrei, was sicher vielen gut gefiel. Der heutige 17. Juni ist nicht arbeitsfrei, aber es gibt viel Trubel. In Politikerreden darf man auf Sätze wie den warten, daß sich mit der Vereinigung von 1990 der Wille (oder gar: das Vermächtnis) der Revoltierenden von 1953 erfülle. Was ebenso ein Unfug ist wie die DDR-Formel vom „faschistischen Putsch" und die altbundesdeutsche Bezeichnung „Tag der deutschen Einheit". Denn beide vernachlässigen die Motive jener, die am 17. Juni 1953 aus eigener Entscheidung und mit großem Mut auf die Straße gegangen sind: wegen administrativer Maßnahmen wie der Erhöhung der Arbeitsnormen, der absurden Abschaffung verbilligter Arbeiterrückfahrkarten oder des Entzugs der Lebensmittelkarten für kleine Gewerbetreibende. Damit verschlechterte sich die Lebenslage, der Zorn richtete sich logischerweise gegen die SED-Führung. Nicht mehr, und nicht weniger"[59].

Einige Menschen vertreten andere Meinungen. Sie behaupten etwa, daß es sich 1953 nicht um einen Volksaufstand gehandelt hat, sondern nur um eine Bewegung der Arbeiter und Schüler, die zerstörten und gewalttätig waren.

Klaus-Jürgen Kretschmar, Nürnberg:

„Was war der 17. Juni 1953 nun eigentlich? Ein Arbeiteraufstand? Oder doch ein Volksaufstand? Oder, den meisten Zeitzeugenberichten nach, ein Gymnasiasten- und Lehrlings-Aufbegehren? Jedenfalls waren am Rande und mittendrin auch einige Menschen unterwegs, die einfach nur krakeelten, zerstörten, schlugen. Das wird sogar in den vielen Zeitzeugenberichten deutlich"[60].

Paul Schön, Görlitz meint über die Tafel am Postplatz:

„Am Postplatz hängt diese Tafel. Nur Görlitzer aber wissen, daß mit Platz der Befreiung der ehemalige Name des Postplatzes gemeint ist. Auswärtige stutzen: Warum soll ein Platz, auf dem Menschen umgebracht wurden, ein Platz der Befreiung sein? Vielleicht, weil 1953 hier neben Kriminellen auch politische Gefangene befreit wurden? Das aber steht ja nicht drauf. Also: Ehre den Ermordeten ja, aber der überholte Namenszug Platz der Befreiung sollte einfach entfernt werden"[61].

---

59 „Meinungen und Anmerkungen". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 24.05.2003.

60 „Meinungen und Anmerkungen". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 24.05.2003.

61 „Meinungen und Anmerkungen". In: Sächsische Zeitung (Lokales Görlitz), 24.05.2003.

**Der 50. Jahrestag des 17. Juni 1953 in diesem Jahr 2003**

Im Jahre 2003 wurde dem 17. Juni besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Überall, im Fernsehen und in Zeitungen wurden Gespräche mit Zeitzeugen, Historikern und anderen Spezialisten geführt, um dieser mutigen Bewegung der Ostdeutschen ihren angemessenen Platz innerhalb der deutschen Geschichte zu geben.

Bis zum Zusammenbruch des kommunistischen Systems war der 17. Juni ein Tabuthema. Es gab auch nicht ansatzweise eine Aufarbeitung der Ereignisse, es gab keine Rehabilitationen. Wer nicht das Glück hatte, in den Westen Deutschlands zu gelangen, mußte hier bleiben, weiter unter denen leben, die Recht mißbraucht oder gebrochen hatten. Und der direkt Betroffene mußte das Erlebte verdrängen. Manche mögen es freiwillig getan haben, weil sie dieses Erlebnis nicht ertragen konnten und aus ihrem Leben auslöschen wollten, andere taten es gezwungenermaßen, weil hierüber zu sprechen nicht ganz ungefährlich war.

Für die DDR-Führung war der Aufstand ein „faschistischer Putsch". Der Deutsche Bundestag erklärte den 17. Juni per Gesetz zum „Tag der Deutschen Einheit", und er blieb der nationale Feiertag der Bundesrepublik Deutschland bis 1990. Heute, 50 Jahre nach dem Aufstand und 13 Jahre nach dem Ende der DDR, erscheint der 17. Juni als ein Jahrestag der Zeitgeschichte wie viele andere.

„Einigkeit und Recht und Freiheit..." erklang es am 17. Juni 1953 auf dem Obermarkt in Görlitz. Damit war der Streik, dessen Anlaß ein ökonomischer war und der von Berlin aus viele Städte und Dörfer der ehemaligen DDR erfaßte, nicht nur ein Aufbegehren gegen kommunistische Ausbeutung, sondern erhielt eine politische Dimension. Mit dieser Strophe des Deutschlandliedes wurde von vielen tausend Stimmen das eingefordert, was die Menschen wirklich wollten – im Gegensatz zu dem, was die Zeitungen die Bevölkerung glauben zu machen versuchten. Ausdruck dafür war in Görlitz unter anderem ein provisorisches Stadtkomitee aus Streikenden, welches die politische Leitung der Stadt zu übernehmen versuchte. Der Ablauf der Ereignisse hätte nirgends besser als in einem kommunistischen Geschichtsbuch unter der Überschrift „Revolutionäre Bewegungen" stehen können. Sie wären geradezu ein klassisches Beispiel für kommunistische Revolutionäre gewesen. Das wurde allerdings von der kommunistischen Führung des Landes nicht so gesehen. Für sie waren die Aufständischen faschistische Putschisten, vom Klassenfeind gedungen und anderes mehr. Es waren „Verräter", derer man habhaft werden mußte, gleich ob 14 oder 40 Jahre oder älter. Man scheute sich dabei nicht, den Freiheitswillen mit sowjetischen Panzern zu brechen, man scheute sich nicht, die Verhafteten vorverurteilt in den Gerichtssaal zu zerren und der Öffentlichkeit ein betrügerisches Spiel von Gerechtigkeit vorzumachen, man scheute sich nicht, den Gefangenen gegenüber zu psychischen und körperlichen Repressalien zu greifen. Wen man nicht umbrachte, behielt man viele Jahre in Haft, zerstörte die Ge-

sundheit, den Wunsch nach Verwirklichung persönlicher Lebensgestaltung oder einer Familie.

## Abkürzungserklärungen

Abt.S – Schutzpolizei
ABV – Abschnittsbevollmächtigter der Volkspolizei
BdVP – Bezirksbehörde der Volkspolizei
BS – Betriebsschutz
FM– Feuermelder
HO – Warenhaus Karstadt, Demianiplatz
KVP – Kasernierte Volkspolizei
LOWA – Lokomotiv- und Waggonbauanstalt
MdI – Ministerium des Innern
MfSt – Ministerium für Staatssicherheit
MTS – Maschinen- und Traktoren-Station in der Landwirtschaft
Raw – Reichsbahnausbesserungswerk
SVA – Strafvollzugsanstalt (Gefängnis), Platz der Befreiung (Postplatz)
UHA II – Untersuchungshaftanstalt, Rathausstraße
VKPA – Volkspolizeikreisamt

Martin Rak · Anton Sterbling
Liberec · Görlitz

# Denken und Nachdenken über die Geschichte
# Zu Ergebnissen einer Befragung tschechischer Studenten der Geschichtswissenschaft[1]

## Ausgangspunkte

Wie heute über die Geschichte und insbesondere über komplizierte, leidvolle und mithin emotionsgeprägte Abschnitte der eigenen ‚nationalen' Geschichte gedacht und geurteilt wird, hat vielfältige Auswirkungen auf die Realitätsdeutungen und das Handeln in der Gegenwart und Zukunft – und nicht zuletzt auch auf das Zusammenleben in einem zusammenwachsenden, aber keineswegs von allen Hypotheken der Vergangenheit entlasteten Europa.[2] Dies, zumal die nationalen Geschichtspfade der einzelnen europäischen Völker im 20. Jahrhundert, im „Zeitalter der Extreme",[3] oft unheilvoll und konfliktreich miteinander verstrickt waren und die damit verbundenen historischen Ereignisse und Folgeprobleme vielfach tiefe Reminiszenzen und Beschädigungen hinterließen. Der historischen Vergangenheit entnommene Sinnmuster und Wertvorstellungen haben gerade im östlichen Teil Europas zudem einen wesentlichen Einfluß auf

---

1 Diese kleine Arbeit geht auf eine Vorarbeit von Martin Rak zurück und entstand in der vorliegenden Fassung am Collegium Pontes in Görlitz im Rahmen des Projektes „Zusammenwachsen der Gedächtniskulturen". Martin Rak war im Sommer-Semester 2003 Junior fellow, Anton Sterbling Senior fellow am Collegium Pontes.

2 Siehe auch: Sterbling, A.: Überlegungen zum „Wiedererwachen der Geschichte", in: Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung, 42. Jg., München 1993, S. 219-243; Sterbling, A.: Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand der Mythen. In: Dahlmann, D. / Potthoff, W. (Hrsg.): Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. u.a.O. 2000, S. 275-293; Sterbling, A.: Eliten, Intellektuelle, Institutionenwandel. Untersuchungen zu Rumänien und Südosteuropa, Hamburg 2001; Sterbling, A.: Soziologische Wortmeldungen. Zu Migration und Integration, Ost- und Südosteuropa, Gewalt an Schulen und Polizeiwissenschaften, Rothenburger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Rothenburg / Oberlausitz 2003 (in Vorbereitung).

3 Siehe: Hobsbawm, E.: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München-Wien 1995.

die politische Kultur.[4] Insofern hat das geschichtsbezogene Denken und Nachdenken über die Geschichte – und natürlich auch die alltägliche Gedächtnis- und Erinnerungskultur[5] – in vielen Hinsichten einen erheblichen Stellenwert.

Vermutlich noch interessanter als die Frage, wie in der Bevölkerung allgemein über die Vergangenheit gedacht wird, erscheint die Fragestellung, wie angehende Historiker, also Studenten der Geschichtswissenschaft, die später beruflich in besonderer Weise für den Umgang mit historischem Wissen und für die Vermittlung historischer Wissensbestände und Erkenntnisse Verantwortung tragen werden, heute, rund zwölf Jahre nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft im östlichen Teil Europas und insbesondere in Ostmitteleuropa, über komplizierte und zum Teil auch kontrovers beurteilte Schlüsselgeschehnisse in der eigenen Geschichte denken. Daher erscheinen die Ergebnisse einer darauf bezogenen empirischen Untersuchung, die vor geraumer Zeit in der Tschechischen Republik durchgeführt wurde und über deren wichtigste Befunde hier berichtet werden soll, besonders spannend und aufschlußreich, selbst wenn es sich hierbei nur um eine ausschnitthafte Momentaufnahme handelt, die auch sonst eine recht vorsichtige Interpretation einzelner Aspekte nahe legt.

## Kleiner Exkurs zur ‚Geschichte' und ‚Mythologie'

Bevor darauf einzugehen sein wird, seien aber zunächst noch einige Anmerkungen des rumänischen Historikers Lucian Boia zur Geschichte und zur Bedeutung der Geschichtswissenschaften angeführt, die in diesem Überlegungszusammenhang besonders aufschlußreich erscheinen:

„Wichtig erscheint die Einsicht, daß es keine objektive Geschichte gibt, und es gibt sie nicht nur nicht, es kann sie auch gar nicht geben. Es ist das Ende einer Illusion, die der Szientismus der letzten zwei Jahrhunderten genährt hat", stellt Boia zunächst fest. Daraus ergibt sich mithin:

„Der Historiker ist kein Wissender, sondern ein Suchender, sagt Lucian Febvre. Seine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit kann sich nicht in einer

---

4 Siehe auch: Ismayr, W. (Hrsg.): Die politischen Systeme Osteuropas, Opladen 2002; Sterbling, A.: Überlegungen zum „Wiedererwachen der Geschichte". In: Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung, 42. Jg., München 1993, S. 219-243; Sterbling, A.: „Kritik als Beruf" oder das „Dauerdilemma" der Intellektuellen „zwischen Ost und West". In: Sterbling, A. / Zipprian, H. (Hrsg.): Max Weber und Osteuropa, Hamburg 1997, S. 205-227; Wagner, R.: Der leere Himmel. Reise in das Innere des Balkan, Berlin 2003.

5 Siehe auch: Berliner Geschichtswerkstatt e.V. (Hrsg.): Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster 1994; Platt, K. / Dabag, M. (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995.

einzigen Wahrheit niederschlagen, denn das wäre das Ende der Geschichtswissenschaft."[6]

Zur „Sondersituation" der Geschichtswissenschaft – insbesondere im Zusammenhang mit ihrer Sinnstiftungsfunktion[7] – wird von Boia festgestellt:

„Aber die Geschichte machen nicht die Historiker allein. Die Geschichte ist auch Ausdruck des Selbstbewußtseins einer Gemeinschaft oder gesellschaftlichen Gruppe. Jedermann ist in der einen oder anderen Weise damit beschäftigt, das im kollektiven Gedächtnis abgespeicherte Geschichtswissen zu verarbeiten und den augenblicklichen Bedürfnissen anzupassen. Mündliche Überlieferung, Literatur, Schule, Kirche, Armee, Politik, Presse, Rundfunk, Fernsehen, Kino – allesamt sind es Reizfaktoren, die, gelegentlich widersprüchlich und mit unterschiedlicher Intensität und unterschiedlichem Effekt, auf das Geschichtsbewußtsein einwirken. Die Berufshistoriker sind Teil dieses Netzwerks. Ihren Einfluß sollte man nicht unterschätzen, aber auch nicht zu hoch veranschlagen. [...] Auch die Widerstandskraft der Historiker gegenüber der Mythologie sollte man nicht überschätzen. Der Historiker kann sich nicht – jedenfalls nicht vollständig – von den Überlieferungen, Vorurteilen und Zwängen des „historischen Milieus", in dem er sich bewegt, abnabeln. Er nährt sich von der ihn umgebenden Mythologie und produziert seinerseits Mythologien."[8]

Hinzu kann man noch eine Feststellung Droysens nehmen:

„Im Kreise derer, die in den historischen Studien ihren Beruf sehen, sind, wie es scheint, die Fragen nach dem Wesen ihrer Wissenschaft, nach ihrer Theorie und ihren Methoden, nach ihrem Verhältnis zu anderen Gebieten menschlicher Erkenntnis, wenig beliebt."[9]

---

6 Siehe: Boia, L.: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003, vgl. S. 1 f.

7 Zur Interpretations- und Sinnstiftungsfunktion der Geschichtswissenschaft wie auch zur kritischen Betrachtung des Verhältnisses von Soziologie und Geschichtswissenschaft unter diesem Gesichtspunkt siehe auch: Topitsch, E.: Geschichtswissenschaft und Soziologie. In: Topitsch, E.: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied-Berlin 21966, S. 119-131; Droysen, J. G.: Texte zur Geschichtstheorie, Göttingen 1972; Lepsius, M. R.: Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Soziologie. In: Baumgartner, H. M. / Rüsen, J. (Hrsg.): Seminar: Geschichte und Theorie, Frankfurt a. M. 1976, S. 118-138; Rossi, P.: Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985, Frankfurt a. M. 1987; Sterbling, A.: Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichte in der Osteuropaforschung. In: Balla, B. / Sterbling, A. (Hrsg.): Soziologie und Geschichte – Geschichte der Soziologie. Beiträge zur Osteuropaforschung, Hamburg 1995, S. 81-99.

8 Siehe: Boia, L.: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003, vgl. S. 2.

9 Siehe: Droysen, J. G.: Texte zur Geschichtstheorie, Göttingen 1972, vgl. S. 66.

## Zur Befragung

Schriftlich befragt wurden im Rahmen dieser Untersuchung, auf die im weiteren Bezug genommen wird, rund 180 Studenten der Geschichtswissenschaft an 9 tschechischen Universitäten, wobei an jeder Hochschule 20 Studierende per Zufallsstichprobe für die Befragung ausgewählt wurden. Die Rücklaufquote lag insgesamt bei 83 Prozent, wobei in den meisten Fällen (bis auf eine Ausnahme, bei der die Rücklaufquote unter 50 Prozent lag) hohe Ausschöpfungen oder zumindest zufriedenstellende Rückläufe (über 50 Prozent) erreicht wurden.

Die Fragen konzentrierten sich inhaltlich vor allem auf die schwierige Zeit des Zweiten Weltkriegs bzw. auf die nach wie vor in ihrer Bewertung umstrittenen Ereignisse und Geschehnisse der Nachkriegszeit, für die nicht zuletzt die sogenannten Beneš-Dekrete stellvertretend stehen.[10]

Für die zehn Fragen, die gestellt wurden, waren vorformulierte Antwortmöglichkeiten[11] vorgegeben, wobei zum Teil auch Mehrfachankreuzungen möglich waren, da die Antworten – dies sei bereits hier als methodisches Problem angemerkt – nicht in allen Fällen trennscharf formuliert wurden und zum Teil auch auf verschiedene Sachverhalte bzw. Aussageebenen Bezug nahmen. Bei allen Unzulänglichkeiten des vorliegenden Datenmaterials, das natürlich auch der Schwierigkeiten einer exakten Übersetzung einzelner Aussagen wegen[12] nur sehr vorsichtig interpretiert werden

---

10 Zu dem Problemhintergrund siehe auch: Hacker, J.: Der Ostblock. Entstehung, Entwicklung und Struktur 1939-1980. Baden-Baden 1983; Hartmann, J.: Politik und Gesellschaft in Osteuropa. Eine Einführung, Frankfurt a. M. / New York 1984, insb. S. 128 ff; Fischer, A.: Teheran, Jalta, Potsdam. Die sowjetischen Protokolle von den Kriegskonferenzen der „Großen Drei", Köln 31985; Fejtö, F.: Die Geschichte der Volksdemokratien. Buch 1: Die Ära Stalin 1945-1953. Frankfurt a. M. 21988; Hoensch, J. K.: Geschichte der Tschechoslowakischen Republik, Stuttgart 31993; Schmidt-Hartmann, E. (Hrsg.): Kommunismus und Osteuropa. Konzepte, Perspektiven und Interpretationen im Wandel, München 1994, insb. S. 203 ff; Vodička, K.: Das politische System Tschechiens. In: Ismayr, W. (Hrsg.): Die politischen Systeme Osteuropas, Opladen 2002, S. 239-272.

11 Mit den Antwortvorgaben müßte man sich im Einzelnen inhaltlich und methodisch eingehender auseinandersetzen. Hier sei lediglich angemerkt, daß diese nicht nur für Studenten der Geschichtswissenschaft bestimmt, sondern auch von angehenden Historikern formuliert wurden und mithin – auf der Grundlage entsprechender Wissenszusammenhänge und einschlägiger Erfahrungen – auf typische Denkmuster und gängige ‚Argumentationsfiguren' justiert wurden.

12 Die empirische Untersuchung wurde von Martin Rak u.a. durchgeführt, der auch eine Rohübersetzung ins Deutsche besorgte. Der Koautor Anton Sterbling war lediglich an der Feinübersetzung der Befragungsergebnisse und der Abfassung dieses Textes beteiligt, wobei letztlich – zur besseren Nachvollziehbarkeit – eher eine sinngemäße als eine wörtliche Übersetzung angestrebt wurde.

darf, erscheinen die erhobenen Befunde doch in vielerlei Hinsicht bemerkenswert, aufschlußreich und diskussionswürdig.

In diesem Rahmen hier soll zunächst lediglich eine einfache deskriptive Darstellung der wichtigsten Befunde, aber keine nähere Analyse oder Diskussion erfolgen. Noch weniger sollen irgendwelche „praktischen Bewertungen" vorgenommen werden, zumal diese ohnehin nicht in die Zuständigkeit wissenschaftlicher Forschungsarbeit und Erkenntnistätigkeit fallen.[13]

## Wichtige Befunde

Die erste Frage zielte darauf ab, ob sich das tschechische Volk in seiner großen Mehrheit in den Jahren 1938 bis 1948 moralischer Vergehen – sich selbst oder anderen Völkern gegenüber – schuldig gemacht hat. Es handelte sich also um eine „Kollektivschuldfrage", wie sie heute im Rahmen der Auseinandersetzung mit historischen Geschehnissen und Erinnerungszusammenhängen häufiger gestellt wird.[14]

Rund ein Drittel (33,1 Prozent) der befragten tschechischen Studenten der Geschichtswissenschaft meinten, dies sei der Fall, und zwar der großen Zahl an Kollaborateuren, der großen Zahl von Angebern nach dem Krieg sowie dem Verhalten der Betriebsräte, der Volksausschüsse und der Aktionsausschüsse nach dem Krieg bis 1948 wegen.[15] Rund ein Viertel (25,4 Prozent) indes meinte, daß es schwer sei, die Nation als Ganze zu bewerten. Das Verhalten vieler Einzelpersonen in diesem Zeitraum wäre vielleicht auch anders gewesen, wenn in der Zwischenkriegszeit in der Tschechoslowakei ein gefestigtes patriotisches Gefühl bestanden hätte. 23,6 Prozent sahen keine moralische Schuld des tschechischen Volkes, da es sich um eine kleine Nation, die sehr lange unterdrückt worden war, handelte. Diese wurde erst durch die Kriegsgeschehnisse richtig geeint; daher ist auch alles, was nach Kriegsende (z.B. den Deutschen gegenüber) geschah, als normale Reaktion zu ver-

---

13 Siehe hierzu auch: Weber, M.: Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 71988, S. 489-540; Sterbling, A.: Rationalität und Wissenschaft. Allgemeine und aktuelle Überlegungen zur Werturteilsproblematik. In: Sterbling, A.: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 29-81.

14 Siehe auch: Kölsch, J.: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung vor Erinnerung, Opladen 2000.

15 Diese Bewertung stützt sich erkennbar auf recht heterogene Motive. Gegen die entsprechende Antwortvorgabe und andere vorformulierte Antworten wie auch manche Fragen ließen sich natürlich – wie bereits angedeutet – eine Reihe inhaltlicher und methodischer Einwände formulieren. Diesem Gesichtspunkt soll aber im weiteren nicht näher nachgegangen werden. Das erhobene Material soll vielmehr, bei aller gebotenen Vorsicht der Interpretation, so dargestellt werden, wie es eben vorliegt.

stehen. Eine nationale und soziale Revolution war erforderlich. Diese Teilgruppe distanzierte sich aber von den Ereignissen des Jahres 1948. Weitere 17,8 Prozent nahmen einen ähnlichen Standpunkt ein, billigten aber auch die Ereignisse des Jahres 1948, die unter anderem zur kommunistischen Alleinherrschaft führten.

Die zweite Frage bezog sich darauf, ob das Schicksal während der deutschen Besatzung im Protektorat Böhmen und Mähren (auch im Vergleich zur Situation in Polen) so schwierig eingeschätzt werden kann, daß dies die Vergeltung an den Deutschen nach dem Krieg gerechtfertigt erscheinen läßt.

Knapp zwei Drittel (65,4 Prozent) der Befragten meinten, daß man die Frage so nicht stellen könne, sondern nach dem Vergehen von Einzelpersonen, ohne Rücksicht auf die Nationalität, fragen müsse. 21,0 Prozent hingegen meinten, daß das Schicksal während der Besatzungszeit so schwer war, daß die Reaktionen („Revolutionslaunen") nach dem Krieg quasi natürlich waren. 13,6 Prozent indes meinten, daß die Emotionen, die als Gewalt gegen die Deutschen in Erscheinung getreten sind, nicht gerechtfertigt waren, selbst wenn es sich bei den Deutschen um die am Krieg schuldige Nation handelt.

Mit der dritten Frage sollte erfaßt werden, ob hinter dem Vorgehen gegen die Deutschen eher der politische Wille der damals Herrschenden oder eine spontane „Volksrache" anzunehmen ist.

37,0 Prozent der Befragten meinten, daß beides zusammenkam und dies angesichts der Lage nur natürlich gewesen sei. Weitere 34,6 Prozent waren ebenfalls der Ansicht, daß beides zusammenwirkte, daß dabei aber nach der Moral bzw. Verantwortung der Politiker gefragt werden muß. 21,6 Prozent waren der Meinung, daß die Volksrache allein, ohne politische Aufforderung, wirksam wurde. 5,9 Prozent äußerten, daß das Volk entsprechenden politischen Appellen gefolgt sei und dies auch durchaus moralisch gerechtfertigt gewesen sei.

Die vierte Frage bezog sich auf die Bewertung der Folgen von Aussiedlung / Vertreibung der Deutschen (und Ungarn) für den tschechoslowakischen Staat.[16]

43,9 Prozent der Befragten meinten, daß der tschechoslowakische Staat durch die Vertreibung der Deutschen wirtschaftlich und sprachlich ärmer wurde. Durch die Ansiedlung von, aus anderen Regionen stammenden, Menschen in den Vertreibungsgebieten fehlten dort Traditionen und Bindungen, was sich bis heute in politischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht negativ auswirkt. 23,4 Prozent waren indes der Ansicht, daß die Vertreibung aus politischen Gründen positiv eingeschätzt werden muß, da sich dadurch endlich auf dem historischen Gebiet

[16] Allgemeiner zu dieser Problematik siehe auch: Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei, 2 Bde, München 1984.

der Tschechoslowakei ein ‚klarer' Nationalstaat bilden konnte. 17,0 Prozent befürworteten die Vertreibung aus moralischen Gründen, da die Deutschen zuvor die Tschechoslowakei verraten hätten, so daß ihre Vertreibung eine gerechte Vergeltung gewesen wäre. 11,1 Prozent befürworteten die Vertreibung aus den eben genannten politischen und moralischen Gründen sowie zusätzlich aus einem wirtschaftlichen Grund heraus: Das beschlagnahmte Eigentum sei für die Entwicklung der tschechoslowakischen Nachkriegswirtschaft förderlich gewesen. 2,3 Prozent sahen die Vertreibung lediglich aus diesem ökonomischen Grund gerechtfertigt, weitere 2,3 Prozent meinten, daß es eigentlich nicht erforderlich sei, über solche Gründe nachzudenken, da die Vertreibung ohnehin eine Entscheidung der damaligen Weltmächte gewesen wäre.

Die fünfte Frage galt den Beneš-Dekreten, und zwar im Hinblick darauf, ob diese aus der Sicht der Befragten moralisch einwandfrei gewesen wären.

39,7 Prozent waren sich diesbezüglich nicht sicher, da es sich um eine Vielzahl unterschiedlicher Dekrete handelte bzw. die eigene Familie nicht davon betoffen war. 30,8 Prozent äußerten, daß diese Dekrete damals notwendig gewesen wären. 29,5 Prozent der Befragten hingegen meinten, daß mindestens einige der Dekrete damals nicht notwendig waren, sondern als „Vorboten" späterer totalitärer Entwicklungen zu sehen sind.

Die sechste Frage bezog sich auf die gegenwärtige Behandlung der Beneš-Dekrete, insbesondere wo diese die Vertreibung der deutschen und ungarischen Bevölkerung betrafen.

45,2 Prozent der Befragten sahen diesbezüglich keinen Handlungsbedarf, da die Geltung der Dekrete erloschen sei. 27,4 Prozent hingegen sahen – unabhängig von der juristischen Frage, ob die Geltung der Dekrete erloschen ist oder nicht – die Notwendigkeit einer moralischen Klarstellung für die nach dem Prinzip der Kollektivschuld behandelten Millionen von Menschen. 14,0 Prozent wiederum meinten, der Nationalstaat dürfe in dieser Sache keine Schwäche zeigen, dies wäre ein Fehler. 8,6 Prozent waren der Ansicht, daß es den Deutschen nur um die Wiedererlangung ihres Eigentums ginge, daher käme eine Aufhebung der Dekrete nicht in Frage. 4,5 Prozent indes vertraten den Standpunkt, daß die Dekrete unbedingt aufgehoben werden müßten, selbst wenn sich darauf Eigentumsansprüche der Vertriebenen ergeben sollten.

In der siebten Frage ging es um die Bewertung der Persönlichkeit von Edvard Beneš[17] im Zusammenhang mit den historischen Entwicklungen vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg.

---

[17] An dieser Stelle sei am Rande erwähnt, daß Edvard Beneš und Tomáš Garrigue Masaryk zu den bedeutendsten Soziologen ihres Landes zählten. Siehe: Bernsdorf, W. / Knospe, H.

52,9 Prozent betrachteten seine historische Rolle im Zeitraum 1938-1948 als unvergleichbar schwierig und sahen ihn eher als ein Opfer der Geschichte. 17,3 Prozent hielten Edvard Beneš für einen Staatsmann, der im Jahre 1918 gemeinsam mit Masaryk die Tschechoslowakei gegründet hat und daher als ein hervorragender Politiker zu betrachten ist, den die Tschechen ewig achten sollten. 9,4 Prozent meinten, daß sich Beneš, im Gegensatz zu seiner steif wirkenden politischen Haltung, zu sehr durch persönliche Sympathien und Antipathien beeinflussen ließ. 8,9 Prozent schätzten ihn auf Grund seiner Arbeitsamkeit und seines Fleißes sowie seines unermüdlichen Einsatzes für die Idee der Tschechoslowakei. 6,8 Prozent erklärten ihre Enttäuschung über die von Beneš in den Februartagen 1948 an den Tag gelegte Unentschiedenheit. 4,7 Prozent betrachteten Edvard Beneš gleichsam als Mitverantwortlichen des Münchner Diktats, kritisierten seine Resignation (bzw. Verzicht auf Verantwortlichkeit) und seine falsche Beurteilung der heimischen Verhältnisse aus der Sicherheit des Exils; auch warfen sie ihm seine Einlenkung in Richtung Moskau vor.

Die achte Frage bezog sich auf die Rückerstattung jüdischen Eigentums in der Nachkriegszeit, auf die Rückgabe des Eigentums an die Überlebenden und die Rückkehrern aus den Lagern.

50,6 Prozent glaubten, daß keine Rückgabe und keine Entschädigung erfolgte und größere Immobilien und Fabriken zumeist schon in den ersten Jahren nach dem Krieg verstaatlicht wurden; ebenso, daß deutschsprachige Juden häufig noch rücksichtsloser als Deutsche ausgewiesen wurden. 46,2 Prozent bekundeten, daß sie nichts Konkreteres darüber wüßten, ihnen jedoch bekannt sei, daß in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg ein weit verbreiteter Antisemitismus vorgeherrscht hatte, der in den bekannten Prozessen Anfang der fünfziger Jahre seinen Höhepunkt erreicht hatte. 3,2 Prozent waren der Ansicht, daß die vorenthaltene Eigentumsrückgabe und Verstaatlichung jüdischen Eigentums angesichts der damaligen Situation notwendig und richtig gewesen sei.

In der neunten Frage ging es um die Beneš-Dekrete unter dem besonderen Gesichtspunkt, ob die mit ihnen in die Wege geleitete Verstaatlichung der wirtschaftlichen Schlüsselbereiche, die Errichtung der Nationalausschüsse, Betriebsräte usw. nicht im Widerspruch zu den demokratischen Idealen der Vorkriegszeit gestanden hätten bzw. durch sie nicht ein bedeutsamer Schritt in Richtung auf die Machtübernahme durch ein totalitäres Regime erfolgt sei.

(Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon, Band 1, Stuttgart 21980, insb. S. 29 f und S. 273 f; Srubar, I.: Max Weber und Thomas Garrigue Masaryk: Zwei Diagnosen europäischer Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Sterbling, A. / Zipprian, H. (Hrsg.): Max Weber und Osteuropa, Hamburg 1997, S. 107-122.

41,5 Prozent der Befragten meinten, dies sei nicht der Fall gewesen. Es war zu jenem Zeitpunkt eine außenordentliche Situation gegeben, das Land war in einer Wirtschaftskrise, es wurde nur das gemacht, was andere auch machten. 31,4 Prozent vertraten indes die Ansicht, daß damit tatsächlich eine verhängnisvolle Entwicklung eingeleitet wurde und die Kommunisten mit ihren Reformen im Jahre 1948 lediglich den letzten Nagel in den Sarg schlugen. 25,8 Prozent vertraten die Meinung, daß es damit bereits zur massiven Verletzung von Menschenrechten und demokratischen Prinzipien kam, daß die heutige Verfassung die Datumsgrenze dieses Unrechts aber leider erst ab Februar 1948 festsetzt. 1,3 Prozent hingegen meinten, daß gerade der Zeitraum nach 1945 in der Tschechoslowakei der einer echten nationalen und sozialistischen Revolution war.

Die zehnte Frage schließlich zielte darauf, ob das Münchner Abkommen des Jahres 1938 bereits eine massive Abkehr von demokratischen Modellen (Idealen) und eine Hinwendung zur Sowjetunion und deren Ideologie in die Wege leitete, so daß dieses zumindest eine indirekte Ursache des Niedergangs der Demokratie in der Tschechoslowakei der Nachkriegszeit wurde.

63,9 Prozent wollten sich diesbezüglich nicht festlegen. Sie meinten, dies sei ein viel zu kompliziertes Problem, bei dem innenpolitische wie außenpolitische, soziale, nationale und religiöse Aspekte eine Rolle spielten, wobei München nur ein Aspekt im Zusammenspiel vieler Ursachen war. 21,9 Prozent meinten indes, daß der Westen die Tschechoslowakei in München verraten habe und sich die demokratischen Systeme des Westens damals kraftlos zeigten. 14,5 Prozent waren der Ansicht, daß das sowjetische Rußland als slawisches Brudervolk die Tschechoslowakei vom Nationalsozialismus befreite und es daher den Zeitumständen naheliegend war, das sowjetische Modell zu übernehmen. Mit anderen Worten, rund 15 Prozent der Studenten der Geschichtswissenschaft betrachten auch heute noch die Sowjetisierung der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg als die damals beste Lösung.

## Abschließende Bemerkung

Wie bereits erwähnt, soll im Rahmen dieser kleinen Arbeit nur eine Art Berichterstattung der wichtigsten empirischen Befunde, aber keine eingehendere Interpretation oder Diskussion der sicherlich in vielerlei Hinsicht diskussionswerten Ergebnisse erfolgen. Eine kommentierende Bemerkung soll abschließend aber doch nicht unterbleiben. Bei den meisten Fragen zeigte sich, daß die Antworten der befragten Studenten recht differenziert ausgefallen sind und insgesamt ein ausgesprochen „pluralistisches“ Meinungsbild ergaben. Komplizierte historische Fragen, die auch in der gegenwärtigen politischen Diskussion nicht nur weiterhin relevant erscheinen, sondern vielfach ausgesprochen kontrovers beurteilt werden,

verbinden sich auch bei Studenten der Geschichtswissenschaft mit deutlichen und zugleich unterschiedlichen „Werturteilen". Die wissenschaftliche und späterhin professionelle Beschäftigung mit der Geschichte zügelt – zumindest während des Studiums – offenbar noch keineswegs die Neigung zu praktischen „Werturteilen", die im Einzelfall sicherlich nicht unproblematisch erscheinen mögen und eigentlich nicht das Geschäft des Wissenschaftlers sein sollten.[18] Das Studium der Geschichte – und dies ist eine ebenso wichtige Feststellung – vereinheitlicht und homogenisiert unter den heutigen Studienbedingungen die „Werturteile" aber nicht.

## Bibliographie

Berliner Geschichtswerkstatt e.V. (Hrsg.): Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster 1994.

Bernsdorf, Willhelm / Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon, Band 1, Stuttgart [2]1980.

Boia, Lucian: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003.

Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei, 2 Bde, München 1984.

Droysen, Johann Gustav: Texte zur Geschichtstheorie, Göttingen 1972.

Fejtö, Francois: Die Geschichte der Volksdemokratien. Buch 1: Die Ära Stalin 1945-1953. Frankfurt a. M. [2]1988.

Fischer, Alexander: Teheran, Jalta, Potsdam. Die sowjetischen Protokolle von den Kriegskonferenzen der „Großen Drei", Köln [3]1985

Hacker, Jens: Der Ostblock. Entstehung, Entwicklung und Struktur 1939-1980. Baden-Baden 1983.

Hartmann, Jürgen: Politik und Gesellschaft in Osteuropa. Eine Einführung, Frankfurt a. M.-New York 1984.

Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München-Wien 1995.

[18] Dieser Bemerkung muß natürlich sofort hinzugefügt werden, daß die Studierenden durch die Art der Fragestellung natürlich zu solchen „praktischen Bewertungen" verführt wurden und diese Werturteile insofern mit ihrem wissenschaftlichen Verständnis und ihrer wissenschaftlichen Sicht der Dinge nicht unmittelbar gleich zu setzen sind.

Hoensch, Jörg K.: Geschichte der Tschechoslowakischen Republik, Stuttgart [3]1993.

Ismayr, Wolfgang (Hrsg.): Die politischen Systeme Osteuropas, Opladen 2002.

Kölsch, Julia: Politik und Gedächtnis. Zur Soziologie funktionaler Kultivierung vor Erinnerung, Opladen 2000.

Lepsius, M. Rainer: Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Soziologie. In: Baumgartner, Hans Michael / Rüsen, Jörg (Hrsg.): Seminar: Geschichte und Theorie, Frankfurt a. M. 1976, S. 118-138.

Platt, Kristin / Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995.

Rossi, Pietro: Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985, Frankfurt a. M. 1987.

Schmidt-Hartmann, Eva (Hrsg.): Kommunismus und Osteuropa. Konzepte, Perspektiven und Interpretationen im Wandel, München 1994.

Srubar, Ilja: Max Weber und Thomas Garrigue Masaryk: Zwei Diagnosen europäischer Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Sterbling, Anton / Zipprian, Heinz (Hrsg.): Max Weber und Osteuropa, Hamburg 1997, S. 107-122.

Sterbling, Anton: Überlegungen zum „Wiedererwachen der Geschichte". In: Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung, 42. Jg., München 1993, S. 219-243.

Sterbling, Anton: Rationalität und Wissenschaft. Allgemeine und aktuelle Überlegungen zur Werturteilsproblematik. In: Sterbling, Anton: Gegen die Macht der Illusionen. Zu einem Europa im Wandel, Hamburg 1994, S. 29-81.

Sterbling, Anton: Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichte in der Osteuropaforschung. In: Balla, Bálint / Sterbling, Anton (Hrsg.): Soziologie und Geschichte – Geschichte der Soziologie. Beiträge zur Osteuropaforschung, Hamburg 1995, S. 81-99.

Sterbling, Anton: „Kritik als Beruf" oder das „Dauerdilemma" der Intellektuellen „zwischen Ost und West". In: Sterbling, Anton / Zipprian, Heinz (Hrsg.): Max Weber und Osteuropa, Hamburg 1997, S. 205-227.

Sterbling, Anton: Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand der Mythen. In: Dahlmann, Dittmar / Potthoff, Wilfried (Hrsg.): Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. u.a.O. 2000, S. 275-293.

Sterbling, Anton: Eliten, Intellektuelle, Institutionenwandel. Untersuchungen zu Rumänien und Südosteuropa, Hamburg 2001.

Sterbling, Anton: Soziologische Wortmeldungen. Zu Migration und Integration, Ost- und Südosteuropa, Gewalt an Schulen und Polizeiwissenschaften, Rothenbur-

ger Beiträge. Schriftenreihe der Fachhochschule für Polizei Sachsen, Rothenburg / Oberlausitz 2003 (in Vorbereitung).

Topitsch, Ernst: Geschichtswissenschaft und Soziologie. In: Topitsch, Ernst: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied-Berlin [2]1966, S. 119-131.

Vodička, Karel: Das politische System Tschechiens. In: Ismayr, Wolfgang (Hrsg.): Die politischen Systeme Osteuropas, Opladen 2002, S. 239-272.

Wagner, Richard: Der leere Himmel. Reise in das Innere des Balkan, Berlin 2003.

Weber, Max: Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen [7]1988, S. 489-540.

Edit Szegedi
Klausenburg

# Die Geschichte Prags in den Stadtführern

Ich möchte meine Ausführungen mit meinen drei Begegnungen mit Prag 1984, 1993 und 2003 beginnen. Die einzelnen Begegnungen fanden in verschiedenen historisch-politischen Kontexten statt, die aber nur teilweise meine Eindrücke prägten.

1984 schien Prag, verglichen mit den rumänischen Städten, die von der permanenten Mangelwirtschaft geprägt waren, ein irdisches Paradies. Von den Folgen der sog. Normalisierung nach 1968 konnte ich nichts sehen, weil ich davon nichts wußte.

1993 erlebte ich Prag als eine Stadt, in der noch etwas von der Aufbruchstimmung nach 1989 übriggeblieben war, die ich in Rumänien so sehr vermißte.

2003 hingegen erschien Prag als eine, im Zentrum zumindest, „normale" Stadt, die vom und für den Tourismus lebt.

Konstant war bei allen drei Begegnungen der Touristenstrom, wobei er 1984 und 1993 zu den Elementen gehörte, die einer Stadt Weltoffenheit und Bewegung verliehen, während er 2003 eher den Eindruck erweckte, daß er nicht mehr Offenheit mit sich bringt, sondern die Stadt entstellt und ihr die Würde nimmt.

Diese subjektive Einführung hat den Zweck, die Fragestellung meiner Arbeit zu erleichtern: Was und wieviel von der Geschichte einer Stadt nimmt ein Tourist wahr, egal ob er Pauschaltourist oder Bildungsreisender ist? Wie kann die komplizierte Geschichte einer Stadt so dargeboten werden, daß sie niemanden überfordert und trotzdem etwas von ihrer Komplexität vermittelt wird? Inwieweit eignen sich Touristenführer als Kulturvermittler?[1]

Für die Untersuchung der Reiseführer ist jedoch auch ein anderer Standpunkt ausschlaggebend, nämlich der Standpunkt der Autoren, genauer ihre (Aus)bildung, wobei ich mich nicht so sehr auf ihre Studien beziehe, sondern viel mehr auf ihren kulturellen Hintergrund, der sie maßgebend prägt. Dieser Hintergrund ist m. E. viel wichtiger als die ideologischen Bedingtheiten eines Regimes, und seien sie noch

[1] Diese Fragestellung hat wiederum eine subjektive Komponente, die z.T. von meiner Erfahrung während gelegentlicher Stadtführungen ausgehen. Die Schwierigkeit bei solchen Führungen ist gerade die Vermittlung der Komplexität der Geschichte einer Siedlung, vor allem, wenn die Führung nicht für Historiker gedacht ist. Andererseits habe ich die Städte im Ausland in der Regel auf eigene Faust, ohne Reiseführer (und meist ohne Karte) erforscht.

so stringent. Nach der Lektüre mehrerer Reiseführer[2] kam ich zu dem Schluß, daß jenseits der ideologischen Erfordernisse, denen sich die Autoren in der sozialistischen Tschechoslowakei wie in jedem anderen Land des „Ostblocks" fügen mußten[3], um offizielle Arbeiten veröffentlichen zu können – und was kann denn offizieller sein als ein Reiseführer? –, es andere, ältere Prägungen gibt, die in allen Reiseführern, egal, wo und wann sie geschrieben wurden, zutage kommen. Es geht um die Prägung durch die nationale Geschichtsschreibung und das von ihr geschaffene Geschichtsbild.

Es geht weniger um die Wiederzulassung einiger Erkenntnisse der „bürgerlichen" Geschichtsschreibung gegen Ende der fünfziger Jahre, als um das Überleben eines

---

[2] Die Auswahl, die ich getroffen habe, ist willkürlich, allerdings von der Absicht getragen, Reiseführer nach 1945 aus beiden Hälften der politischen Welt – für die Jahre vor 1989 – zu lesen. Die Reiseführer, egal aus welcher Zeit und aus welchem geographisch-politischen Raum sie stammen, sind unterschiedlich in ihrem Herangehen. So ist das Buch von

– Svoboda, A.: Prag. Das Tausendjährige, hunderttürmige Prag in Stadtwanderungen, Praha 1964 (fortan: Alois Svoboda)

ein intimer Führer durch Prags Schönheiten, Denkmäler, Sehenswürdigkeiten und romantische Winkel, entstanden in der Zeit, die ich Vorfrühling nennen würde, ganz anders als die späteren:

– Rybar, C.: Prag. Fremdenführer, Prag 1970 (fortan: Rybar);

– Plicka, K. / Poche, E.: Prag, ein Bildführer, Prag 1975 (fortan: Plicka / Poche);

– Burian, J. / Svoboda, J.: Die Prager Burg, Prag 1988 (fortan: Burian / Svoboda), die den Stempel der Normalisierung auf sich tragen. Ein Zeichen für diese Änderung ist der Verlust des Humors.

Die Reiseführer aus der „freien Welt", und in diese Kategorie habe ich auch den tschechischen Reiseführer von 1994 eingereiht, sind noch verschiedenartiger, sowohl was die Haltung als auch ihren Stil anbelangt:

– Kohout, P. / Neumann, A.: Prag, (Merian Reiseführer) (fortan: Merian), München 1984;

– Pytlik, R.: Prager Kuriositäten, Prag 1994 (fortan: Pytlik);

– Bénet, Ph. / Holzbachová, R.: Prague, Lausanne 1999 (fortan: Prague 1999);

– Prague, New York 2001 (fortan: Prague 2001);

– Mr. Gordonsky's Prague Praha City Spy Map, Gordon, Stone 2003 (fortan: Gordonsky).

Die letzten zwei scheinen das Klischee des amerikanischen Fast-food-Touristen zu bestätigen, wobei nicht zu übersehen ist, daß sie sich an die junge Generation wenden.

Bei der Verarbeitung der Informationen habe ich gar nicht erst versucht, alles wiederzugeben, sondern mich auf einige, m. E. kennzeichnende Züge beschränkt, weshalb manche Reiseführer seltener zitiert werden, als sie es verdienen. Außerdem habe ich mich auf ein einziges Zitat beschränkt, um die Arbeit nicht zu überfrachten.

[3] Ich will die Bedeutung dieser ideologischen Prägung nicht leugnen, denn sie tritt heute ebenso zutage und zwar in ganz unerwarteten Kontexten.

Grundmusters der nationalen Geschichtsinterpretation, die zwar ideologisch etwas anders gefärbt wurde (Betonung des Sozialen zuungunsten des Nationalen)[4], jedoch niemals außerhalb der engsten Fachkreise in Frage gestellt wurde. Der einzige Reiseführer, der ein anderes Geschichtsbild vertritt, hinterfragt jedoch genauso wenig das überlieferte Geschichtsbild.[5]

Die Reiseführer können und sollen nicht mit äußerst differenzierten Geschichtsdarstellungen und –analysen wetteifern, vor allem wenn sie sich an Pauschaltouristen wenden, die kaum über Geschichtskenntnisse verfügen. Trotzdem habe ich als Maßstab wissenschaftliche Arbeiten herangezogen[6], die im letzten Jahrzehnt entstanden sind, und die versuchen, mit beiden ideologischen Bedingtheiten, der nationalen und der marxistischen, zu brechen. Dabei bin ich aber von der Erkenntnis ausgegangen, daß dieses Geschichtsbild, insoweit es in den Geschichtsunterricht Eingang gefunden hat, erst von den kommenden Generationen angeeignet sein wird.

## Prag in der tschechischen Geschichte

Die Geschichte Prags ist ein Teil der tschechischen Geschichte. Diese Binsenweisheit drückt die Rolle Prags als Zentrum der Entwicklung Böhmens/Tschechiens aus. Anders als in der ungarischen oder polnischen Geschichte wechselte das Zentrum der Macht, trotz der zeitweiligen Provinzialisierung Prags nach der Schlacht am Weißen Berg 1620, seinen Standort nicht. Die Prager Städte und die Burg blieben der Kernpunkt der Landesgeschichte, so daß Prag, anders als Budapest oder Warschau, in irgendeiner Form immer Hauptstadt war.[7]

Deshalb lassen sich die Hauptlinien der tschechischen Geschichte – die notwendigerweise stark vereinfacht wurden – auch auf Prag übertragen. Der Beginn tsche-

---

4 Vgl. im Falle der Hussitenbewegung Šmahel, F.: The Hussite movement: an anomaly of European history? In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 81.

5 Herzogenberg, J. von: Prag, München 1990 (fortan: Herzogenberg).

6 Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998; Johnston, W.: Spiritul Vienei. O istorie intelectuală şi socială 1848-1938, Iaşi 2000 (The Austrian Mind. An Intellectual and Social History); Eberhard, W.: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, herausgegeben von Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7), Stuttgart 1999.

7 Ich möchte hier nicht auf die Notwendigkeit des dezentralisierten Geschichtsbildes eingehen. Selbst im stark zentralistischen tschechischen Geschichtsbild ist die „Provinz" mehr als das notwendige der Hauptstadt, da wichtige Entscheidungen auch außerhalb Prags gefallen sind, wie etwa in Kuttenberg (Kutná Hora) oder Tábor. Die Rolle Mährens in der tschechischen Geschichte ist ein Kapitel für sich.

chischer Staatlichkeit fällt wie auch in Polen und Ungarn mit der Christianisierung im 10-11. Jh. zusammen, wobei der Staatsgründer schon frühzeitig kanonisiert wurde. So ist König Venceslav oder Wenzel (ca. 903-929 od. 935), wie er im deutschen und ungarischen Sprachraum bekannt ist, nicht nur der Begründer des Staates und der Dynastie, sondern auch einer Tradition des sakralen Königtums. Selbst wenn die Wenzelskrone, nach der lange der Staat benannt wurde – wie auch in Ungarn – als Gegenstand aus einer späteren Zeit stammt[8], so galt sie trotzdem als Symbol der Staatlichkeit. Wie auch Ungarn und Polen stand Böhmen von vorneherein in einem besonderen, ja zwiespältigen Verhältnis zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Anders aber als die Könige Ungarns und Polens waren die böhmischen Könige auch Kurfürsten des Reichs. Böhmen entwickelte sich zu einem beachteten europäischen Staat, der durch dynastische Beziehungen mit der gesamten lateinischen Christenheit verbunden war. Wie auch Polen und Ungarn entwickelte Böhmen westliche soziale und politische Strukturen, die aber von den regionalen Eigenheiten geprägt waren. So unterschied sich z.B. der böhmische Ständestaat bedeutend sowohl vom westeuropäischen als auch von dem seiner Nachbarn.[9]

Diese Zeit, die in das nationale Geschichtsbewußtsein als goldenes Zeitalter eingegangen ist, erlebte seine Blütezeit unter Karl IV. von Luxemburg (1316-1378), der, nachdem er 1355 als Kaiser des Deutschen Reiches wurde, Prag zum Kaisersitz erhob. Der Bau des Veitsdomes im 14. Jh., für den zuerst ein französischer, dann ein deutscher Baumeister gerufen wurde, hebt die Verwurzelung Böhmens in der europäischen politischen und kulturellen Welt hervor. Wie aber Polen und Ungarn führte Böhmen eine völlig andere Politik gegenüber den religiösen Minderheiten als die westeuropäischen Staaten, denn das Königreich Böhmen wurde zum Zufluchtsort von religiösen Minderheiten.[10]

Gerade diese Verwurzelung – wie auch die dynastischen Verbindungen zu England – war der Hintergrund der Entstehung und Verbreitung des Hussitismus' in der ersten Hälfte des 15. Jh.s, der nach blutigen Auseinandersetzungen zu einer

---

8 Daher die Bedeutung, die die beiden tschechischen Republiken den Kronjuwelen beimessen haben.

9 Maček, J.: The monarchy of the estates. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 99-100.

10 Zu diesen Minderheiten gehörten nicht nur die Juden, sondern auch die deutschen Waldenser, die sich dem Hussitismus nicht aus nationalen Gründen verschlossen hatten, sondern weil sie ihre eigene, von der römischen Amtskirche abweichende Tradition hatten, vgl. Šmahel, F.: The Hussite movement: an anomaly of European history? In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 84.

Sonderlage Böhmens im vorreformatorischen Europa führte, nämlich zur gesetzlichen Anerkennung und Gleichstellung einer von Rom unabhängigen, zur lateinischen Christenheit gehörenden Kirche.[11] Von der nationalen Geschichtsschreibung als früher Ausdruck des nationalen Bewußtseins und der nationalen Befreiung gefeiert, wird das hussitische Zeitalter heute differenzierter betrachtet. Egal jedoch, ob diese Zeit gelobt oder verdammt wird[12], gilt sie als ein nationalreligiöses Spezifikum der tschechischen Geschichte, das Böhmen für mehr als ein Jahrhundert prägte.

Die Ergebnisse dieser Zeit, wie die Anerkennung einer von Rom unabhängigen Kirche oder die Entstehung eines Städtebundes und der damit verbundenen politischen Emanzipation der Städte[13], wurden vom Herrschaftswechsel nach 1526 nur teilweise zurückgenommen[14]. Das Zeitalter der Reformation komplizierte weiterhin die religiöse Landschaft, ohne religiöse Konflikte zu verursachen, so daß Böhmen – gleich den anderen Ländern Ostmitteleuropas – das Land der praktizierten Toleranz und der religiösen Experimente wurde[15]. Die frühen nationalen Konflikte legten sich[16]. Hingegen wuchs die Spannung zwischen den verschiedenen politischen Kulturen, die z. T. konfessionell geprägt waren. In dieser komplexen, spannungsgeladenen Zeit erlebte Prag seine Blütezeit. Das rudolfinische Prag unter Rudolf II. (1522-1612), der 1576 zum Kaiser ernannt wurde, wurde zu einem maßgebenden Zentrum der europäischen Kultur der Spätrenaissance[17].

---

11 Ebenda, S. 80-81, 94.

12 Vgl. die unterschiedlichen Beurteilungen in den Reiseführern, die in der „freien" Welt entstanden sind, etwa Merian, S. 18; Prague, S. 8-9; Herzogenberg, a.a.O., S. 209, 224, 254-255; Prager Kuriositäten, S. 6, 43, 62.

13 Šmahel, F.: The Hussite movement: an anomaly of European history? In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 96; Maček, J.: The monarchy of the estates. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 99, 103-106.

14 Maček, J.: The monarchy of the estates. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 105.

15 Maček, J.: The monarchy of the estates. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 107, 108; Eberhard, W.: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, herausgegeben von Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7), Stuttgart 1999, S. 97-99; Válka, J.: Rudolfine Prague. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 120.

16 Válka, J.: Rudolfine Prague. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 119.

17 Ebenda, S. 117

Eine weitere Station der tschechischen Geschichte, die als Markstein sowohl der nationalen als auch der europäischen Geschichte gilt, ist die Schlacht am Weißen Berg 1620, die zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges führte. Im klassischen nationalen Geschichtsbild gilt die Niederlage der böhmischen Stände als die Katastrophe der tschechischen Geschichte schlechthin[18]. Der Verlust jeglicher Form der eigenen Staatlichkeit sowie eines großen Teiles der geistigen und sozialen Elite infolge der habsburgischen Umgestaltung des Landes wurde von den Zeitgenossen und Nachfolgern tatsächlich als schmerzlicher Umbruch empfunden, ohne daß die Zeitgenossen der Schlacht selbst die Bedeutung beigemessen hätten, die die nationale Geschichtsschreibung ihr nachträglich zuschrieb[19].

Die Konsolidierung der habsburgischen Herrschaft hat nachhaltige Spuren hinterlassen und ist verschiedenartig interpretiert worden. Von der nationalen Geschichtsschreibung als temno (Finsternis) bezeichnet und als Zeit des völligen nationalen Niedergangs geschildert – was angesichts der Schwierigkeiten der Entstehung einer nationalen Hochkultur im 19. Jh. nicht ganz unberechtigt scheint –, war dieses Zeitalter von großen und radikalen Umwandlungen gekennzeichnet[20]. Die Zeit der unmittelbaren habsburgischen Herrschaft (1620-1918) kann deshalb nicht einfach mit den Schlagwörtern Rekatholisierung, Germanisierung und Zentralisierung umschrieben werden. Mehr noch, die neuere Geschichtsschreibung bezweifelt die tiefgehenden Ergebnisse der Gegenreformation[21], während die Germanisierung aus der Sicht der administrativen Modernisierung und Rationalisierung gesehen und nicht als Racheakt oder Unterdrükkungsmaßnahme erklärt werden[22].

Die rasante Entwicklung Böhmens als wirtschaftliches Herz des Habsburger- und Österreich-Ungarischen Reiches ging mit der Verschärfung der nationalen Frage einher. Die zweite Hälfte des 19. Jh.s kennzeichnete sich durch interethnische Spannungen und Konflikte zwischen Tschechen und Deutschen, die in Prag besonders spürbar waren, weil sie hier stark verdichtet und kompliziert waren. Trotz-

18 Petráň, J. / Petráňova, L.: The White Mountain as a symbol in modern Czech History. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 143 ff.

19 Ebenda, S. 144.

20 Ebenda, S. 145.

21 Evans, R. J. W.: Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650-1781). In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, herausgegeben von Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7), Stuttgart 1999, S. 402-404.

22 Urban, O.: Czech Society 1848-1918. In: Teich, M. (ed.): Bohemia in History, Cambridge 1998, S. 198.

dem oder gerade deshalb war diese Zeit besonders fruchtbar in kultureller Hinsicht. Die Doppelung der Kultureinrichtungen von der Universität bis zum Theater war ein Ausdruck unversöhnlicher nationaler Spannungen wie auch der politisch-nationalen Instrumentalisierung der Kultur, erlaubte jedoch gleichzeitig die Konsolidierung zweier Kulturen, die bestrebt waren, sich parallel zu entwickeln[23]. Die meist deutschsprachigen Juden in Prag, die diese Konflikte besonders akut verspürten, haben diese Lage auf eine besonders kreative Weise verarbeitet – Franz Kafka (1883-1924) ist das bekannteste, nicht aber das alleinige Beispiel.

1918 wird Prag erneut zur Hauptstadt, diesmal der Tschechoslowakischen Republik.

Damit hört für die Reiseführer auch die touristische Geschichte Prags auf, selbst wenn in den Führern sozialistischer Zeit das Ende der Geschichte mit dem Sozialismus eintritt. Nur selten werden Ereignisse der Zeitgeschichte erwähnt, und dann auch nur weil sie unumgänglich sind, wie die Judenvernichtung im Zusammenhang mit den Prager Synagogen[24]. Daß das zeitgenössische Prag kaum miteinbezogen wird, hat auch mit dem respektvollen Umgang mit den Zeugen der Vergangenheit zu tun, auch nach 1945, als Prag zu den wenigen europäischen Großstädten gehörte, die den Krieg architektonisch heil überstanden hatten, und die neuen Machthaber, die ansonsten nach dem tabula-rasa-Prinzip verfuhren[25], das alte Prag nicht in eine sozialistische Musterstadt verwandeln wollten (dafür waren die Außenbezirke der Stadt ausersehen[26]).

## Die Darstellung der Prager Geschichte

Wie läßt sich nun die Geschichte Prags, die, gleich der Geschichte Böhmens eine komplizierte und ruhelose war, und in der das „fremde Element" eine entscheidende Rolle spielte, was auch im Stadtbild sichtbar ist, darstellen? Wie läßt sich das Interesse an der touristischen Vermarktung der Stadt mit der nationalen Geschichtsdeutung in Einklang bringen, wenn das Stadtbild in so großem Maße von der Zeit

[23] Johnston, W.: Spiritul Vienei. O istorie intelectuală i socială 1848-1938, Iaşi 2000 (The Austrian Mind. An Intellectual and Social History), S. 287-291.

[24] Vgl. Merian, S. 18, 20.; Herzogenberg, S. 248.

[25] Der Wiederaufbau oder Nichtwiederaufbau der zerstörten Städte nach dem Zweiten Weltkrieg hing nicht wesentlich von der Zugehörigkeit zu einem ideologisch-politischen Lager ab und auch nicht vom Umgang mit der Vergangenheit. Das gründlich zerstörte Rotterdam wurde nach dem Krieg nicht wieder aufgebaut. Der völlige Neubau zerstörter Städte könnte ebenfalls als Respekt vor der Vergangenheit betrachtet werden, denn jeder Wiederaufbau, „wie es einst gewesen", könnte als Versuch gelten, die Vergangenheit zu konservieren und zu töten, statt sie in lebendiger Weise weiterzuführen.

[26] Merian, S. 82; Plicka / Poche, a.a.O., S. 14; Prague (2001), S. 43.

der „Fremdherrschaft“ bestimmt ist, während sehr wenig an das genuin Nationale erinnert? D.h. es erinnert sehr viel an die Zeit der unmittelbaren Habsburger Herrschaft (1526-1918), die in der klassischen Geschichtsinterpretation als temno (Finsternis) bezeichnet wurde, während an Jan Hus (1370-1415) selbst nur die Leistungen der neuzeitlichen Gedächtniskultur erinnern, wenn wir vom allgemeinen Kontext wie der Burg oder den Spuren spätmittelalterlicher Stadtkultur absehen.

Im Rahmen meiner Analyse möchte ich drei Aspekte herausgreifen: die Haltung zum Barock, zum mittelalterlichen Prag und zur multiethnischen und vielsprachige Vergangenheit der Stadt.

## Beschreibung des barocken Prags

Die Beschreibung des barocken Prags scheint den Autoren älterer und neuerer Reiseführer, egal aus welcher ideologisch-politischen Welthälfte sie stammten oder stammen, die größte Schwierigkeit zu bereiten. Die Abschnitte über die Barockdenkmäler sind, wie auch die Darstellung der Geschichte Prags zwischen 1620-1918, am wenigsten unbefangen und am stärksten ideologisiert. Der Barock erscheint in diesem Kontext als Zeichen der Fremdherrschaft[27] oder als Zeichen der Rückkehr zur Normalität[28].

Für das erste Deutungsmuster sind die Barockbauten das Resultat der Demütigung, des Identitätsverlustes nach 1620. Barockisierung ist gleichbedeutend mit Rekatholisierung und Germanisierung[29]. Das besiegte Volk wird einer kollektiven Umerziehung oder gar Gehirnwäsche unterworfen, was sich nicht nur in der Errichtung vieler katholischer Kirchen und Adelspaläste äußert, sondern gleichermaßen in der urbanistischen Umgestaltung, nämlich in der Zerstörung des mittelalterlichen Prags[30].

Die andere Interpretation sieht im Barock einen Ausdruck der Rückkehr zur Normalität, zu den historisch gewachsenen und durch Traditionen geheiligten Ordnungen, in der die Einheit des Glaubens die Streitigkeiten ablösen, die infolge der Glaubensvielfalt entstanden sind. Eine Kultur des Schönen und Grandiosen löst somit eine Kultur der ständigen Hinterfragung ab, in der das Bildliche eine geringe Rolle spielt. Die Opfer, die dabei gebracht wurden, und die Spätfolgen werden der Schönheit wegen in Kauf genommen[31].

---

27 Vgl. Merian, S. 37, 70; Plicka / Poche, S. 13, 14; Burian / Svoboda, S. 40; Rybar, S. 20; Prague (2001), S. 22, 112, 116.

28 Vgl. Pytlik, S. 63; Herzogenberg, S. 126-130, 150, 209, hingegen ebenda, S. 191-192, 214.

29 Vgl. Prague (1999), S. 9; Plicka / Poche, S. 13; Pytlik, S. 48, 63.

30 Vgl. Plicka / Poche, S. 13.

31 Vgl. Herzogenberg, S. 192.

Nun ist es so, daß Urbanistik und Politik sehr eng miteinander verbunden sind. Die Umgestaltung der Städte folgte und folgt nicht allein technischen und ästhetischen Gesichtspunkten, sondern auch politischen, ideologischen und militärischen Standpunkten. Die Haussmannsche Umgestaltung von Paris 1852-1870 ist das wohl bekannteste Beispiel[32]. Die Barockisierung Prags hatte gewiß eine politische Komponente und konnte auch die Errichtung und Festigung der neuen Herrschaft symbolisieren[33]. Andererseits jedoch kann der Barock nicht als rein „katholischer" Stil betrachtet werden. Ich würde sogar die Hypothese wagen, daß ein Prag mit protestantischer Mehrheit sich ebenfalls zur Barockstadt entwickelt hätte, wahrscheinlich mit niederländischem Einschlag.

Wenn die Barockbauten auch politisch-religiöse Symbole sind, dann sprechen sie von der grundlegenden Veränderung der politischen Kultur: von der Kultur des (allerdings schon angeschlagenen) Ständestaates zum Absolutismus[34]. Selbst wenn es den Absolutismus nur als Desiderat gegeben hatte, so sind die Zeichen der Herrschaft unübersehbar. Nicht mehr die Stadtgemeinden, sondern der Staat bestimmt die Bauweise. Da der Sitz der Macht nicht mehr in der Burg ist, sondern in einer fremden Stadt, und da sie nicht mehr nach dem heimischen, sondern nach einem anderen, fremden Recht handelt, kann die nach 1620 eingeführte Herrschaft als Fremdherrschaft angesehen werden. Prag ist keine Hauptstadt mehr, was am Zustand der Burg sichtbar ist: nicht die Burg, als Symbol einer überwundenen Vergangenheit, sondern die Kleinseite wird zur Baustelle[35]. Mehr noch, der Zentralismus der neuen Machthaber verwandelt die Burg in eine Kaserne und nimmt ihr teilweise das Gesicht[36].

Diese Fremdherrschaft erhielt bald auch ein sprachliches Kennzeichen, so daß die barocken Bauten bald zu den Kennzeichen der Germanisierungspolitik wur-

---

32 Die Umgestaltung vieler Städte in den ehemaligen sozialistischen Ländern hatte oft eine technische Begründung und unterscheidet sich, abgesehen von der ideologischen Begründung und der Qualität der Bauten, nicht wesentlich von der westlichen Nachkriegsentwicklung. Eine rein ideologisch begründete Umgestaltung einer Stadt, indem die spärlichen Reste ihrer Vergangenheit vernichtet werden, bilden die Pläne zur Neugestaltung von Bukarest zwischen 1977-1989.

33 Siehe die Umgestaltungen der Teynkirche.

34 Zur Frage, ob es überhaupt einen Absolutismus gegeben habe vgl. Henshall, N.: Early Modern Absolutism 1550-1700: Political reality or Propaganda. In: Asch, R. G. / Duchhardt, H. (Hg.): Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1500-1700) (Münstersche historische Forschungen; Bd. 9), Köln / Weimar / Wien 1996, S. 24-46.

35 Rybar, S. 107.

36 Plicka / Poche, S. 14; Burian / Svoboda, S. 42.

den[37]. Daß von einer Entnationalisierungspolitik im Sinne des 19. Jh.s nicht gesprochen werden kann, ist eine späte Einsicht der Geschichtsforschung.

Wie also mit diesen Denkmälern umgehen, die als Fremdkörper entstanden sind, zumindest aus der Sicht der nationalen Historiographie, ohne die aber Prag viel von seinem Gesicht verlieren würde? Eine Möglichkeit ist die Flucht ins Ästhetische. Die Denkmäler werden als ästhetisch schöne Objekte beschrieben, ihre Entstehungsgeschichte ins Humorvolle verkehrt[38] oder einfach, ohne innere Teilnahme mitgeteilt, nachdem vorher die Epoche in ihrer nationalgeschichtlichen Bedeutung dargestellt wurde[39]. Wie dem auch sei, die barocken Denkmäler sind nicht „unschuldig", weil sie Zeichen der Unterdrückung oder einer aufgezwungenen, jedoch nie richtig angeeigneten Identität sind. Die Änderungen, die die Reformpolitik unter Joseph II. eingeleitet hatte, wurden um den Preis der Schönheit erreicht[40].

## Beschreibung des mittelalterlichen Prags

Das mittelalterliche Prag erfreut sich hingegen ungeteilter Zustimmung, weil die Denkmäler der mittelalterlichen Stadt die Blütezeit der tschechischen Geschichte widerspiegeln[41]. Schönheit, Freiheit und nationale Identität schließen sich nicht aus, sondern bilden eine Einheit, die von der Negativfolie der späteren Entwicklung aus betrachtet, als Zeit der Vollendung scheint. Der „Vater des Vaterlandes", Karl IV. vereint im 14. Jh. Vaterlandsliebe und Weltoffenheit, Prag wird zu einem europäischen Machtzentrum[42]. Die zweite Blütezeit Prags, unter Rudolf II. in der zweiten Hälfte des 16. und zu Beginn des 17. Jh.s, wird nicht mehr so hymnisch betrachtet, nicht weil Rudolf kein Tscheche war, sondern vor dem Hintergrund der vielfältigen Spannungen dieses Zeit sowie der darauffolgenden Ereignisse als Ruhe vor dem Sturm erscheint[43]. Bei aller ungeteilten Bewunderung für die Leistungen des Mittelalters und seiner sichtbaren Spuren – von der Staats- und Kir-

37 Gordonsky, unpaginiert.

38 Vgl. die Geschichte der Loreto-Kirche in Alois Svoboda, S. 168-170.

39 Die Beispiele für dieses Verfahren sind in (fast) allen Reiseführern vorhanden, weshalb hier nur auf ein einziges Beispiel zurückgegriffen wird: die Geschichte des Agnesklosters im Reiseführer von Alois Svoboda (1964), S. 123, in der sich der Autor vor allem der Persönlichkeit der Gründerin widmet. Dieses Verfahren ist nicht ungewöhnlich, doch erhält es in diesem Kontext einen anderen Stellenwert.

40 Merian, S. 36.

41 Freilich gibt es in den sozialistischen Reiseführern den Hinweis auf den Sozialismus als Vollendung der Nationalgeschichte, doch galt diese nicht als abgeschlossen.

42 Vgl. Merian, S. 43; Prague, S. 7-8; Burian / Svoboda, S. 26; Rybar, S. 19-20.

43 Vgl. Plicka / Poche, S. 12-13.

chengründung bis zur Errichtung des Ständestaates – gibt es, wie im Falle der Denkmäler aus dem 17.-18. Jh., eine Frage, an der sich die Geister scheiden, nämlich der Hussitismus. Wie schon erwähnt hat die neuere Historiographie den ganzen Fragenkomplex entmythisiert und ihn einer nüchternen Betrachtung unterworfen. Die Gewinne und Verluste, die dem Hussitismus und seinem politisch-militärischen Ausdruck, den Hussitenkriegen, zu verdanken sind, wurden abgewogen. Solange eine geistige Einheit, die es nie gegeben hatte, zum Maßstab erhoben wird, und die eben existierende soziale und politische Ordnung als quasi gottgegeben und unveränderlich gilt, werden Jan Hus und seine Anhänger in fast naiver Art als Ketzer betrachtet[44], die nur Unheil brachten und Böhmen isolierten. Weirden jedoch die Heterodoxie[45], also die ..., Formen von Andersgläubigkeit, bzw. dieund jede Hinterfragung der existierenden Ordnung als legitim betrachtet, dann fügt sich die Brachialgewalt der Hussitenkriege[46] in einen weiteren Kontext ein, in dem Veränderungen nur durch Gewalt erzielt werden können. Nicht nur die Infragestellung der Ordnung, sondern auch deren Wiederherstellung brachten Gewalt mit sich, was von den Vertretern beider Gesichtspunkte vergessen wird.

Jenseits der Beurteilung dieses Zeitalters bedeutet der Hussitismus – im weiteren Sinn einschließlich seiner Nachfolger im 16./17. Jh. – touristisch ein Problem, weil seine Spuren im Grunde nicht sichtbar sind, mit Ausnahme der Stätten einer Gedächtniskultur, die aus Jan Hus eine Schlüsselfigur der tschechischen Geschichte gemacht bzw. das Thema des Hussitismus politisch-ideologisch instrumentalisiert hat: die Bethlehemskapelle von 1391, die 1954 wiedererrichtet wurde, und das Hus-Denkmal auf dem Altstädter Ring, das 1915 zum 500. Todestages Hus' entstand. Es gibt noch Denkmäler, die aber nur indirekt an den Hussitismus erinnern: der Wladislawsaal in der Prager Burgund die andere spätgotischen Bauten, die die Macht der Stände sichtbar machen, denn eine der bedeutendsten Folgen der Hussitenkriege war der Aufstieg der Stände[47]. Daß die hussitische Bewegung so wenige Spuren hinterlassen hat, ist kaum verwunderlich, wenn wir von ihrer Theologie ausgehen, die das Wort bevorzugte. Der Wladislawsaal beweist aber auch, daß der Hussitismus fähig war, zu jener Normalität zurückzukehren, die er einst bekämpft hatte. Diese Festlegung des Hussitismus auf eine gemäßigte Linie mag jene enttäuschen,

---

44 Herzogenberg, S. 254-255, 257-258

45 Zumindest seit Gottfried Arnold wissen wir, daß Orthodoxie und Heterodoxie im Grunde Machtfragen sind und kaum etwas mit Theologie zu tun haben. Vgl.: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie bis auf das jahr Christi 1688, Frankfurt am Main 1729, S. 4.

46 Pytlik, S. 6; Herzogenberg, S. 254.

47 Vgl. Anm. 13.

die die Revolution ins Zentrum ihrer Weltanschauung gestellt haben, vor allem wenn sich diese „Normalisierung" ästhetisch mittelmäßig zum Ausdruck bringt[48]. In geringerem Maße als im Falle des Barock geraten hier Ästhetik und Nationalbewußtsein in Konflikt. Eine andere Möglichkeit, diesen Konflikt zu umgehen, ist, diese Frage erst gar nicht aufzuwerfen[49].

### Beschreibung des mehrsprachigen Prags

Ein dritter Fragenkomplex, der wohl auch der schwierigste ist, bezieht sich auf das mehrsprachige Prag und die Beziehungen der ethnisch-religiösen Gemeinschaften und Kulturen zueinander. Von seiner Stadtwerdung an bis zum Zweiten Weltkrieg wurde Prag von dem Nebeneinander und Gegeneinander der Tschechen, Deutschen und Juden geprägt[50]. Das vormoderne Prag schien die verschiedenartigen sprachlichen und religiösen Gemeinschaften leichter zu integrieren als das Prag des 19.-20. Jhs. Selbst wenn physisch nicht schmerzlich – psychisch ist die Aufrechterhaltung der Erinnerung an das ethnisch, sprachlich und kulturell heterogene Prag fast unüberwindlich schwer, wobei das Gedächtnis der beiden verschwundenen Gemeinschaften, der jüdischen und der deutschen, verschiedenartig ausfällt.

Das Gedächtnis der jüdischen Gemeinde ist leichter aufrecht zu erhalten, was angesichts des grausamen Endes dieser Gemeinde ein scheinbares Paradox ist. Da aber die Vernichtung der Prager Juden auf das Konto von Fremden geht, fügt sich der Holocaust in Böhmen[51] in die nationale Leidensgeschichte ein. Das schließt freilich aufrechte Teilnahme nicht aus und erleichtert die Integration der Juden in das Gedächtnis der Stadt[52] und zwar als unverzichtbarer Teil ihrer Geschichte. Somit geht das jüdische Prag in einer Reihe Anekdoten und wunderba-

---

48 Plicka / Poche, S. 11.

49 Es geht um die technisch-ästhetischen Beschreibungen der Denkmäler, die trotz der verschiedenartigen Einführungen in die Geschichte der Stadt überwiegen.

50 „Die Entwicklung – die historische – hat Prag zu einer Stadt bestimmt, in der über Jahrhunderte hinweg sowohl Tschechen und Deutsche als auch tschechische und deutsche Juden lebten, viel mehr neben – als miteinander. Jede dieser Kulturen hat Prag mitgeprägt. Die verbrecherische Ausrottung der Juden und die unbarmherzige Abschiebung der Deutschen haben dem ein Ende gesetzt, für immer, wie es scheint. Eine tschechische Monokultur ist geblieben. Um so wichtiger, daß die Stadt selbst als das größte Denkmal praktisch intakt geblieben ist, als Denkmal einer großen Chance, die leider vertan wurde." Merian, S. 19-20; vgl. Pytlik, S. 136.

51 Prague, S. 19-20; Rybar, S. 84-88; Alois Svoboda, S. 30.

52 Rybar, S. 66-67; Merian, S. 21.

rer Gestalten auf[53], wobei Rabbi Löw (ca. 1525-1609) mindestens so interessant ist wie Franz Kafka[54].

Das deutsche Prag bewahrt, trotz seiner kulturellen Bedeutung, ein schwieriges Gedächtnis. Doch was ist überhaupt „deutsch" in Prag? Dieser Begriff umfaßt und verwischt viele Kategorien von Pragern und Nichtpragern, die miteinander oft nur ihre Sprache gemeinsam hatten. Was hatten die deutschen hussitischen Prediger der Teynkirche[55] oder die deutschen lutherischen Bürger oder der streng calvinistische Winterkönig Friedrich V. von der Pfalz (1596-1632) mit den Habsburgern oder den deutschen Klerikern der Gegenreformation zu tun? Selbst wenn sie beide Habsburger waren, doch was gab es Gemeinsames zwischen Rudolf II. und Joseph II. (1741-1790). Was hatten die deutschen Kaufleute des Mittelalters mit den randalierenden deutschen Studenten des 19. und 20. Jh.s zu tun? Was hatten die Vertreter der böhmischen katholischen Reform[56] mit den Deutschnationalen zu tun, auch wenn sie Zeitgenossen waren? Eine Auffassung, die sich zwar gegen den Herderschen Begriff „Volksgeist" sträubt, ihn aber trotzdem oft und gern gebraucht und mißbraucht, verwischt sehr gerne das Politische und Ethnische und projiziert Kategorien des 19.-20. Jh.s in die Vormoderne. Diese Auffassung ist kein Monopol Ostmitteleuropas, sondern blüht genauso im Westen. Um ein Beispiel zu nennen, das für die touristenmäßige Geschichte Prags von großer Bedeutung ist: die Germanisierung Böhmens[57], deren Wahrzeichen eben die weltlichen und geistlichen Prunkbauten des Barocks und des Jugendstils sind[58]. Abgesehen davon, daß hier der Begriff „deutsch" sehr verschwommen ist – wo doch gerne zwischen Deutschen und Österreichern unterschieden wird –, fällt die Verwendung eines doppelten Maßstabes für West- und Osteuropa auf. Während die Assimilation in Westeuropa als progressiv gilt – obwohl sie nicht eben mit sanften Methoden betrieben wurde[59], so ist sie in Ost- und

53 Rybar, S. 86; Alois Svoboda, S. 32; Herzogenberg, S. 242-247.

54 Daß er im Reiseführer von 1964 erwähnt wird, kann als Zeichen des sich anbahnenden Prager Frühlings gelten.

55 Rybar, S. 82

56 Zur katholischen Reform in Böhmen, siehe Johnston, W.: Spiritul Vienei. O istorie intelectuală i socială 1848-1938, Iaşi 2000 (The Austrian Mind. An Intellectual and Social History), 299-335.

57 Dieser Aspekt wird auch in den beiden Touristenführern für Eilige erwähnt, vgl. Gordonsky, unpag; Prague (2001), S. 22.

58 Merian, S. 21.

59 Eines der sehr vielen, aber nicht der ärgsten Beispiele ist der Kampf der Jakobiner gegen das traditionelle Elsaß, in dem sie einen Hort der Konterrevolution sahen, vgl. Vogler, B.: Histoire culturelle de l'Alsace, Strasbourg 1994, S. 188-204.

Mitteleuropa ein Zeichen der Unterdrückung seitens aggressiver Imperien. Daneben verschwinden etwa die urbanistischen Leistungen, zu denen eben auch die Auflösung des Ghettos 1871 gehört. Die Konflikte und Ängste aus der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und selbstverständlich das Trauma der Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft haben den nüchternen Zugang zu der ungeteilten Geschichte Prags, in der Platz für die drei Gemeinschaften ist, verbaut. Hinzu kommt noch eine Staatsauffassung, die wiederum nicht typisch für Ostmitteleuropa ist, nach der Minderheiten ein zu lösendes Problem sind[60]. Somit ist Prag nach 1945 als rein tschechische Stadt Vollendung der Geschichte oder die Schwächung seines schöpferischen Potentials, ein Irrweg seiner Geschichte[61].

## Eignen sich Stadtführer zur historischen Erkenntnis?

Ich möchte meine Ausführungen mit folgender Frage schließen: Eignen sich Stadtführer zur historischen Erkenntnis? Darauf kann ich nicht eindeutig mit Ja oder Nein antworten. Nein, sie eignen sich kaum für die wissenschaftliche Rekonstruktion der Vergangenheit. Ja, sie eignen sich für das gründlichere Kennenlernen einer Stadt, ihrer „geheimen" Geschichte. Sie eignen sich aber am meisten als Rohstoff für Mentalitätsgeschichte.

---

60 Prague (1999), S. 10; Prague (2001), S. 24.

61 Vgl. Anm. 50.

# II

Jan Sokol
Prag

# Was ist Geld?

Über eine so wichtige und zugleich komplizierte Frage kann ich als Philosoph nur sprechen, wenn ich das alte Privileg meiner Zunft in Anspruch nehme, auch darüber nachdenken zu dürfen, wovon man nicht viel weiß. Man kann es doch wagen in der Hoffnung, daß ein gewisser laienhafter Abstand etwas bemerken kann, was dem Fachmann in der Menge seiner Fachkenntnisse leicht entgeht. Denn an einem Übermaß an Fachkenntnissen leide ich nun keineswegs.

Während andere materielle Dinge einfach „sind", vom Gelde heißt es, daß es „gilt" – so wie ein Gesetz, ein Versprechen, ein Ausweis auch „gelten" – oder eben nicht. Schon dieser schlichte Hinweis der Sprache sollte uns warnen vor zu einfachen Vorstellungen über das äußerst seltsame Ding Geld.

Nun ist die allgemeine Meinung der Philosophen über Geld – mit wenigen Ausnahmen – eine eher moralisierende, wenn nicht ganz mißtrauische. Das berühmte Wort des Sokrates, der das Geld in einer Abhängigkeit von Tugend sieht,[1] werden wir uns noch in Erinnerung bringen. Auch Aristoteles ist sehr zurückhaltend in seiner Beurteilung und erkennt bloß die Tauschfunktion des Geldes als legitim an, während schon der Handel für ihn eine verdächtige Beschäftigung ist, unwürdig eines freien Menschen. Seneca schimpft auf die verwüstende Wirkung des Geldes und beklagt sich: „Wir fragen nicht mehr, was das ist, sondern nur, wieviel es kostet." Erst im späten und auslaufenden Mittelalter wird das Geld von einigen ernst genommen, freilich nicht ohne Widerstand. Für die neuere Zeit ist die Einstellung Nietzsches aufschlußreich. Während in seinen Werken das Thema Geld nur äußerst sparsam aufkommt, knapp zehnmal, tritt es in fast jedem seiner Briefe hervor, insgesamt an mehreren hundert Stellen. Freilich als Geld, das er braucht, nicht als ein theoretischer Gedanke.

Eine echte Wende in der philosophischen Betrachtung des Geldes hat erst Georg Simmel in seiner *Philosophie des Geldes* (1900) herbeigeführt. Daß das Buch nach fast einhundert Jahren wiederentdeckt werden mußte, mag zwar durch den Umfang und den Mangel an Übersichtlichkeit dieses Werkes mitverursacht worden sein, zeugt aber auch von der zögernden Haltung seiner Fachkollegen einer jeden

[1] „Nicht aus dem Gelde entsteht die Tugend, sondern aus der Tugend entsteht das Geld und alle guten Dinge, für den Menschen und für die Gemeinde." Platon: Apologie, 30d.

„Philosophie des Geldes“ gegenüber. Zu den seit jeher bekannten Funktionen des Geldes – d.h. der Tausch-, Wertmaß- und Thesaurisierungsfunktion – tritt bei ihm als wohl wichtigste die soziologische Funktion hinzu. Damit wird der eigentlichen Funktion des Geldes in den heutigen Gesellschaften auch erst Rechnung getragen, seinem Zweck und Sinn. Simmel war kein Bewunderer des Geldes, trotzdem hat er es einigermaßen rehabilitiert. Nicht nur, daß das Geld die ungeheuer komplizierte Arbeitsteilung der Moderne ermöglicht, sondern es lockert auch die fest vorgegebenen Verwandtschafts- und Solidaritätsbeziehungen zwischen einzelnen Menschen, macht sie anonym[2] und erweitert damit ihren konkreten Freiheitsraum wesentlich. Ein abhängiger Arbeitnehmer oder Diener wurde noch im 18. Jahrhundert in der Regel mit Nahrungsmitteln u.ä. belohnt, die nach Art und Menge vertraglich genau festgelegt waren. Dagegen kommt einem in Geld bezahlten Arbeiter die freie Wahl darüber zu, was er braucht und begehrt. Nicht mehr die Art und Menge, sondern nur der Gesamtumfang dessen, was er sich beschaffen kann, wird damit begrenzt.[3]

Versteht man nun Macht – mit Max Weber – als die Möglichkeit, den eigenen Willen durchzusetzen, eventuell auch gegen den Willen anderer, wirkt das Geld als ein effektives Machtverteilungsmittel. In den alten, hierarchischen Gesellschaften entsprach die Macht jedes einzelnen seiner Stellung in der Hierarchie. Der Höherstehende hatte seine Untertanen in seiner Macht und unter seiner Verfügung, u.U. ohne Beschränkung. Bei den pazifischen Stämmen gibt es dazu das Sprichwort, der Hauptmann stehle nicht. Das ist kein Lob seiner Rechtschaffenheit, sondern die einfache Feststellung, daß, was immer er zu sich nimmt, nicht gestohlen ist, sondern ihm auch rechtens gehört. Ähnlich war dem auch in den europäischen Gesellschaften, wenn auch mit verschiedenen Beschränkungen, bis zur Einführung des Geldes bzw. der Geldwirtschaft. Denn erst mit der Geldwirtschaft, die nur den Kauf für einen legitimen Erwerb hält und jede Gewalt gegen Eigentum ablehnt, kann diese „Macht“ quantifiziert und sehr fein verteilt werden, so daß jeder einzelne eine kleinere oder größere Machtmenge in seinem Portemonnaie frei zu Verfügung haben kann. Im Idealfall ist er frei „bis in die Höhe“ seiner Habe.

Die ältere Generation hat noch in guter Erinnerung, was die Kriegswirtschaft mit fest zugeteilten Rationen an Lebensmitteln, Kleidung usw. auf der Grundlage

---

2 Im späten Kommunismus konnte man in mancher Werkstatt o.ä. an der Wand folgende zynische Volksweisheit lesen: „Seit der Erfindung des Geldes ist es verboten, für empfangene Dienste zu danken“.

3 Nach Schopenhauer ist Geld ein „unermüdlicher Proteus, jeden Augenblick bereit, sich in den jedesmaligen Gegenstand unserer so wandelbaren Wünsche und mannigfachen Bedürfnisse zu verwandeln.“ Zitiert bei Schmölders, G.: Psychologie des Geldes, Hamburg 1966, S. 35.

verschiedener Karten und Abschnitte war: nämlich eine Rückkehr in die Zeiten vor der Einführung der Geldwirtschaft. Auch der kommunistische Sozialismus mit seinem endemischen Mangel an nützlichen Dingen mußte die Geldwirtschaft wesentlich begrenzen, so daß Mangelware kaum je fürs Geld alleine, sondern nur durch Bekanntschaften oder für gesuchte Gegenleistungen zu „organisieren" war. Ob dabei auch noch Geld zu bezahlen war, war eine Nebensache.

Damit kommen wir zu den „Bedingungen der Möglichkeit" einer Geldwirtschaft. Es gibt zunächst offensichtlich verschiedene Rahmenbedingungen (wie z. B. Frieden, Sicherheit und ein gewisser allgemeiner Wohlstand), auf die wir noch später zu sprechen kommen. Aber schon für die Tauschrolle des Geldes ist entscheidend, ob, wie viele und wie oft die Menschen dem Geld Vorzug geben vor jeder beliebigen Ware. Wirksam und tauglich sind nur solche Tauschmittel, die (fast) jeder – und (fast) immer als Gegenwert für eine Ware oder Leistung – gerne entgegennimmt. Das tschechische Wort für Ausgeben, utratit oder utracet, das zugleich auch „vergeuden" und sogar „vertilgen" heißen kann (man kann einen tollen Hund utratit), spiegelt genau diese für die Geldwirtschaft notwendige Einstellung wider: Geld ausgeben bedeutet – wenigstens aus der Sicht eines Dritten – immer einen Verlust, fast unabhängig davon, was und wie günstig man etwas erworben hat. Denn mit dem „Verlust" oder der Ausgabe des Geldes geht eben auch die mit ihm verbundene „proteische" Wahlfreiheit verloren. Das Stückchen universell einsetzbare „Gültigkeit", die immaterielle Macht, die jedem Geldstück innewohnt, und die die Fachleute gewöhnlich „Liquidität" nennen, geht unausweichlich verloren.

Wo immer diese allgemeine Einschätzung des Geldes verschwindet oder nur ins Wanken gerät, verschwindet auch die Geldwirtschaft mit ihrer Freiheit – wie in der Kriegswirtschaft oder in der Mangelwirtschaft des staatlichen Sozialismus. Erst damit wird das literarisch so beliebte Phänomen des Harpagons, des Geizhalses, eigentlich verständlich, der in dem Münzenkoffer herumwühlt und für nichts anderes einen Sinn hat. Etwas zugespitzt formuliert, gehört genau die auri sacra fames, der verdammte Durst nach Gold, zu den Bedingungen jeder Geldwirtschaft. Jedenfalls setzt jede Geldwirtschaft voraus, daß nur das Geld knapp werden soll und muß, niemals eine Ware oder eine Leistung, eine Kommodität.[4]

Von daher ist auch ersichtlich, was für materielle Dinge zur Verkörperung des Geldes am besten taugt: die schönsten und seltensten Muscheln, Silber und Gold.[5]

---

[4] Ökonomen sprechen von einem „Markt des Anbieters"; ein „Markt des Käufers" ist nach dem Gesagten eben kein echter Markt.

[5] Zahlungsmittel, die das Geld nur verkörpern, darf man nicht einfach mit Geld verwechseln, wie wir noch sehen werden.

Zahlungsmittel mußten anfangs die meisten Menschen anziehen, ihren „Durst“ und ihre „Gier“ wecken, und darüber hinaus noch dauerhaft, handlich und einigermaßen teilbar sein. Begehrtheit und Dauerhaftigkeit haben aber einen deutlichen Vorrang, wie die pazifischen Steinmünzen zeigen. Sonst aber ist der wirkliche Ursprung des Geldes und der Zahlungsmittel alles andere als einfach und durchsichtig. Das verlockend einfache und vernünftige Märchen des Aristoteles,[6] das seither in allen Lehrbüchern der Ökonomie wiederholt wird, ist von Archäologen längst widerlegt. Wir wissen heute, daß die ersten allgemein angenommenen symbolischen Zahlungsmittel so riesige Werte verkörperten, daß sie unmöglich dem alltäglichen Tauschhandel dienen konnten. Auch Münzen gab es ursprünglich nur in so großen Werten, daß sie wahrscheinlich nur als (Ersatz-) Opfergaben reicher Leute angewendet wurden.[7] Übrigens auch sprachliche Spuren zeigen in eine ganz andere als in die pragmatisch-utilitaristische Richtung: Der griechische obolos kommt von obélos, Bratspieß, im Lateinischen heißt pecunia (Geld) Vieh, und das englische fee gehört zur selben Wurzel wie das deutsche Wort Vieh.

Nun aber zurück zu den allgemeinen Funktionen des Geldes. Es ist erstens wohl die Tauscherleichterung, die die Schwierigkeit der double coincidence meidet: Ohne Geld mußte einer, der z.B. Eier für Schuhe tauschen wollte, einen solchen Partner finden, der nicht nur passende Schuhe übrig hat, sondern auch Eier haben wollte. Mit der wachsenden Arbeitsteilung und mit immer breiteren Ansprüchen würden diese Bedingungen immer seltener erfüllt sein. Der nächste Schritt hängt zusammen mit der Institutionalisierung, d.h. mit der Konzentrierung des Tausches auf dem Markt. Der gesammelte Tauschbetrieb an einem Ort und zu bestimmter Zeit, z.B. Samstag vormittags am Marktplatz, ist wahrscheinlich schon ein bewußter Akt einer politischen Autorität, jedenfalls im Mittelalter ein Privileg, das oft von einem Verbot, an einem anderen Ort (besonders auf dem Hin- und Rückweg) zu verkaufen, begleitet ist.

An diesem „konkreten“ Markt sind die Rahmenbedingungen einer „Marktwirtschaft“ am besten ersichtlich. Er ist erstens überhaupt nur im Frieden denkbar und verlangt, daß die umgebende Gesellschaft in einem gewissen Wohlstand lebt. Wo viele Menschen hungern, kann man kaum von einem Angebot reden: Ein Angebot bedeutet schon einen Überfluß. Um seine Ware, seine wertvollen und nützlichen Dinge, auf dem Marktplatz öffentlich ausstellen zu können, braucht der Verkäufer eine Garantie persönlicher Sicherheit, einen wirksamen Schutz vor Dieben usw.

---

6 Z. B. Aristoteles: Politik, I.9. 1257a-b.

7 Siehe besonders das reich dokumentierte Buch von Laum, B.: Heiliges Geld, Tübingen 1924, oder Gerloff, W.: Die Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens, Frankfurt a. M. 1947.

Wo aber diese Bedingungen einigermaßen erfüllt sind, bringt der öffentliche Markt allen Beteiligten wesentliche Vorteile. Sowohl für Käufer wie für Verkäufer sind hier die Chancen, daß sich ihre Wünsche erfüllen, wesentlich höher als bei dem sogenannten „kapillaren Tausch".[8] Für unser Thema ist aber bedeutend, daß erst die Zusammenbringung einzelner Tauschakte so etwas wie einen Preis zustande bringt. Also nicht nur die traditionell gegebenen Tauschverhältnisse – wieviel Fisch für einen Korb Gemüse – sondern auch einen Vergleich verschiedener Waren im Lichte des gesammelten („aggregaten") Angebots und gesammelter Nachfrage. So löst praktisch der Markt nicht nur das eher theoretische Angebot-Nachfrage-Problem einer einzigen Kommodität, sondern auch das theoretisch kaum lösbare Problem der Substitutionen und Substitute: Wem die Brötchen zu teuer scheinen, kann statt dessen Brot oder auch Kartoffel kaufen, freilich nur auf einem Markt. Deshalb vermuten schon die mittelalterlichen Autoren, der Preis entstehe auf dem Markt.[9]

Dank der institutionellen Öffentlichkeit des Marktes und dank seinen Regeln – der einmal ausgehandelte Preis gilt auch für andere Bewerber usw. – wird der Preis mehr als ein Einzelereignis und bildet allmählich eine mehr oder weniger stabile Größe, den eigentlichen Preis, wie wir ihn heute verstehen. Und da das Marktgeschehen sowieso schon Geld voraussetzt, wird dieser natürlich in Geldeinheiten gemessen.[10] Dieser merkwürdige Vorgang hat schon spätrömische Kaiser dazu verführt, Preise durch Verordnungen festzulegen – mit denselben verheerenden Folgen wie im staatlichen Sozialismus.[11]

Das Geld und die Geldwirtschaft haben sich nur sehr langsam durchgesetzt, und zwar zunächst nur unter den städtischen Kaufleuten, was noch im Mittelalter zu großen gesellschaftlichen Spannungen führte.[12] Sobald es sich aber durchsetzen

---

8 Dieser ursprünglich ethnographische Begriff paßt gut auch für den Haushandel usw.

9 Nach Thomas von Aquin ist der Preis nicht „punktgenau festgelegt", sondern einfach „quaedam aestimatio fori", eine Abschätzung des Marktes. Vgl. ders.: Summa Theologica, II.2, q. 77, art. 1.

10 Die Unterscheidung von „Wert" und „Preis" scheint mir in diesem Zusammenhang künstlich und unnütz, es sei denn, man möchte einen „Nutzwert" einführen, der aber per definitionem nicht messbar ist und folglich für unser Thema belanglos. Das „Paradox des Preises", daß nämlich begehrte und seltene Dinge mehr kosten als nützliche und notwendige, kennen schon manche Volksmärchen.

11 Es entsteht ein Schwarzmarkt, dem aber der öffentliche Charakter fehlt und der sich infolgedessen notwendig mit Kriminalität verbündet.

12 Einerseits freilich zwischen den Landbesitzern und den städtischen Kaufleuten. Aber auch die heftige Reaktion des gemeinen Volkes gegen den Ablaßhandel galt nicht nur diesem Mißbrauch, sondern auch dem „schmutzigen Geld" im allgemeinen.

konnte, tritt die Dauerhaftigkeit des Geldes in den Vordergrund: Geld kann gespart, thesaurisiert werden. Da es von selbst weder verwest noch verfault, ist es nur noch von Dieben bedroht. Deshalb haben reiche Leute den Aufbewahrungsdienst späterer Banken in Anspruch genommen, obwohl sie zunächst dafür zu zahlen hatten.[13] Nun aber, mit den gesammelten Mengen brachliegenden Geldes, kam auch der Gedanke, man könne damit etwas anfangen - am einfachsten, es an andere wieder zu verleihen.

So ist aus nun wirklich einfachen und bescheidenen Anfängen allmählich die heute wohl wichtigste Funktion des Geldes erwachsen, das Geld-, Bank- und Kreditwesen oder wie all diese Einrichtungen heißen, die aus fremden Geldern neues Geld machen. Dieses Geld, der Zins, den die Griechen sehr zutreffend tokos, d.h. „die Jungen", „die Nachkommenschaft" nannten,[14] war für die Kritiker der Geldwirtschaft ganz besonders anstößig. Schon die bloße Anhäufung des Geldes, der Geld-Reichtum, war für die Meisten sehr verdächtig, da er eigentlich ohne Grenzen ist. Um so schrecklicher war es für die Grundbesitzer, deren Vermögen nur in sehr engen Grenzen wachsen konnte, als sie erfuhren, daß diese Neureichen, Bankiers und städtische Niemande sie als Adelige ohne weiteres auskaufen können – was dann auch allmählich geschah.

Wo kommt aber dieser Reichtum her? Der Zins ist eine uralte Einrichtung, seit jeher unter den Landwirten besonders gefürchtet und gehaßt, und zwar aus guten Gründen. Denn ein Bauer hat sich in der Regel nur nach einer katastrophalen Mißernte, wo er im Winter auch die Saat des nächsten Jahres verzehren mußte, eben für diese Saat verschuldet, und zwar in specie, nicht in Geld. Jene solidarische Aushilfe nun zu verzinsen, war wirklich eine schlimme Erpressung, um so mehr, als er mit den knappen Erträgen auf eine Rückzahlung kaum hoffen konnte. Weil diese ewigen Verschuldungen und Versklavungen die ganze Bauernschaft ruinierten und u.U. zu Aufständen führten, sahen sich schon die mesopotamischen Herrscher genötigt, z.B. anläßlich der Thronbesteigung solche Schulden per Verordnung zu tilgen.[15] Dasselbe haben noch die mittelalterlichen Könige getan. Die katholische Kirche hat deshalb die Zinsen bis in die Neuzeit hin für reinen Frevel gehalten. Daß es sich bei der Geldanleihe eines Unternehmers um etwas ganz anderes handelt, hat sich nur sehr mühsam durchsetzen können.

---

13 Dafür, daß die Aufbewahrungsfunktion am Anfang der Banken steht, spricht die Tatsache, daß z. B. in England zunächst Goldschmiede diesen Dienst – mit beschlagenen Truhen und Schatullen versehen – angeboten haben.

14 Im Tschechischen sagt man, das Geld kann „Kätzchen kriegen" (okotit se); griechische Inspiration ist nicht zu vermuten.

15 Velleicht war auch die etwas rätselhafte seisachtheia Solons dieser Art, wie auch die Gnadenjahre der Bibel.

Ein Argument mittelalterlicher Theologen gegen den Zins ist aber in unserem Zusammenhang erwähnenswert. Der Geldertrag, der Zins, ist eine Verkäuflichung der Zeit, und schon deshalb illegitim, weil die Zeit dem Herrn Gott gehört und keineswegs den Menschen.[16] Obwohl wir seit dem 17. Jahrhundert diesen Zins anders, nämlich als einen Anteil des Gläubigers an dem Ertrag seines Geldes bei dem Ausleiher sehen, hat sich die weitere Entwicklung der Finanzmärkte tatsächlich immer mehr an der Zeit und an der Zukunft orientiert, bis hin zu den Termingeschäften, die schon halbwegs Wetten sind.

Wie gesagt, hat sich die Geldwirtschaft nur sehr langsam und mit großer Mühe durchsetzen können. Aber je mehr sie sich etabliert und erweitert hat, desto besser funktionierte sie. Das Geld ist um so mehr wert, je verschiedenere Dinge man dafür haben kann. Es ist deshalb verständlich, daß die Geldwirtschaft sich sozusagen spontan verbreitet und neue und neue Bereiche erobert. Nicht nur Moralisten haben dagegen ihre Bedenken: Was alles soll noch käuflich werden? Oder umgekehrt: Was darf es „um keinen Preis“ werden?

Das große Paradox des Geldes liegt aber gerade darin, daß manches außerhalb des Geldbereiches bleiben muß, und zwar nicht aus ethischen, sondern aus ökonomischen Gründen. Das Geld kann funktionieren nur unter der Bedingung, das manches nicht käuflich ist. Was ist das? Zunächst freilich das Geld, die Zahlungsmittel selbst. Technisch spricht man zwar vom „Preis“ des Geldes, gemeint ist aber nur der „Preis“, d. h. der Zins einer Anleihe. Sonst aber darf keiner Banknoten billiger als die Staatsbank verkaufen. Ein solches Unternehmen heißt „Geldfälschung“ und wird strafrechtlich streng verfolgt, weil es sonst das Geld vernichten, auflösen würde. Ähnliches gilt für die Polizei: Wie schon erwähnt, braucht der Markt auch Sicherheit. Wo man einen Polizisten kaufen kann, der für einen anderen die Waren „beschlagnimmt“, würde nur ein Narr am Markt teilnehmen.[17] Genauso auch den Richter, den Bürgermeister oder Gesetzgeber: Sie alle müssen streng unverkäuflich bleiben, weil nur so das Geld Geld bleibt, d. h. weiterhin gilt.[18]

Nun aber habe ich versprochen, auf die Frage „was ist Geld“ eine Antwort zu versuchen. Ein richtiges Verständnis des Geldes wird nach meiner Meinung noch immer erschwert durch einen Irrtum, der sich auch unter Ökonomen hartnäckig

---

16 Vgl. den berühmten Aufsatz von Le Goff, J.: Temps de l'Eglise et temps du marchand. In: Annales, 1960, p. 417.

17 Wo die Polizei ihre Rolle schlecht erfüllt, wenden sich die Verkäufer für einen wirksameren Schutz an Mafien, die sie dann auch erpressen usw. Der Sicherheitsschutz kann nicht privatisiert werden.

18 Dies ist eine Minimalfassung des oben erwähnten Gedanken des Sokrates, das Geld entstehe aus der Tugend.

hält – das Geld sei eine Art Ware. Besonderer Art, aber doch. Dieser Irrtum stammt aus alten Zeiten, wo man noch Geld und Zahlungsmittel gleichsetzen konnte und die Gold- und Silbermünzen als eine Art Ware verstehen. Aber dann? Schon eine Nickelmünze ist eine sehr wunderliche Ware, geschweige denn eine Banknote. Und was ist ein Sparbuch oder sogar ein elektronisches Konto? Bits im Computer, die keiner überhaupt je sehen kann; bei einem gründlichen Stromausfall könnten sie verschwinden wie ein Spuk.

Aber auch andere Eigenschaften des Geldes widersprechen der Vermutung, das Geld sei eine Ware. Einen aufmerksamen Beobachter muß schon die Tatsache etwas stutzig machen, daß das Geld immer in entgegengesetzter Richtung zur Ware läuft. Zweitens und im Unterschied zu jeder Ware: Das Geld verbraucht sich nicht. Wenn ich ein Brötchen kaufe und dafür zwei Kronen bezahle, wird das Brötchen gegessen, die Münze läuft aber weiter, um andere Tauschakte zu vermitteln. Eine schmutzige, schäbige Banknote kann ich für eine frische auswechseln, so lange sich nur erkennen läßt, daß es eine solche gewesen ist – und sogar kostenlos. So „ewig" ist eine Banknote.

Wohl „ewig", doch auf der anderen Seite ein an sich wert- und nutzloses Stück Papier. Einen außerirdischen Beobachter müßte es wundern, wieso wir es als Lohn für unsere Arbeit entgegennehmen, bloß in der Hoffnung, dafür einmal auch etwas zu essen kriegen. Am verdächtigsten am Geld ist aber sein Ursprung. Als es noch gemünzt und gedruckt unter staatlicher Autorität war, konnte man glauben, es sei wenigstens eine feste Menge Münzen oder Banknoten im Umlauf. Heutige Ökonomen sind aber der Meinung, das Geld entstehe durch Kredit und werde also von den Kreditbanken erzeugt; die Staatsbank kann lediglich den Umfang der Kredite indirekt begrenzen. Ist dann aber eine Banknote eine Habe – oder eher eine Schuld? Beides wird von namhaften Wissenschaftlern vertreten.[19]

Den richtigen Schlüssel zu diesem Rätsel haben – so weit ich weiß – als erste die Einwohner von Malta gefunden. Auf ihren Münzen stand schon im 16. Jahrhundert die hellsichtige Losung geprägt: non aes sed fides – nicht Metall, sondern Vertrauen. Wie gesagt, nehmen wir alle das Geld entgegen – und zwar in jeder denkbaren Form – in der Hoffnung, im Vertrauen daran, daß es auch morgen, nach einem Jahr und noch weiter in die Zukunft gelten wird. Daß es mehr nicht ist, wissen diejenigen aus eigener Erfahrung, die einen Staatsbankrott erlebt haben. In der damaligen Tschechoslowakei hieß er 1953 „Währungsreform" und in der Kneipe haben sich Männer mit den alten Banknoten Zigaretten angezündet. Zu etwas anderem taugten sie nicht.

---

[19] Vgl. z. B. Aglietta, M. / Orléan, A. (éd.): La monnaie souveraine, Paris 1998, und die dort angegebene Literatur.

Daß das Geld in Wirklichkeit „institutionalisiertes Vertrauen“ ist, nicht mehr und nicht weniger, läßt sich auch durch andere Verweise bestätigen. Auf alten Münzen waren oft Götter, später Heilige abgebildet, seit dem Absolutismus nur noch die Herrscher. Heute haben wir auf unseren Banknoten berühmte Persönlichkeiten, die unser Vertrauen unterstützen sollen. Armer Smetana, der von der Banknote aus bei allen schmutzigen Geschäften nur schweigend zusehen kann. Und was die unschuldige Clara Schumann auf der alten Hundert-Mark zu Gesicht bekommen mußte, nur um der Währung zu helfen![20] Die Losung auf dem Dollar, „In God we trust“, hat schon manchen irritiert; sie entspricht aber genau der US-amerikanischen Geradlinigkeit.

„Institutionalisiert“ ist dieses Vertrauen in dem Sinne, daß es in keinem Staate vollkommen freiwillig ist: Die Annahme der Währung wird per Gesetz verordnet, aber auch durch andere rechtliche Instrumente unterstützt. Doch letztendlich sind es die Bürger, wir alle, du und ich, die wir dem Geld seine Geltung geben – dadurch, daß wir es tagtäglich ohne zu murren benutzen. Ist laut Ernest Renan die Nation ein „tägliches Plebiszit“, dann gilt das um so mehr für unsere Währung, für das Geld. Es gibt auch heute unnütze Münzen, die man auf der Erde liegen läßt. In den Selbstbedienungsläden in den USA gibt es Schachteln für die nutzlosen Cents, die einem nur die Hosentasche füllen. Als die Kommunisten 1953 mit der neuen Währung auch die sowjetische Banknotenskala einführten, waren die nicht übliche Drei-Krone und die 25-Banknote so unbeliebt, daß sie nach wenigen Jahren verschwanden und durch die üblichen 2 und 20 Werte ersetzt wurden.

Und zum Schluß noch eine lehrreiche Geld-Geschichte aus dem alten Rußland. Der kaiserliche Botschafter in Moskau, zur Zeit des Zaren Iwan III. des Schrecklichen, hat nach seiner Rückkehr etwa um 1570 einen lebendigen Bericht über Rußland verfaßt, in der auch ein kurzes Kapitel über das Geld steht. Dort kann man lesen, in Rußland habe es damals drei Sorten Geld gegeben. Erstens die Kopejka, die man nur einem Bettler geben, für die man aber nichts kaufen kann. Zweitens sollte es einen Chervonez gegeben haben, den habe der Botschafter aber nie gesehen. Und „wer etwas kaufen will, soll am besten ungarische Gulden bringen“, schreibt der aufmerksame Beobachter fremder Sitten.

So ist das Geld, in das wir alle volens-nolens tagtäglich vertrauen, keine „harte“ und „objektive“ Tatsache, wie manche Monetaristen wähnen. Es ist im Gegenteil eine geniale Erfindung, die unser Leben sehr erleichtert und unsere Möglichkeiten erweitert, und zwar gerade dadurch, daß es unser Vertrauen ineinander, in die Ge-

[20] Den Designern des Euro gebührt unser Dank dafür, daß sie auf diese unwürdige Strapazierung der Großen verzichtet haben, wohl in der Überzeugung, die neue Währung braucht eine solche Stütze nicht mehr.

sellschaft und in den Staat geschickt verkörpert und uns allen dienlich macht.[21] Der Umfang der Schandtaten, die mit dem Geld täglich auch betrieben werden, ist nur proportional zu seiner Wirksamkeit. Und wer alle Schattenseiten dieser Welt dem Geld alleine zuschreiben will, sollte sich auch befragen lassen, ob er ebenso das Messer für die Ursache aller Morde oder die Waffen für die Ursache aller Kriege halte.

---

[21] Meine These vom „Wesen" des Geldes als „institutionalisiertes Vertrauens" ist nicht bloß akademisch, sondern hat auch praktische Folgen, die aber nicht mehr in diese Vorlesung eingenommen werden konnten. Nur als Beispiel sei an die sog. galoppierende Inflation hingewiesen, die kaum rein ökonomisch, sondern eher sozial-psychologisch erklärt werden kann – als ein Schwund des Vertrauens, der sich freilich dann selbst bestätigt.

Peter Bendixen
Hamburg · Wien

# Sinn- und Wertbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur

*Heutzutage kennen die Leute den Preis jeder Ware; aber von keiner kennen sie den Wert*
(Oscar Wilde)

Kommunikation überbrückt das Getrenntsein. Für Ökonomen ist die Vorstellung keineswegs fremd, daß Wirtschaft und Kultur zwar wechselseitig bedeutsam, aber eben eigensinnige, getrennte Systeme sind, die jeweils ihren spezifischen Regeln, Normen und Prinzipien folgen. Die Frage nach möglichen Kommunikationsdefiziten nimmt unausgesprochen dieses Muster in sich auf. Ob es zur Erklärung realer Phänomene in den Beziehungen zwischen Wirtschaft und Kultur tragfähig ist, sei zunächst dahin gestellt, doch schon jetzt gewisse Zweifel angemeldet. Die behauptete Eigensinnigkeit des Systems „Wirtschaft", die Idee eines eigenständigen, inneren Gesetzen und Prinzipien folgenden Systems, das eine Trennlinie zu allen anderen gesellschaftlichen Systemen, also auch der Kultur, zu ziehen erlaubt, ist ein Produkt der wissenschaftlichen Ökonomie (teilweise auch einigen Richtungen in der Soziologie). Fraglich ist im übrigen, ob – wenn überhaupt – auch die Kultur ein eigensinniges, durch Trennlinien profiliertes Teilsystem der Gesellschaft ist.

Die zentrale Figur der neuzeitlichen Ökonomie ist zweifellos Adam Smith (1723-1790), dessen berühmtes Werk über die Bedingungen des Wohlstands der Nationen den Grundstein für ein bis heute mächtig angewachsenes ökonomisches Theoriegebäude gelegt hat und dessen wissenschaftliche Nachfolger jene Trennlinie zwischen Wirtschaft und Kultur in ihren Theorien schon sehr bald explizit vollzogen haben. Bei aller Differenzierung und Verfeinerung der ökonomischen Theorien, Methodologien und Modelle ist über alle Epochen hinweg der Ursprung der modernen Ökonomie im Werk Adam Smiths unübersehbar. Auf ihn wird regelmäßig Bezug genommen, nicht immer zu Recht, wie Karl Graf Ballestrem hervorhebt.[1]

---

[1] „Zur Lösung der Transformationsprobleme in den ehemals kommunistischen Staaten Osteuropas haben manche Regierungen [...] auf die selbstheilenden Kräfte des Marktes gesetzt und dabei ihre Autonomie verspielt. Die Frage, wer ihre Ratgeber waren, können

Und doch gibt es in der gesamten Smith-Rezeption und nach-smithschen Theorieentwicklung einige grundsätzliche Probleme, die mit dem hier gestellten Thema eng zusammenhängen. Smiths Auffassung über das vernünftige Handeln des klugen Kaufmanns, über die ausgleichenden Wirkungen eines unbehelligt arbeitenden Marktes und über die Verschränkungen von egoistischen Antrieben und den überindividuellen Wohlstandseffekten (seine berühmte „unsichtbare Hand des Marktes") beruhen auf oder besser: ruhen in seiner Moralphilosophie, die er einige Jahre zuvor in seinem ebenfalls grundlegenden Werk „Theorie of Moral Sentiments"[2] ausgebreitet hat. Dem Menschen wird darin die natürliche (angeborene) Fähigkeit zu mitfühlendem (moralischem) Handeln zugewiesen. Mit seiner Sicht einer natürlichen Fähigkeit zur Einfühlsamkeit (Sympathie) steht er allerdings in einem gewissen Gegensatz zu einer Ethik der Befolgung verbindlicher Normen, die aus obersten Prinzipien deduktiv abgeleitet werden.[3] Im Grunde muß man beide Werke Adam Smiths zusammen lesen, um ein breites Grundverständnis für seine fundamentale Sicht und theoretische Konstruktion der (Markt-) Wirtschaft zu erlangen.[4]

Die Ökonomie nach ihm ist vielfach aber gerade den entgegengesetzten Weg gegangen oder hat sich je nach wissenschaftlicher Forschungsperspektive und methodologischer Grundorientierung selektiv auf einzelne Aussagen und Lehrsätze Adam Smiths gestützt, ohne sein Werk (d.h. genau genommen: sein Lebenswerk) als Ganzes weiterzuentwickeln.[5] Sie hat sich der reinen ökonomischen Ra-

wir offen lassen. Auf jeden Fall können sie sich nicht auf Adam Smith berufen. Denn dieser wußte, daß die Kräfte des Marktes, sich selbst überlassen, zu Oligopolen und Monopolen, zu Ausbeutung und Unterdrückung, zur Übermacht und Herrschaft einzelner Gruppen führen." Vgl. Ballestrem, K. Graf: Adam Smith, München 2001, S. 152.

2 Smith, A.: The Theory of Moral Sentiments, London 1759. Deutsch: Theorie der ethischen Gefühle, hrsg. v. W. Eckstein, Hamburg 1977. K. G. Ballestrem wendet sich allerdings gegen den Begriff „Ethik" in der Titelübersetzung. Vgl. Ballestrem, K. Graf: Adam Smith, München 2001, S. 59.

3 Zur heutigen Ortsbestimmung der Moralphilosophie und Ethik vgl. neuerdings auch Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a. M. 2003. Adam Smith gilt als Vertreter der Naturrechtstheorie in der Tradition von Hugo Grotius. Dem Menschen wird Handlungsfreiheit und Eigenverantwortung zugewiesen und zugleich die Tugend der Gerechtigkeit abverlangt. Vgl. Ballestrem, K. Graf: Adam Smith, München 2001, S. 155.

4 Adam Smith hat die Verbindung zwischen seiner Moralphilosophie und seiner Theorie der Marktwirtschaft mehrfach an einem Knotenpunkt seines ökonomischen Denkens, dem marktwirksamen Eigeninteresse des Einzelnen, benannt. „Vom inneren Richter gebilligt" oder „innerhalb der Schranken der Gerechtigkeit" heißt es beispielsweise bei ihm, womit die individuelle Selbstbegrenzung aus moralischer Einsicht gemeint ist. Vgl. Rüstow, A.: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, Marburg 2001, S. 93.

tionalität zugewandt und das ethische Gewebe um dieses formale Gerippe eliminiert. Die heute dominierende (neo-klassische) Ökonomie ist im Wesentlichen das formale Gerüst ökonomisch rationalen Handelns, herausgelöst aus dem komplexen Grundstock der Smithschen Philosophie. Sie hat sich damit zwar den Boden für eine breit angelegte Mathematisierung der Ökonomie und die Idee der (besser: Hoffnung auf) Berechenbarkeit und damit Planbarkeit wirtschaftlicher Vorgänge im Gesamtsystem wie innerhalb eines einzelnen Unternehmens geschaffen. Der Preis dafür ist aber der Verlust an ethischer Kompetenz der ökonomischen Theorie und ein bis heute nicht entkräfteter Vorwurf der einseitigen Stützung eines quantitativ ausgerichteten monetären Rationalismus.[6]

Diese methodologische Problematik beiseite gelassen und die ethische (moralische) Basis des Smithschen Gedankengebäudes – ohne spezifische kritische Würdigung in diesem Rahmen – in die Überlegungen zur Frage der kommunikativen Beziehungen zwischen Ökonomie und Kultur wieder hereingeholt, ergibt sich ein Bild der Wirtschaft, das sich von moralischen Empfindungen, heute würden wir vielleicht sagen: Mitverantwortungsgefühl, nicht selber freistellt – im Prinzip jedenfalls nicht. Auch dies ohne nähere Erläuterungen und Detailbegründungen so entgegengenommen, stellt sich fast von selbst die Frage, wie und durch wen in der Gesellschaft moralische Empfindungen aufkommen, geleitet und gepflegt werden können.

---

5 Vgl. Ballestrem, K. Graf: Adam Smith, München 2001, S. 175 ff. Alexander Rüstow setzt sich ausführlich mit dieser Frage auseinander. Vgl. ders: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, Marburg 2001, S. 93.

6 Ausführlicher als es hier möglich ist, bin ich auf diese methodologische Grundproblematik der Öko-nomie in meinem Buch „Das verengte Weltbild der Ökonomie – Zeitgemäß wirtschaften durch kulturelle Kompetenz", Darmstadt 2003, eingegangen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die aus dem Jahre 1945 stammende, im Istanbuler Exil verfaßte Schrift von Alexander Rüstow: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Nachdruck. Marburg 2001. Dort heißt es (S. 99): „Im Gegensatz zu der Soziologieblindheit und dem Autonomieaberglauben des Vulgärliberalismus und zu seiner Fehlüberzeugung von der integrierenden Wirkung der freien Wirtschaft selbst wissen wir heute, daß das sinngemäße befriedigende Funktionieren des Marktmechanismus durchaus nicht autonom erfolgt, sondern ganz im Gegenteil vollkommen abhängig ist von der Erfüllung ganz bestimmter soziologischer und institutioneller Randbedingungen. Nur für denjenigen Bereich des sozialen Feldes, in dem diese Bedingungen erfüllbar und tatsächlich erfüllt sind, gilt jenes Zusammenfallen zwischen Eigennutz und Gemeinnutz, das entdeckt zu haben war die große Leistung des klassischen Liberalismus." Diese Einschätzung von Alexander Rüstow aus dem Jahre 1945 erscheint auch heute noch so richtig und aktuell wie selten zuvor, allerdings mit dem Unterschied, daß die (neo-)klassische Ökonomie auf ihren Weg unbeirrt weitergegangen ist.

Die Antwort mag altmodisch klingen und vielleicht an überholte bildungsbürgerliche Vorstellungswelten erinnern, sie knüpft tatsächlich aber an jüngste Erkenntnisse der (ästhetischen) Pädagogik und Neurologie[7] an: Einfühlsamkeit wird angeregt und kultiviert durch ästhetische Bildung und damit durch Kunst (-praxis und –anschauung)[8]; nicht nur durch sie, aber zu einem wesentlichen Teil durch sie; nicht durch jede Art von Kunst, aber durch viele ihrer Werke und Interpreten; nicht durch gelegentliche Einlassung auf Kunst, sondern durch andauernden Umgang mit ihr; nicht zwingend durch ein Künstlerleben, wohl aber durch ein Leben mit Kunst.[9]

Moralische Gefühle wie Solidarität, Verständnis für Fremde, Achtung vor der gesamten Schöpfung erzeugen Stimmungen der Sympathie, in denen purer Rationalismus gezähmt werden kann und die Fähigkeit trainiert wird, sich mitfühlend in die Lage anderer zu versetzen. Solches Mitgefühl kann unmittelbar in der Kommunikation mit einem direkten Gegenüber, aber auch durch Einfühlung in ein entferntes, lediglich beobachtetes Geschehen entstehen, z.B. bei der Wahrnehmung von Handlungen und Charakteren auf der Bühne eines Theaters oder beim Lesen eines Romans. Kunst kann – neben Familie, sozialer Gemeinschaft, Religion, Schule und vielen anderen Institutionen der Gesellschaft – bei geeigneter Aneignungs-

---

7 Vgl. u.a. Bastian, H.-G.: Musik(erziehung) und ihre Wirkung, Mainz 2000; Zeki, S.: Inner Vision – An Exploration of Art and the Brain, Oxford 1999; Scheidegger, J. / Eiholzer, H. (Hrsg.): Persönlichkeitsentfaltung durch Musikerziehung, Aarau 1997; Altenmüller, E. / Gruhn, W. / Parlitz, D.: Musiklernen – Pädagogische Auswirkungen neurobiologischer Grundlagenforschung. In: Scheidegger, J. / Eiholzer, H. (Hrsg.): Persönlichkeitsentfaltung durch Musikerziehung, Aarau 1997, S. 97 – 109; Altenmüller, E. / Gruhn, W. (Ed.): Music, the Brain and Music Learning – Mental Representation and Changing Cortical Activation Patterns through Learning, Narberth/PA. 1997. Pöppel, E.: Grenzen des Bewußtseins. Wie kommen wir zur Zeit, und wie entsteht Wirklichkeit, Frankfurt a. M. / Leipzig 1997; Pöppel, E.: Energie erleben: Nur mit Köpfchen funkt's, unveröff. Manuskript des Festvortrags anläßlich der Eröffnung der ELTEC 2002 am 25. Juni 2002 im Deutschen Museum München.

8 Diese Auffassung entspricht durchaus jener Kants zur Frage der Bildung (Bildung von Urteilsfähig-keit) und hat bei Friedrich Schiller in seinem bekannten Aufsatz: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen" ebenfalls seinen Niederschlag erhalten. Vgl. Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Friedrich Schiller Werke, Bd. II. München 1981, S. 445-520.

9 Wegweisend, weil aus eigener künstlerischer Erfahrung und Professionalität als Sänger argumentierend und weil kenntnisreich den Menschen in seinem Lebensalltag, insbesondere den Manager in der Wirtschaft, ansprechend, ist das Buch von Bernd Weikl: Vom Singen und von anderen Dingen – Ein Ratgeber für alle, die beruflich oder privat mit einer klangvollen Stimme erfolgreicher sein wollen, Wien 1998.

praxis Empfindungen dieser Art in Gang bringen und zu entfalteter Verantwortung des Einzelnen in der Gesellschaft, im Umgang mit anderen Menschen und schließlich im Verhalten im Marktgeschehen, z.B. Beachtung der Regeln der Fairneß, beitragen. Dieser grundsätzliche Zusammenhang war Adam Smith bei der Abfassung seiner ökonomischen Theorie offenbar bewußt.

Eine vorläufige theoretische und bei weitem noch nicht ausreichend präzisierte Antwort auf das hier gestellte Thema kann so formuliert werden: Ein Kommunikationsdefizit zwischen Ökonomie und Kultur entsteht dann, wenn ästhetischer Bildung im Alltag nicht der gebührende Rang als das vitalisierende Elixier der Wirtschaft zugestanden wird. Wirtschaft ohne Verantwortungsgefühl verfällt in Unkultur. Andererseits ist eine nur auf die Erscheinungen der Wirtschaft ausgerichtete Ethik, wie sie teilweise in der ökonomischen Literatur seit einigen Jahren aufgekommen ist – und zwar im Unterschied zu Adam Smith hauptsächlich deduktiv abgeleitet aus einer übergeordneten Vernunftethik (Verantwortungsethik, Einsichtsfähigkeit in notwendige Verantwortung) –, eine zu schmale Basis.[10] Ethische Prinzipien sind ihrem Sinn nach universal. Auch Toleranz gegenüber anderen, besonders auch fremden Wertorientierungen ist eine Universalie. Selbst bei generalisierbarer Geltung einer Universalie bleibt doch die Frage akut, wie die innere Bereitschaft des Menschen sich bilden und kultiviert werden kann, solchen allgemeinen Prinzipien im konkreten Handeln tatsächlich zu folgen.

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen: Der Kunst soll hier nicht die Rolle einer moralischen Veranstaltung zugewiesen werden. Sie wird in den meisten Fällen auch nicht substantiell moralische Kategorien thematisieren, wohl aber die sinnliche Sensibilität stärken und damit die individuellen Wahrnehmungen für die Feinheiten in einer Begegnung (mit Kunst, mit Menschen, mit den Dingen der Natur) anregen.[11] Daraus läßt sich fast zwanglos die Notwendigkeit einer breit

[10] Das Hauptproblem liegt darin, daß in einer durch die Neoklassik zur Priorität aufgewerteten Ökonomie jedes externe Ansinnen, das auf eine Relativierung der ökonomischen Rationalität hinausläuft, als Zumutung aufgefaßt wird und in deren Logik nur dann annehmbar ist, wenn die Moral das Streben nach optimaler Ressourcen-Allokation und bestmöglichem Nutzen aus der wirtschaftlichen Tätigkeit allenfalls ergänzt, nicht aber „stört". Die logischen und methodologischen Schwächen der Neoklassik, die auf ihrem Weg zur absoluten Geltung der Politik (und anderen normativen Strukturen in der Gesellschaft) den Vorrang aberkennt, haben Frank P. Maier-Rigaud und Gerhard Maier-Rigaud eindrucksvoll herausgearbeitet. Vgl. dies.: Das liberale Projekt. In: Rüstow, A.: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, Marburg 2001, S. 202-306.

[11] Vgl. Schuster, M.: Wodurch Bilder wirken – Psychologie der Kunst, Köln 1992; Arnheim, R.: Kunst und Sehen – Eine Psychologie des schöpferischen Auges, 3. Aufl. Berlin 2000; ders.: Anschauliches Denken – Zur Einheit von Bild und Begriff, 8. Aufl. Köln 2001; ders.: Die Macht der Mitte – Eine Kompositionslehre für die bildenden Künste, Köln 1996.

angelegten Kunstförderung herleiten, einer Kunstförderung, die allerdings nicht bei der Förderung von Künstlern stehen bleibt, sondern die auf die Breitenwirkung einer allgemeinen Förderung des Kunstverständnisses und der Lust auf Kunst bei Kindern und Erwachsenen angelegt ist.

Zahlreiche Auffälligkeiten in der gegenwärtigen Praxis der Kunstförderung und Kulturentwicklung einschließlich der Akzente in der Bildungspolitik und viele Indizien auch aus der Wirtschaft selbst verstärken den Eindruck, daß die Bedeutung der Kunst abnimmt oder Formen von Kunst bevorzugt werden, die von ihrer Anlage her wenig geeignet sind, sinnlich anstiftend, kontemplativ oder moralisch bewegend zu wirken. Sie tangieren entweder die menschliche Seele nicht, weil sie zu intellektuell angelegt sind, oder sie stimulieren bloße Aufgeregtheit statt nachhaltiger Empfindung.

Mit dieser kritischen Ortsbestimmung wird nicht zugunsten einer kulturellen Einkehr ausschließlich zu den klassischen Künsten argumentiert, deren Überleben sich in einer offenen und selbstbewußten Gesellschaft eigentlich von selbst einstellen sollte, sondern zur Formulierung von Qualitätsmaßstäben in den Künsten, die eben auch Zeitgenössisches hervorbringt und ein Leben mit zeitgenössischer Kunst ermöglicht. Damit sind selbstverständlich auch zeitgenössische Interpretationen vergangener Kunstepochen und –stile gemeint.

Die Vermittlung von Qualitätsmaßstäben, die in den Künsten oder – breiter gedacht – in der Kultur aufgerichtet werden, und von Kunstinhalten an die Wirtschaft, um Mitverantwortung für diese umfassende gesellschaftliche Aufgabe entstehen zu lassen, ist eine zentrale Frage der Kommunikationsbeziehungen zwischen Wirtschaft und Kultur. Sie ist zugleich eine fundamentale Frage nach den Sinn- und Wertbeziehungen zwischen diesen beiden Bereichen. Mitverantwortung der Wirtschaft bezieht sich auf die Moral des eigenen Handelns ebenso wie auf ein mäzenatisches Engagement in der allgemeinen Kultur- und Kunstförderung. Diese beiden Kommunikationsebenen sind – so scheint es jedenfalls – weitläufig defizitär.[12]

Es wird im übrigen auch zu zeigen sein, daß das Verhältnis zwischen wirtschaftlichem Handeln und dem gesellschaftlichen Leben, in das es eingebettet ist, eines

[12] Zwischen der Einsicht in die Mitverantwortung der Wirtschaft und einer konsequenten Praxis klafft häufig eine deutliche Lücke. Sie zu schließen, indem das Prinzip der Nachhaltigkeit als Vernunftgrund hervorgehoben und umgesetzt wird, haben sich schon Generationen von Ökonomen, Philosophen und anderen Experten vorgenommen. Die globalen Exzesse eines entfesselten Wirtschaftsliberalismus, erkennbar in dramatischen Krisenerscheinungen, geben diesen Bemühungen derzeit neuen Auftrieb. Vgl. die Arbeit des Club of Budapest International und in Verbindung damit Ervin Laszlo: You can change the World, Stuttgart 2001; Spiegel, P.: Das Terra-Prinzip – Das Ende der Ohnmacht in Sicht: Wirtschaftler werden Revolutionäre, Stuttgart 1996.

anderen wissenschaftlichen Zugangs zu Fragen von Wirtschaft und Ethik bedarf, als er bislang von der Ökonomie her gewohnt ist. Das ökonomische Denken und Alltagshandeln bis hinein in die Wirtschaftspolitik bedarf – mit Blick auf die gegenwärtigen Krisenerscheinungen – einer Inversion der ökonomischen Denkmuster, um es im festen Grund eines stabilen und nachhaltigen Kulturlebens zu verankern. Mit Inversion ist insbesondere die Umkehrung eines Denkmusters gemeint, das in der herkömmlichen Ökonomie einen Vorrang des Wirtschaftlichkeitsprinzips mit der Möglichkeit einer freiwilligen Einlassung auf ethische Prinzipien postuliert und das in einen Vorrang der Kultiviertheit des individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens verwandelt werden muß.[13]

Der klassische Gedanke, daß die Wirtschaft individuelle und kollektive Bedürfnisse befriedigt und dabei die Vernunft des sparsamen Umgangs mit den verfügbaren Ressourcen anwendet, bedarf in einer weit vorangeschrittenen Reifephase der Marktwirtschaften, wie sie heute weltweit existieren, einer grundlegenden Korrektur. Bedürfnisse resultieren nicht (mehr) aus Mangellagen (bei echten Mangellagen etwa durch Kriegseinwirkungen oder Naturkatastrophen versagen die klassischen Mechanismen des Marktes komplett!), sondern formen sich aus kulturell bestimmten Lebensstilen (individuellen wie kollektiven), auf die die Wirtschaft nachdrücklich und nachhaltig einwirkt. Daraus folgt, daß zwischen der Wirtschaft und den Subjekten der Gesellschaft zur Hauptsache eine Kultur prägende Kommunikation verläuft, und zwar in beiden Richtungen – falls sie nicht durch bestimmte Defizite deformiert ist.

Die kommunikativen Beziehungen zwischen der Wirtschaft (genauer: den einzelnen Wirtschaftseinheiten) und der Gesellschaft (genauer: den individuellen und sozialen Trägern von Lebensstilen) beschränken sich nicht – wie in den ökonomischen Theorien unterstellt – auf die dingliche Tauschebene und ihr abstraktes Tauschmedium Geld, sondern schließt ein komplexes Gewebe an Sinn- und Wertbeziehungen ein, die Gegenstand von Kommunikationsvorgängen sind.

Rein formal betrachtet bedarf die Kommunikation zwischen zwei Systemen der Einrichtung von Kanälen, über die Nachrichten in einer auf beiden Seiten ge-

[13] Diese „Inversion" des Denkens ergibt sich stringent aus der Einsicht, daß alles menschliche Han-deln, auch das des Wirtschaftens, von kulturellen Wertorientierungen bestimmt ist, daß also alles Wirtschaften in den Köpfen der Beteiligten beginnt und von dort aus stimuliert und gelenkt wird. Dieser Logik folgend kann eine Ökonomie, die sich nur mit den dinglichen Vorgängen der Produktion und Distribution beschäftigt und die marktförmige Steuerung über das Medium "Geld" lediglich als eine Frage der optimalen Allokation betrachtet, nur eine unvollständige, im übrigen selektiv interessegeleitete Wissenschaft bleiben. Vgl. weitere Details in: Bendixen, P.: Das verengte Weltbild der Ökonomie – Zeitgemäß wirtschaften durch kulturelle Kompetenz, Darmstadt 2003.

bräuchlichen und verständlichen Sprache übermittelt werden können. Jedem Schüler ist aus dem Physikunterricht die Erscheinung der kommunizierenden Röhren bekannt. Erwachsene werden sich gewiß erinnern: Hohlkörper, die durch Flüssigkeiten miteinander verbunden sind, teilen jede physikalische Veränderung dem gesamten System mit. Die Flüssigkeit ist hier das Medium der Kommunikation. Ein sehr einfaches Medium im Vergleich zur verbalen oder nonverbalen Sprache, die ebenfalls zwischen verbundenen Systemen oder Figuren vermittelt, wobei die Verbindung eine natürliche (z.B. in der Anwesenheit der beteiligten Personen) oder eine technisch vermittelte (etwa durch eine Telefonverbindung) sein kann.

Sprach- oder signalförmige Kommunikation ist auch möglich zwischen Menschen und Maschinen und schließlich zwischen vernetzten Maschinensystemen. Die Sprache oder das Signalsystem muß hier vollständig standardisiert sein und soll nur genau definierte Antworten oder Reaktionen in Gang bringen. Jede Mitteilung muß frei von Ambivalenzen dechiffrierbar sein. Kommunikationsbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur sind, so viel kann mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, nicht standardisiert, sondern hochkomplex und interpretationsbedürftig. Zudem stellt sich die Frage, ob solche Supersysteme wie „Ökonomie" (falls die reale Wirtschaft überhaupt gemeint ist und nicht die Ökonomie genannte Wissenschaft) und „Kultur" (falls diese tatsächlich als ein System begriffen werden kann) in einer Weise miteinander verbunden sind, daß es zu geregelten und gezielten Verständigungsprozessen kommt oder kommen könnte. Es ist anzunehmen, daß nicht diese Supersysteme miteinander kommunizieren, sondern die in ihnen interagierenden Realsysteme, also etwa ein Opernhaus mit einem Großsponsor der Industrie oder ein Buchhändler, der mit einem Schriftsteller wegen einer Lesung in Kontakt tritt.

Somit stellt sich die Frage nach den kommunikativen Beziehungen zwischen Ökonomie und Kultur einerseits als eine allgemeine nach den sprachlichen Medien und ihrer Brauchbarkeit (z.B. die Sprache der Musik oder die Computersprache), andererseits als eine Frage nach den sprachlichen Typen der Verständigung zwischen real interagierenden Personen und Institutionen (z.B. der Jargon unter Wirtschaftsleuten und die Sprachgewohnheiten unter Künstlern – Anlaß vieler Mißverständnisse). Weiterhin ist von Interesse der physikalische Charakter der Beziehungen zwischen zwei interagierenden Systemen oder überhaupt der beiden hier zur Diskussion stehenden Supersysteme.

Rein physikalische Beziehungen zwischen zwei Systemen der Wirtschaft und der Kultur, etwa Objekte der Kunst oder der Architektur, sind zwar die Regel, aber in vielen Fällen nur von sekundärer Bedeutung. Die Stofflichkeit eines Gemäldes oder eines Gebäudes bestimmt zwar physikalische Eigenschaften, die sich teilweise in der Formensprache wiederfinden; beispielsweise ist Naturstein für die For-

mensprache in der Bildhauerei ein anderer Stoff als Bronze oder Holz. Für die Inhalte der Kommunikation (die Aussage des Bildes oder die Sinngebung des Gebäudes) sind sie jedoch normalerweise nicht ausschlaggebend. Für die Kommunikation zwischen zwei vernetzten Computern, um ein anderes Beispiel zu bringen, spielt die Stofflichkeit dieser beiden Systeme keine primäre Rolle, wohl aber ihre Programmierung und elektronische Verarbeitungskapazität.

Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt bei der Betrachtung von Geldscheinen. Der Zwanzig-Euro-Schein beispielsweise besteht aus Papier, Farbstoffen und Fasern von geringem stofflichen Wert, aber präzise durchwirkter Kombination (zur Verhinderung von Fälschungen). Diese stoffliche Komplikation enthält eine Mitteilung an die Allgemeinheit: „Wir haben es Euch sehr erschwert, Fälschungen zu versuchen!“ Für den ökonomischen Sinn des Geldes, hier also des Papiergeldes, hat diese (strafrechtlich natürlich relevante) Kommunikation keine Bedeutung. Geld hat eine die Stofflichkeit weit überragende gesellschaftliche Funktion, die nicht nur die Wirtschaftseinheiten untereinander betrifft, sondern auch die ökonomischen Beziehungen zwischen ihnen und anderen Institutionen der Gesellschaft, beispielsweise dem Finanzamt, den wissenschaftlichen Forschungsinstituten oder den zu beruhigenden Pressure Groups.

Die auf dem Zwanzig-Euro-Schein abgebildeten stilisierten, gotischen Kirchenfenster besitzen einen nicht-physischen Erinnerungswert an beachtliche, den ganzen europäischen Kulturkreis erfassende, architektonische Leistungen einer bedeutenden Epoche. Selbstverständlich sind diese gotischen Kirchenfenster nicht zwanzig Euro wert, vermutlich ist das Honorar für den Graphiker weit unter der Summe der ausgegebenen Zwanzig-Euro-Scheine geblieben. Der kommunikative Sinn liegt in der Mitteilung, daß der Euro keine nationale, sondern eine, einen bedeutenden Teil Europas umfassende, Währung ist, deren Geltung grenzüberschreitend ist, ohne konkrete Grenzen anzugeben. Auch diese Kommunikation ist zwar nicht ganz belanglos, macht aber nicht ihren ökonomischen Wert aus.

Der Geltungswert als Zahlungsmittel ist eine dritte, zugleich die wichtigste, von den beiden zuerst genannten (Stofflichkeit und kulturelle Symbolik) gänzlich unabhängige Wertkategorie, die auf der Glaubwürdigkeit ihrer Verwendbarkeit im wirtschaftlichen Alltag beruht, aber wegen komplizierter, oft auch spekulativer Einflüsse aus der inzwischen weltumspannenden Finanzwelt auch einer gewissen Instabilität (Kaufkraftschwankungen) unterworfen ist. Der Nominalwert, über den sich das System der Teilbarkeit dieser Währung in kleine, handhabbare Elemente (bis 1 Cent) mitteilt und der die Nützlichkeit als Wertmesser unterstreicht, weicht vom Realwert oft dramatisch ab, z.B. bei einer inflationären Ausweitung des Geldumlaufs und gleichzeitigem Wertverlust gegenüber anderen Währungen.

Daß zwischen diesen drei Wertkategorien keine physikalischen Verbindungen nach dem Muster der kommunizierenden Röhren bestehen, ergibt sich logisch daraus, daß jede einzelne von ihnen völlig unabhängig von den anderen geändert oder ersetzt werden kann. Jede von ihnen erfüllt einen bestimmten Zweck: Der Stoff des Geldscheins soll hauptsächlich gegen Fälschungen sichern und seinen eigenen physikalischen Zerfall hinauszögern.

Das sogenannte Papiergeld hat das frühere Metallgeld, das teilweise an hochwertige Edelmetalle wie Gold und Silber gebunden war und deshalb unmittelbar an den Wertschwankungen des Stoffes selbst teilhatte, weitgehend verdrängt. Zu Zeiten der Gold- und Silberprägungen hatte das Münzgeld noch deutlich den Doppelcharakter, eine (Edelmetall-) Ware zu sein und zugleich als eine Warenabstraktion zu fungieren, die einen quantitativ (nominal) eindeutigen, substantiell aber abstrakten Bezug zur Warenwelt darstellt. Das Geld repräsentiert das verallgemeinerte Potential des (durch Vereinbarung ermöglichten) Zugriffs auf alle am Markt angebotenen, konkreten Waren.

Das im Geld angelegte Potential der universellen Materialisierbarkeit von Tauschabsichten öffnet eine gesellschaftliche Verwendbarkeit oder Funktionalität, die nicht nur für die Ökonomie, sondern für die gesamte Gesellschaft von immenser Bedeutung ist. Mit dieser Universalie werden nicht nur dingliche Güter erworben, sondern auch immaterielle Rechte, religiöse Opfer, Bestechungen, Korruption, Verführung, Befriedung, Lösegeld usw. reguliert. Insbesondere kann das abstrakte Wertvolumen des Geldes akkumuliert und als ein (nicht selten bedrohliches) Machtmittel eingesetzt werden.

Der Geldbesitzer hat wegen der funktionalen Universalität des Geldes stets eine – natürlich durch die Dringlichkeit der Kaufabsicht relativierte und bei schwachen Währungen gelegentlich sogar ins Gegenteil verkehrte – Überlegenheit in Verhandlungen. Wer einen hochwertigen Gegenstand, z.B. ein teures Auto, kaufen will und mit barem Geld winkt, hat einen psychologischen Vorteil und damit ein Druckmittel in der Hand, um auf einen Preisnachlaß zu drängen. Dies wirkt bekanntlich nicht bei einer schwachen, z.B. durch Inflation entwerteten Währung. Bei normaler Marktfunktion drängt andererseits der Warenbesitzer nach dem Geld, das – wenn er Händler oder Produzent ist – den Produktionskreislauf durch Nachkäufe oder Nachproduktion weiter in Gang hält, das ihm aber in Gestalt eines finanziellen Überschusses, also Gewinns, in den Genuß der Universalität der Geldverwendung kommen läßt. Der kluge Kaufmann, das wußte schon Adam Smith, wird einen Teil dieses Gewinns nicht privat genießen, also nicht-ökonomische Funktionen des Geldes in Anspruch nehmen, sondern ihn wieder in produktive Kreisläufe investieren, und er trägt – wie Adam Smith meinte: ganz gegen seinen

angeborenen Egoismus und von der unsichtbaren Hand des Marktes geleitet – dennoch zum Wohlstand der Nationen bei.

Die Kaufkraft des Geldes, von der hier eben die Rede war, ist nicht abhängig von der Stofflichkeit des Geldes. Im Gegenteil: Wenn dem Münzgeld eine tatsächliche Ware von Wert (Gold, Silber u. andere) mitgegeben ist, können sich die beiden Wertkategorien gegenseitig stören. Der Stoffwert verändert unter Umständen die Kaufkraft, so daß manche Goldmünzen früherer Tage wegen des hohen Goldwertes nicht ausgegeben, sondern gehortet wurden – mit entsprechenden Belastungen auf den Geldkreislauf einer Volkswirtschaft. Man kennt aus der Vergangenheit die ökonomische Regel, wonach gutes Geld durch schlechtes Geld (vom Marktumlauf) verdrängt wird. Mit der Entwertung der Stofflichkeit als Ware, etwa durch Münzprägungen in Kupfer oder Messing oder schließlich in Papier und immateriellem Kontokorrentgeld, ist die Physis des Geldes von sekundärer, vielleicht tertiärer Bedeutung und damit fast beliebig austauschbar geworden. Auch dies hat die Fungibilität des Geldes als Tauschmittel erweitert.

Die Akkumulation von Geld zur Bildung von Macht und Vermögen ist der älteren Form der Bildung von Reichtum (= Reichweite der Machtausübung) analog: Akkumulation von Quadratmetern zu nutzbarem, ertragreichen und gebieterischen Landbesitz, der häufig mit Verfügungsrechten über Menschen verknüpft war (z.B. Leibeigenschaft, Sklaverei). Im Unterschied zum Geld kann Bodenbesitz nicht punktuell an einem zentralen Ort (etwa einem Tresor) akkumuliert werden, sondern hat territoriale Ausdehnung und bedarf physischer Anstrengungen (und damit ökonomischen Aufwands) zu seinem Zusammenhalt und seiner Verteidigung. Die Überlegenheit des Geldes als Machtmedium gegenüber Territorialbesitz dürfte einer der historischen Gründe für die Herausbildung von (marktwirtschaftlichen) Gesellschaftsformen auf der Grundlage der Geld- und Kreditwirtschaft sein und zugleich den langsamen Wandel und schließlich Zerfall feudalistischen Territorialreichtums eingeleitet haben.

Die Kunst der fiskalischen Staatsführung, nämlich die Sicherung und Ausweitung der Summe aller Verfügungsrechte über werttragende Objekte sowie über alle Früchte, die aus ihnen gewonnen werden können, bedurfte zu feudalistisch-kameralistischen Zeiten einer spezifischen Raison, die dem Umstand Rechnung zu tragen hatte, daß Macht und Vermögen eine zum Teil sehr weitreichende geographische Ausdehnung besaßen. Die Staatskunst à la Machiavelli ist als Idee und Pragmatik mit der physischen Welt der Beherrschung eines Staatsgebietes verbunden. Folglich haben in der Rationalität der Staatsführung die merkantilistische Förderung der Wirtschaft (um sich ihrer Steuerkraft zu versichern) und die Unterhaltung einer schlagkräftigen Armee (zur Verteidigung des Vorhandenen und zur Ausdehnung des Territoriums) eine zentrale Rolle gespielt.

Die physische Befreiung des (Münz-) Geldes vom Edelmetall zugunsten gewöhnlicher Metallprägungen verführt zu einer ungehemmten Geldumlaufmenge mit entsprechendem Wertzerfall, wenn nicht als limitierendes Gegengewicht die entsprechenden Gold- oder Silberreserven staatlich kontrolliert an einer Stelle aufbewahrt werden. Die Bindung des umlaufenden Geldes an die (meist) Goldreserven blieb – trotz der Problematik der schwankenden Bewertung dieser Goldreserven – lange Zeit das Fundament der Geldpolitik vieler Staaten bis in die Gegenwart. An dem Grundsatz, daß die vom Staat ausgegebene Geldmenge (Münzen, Geldscheine, abstraktes Kontokorrentgeld) eine dingliche Entsprechung in öffentlichem Eigentum (Goldbarren, später auch Bodenbesitz, Rentenansprüche, Devisen usw.) haben muß, hat sich im Grunde nichts geändert.

Die ursprüngliche Idee, daß jede Münze, jedes Papiergeld oder jede andere legal ausgegebene Geldart einen Anspruch auf entsprechende Teile dieser dinglichen Reserven repräsentiert, ist weitgehend Theorie geblieben. Die tatsächliche Funktion des Geldes als Zahlungsmittel in wirtschaftlichen Marktoperationen hat statt dessen die entgegengesetzte Version herausgekehrt, daß nämlich Geld einen staatlich abgesicherten Anspruch auf den Erwerb einer unbestimmten Menge und Zusammensetzung von angebotenen Waren repräsentiert. Somit bildet sich eine Geldwertbeziehung zwischen der umlaufenden Geldmenge in einem Währungsgebiet und dem Sozialprodukt eben dieses Gebietes. Im Prinzip aber ist das Geld, wenn es an dingliche Werte gebunden bleibt, eine Ware, wenn auch eine ganz besondere, und es stellt sich durchaus die grundsätzliche Frage nach den über das Geld vermittelten kulturellen Werten.

Die Bindung des Geldes an dingliche Werte zur Begrenzung seiner inneren Kaufkraft hat noch lange nach der Zeit des Merkantilismus die Währungspolitik vieler Nationalstaaten bis in die Gegenwart mitbestimmt. Heute wird dagegen sehr viel Geld über Kreditvergaben auf die bloße Erwartung von monetären Erträgen hin, also eigentlich spekulativ, geschaffen, z.B. durch die Geschäftsbanken. Solange das Vertrauen in die Austauschbarkeit der abstrakten Ware Geld gegen dingliche und sonstige Waren (Dienstleistungen etwa) erhalten bleibt, richtet das Prinzip Hoffnung als Grundlage der Geldschöpfung keinen spürbaren Schaden an.

Das Machtbildungspotential des Geldes führt jedoch, wie in dem System der kommunizierenden Röhren, dazu, daß sich manch wirksame, tatsächlich aber wackelige Macht allzu leicht auf spekulativ geschaffenes Geld und optimistische Erwartungen gründet. Wer es schafft, seine Zukunftschancen so überzeugend einem Kreditgeber darzustellen, daß dieser ihm einen entsprechenden Kredit einräumt, könnte ein Königreich damit erwerben (und bliebe vielleicht ein ungekrönter Spekulant). Der eigenartige Zustand kann also eintreten, daß Macht durch

Macht vortäuschende Kommunikation entsteht, weil sie die Schwäche ihres Fundaments (des dinglich nicht abgesicherten Geldes) nicht zu erkennen gibt.

Die Machtfunktion des Geldes ist, solange dessen (Kaufkraft-) Wert nicht wesentlich beeinträchtigt wird, auf keine territorialen Besitzungen angewiesen. Sowohl die Macht als auch die ökonomische Funktionsfähigkeit des Geldes hängen dagegen unmittelbar mit dessen Wertstabilität zusammen und folgt den „Gesetzmäßigkeiten" der Wertdispositionen auf Finanzmärkten. Die universale Funktion des Geldes als Mittel der Machtausübung ist eine (geldökonomische) Konstante, die im Falle der merkantilistischen Staatsautorität der Wirtschaft den nötigen Wertschöpfungsspielraum läßt, damit sie der Staatsmacht dienen kann. Im Falle einer offenen Gesellschaft mit demokratisch kontrollierter Staatsautorität verändert das Geld formal zwar nicht seine Funktionen, nur die Verfügung über das Geld, das aus Wertschöpfungen hervorgeht, erhält eine andere, nämlich dezentralisierte und über die Mechanismen des Marktes gesteuerte Verteilung. Der Staat ist an der wirtschaftlichen Wertschöpfung jetzt über die Steuerpolitik „lediglich" beteiligt, weil er anders seine verbliebenen Staatsaufgaben nicht finanzieren könnte. Das aus dem Feudalismus mit seiner dem Absolutismus entsprechenden Wirtschaftsform des Merkantilismus hervorgegangene kameralistische Denken, nämlich Steuern dort einzutreiben, wo dies ergiebig erscheint, und Ausgaben zu tätigen, wo dies opportun erscheint, ist als Denkfigur und Entscheidungsprozedur auch in den modernen Staatsinstitutionen bis hin zu den Parlamenten erhalten geblieben.

Reichtum ist bei einer direkten Bindung an Territorialbesitz unflexibel, nicht beliebig teilbar und nicht an einem Ort stapelbar. Die fiskalische Staatskunst bedurfte daher zu Zeiten des Feudalismus einer Staatsraison à la Machiavelli. In einer bürgerlichen, demokratischen Marktgesellschaft bedarf es einer substantiell gänzlich anderen, formal aber identischen Raison, nämlich der ökonomischen Rationalität. Die ausgefeilte ökonomische Theorie in ihrer heutigen, auf dem Axiom der bedingungslosen Durchsetzung einer monetär bestimmten, bestmöglichen Nutzung verfügbarer Ressourcen beruhenden Form ist ein Lehrgebäude, das wir als Machiavellismus des Geldes bezeichnen können. Wenn man so will, ist die wissenschaftliche Ökonomie eine filigrane Ausarbeitung des Machiavellismus unter den Bedingungen der Herrschaft der Geldökonomie[14]. Der Form nach ist Geld wie eh und je ein Machtbildungsmittel geblieben, wenn auch die Exklusivität der absolutistischen Grundherrschaften einer dezentralen, im Grundsatz allen zugänglichen Durchlässigkeit hat weichen müssen. In demokratischen Gesellschaft kann jeder über Geld einen Zipfel Macht erlangen, die allerdings gewöhnlich nicht reicht, um an dem ganzen Tuch zu zerren.

[14] Vgl. Bendixen, P.: Das verengte Weltbild der Ökonomie – Zeitgemäß wirtschaften durch kulturelle Kompetenz, Darmstadt 2003, S. 14.

Eine wichtige Charakteristik der wissenschaftlichen Ökonomie besteht darin, daß sie die reale (dingliche und geistig-kulturelle) Welt durch die unsichtbare Brille des Geldes sieht, die ähnlich schleierhaft ist wie Adam Smiths berühmte unsichtbare Hand des Marktes. Daraus ergibt sich das sonderbare Problem, daß die Frage der kommunikativen Beziehungen zwischen Ökonomie und Kultur erst entschleiert werden muß, um den Sinn der Beziehungen zu erfassen. Die Polarität zwischen Ökonomie und Kultur ist mehrschichtig. Sie besteht zur Hauptsache

– zwischen jenen Objekten und Konfigurationen der dinglichen Welt, die der (theoretisierende wie praktizierende) Ökonom als werttragend, also wirtschaftlich verwertbar, erkennt, und jenen Objekten und Konfigurationen der Dingwelt, die außerhalb seines Interesses bleiben – die aber anderen Interessen, z.B. kulturellen oder religiösen, dienen; die Wahrnehmung der Ökonomen in der realen Welt sind monetär-selektiv.
– zwischen der Geldebene (der abstrakten Ware Geld) und der dinglichen Ebene der physischen Produktion, Ressourcenallokation, Distribution über Märkte und lebensweltlichen Nutzung. Welche Eigenschaften an diesen Dingen (z.B. natürlichen Rohstoffen, menschlicher Arbeitskraft) sind für monetäre Zwekke wichtig? Das monetäre Interesse an Dingen und Konstellationen der realen Welt hebt selektierte Eigenschaften hervor und wertet andere ab.
– zwischen den über die Gelddimension hinaus reichenden kulturellen Wertschichten der aus dem Wirtschaftskreislauf heraustretenden Objekte (Güter, Dienstleistungen) einerseits und den lebensweltlichen Kulturwerten (individuelle und soziale Lebensstile, das Kulturerbe der Nation, das zeitgenössische Kunsttreiben usw.). Die Kernfrage lautet hier: Welche kulturellen Kontraste und Interventionen finden durch die über den Markt lancierten Güter und Dienste statt?

Die Frage der sektoriellen Kommunikationsdefizite, der sich das Collegium Pontes 2003 neben anderen Themen gewidmet hat, kann folglich auf die schlichte Problematik der kommunikativen Beziehungen zwischen Geld(wirtschaft) und Kultur einerseits und auf die Problematik der Beziehungen zwischen den konkreten (physischen) Waren als Gegenständen, die in die Kulturwelt eingebracht werden, andererseits „gemünzt“ sein .

Neben diesen beiden Ebenen stellt sich zudem die sehr viel pikantere Frage nach den Beziehungen zwischen der Denkebene der Ökonomie, also der Theoriebildung in dieser Wissenschaft, und ihrem realen Gegenstandsbereich, dem Geld und den konkreten Dingen in der Wirtschaft – Beziehungen von nicht geringer Problematik – und schließlich der Frage nach der theoretischen Position der Dimension „Kultur“ in der Theoriebildung der Ökonomie. Die Pikanterie könnte darin liegen, daß in der Realität die kommunikativen Interaktionen zwischen Wirtschaft

(als real agierende Ökonomie) und Kultur keineswegs defizitär sind, daß die vermuteten Defizite vielmehr das gewohnte, von der wissenschaftlichen Ökonomie her weiten Kreisen der Gesellschaft eingebrannte ökonomische Denkschema, vor allem die ökonomische Rationalität und das mechanistische Universum „Markt", Defizite gegenüber ihrem realen Gegenstück, der Wirtschaftswirklichkeit, aufweist. Dieser Frage ist noch detailliert nachzugehen. Kraß ausgedrückt: Die wissenschaftliche Ökonomie hat offenbar das Beziehungsgefüge zur realen Kultur und zu den Kulturwissenschaften gänzlich eliminiert. Sie hätte folglich, wenn dem tatsächlich so ist, ein entscheidendes Element der Smithschen Wirtschaftsphilosophie und Theoriebildung völlig ausgeblendet.

Die Eigenart des multifunktionalen Mediums „Geld" liegt darin, daß seine gesellschaftlichen Wurzeln nicht in der Sphäre des Marktes liegen (Geld ist schließlich historisch bedeutend älter als die neuzeitliche Marktwirtschaft), sondern in seiner Funktion als Mittel der Akkumulation und Ausübung von Einfluß und Macht, worin auch die kleine Macht des Bakschisch-Gebers oder des Neinsagers bei verlockenden Angeboten eingeschlossen ist. Interessant wäre auch – was hier nicht zu leisten ist – eine präzisere Beschreibung der gesellschaftlichen Rolle des Geldes als Mittel der Gewährung von Genugtuung, als gerichtlich verhängte Strafe, als Opfergabe, als Schadensausgleich, als Bestechungsmittel und weitere. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das im romanischen Sprachraum aus dem Lateinischen pax (Frieden) abgeleitete Wort für „bezahlen": pagare, pagar, payer, to pay. Bezahlen bedeutet also Frieden stiften oder befrieden. Frieden steht auch im Wort „befriedigen" (von Bedürfnissen) im Mittelpunkt. Die Wirtschaft, deren Metier das Geld ist, wäre demnächst nichts als ein geeignetes Medium, an möglichst viel von diesem gesellschaftlich einflußreichen Stoff heranzukommen. Die eigentliche Sinngebung des Geldes liegt dann in der Gesellschaft, nicht in der Wirtschaft.[15]

Die allgemeine, sich zuweilen zu mächtigen Strömungen ausweitende öffentliche Haltung zum Geld, z.B. Panikkäufe oder spontaner Umstieg in andere Währungen oder in dingliche Werte, ist mit den klassischen Erklärungsmustern der Ökonomie weder angemessen beschreibbar noch praktisch behandelbar (etwa über die Zins- und Steuerpolitik). Gesellschaftliche Ursachen sind eben nicht im Erklä-

[15] In einem anderen, die dingliche Fixierung der neoklassischen Ökonomie kritisierenden Zusammenhang schreiben F. u. G. Maier-Rigaud: „Geld spielt in einer komplexen arbeitsteiligen Wirtschaft, im Kapitalismus, eine Rolle, die weit über die der Recheneinheit hinausgeht. Trotzdem abstrahiert die Neoklassik davon und richtet ihr Erkenntnisinteresse vornehmlich auf die realwirtschaftliche Seite der Volkswirtschaft." Vgl. Maier-Rigaud, F. P. und G.: Das neoliberale Projekt. In: Rüstow, A.: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Marburg 2001, S. 234.

rungsfokus der ökonomischen Theorie. Breitet sich, aus welchen Gründen auch immer, unter den Geldbesitzern (privaten Haushalten) eine nur psychologisch zu erklärende, epidemische Kaufzurückhaltung aus, kann eine ganze Volkswirtschaft in Not geraten. In solchen Fällen helfen weder Investitionsbegünstigungen (Steuererlasse, Subventionen) auf der Produzentenseite noch Kaufkraftanhebungen (etwa durch Streik erstrittene Lohnerhöhungen) auf der Seite der privaten Haushalte. Bei starker Neigung zum Horten wird auch zusätzliches Einkommen zum Horten (oder Schuldenabtragen) verwendet, nicht aber zum Konsum.

Ängstliche Zurückhaltung von Kauflust kann für eine Volkswirtschaft ähnlich lähmend werden wie fehlende, gebrochene oder von Außeneinflüssen (etwa globale Trends) überformte und deshalb zur Selbstentfremdung führende kulturelle Desorientierung oder gebrochene Identität. Länder, die beispielsweise Jahrzehnte der kulturellen Unterdrückung durch ein ideologisches Regime erlebt haben und nun vor der Revitalisierung ihrer ursprünglichen kulturellen Werte und Eigenarten stehen, sind in der Übergangszeit sozusagen deckungslos. Die noch schlafenden Kulturwerte sind noch nicht ins wache Leben zurückgeholt, während gleichzeitig massive Fremdbeeinflussungen von außen ein leichtes Spiel haben, sich im kulturellen Alltagsleben durchzusetzen und die vielleicht sinnvolle Rückbesinnung zu behindern. Die „schlafende Kultur", die Erinnerung an tiefgründige, historisch gewachsene Kulturwerte, ist in solchen Fällen oft noch nicht robust genug, um Außeneinflüsse angemessen auf- oder einarbeiten zu können. In solchen Situationen bringen gut gemeinte Kapitalhilfen aus dem Ausland und Finanzspritzen für Infrastrukturmaßnahmen erwartungsgemäß meist nicht den erhofften Erfolg, weil sie viel zu eng ökonomisch ausgelegt zu werden pflegen.

Verlassen wir die auf Warenabstraktion beruhende Geldebene mit ihren verschiedenen kommunikativen Schichten (der Stofflichkeit des konkreten Geldes, der kulturellen Konnotationen, der ökonomischen Wertbeziehungen) und wenden uns den konkreten Waren (und Dienstleistungen) zu, so kehren sich die Verhältnisse zum Teil um. Die Stofflichkeit eines hergestellten Gutes erhält jetzt einen deutlich ökonomischen Wertakzent durch den über Geld (Kapital) vermittelten Aufwand für die Produktion und Distribution, während die kulturellen Form- und Bedeutungskomponenten in der marktorientierten Wertbildung zum primären Faktor werden. Die in der Gestalt eines Erzeugnisses materialisierte kulturelle Mitteilung (an die Öffentlichkeit bzw. den Markt) ist nicht bloß symbolisch, sondern ist die Sprache, mit der sich der Produzent an die Öffentlichkeit wendet, und sie ist zugleich die Rezeptur, nach der sich die physische Gestaltung im Produktionsprozeß zu richten hat.

Diese Darstellung mag bei Ökonomen Kopfschütteln verursachen, gilt doch in der Ökonomie der Satz, daß der Preis für ein Gut aus einer interessegeleiteten

Verhandlung zwischen der (von den Kosten bestimmten) Preisforderung des Anbieters und der (vom Nutzen des Gutes bestimmten) Preisvorstellung des Nachfragers bestimmt wird. Man wird unter Ökonomen natürlich zugeben, daß kulturelle Lebensmuster maßgeblich sind für die Formung von Bedürfnissen. Diese werden ökonomisch aber erst relevant – so die verbreitete Auffassung –, wenn sie mit Kaufkraft ausgestattet als konkrete Marktnachfrage auftreten und werden daher auch nur als monetäres Etwas registriert. Auf diese Weise werden die Tatsachen des Lebens mit einem monetären Schleier überzogen und bleiben im Rückraum einer für Ökonomen nicht weiter maßgeblichen >terra incognita<, um die sich andere Wissenschaften kümmern sollen. Deren Ergebnisse werden indessen so gut wie nicht zur Kenntnis genommen.

Abgesehen von der verschenkten Weit- und Klarsicht und der doch etwas simplen, flachen Erklärung von Marktvorgängen im Innenraum des monetären Marktgeschehens machen sich Ökonomen offenbar nur wenig Gedanken, wie die Nutzenerwartungen von Käufern zustande kommen und inwiefern diese Nutzenerwartungen irgend etwas mit dem rationalen Nutzenkalkül (dem rational durchdachten Skalieren individueller Bedürfnisse nach ihrer Dringlichkeit) zu tun haben könnten. Dieses Nutzenkalkül wird von den Ökonomen gern zu Hilfe gerufen, wenn ihnen die Gefahr droht, in den Sumpf vermeintlich irrationaler, inkonsistenter und metaphysischer Territorien zu geraten, die ihnen keinen sicheren Stand ermöglichen. Dem Konsumenten wird deshalb von Seiten der Ökonomie nicht nur die Fähigkeit und der unbeugsame Wille zur rationalen Abwägung seiner Bedürfnisse, d.h. die Fähigkeit zu einer beständigen Rangordnung der Wichtigkeiten, angedichtet, sondern zugleich ein überprüfbarer Abgleich auf der Geldebene (so z.B. die alte Grenznutzenschule) zugemutet. Die tatsächliche Rolle des Geldes im kulturellen Entscheidungsprozeß wird nicht untersucht. Hier gibt es in der Tat ein kommunikatives Defizit zwischen Ökonomie und Kultur.

Die Betonung der Geldebene, auf der auf beiden Marktseiten die Dispositionen beobachtet und erklärt werden, hängt mit der Interessenlage der Anbieter zusammen. Man muß dabei berücksichtigen, daß die gesamte Ökonomie in ihren Grundzügen eine reine Anbieterlehre ist, d.h. die Gestaltungs- und Entscheidungsebene der Produzenten einschließlich ihrer ergänzenden Dienstleistungseinheiten (Banken, Handel, Versicherungen, Transport usw.) ist die gedankliche Position, die in der Theoriebildung eingenommen wird, besonders stark natürlich in der Betriebswirtschaftslehre.

In der vor allem von Marx ins Spiel gebrachten und bis heute gern herangezogenen Unterscheidung zwischen Tauschwert (Beurteilung einer Ware nach der erzielbaren Geldmenge durch Verkauf) und Gebrauchswert (Beurteilung einer Ware nach der erwarteten Nützlichkeit für die individuellen Lebensbedürfnisse des Käu-

fers) fehlt ein entscheidendes Bindeglied, nämlich die Brücke zwischen dem Denken und Entscheiden auf der Geldebene auf der Anbieterseite und den kulturellen Lebensstilfixierungen auf der Käuferseite. So direkt, wie es sich die Theoretiker vorgestellt haben, kommunizieren Geld und Kultur weder auf abstrakter noch auf konkreter Ebene. Genau an diesem Punkt läßt sich das lokalisieren, was als kommunikatives Defizit zwischen Ökonomie und Kultur identifiziert werden kann. Der Gedankenfehler liegt eindeutig auf Seiten der (theoretischen) Ökonomie.

Das Problem des Begriffspaars „Tauschwert" und „Gebrauchswert" liegt hauptsächlich darin, daß die Reduktion von Verhandlungen auf das Tauschwertinteresse in der gängigen Theorie allein der Anbieterseite zugewiesen wird, daß ein korrespondierendes Tauschwertinteresse auf der Käuferseite gar nicht in Erwägung gezogen wird. Das Gebrauchsinteresse wird andererseits allein der Käuferseite unterstellt, und das Interesse des Anbieters, auf der dingliche Ebene eine zu einem Konsens führende Kommunikation über den Nutzen des in Frage stehenden Objektes zu erreichen, wird so gut wie nicht untersucht und in das Marktschema eingebaut.

Der Produzent stellt mit seiner Ware (oder seiner Dienstleistung) einen Gebrauchswert her, der in die Gebrauchsideen (Lebensstilmuster) der Käufer integriert werden kann, mit anderen Worten: Grundlage der Produktion ist eine möglichst präzise Vorstellung von den kulturellen Konstanten und den denkbaren und zumutbaren kulturellen Varianten auf der Seite der gesellschaftlichen Individuen (Personen, Gruppen, Institutionen, Körperschaften usw.). Daß kulturelle Konstanten und Varianten mit einer oft schwer zu bestimmenden Gewichtung oder Mischung und im Vorgriff auf die tatsächlichen Entscheidungen der künftigen Käufer in die Produktgestaltung einfließen, gehört zu den Alltagserfahrungen in der Wirtschaftspraxis. Davon wird noch die Rede sein.

Aus dieser kurzen Beschreibung folgt schlüssig, daß (zumindest in der Praxis) ein komplexes Geflecht an Kommunikationen abläuft, durch das sowohl die konkreten, dinglichen Dispositionen des Produzenten (Rohstoffkäufe, Materialdispositionen, Einstellung geeigneter Arbeitskräfte, Anordnungen von maschinellen Anlagen usw.) einen begründeten Halt erfahren als auch – dem Grundsatz nach – die Eigenständigkeit und von freiem Willen getragene Kaufentscheidungen ihre Verankerung in der lebensweltlichen Kultur erhalten. Daß dies eine idealisierende, die realen Macht- und Denkstrukturen, die Verführungen und Mehrdeutigkeiten des Verhaltens beschönigende Simplifizierung darstellt, muß zugegeben werden. Kommunikation führt eben nicht immer zu eindeutigen, schlüssigen, über jeden Zweifel erhabenen Ergebnissen im Verhältnis zwischen Produzenten und Konsumenten. Wichtig aber ist die Feststellung, daß das Funktionieren der Kommunikation zwischen Wirtschaftenden und ihrer Klientel gewährleistet ist, daß

keine Kommunikationsdefizite, die ja letztlich Sprachlosigkeit bedeuten, das Dauerverhältnis entscheidend stören.

Zurück zur Tauschebene oder besser: zur monetären Ebene ökonomischer Dispositionen. Sie installiert ein Kommunikationsgeflecht eigener und höchst komplizierter Art. Die Vorstellung, daß der Produzent nach dem mit seiner Ware erlösbaren Geld strebt, um seine Kosten zu decken und seine Shareholder zufrieden zu stellen, ist sicher nicht zu bestreiten. Dennoch greifen diese (Modell-) Vorstellungen zu kurz, weil wohl kaum jemand eine „Unternehmung" genannte Umwälzmaschine vom Typ „Geld → Ware → Geld" ins Leben ruft, um sie ständig am Laufen zu halten, sondern der Sinn liegt in dem abzweigbaren Geld für außerbetriebliche (private) Zwecke und kann, falls es in Teilen re-investiert und damit Unternehmenswachstum erzeugt wird, auch als konkreter persönlicher Beweis für das Wirtschaften-Können des Managements aufgefaßt werden. Prestige, Macht und Stärkung des Selbstwertgefühls sind nicht zu unterschätzende kulturelle Antriebe in der Wirtschaft. Das Streben nach der Realisierung von monetären Werten, die in den erzeugten Waren stecken, rekurriert auf die universale Eigenschaft des Mediums „Geld" und reduziert diese nicht auf ein bloßes Schmiermittel für die Geld → Ware → Geld-Maschinerie.

Auf der anderen Seite der monetären Kommunikation, nämlich der des Käufers, geht es keineswegs nur um eine reine Nutzenabwägung im Sinne des ökonomischen Nutzenkalküls, die aus der Not entsteht, daß Geld gewöhnlich nur begrenzt zur Verfügung steht. Das ökonomische Nutzenkalkül billigt dem Konsumenten nur einen Entscheidungshorizont auf der Ausgabenseite zu, allenfalls noch um die Alternativen „Sparbuch" oder „Wertpapierdepot" statt realen Warenkaufs erweitert. Das Nutzenoptimierungsmodell ist aber – wenn überhaupt – nur dann stimmig, wenn ein Tausch des verfügbaren Gelds gegen konkrete Dinge des Lebensbedarfs beschlossene Sache ist. Das Modell ist vordergründig und täuscht Rationalität vor, die meist weit weg ist von den Tatsachen der Wirklichkeit. Geld zu besitzen, um dessen außerökonomische Funktionen in Anspruch zu nehmen, um sich beispielsweise gesellschaftlich als Gönner der Musen auszuweisen, Macht auszuüben oder eine fremde Entscheidung zu „kaufen", und sei es auch nur in der bescheidenen Version nach dem Motto „Wer zahlt, bestimmt die Musik" oder was sonst mit der Universalie „Geld" an Taten ermöglicht werden kann. Die Entscheidung, das Geld wegzugeben gegen irgendwelche nützlichen oder unnützen Dinge des Alltagsbedarfs, ist folglich immer auch mit einer Aufgabe der übrigen Funktionen des Geldbesitzes verbunden.

Die monetäre Kommunikation zwischen Anbietern und Nachfragern auf dem Markt ist – sofern sie nicht defekt verläuft – alles andere als eine nüchterne Verständigung über in den dinglichen Gütern verborgene (behauptete bzw. erwarte-

te) Gebrauchswerte im Sinne von „nützlich für die Bewältigung von Lebenssituationen“. Natürlich werden diese Kommunikationen vielschichtig eingekleidet in allerlei Manöver der Täuschung und Manipulation, insbesondere dann, wenn keine physischen Überprüfungen der verhandelten Ware möglich sind – was bei der massenhaften Produktion auf Verdacht die Regel ist, und weshalb die meisten Waren verpackt und ästhetisch verführerisch bedruckt und bebildert werden.

Kommunikation unter lebenden Menschen ist ein überaus sinnlicher Vorgang, bei dem Körpersprache und Stimmung (die Raffinesse des Einsatzes der Stimme), bildreiche Wortkombinationen und zuweilen eine kurzweilige Theatralik des Aushandelns eingesetzt werden. Die Ästhetik der Kommunikation ist keine bloß verstärkende Ornamentik der eigentlichen Botschaft, so wie die Hintergrundmusik in einem Film, sondern sie i s t die Kommunikation selbst. Ein deutliches Kopfschütteln gilt, u.U. selbst vor Gericht, als definitive Absage, so wie der Handschlag (heute noch unter Viehhändlern üblich) unzweifelhaft als Zustimmung aufgefaßt wird.

In der Ästhetik der Kommunikation zwischen Verhandlungspartnern am Markt verbirgt sich eine tiefer liegende kulturelle Werteschicht mit ihren prägenden Besonderheiten und Stilen in jeder Epoche und jedem Kulturkreis. Das will nicht weniger besagen, als daß das gesamte Marktgeschehen in der Praxis unauflöslich eingebettet ist in Kultur, daß diese Marktkultur zwar eigene Akzente setzt wie beispielsweise das Ausrufergehabe auf Auktionen oder offenen Marktplätzen, daß aber diese Marktkultur in die Gesamtkultur integriert ist. Die Sprache der Marktkommunikation (Wörter, Töne, Bilder und Körpersprache) könnte nicht von der Öffentlichkeit dechiffriert werden, wäre also unwirksam, wenn sie nicht auf bekannte und in der betreffenden Kultur geläufige Zeichen mitsamt ihrer Semantik und Semiotik zurückgreift.

Die Kommunikation über das Medium „Geld“ ist, folgt man den vorangegangenen Überlegungen, eine zwar auf der objektbezogenen „Verständigung“ über Kulturdimensionen der Erzeugnisse aufbauende, gleichwohl aber eine kulturelle Kommunikation. Das Medium „Geld“ ist eine extrem reduzierte Verständigungssprache mit weit offenen Implikationen. Es ist ein kontingenter Kommunikator mit einem entgrenzten Wirkungs- und Geltungsraum. Wer über Geld mit anderen kommuniziert, überträgt nicht nur einen ökonomischen Wert, sondern zugleich einen Kranz unbestimmter, potentieller gesellschaftlicher Einflußmöglichkeiten, z.B. Erwerb von Ansehen und Anerkennung, Einfluß, Fürsorge für andere, religiöse Verehrung, Liebe zur Kunst usw.

Geld ist folglich eine Phase der kulturbezogenen Kommunikation, deren Unbestimmtheit nur dadurch definitiv werden kann, daß es seiner Funktion gemäß in der realen Kulturwelt, z.B. beim Kauf von Dingen, der Einlösung rechtlicher Verpflichtungen oder der Gewissenserleichterung durch Opfergaben, tatsächlich ein-

gelöst wird. Die Geldphase ist ein Intermezzo in der umfassenden kulturellen Kommunikation, die ihrerseits der konkreten Gestaltung der Dingwelt und der Festigung, Veränderung oder Auflösung menschlicher Beziehungen dient. Die Wirtschaft ihrerseits bedient sich dieser „Phase“ zwar mit besonderer Verve, begleitet von dem Versuch, über dieses Medium Macht, Prestige und andere individuelle oder kollektive Werte zu verwirklichen, aber ihre Operationen in diesem Feld haben ebenfalls nur den Charakter von Intermezzi.

Die Erlangung dieser sozialen Wertpotentiale durch Verfügung über Geld wetteifert mit anderen Formen der Einflußrealisierung. Dazu gehören letztlich auch die Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen (z.B. die Grundherrschaft im Feudalismus) oder physische Gewalt (z.B. Sklavenhaltung). Gesellschaftstheoretisch bedeutet Geld nichts anderes als die Etablierung einer neuen, wenn man so will: zivilisierten Form der Etablierung von Einfluß, sei dieser situationsgebunden oder strukturell institutionalisiert.

Der Wirtschaftende, dem es um die Erlangung von Geld geht, bedient sich der dinglichen Produktion als eines Mittels des Gelderwerbs und begibt sich damit systematisch in die Sphäre der kulturellen Kommunikation mit anderen über Objekte und Objektkonstellationen, für die andere Individuen oder Institutionen auf die sozialen Vorzüge der Verfügung über Geld zu verzichten bereit sind. Steigt der Wirtschaftende, z.B. als Produzent oder Händler, in die dingliche Welt der Waren, der Rohstoffe und Arbeitsmittel, der physischen und geistigen Arbeitskräfte und aller anderen Ressourcen, die er im konkreten Fall bedarf, so taucht er in die Kulturwelt hinab und nimmt an deren Kommunikation als Mithandelnder teil. In dieser konkreten kulturellen Kommunikation bilden sich die dinglichen Gestalten und sozialen Beziehungen, die zu Produkten und ihrem Design führen.

Die Unterscheidung zwischen dinglichen Gestalten (materiellen Objekten) und sozialen Beziehungen (dem „Stoff“, aus dem Dienstleistungen hervorgehen) ist nur eine grobe Klassifikation, die weiterer Differenzierung bedarf. Solche ins Detail gehende Betrachtungen sind hier nicht möglich. Es muß genügen, den Sachverhalt an zwei weit auseinander liegenden Beispielen zu diskutieren: Dingliche Waren für den Alltagsbedarf einerseits und Kunst (die ja häufig ebenfalls über einen Markt oder über eine marktähnliche Öffentlichkeit veräußert wird) andererseits. Es wird zu zeigen sein, daß der (meist in Geld ausgedrückte) Wert, um den es in der kulturellen Kommunikation mit dem Ziel einer Einigung über den Tausch geht, n i c h t auf den Kosten beruht, die der Hersteller auf sich nehmen mußte, um eine geeignete Verhandlungsmasse gegenüber Geldbesitzern aufzubauen. Die Kosten einer Ware bilden allenfalls eine Bedingung innerhalb der Verhandlungsargumentation des Warenbesitzers. Es ist für ihn eine Untergrenze für den Min-

destpreis, den er gerade noch akzeptieren kann, um seinen Betrieb ohne Verlust am Laufen halten zu können. Mehr bedeutet dieses Limit in der Praxis nicht.

Der Marktwert einer Ware ist, folgt man dieser Argumentation, ein Ergebnis kultureller Kommunikation, die – grob umrissen – folgende Phasen enthält:

– im Falle einer reinen Auftragsfertigung (z.B. Errichtung eines Hauses nach den Vorgaben des Bestellers) beginnt die konkretisierende Kommunikation, also die Fixierung des Designs (z.B. des Hauses) in dem Moment, in dem aus der öffentlichen Positionierung eines Anbieters (z.B. des Architekten) von Seiten des Interessenten der Kontakt angebahnt wird (z.B. ein Telefongespräch, ein Brief, ein Besuch im Büro des Architekten). Bereits in der Vorphase haben kulturelle Ideen hinsichtlich der Gebrauchsformen für das Objekt eine frühe, meist eher vage Gestalt angenommen (z.B. das Haus soll bescheiden, zweckmäßig und dennoch stilvoll sein). Die konkrete Kommunikation mit dem Anbieter ist nicht isoliert zu sehen, sondern muß als Ereignis in einem kulturellen Umfeld wahrgenommen werden, das seinerseits die Ideenbildung mitformt (z.B. man möchte mit dem Haus „aus dem Rahmen" der benachbarten fallen oder auch nicht; andererseits setzen Vorschriften des Bebauungsplans häufig beschränkende bauliche und ästhetische Kriterien fest).
– Im Falle der klassischen industriellen Produktion (Massenfertigung auf Grund von erwarteten Absatzmöglichkeiten) ergibt sich das kulturelle Design der Produktionsmuster (die Funktionalität und die Ästhetik der künftigen Produkte) aus konkreten Marktforschungen mit stichprobenförmiger Befragung von potentiellen Konsumenten sowie aus den Erfahrungen mit Vorläuferprodukten. Die kulturelle Komponente im Design, die für die Gebrauchswerteinschätzungen durch die Konsumenten ausschlaggebend ist, repräsentiert jetzt nicht mehr singuläre Kommunikation wie bei der Auftragsfertigung, sondern ein empirisch eruiertes kulturelles Standardmaß, durch das möglichst viele gleiche oder nahe beieinander liegende Lebensstile positiv berührt werden. Die Wertschätzung durch den einzelnen Käufer und damit auch dessen Bereitschaft, einen bestimmten (oder ausgehandelten) Preis zu bezahlen, wird davon substantiell, nicht aber formal tangiert, denn die kulturelle Integrationsfähigkeit des Produktes in die Lebensstilideen des Käufers ist eine subjektive, individuelle und komplexe Beurteilung, die sich dem Objekt zuwendet, so wie es ist (angeboten wird). Dabei spielt es formal keine Rolle, ob es vom Produzenten exklusiv als Unikat, durch handwerkliche Anfertigung in Serie oder schließlich in standardisierter Form durch industrielle Fertigung hergestellt worden ist.
– Eine diese Vorgänge überlagernde kulturelle Kommunikation spannt sich um die Prägung der Lebensstile, aus denen die Wertschätzungen der Konsumenten hervorgehen. Diese (kultur-) soziologische Frage, über die es umfangreiche

empirische und theoretische Untersuchungen gibt, kann hier nicht im Detail ausgebreitet werden. Sie macht indessen klar, daß die für das Preisgefüge auf den Märkten ausschlaggebende Wertbildung auf der Seite der Nachfrage eine komplexe Konfrontation zwischen dem subjektiv eingeschätzten Wert des Besitzes von Geld (als Universalie) und den komplexen (keineswegs nur rational nützlichen) Gebrauchsbeurteilungen innerhalb des konkreten, sozial und nicht nur individuell definierten Lebensumfeldes beschreibt. In diesen Wertbildungszusammenhang hinein kommuniziert die anbietende Wirtschaft ihrerseits prägende Lebensstilvorschläge (z.B. über Werbespots im Fernsehen), durch die ihre Chancen für einen profitablen Absatz ihrer Produkte steigen. Dieser äußerst wichtige kommunikative Aspekt unterstreicht die Tatsache, daß für den Erfolg unternehmerischer Tätigkeiten zu einem ganz entscheidenden Teil die Treffsicherheit bei der Wahrnehmung kulturell geprägter Lebensstile und die Wirksamkeit ihrer Lebensstile vorführenden Kommunikation im Mittelpunkt steht. Anders ausgedrückt: Markterfolg ist erfolgreiche kulturelle Kommunikation, und die von ökonomischer Seite betonte Rolle der Herstellkosten spielt dabei allenfalls als (nicht an die Öffentlichkeit kommunizierte!) Limitation der eigenen Nachgiebigkeit bei Preisverhandlungen eine Rolle.

Erst wenn man diese überragende Bedeutung der kulturellen Dimension im ökonomischen Wertbildungs- und Wertschöpfungsprozeß genügend würdigt und theoretisch aufarbeitet, kann sich eine allgemeine ökonomische Theorie bilden, die den Markt nicht mehr als bloßen Ort des Zusammentreffens von Angebot und Nachfrage zwecks Austausch von Gütern sieht, sondern als ein kulturelles Forum. Dieses kulturelle Forum hat die Macht, die Ressourcen lenkenden Wege der volkswirtschaftlichen Güterströme zu öffnen, zu strukturieren und zu entwickeln.

Die Erfahrung, daß zahlreiche über den Markt laufende (kulturelle) Werte ein Geldniveau erreichen, das nicht mehr das Geringste mit den Herstellkosten zu tun hat, läßt sich wenigstens als Grundmuster in diesem erweiterten Horizont erklären. Die enormen Summen, die beispielsweise für hochgeschätzte Gemälde, für Antiquitäten oder für exklusive Grundstücke über den „Ladentisch" gehen, sind spektakulär und stets der Kommentierung in den Medien gewiß. Sie sind aber nur die extremen Fälle. Im Prinzip verläuft die Preisbildung als Ergebnis der Wertschätzungen durch die Kaufinteressierten nach genau diesem Muster, und dies war – so darf vermutet werden – in der Geschichte der Entfaltung von Marktwirtschaften noch nie und nirgends anders.

Die vorangegangenen Überlegungen können noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden, die das Gesagte unterstützen. Von den Philosophen der Antike (Platon, Plotin u.a.) über Kant und Goethe bis in die Gegenwart ist immer wieder hervorgehoben worden, daß alles menschliche Handeln im Kopf vorgeformt

(durchdacht, gestaltet, überprüft, verfeinert) wird. Diese Ideen oder Vorstellungen sind gewöhnlich nicht so präzise und detailliert wie ein Masterplan oder eine Montageanleitung, wohl aber bildhafte Muster, die die einzelnen Handlungen steuern, bis ein zufriedenstellendes dingliches Resultat erreicht ist. Die Objekte oder Objektkonstellationen (dingliche Zustände) tragen durch die im Kopf vorgeformte Gestaltästhetik, also die sinnlich wahrnehmbaren und kommunikativ verstehbaren und deutbaren Eigenschaften des Objektes, stets den (kulturell bestimmten) „Geist" der Denkvorgänge des Herstellers in sich.

Dieser über die Köpfe der Handelnden sich ausdrückende Geist, die Ideen und Muster als Vorstufen der dinglichen Gestaltung, sind weder willkürliche noch zufällige Vorstellungen, sondern Kultur. Sie formen sich in der Teilhabe am Leben einer sozialen (kulturellen, insbesondere auch sprachlichen) Einheit, erkennbar vornehmlich an der großen Ähnlichkeit von Lebensstilmustern einer Epoche und in der Epochen verbindenden Geschichte einer identifizierbaren Gesellschaft oder gesellschaftlichen Gruppierung und Schicht.

Kultur ist insofern das Primäre, als jede Form menschlicher Eingriffe in die vorgefundenen Lebensumstände, einschließlich solcher in die vorgefundene Natur, ihre Vorprägungen in dieser Ideenwelt bekommt, selbst noch unter den erbärmlichsten Bedingungen. Armut ist keineswegs Kulturlosigkeit. Daraus folgt wiederum, daß die dinglichen Gestaltungsprozesse, wie sie in den Produktionsprozessen der Wirtschaft arrangiert werden, von kulturellen Mustern bestimmt werden. In vielen Fällen, insbesondere bei industrieller Produktion, werden kulturelle Lebensstilmuster antizipiert, um die Risiken des Scheiterns der Angebote zu mindern. Gleichwohl ist auch diese Antizipation Kultur, genauer: kulturelle Kommunikation, denn sie leitet essentiell die Herstellungsprozesse (über die in den Köpfen der kreierten kulturellen Ideen für Erzeugnisse).

Die kulturelle Dimension in der Wirtschaft ist eine reale Erscheinung, die in der wissenschaftlichen Nachfolge Adam Smiths weitgehend aus dem Blick der ökonomischen Theorie geraten ist.[16] Wenn es Aufgabe der wissenschaftlichen Theoriearbeit sein soll, reale Erscheinungen in ihrer Komplexität, ihren Kerneigenschaften und konstanten Strukturen zu erkennen und zu erklären, so fehlt es der neo-klassischen Ökonomie von heute an einer systematischen, reflektierenden Bearbeitung der kulturellen Dimension in den Wirtschaftsvorgängen. Das Gesamtwerk Adam Smiths, wenigstens seine „Theorie der moralischen Gefühle" und sein „Wohlstand der Nationen", bietet dazu nach wie vor einen historischen Anknüpfungspunkt, der indessen durch neuere Forschungen in den Kulturwissenschaften, in der Psychologie der ästhetischen Wahrnehmung (insbesondere bei Rudolf Arnheim) und

[16] Für ein gründlicheres Verständnis des Gesamtwerkes von Adam Smith vgl. Ballestrem, K. Graf: Adam Smith, München 2001.

nicht zuletzt der Neurologie (insbesondere Einsichten in die Funktionsmechanismen und -bedingungen des menschlichen Gehirns) zu erweitern ist. Ebenso wichtig aber wären vertiefte Anknüpfungspunkte in der Philosophie zu suchen, allem voran in der Verantwortungsethik (etwa bei Hans Jonas). In diesem Sinne liegt in der Tat ein Defizit vor, das in einer Zeit besonders gravierend erscheint, in der der tertiäre Sektor (Dienstleistungen) zum volkswirtschaftlichen Hauptmotor geworden ist und in dem der Faktor „menschliche Kreativität" eine zentrale Rolle spielt.

## Bibliographie

Altenmüller, Eckart / Gruhn, Wilfried / Parlitz, Dietrich: Musiklernen – Pädagogische Auswirkungen neurobiologischer Grundlagenforschung. In: Scheidegger, Josef / Eiholzer, Hubert (Hrsg.): Persönlichkeitsentfaltung durch Musikerziehung. Aarau 1997, S. 97-109.

Arnheim, Rudolf: Anschauliches Denken – Zur Einheit von Bild und Begriff. 8. Aufl. Köln (DuMont) 2001

Arnheim, Rudolf: Die Macht der Mitte – Eine Kompositionslehre für die bildenden Künste. Neufassung. Köln (DuMont) 1996.

Arnheim, Rudolf: Kunst und Sehen – Eine Psychologie des schöpferischen Auges. 3. Aufl. Berlin (de Gruyter) 2000.

Ballestrem, Karl Graf: Adam Smith. München (Beck) 2001.

Bastian, Hans-Günther: Musik(erziehung) und ihre Wirkung. Mainz 2000.

Bendixen, Peter: Das verengte Weltbild der Ökonomie – Zeitgemäß wirtschaften durch kulturelle Kompetenz. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2003.

Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt/M (Suhrkamp) 2003

Laszlo, Ervin: You can change the World. Stuttgart (Horizonte) 2001.

Maier-Rigaud, Frank P. und Gerhard: Das neoliberale Projekt. In: Alexander Rüstow: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Marburg (Metropolis) 2001, S. 202-306.

Pöppel, Ernst: Grenzen des Bewußtseins. Wie kommen wir zur Zeit und wie entsteht Wirklichkeit. Frankfurt/M. und Leipzig (Insel) 1997.

Pöppel, Ernst: Energie erleben: Nur mit Köpfchen funkt's. Unveröff. Manuskript des Festvortrags anläßlich der Eröffnung der ELTEC 2002 am 25.06.2002 im Deutschen Museum München.

Rechtenwald, Horst Claus: Würdigung des Werkes. In: Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen. München 1978, S. XV-LXXXIV.

Rüstow, Alexander: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Marburg (Metropolis) 2001.

Scheidegger, Josef / Eiholzer, Hubert (Hrsg.): Persönlichkeitsentfaltung durch Musikerziehung. Aarau 1997.

Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Friedrich Schiller Werke, Bd. II. München (Hanser) 1981, S. 445-520.

Schuster, Martin: Wodurch Bilder wirken – Psychologie der Kunst. Köln (DuMont) 1992.

Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen – Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. 2. Aufl. München 1978.

Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments. London 1759. Deutsch: Theorie der ethischen Gefühle. Übersetzt und herausgg. v. W. Eckstein. Hamburg 1977.

Spiegel, Peter: Das Terra-Prinzip – Das Ende der Ohnmacht in Sicht: Wirtschaftler werden Revolutionäre. Stuttgart (Horizonte) 1996.

Weikl, Bernd: Vom Singen und von anderen Dingen – Ein Ratgeber für alle, die beruflich oder privat mit einer klangvollen Stimme erfolgreicher sein wollen. Wien (Kremayr und Scheriau) 1998.

Zeki, Semir: Inner Vision – An Exploration of Art and the Brain. Oxfort (University Press) 1999.

Edward Wąsiewicz
Breslau

# Wertbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur aus kybernetischer Sicht

Unsere Welt wird immer komplexer. Das hat zur Folge, daß es immer schwieriger, ja unmöglich wird, die uns umgebende Wirklichkeit angemessen wahrzunehmen und sie zu analysieren. Daraus ergibt sich eine unwillkürliche Tendenz zu Vereinfachungen und intuitivem Vorgehen. Nun werden aber Entscheidungen anhand von Endergebnis-Wissen getroffen, also von Wissen, das einen Prozeß der Vereinfachung durchlaufen hat. Durch diese Vereinfachungen wächst der Anteil fehlerhafter Entscheidungen im Verhältnis zur Gesamtheit der getroffenen Entscheidungen. Manche Entscheidungen werden sogar angesichts der geringen Eignung klassischer Entscheidungsprozeduren überhaupt nicht getroffen – was im Ergebnis oft zu ähnlichen Folgen führt wie falsche Entscheidungen. (Die Wahrscheinlichkeit, innerhalb einer hohen Zahl von hypothetischen Entscheidungen zufällig, d.h. ohne entsprechende Entscheidungsprozedur, die richtige Wahl zu treffen, ist sehr niedrig).

In den Geisteswissenschaften rückt die Art und Weise, wie Problemstellungen definiert und analysiert werden, sichtbar in Richtung transzendenter Bereiche. Die (in der Sprache der Naturwissenschaften formuliert) iterative Methode der Betrachtung eines Gegenstandes (von außen → von innen → von außen → ...) reicht häufig nicht mehr aus. Beispielsweise kann die Qualität eines avantgardistisch aufgeführten Werkes nicht angemessen beurteilt werden, wenn z.B. wirtschaftliche Faktoren, die das Leben eines potentiellen Rezipienten bestimmen, nicht berücksichtigt worden sind.

Die Naturwissenschaften hingegen konzentrieren sich auf immanente Eigenschaften. Eine einfache Beschreibung von physikalisch direkt meßbaren Größen schöpft aber die vollständige Beschreibung eines Gegenstandes nicht aus. Ein bereits klassisches Beispiel dafür wäre die Überlegenheit der die Zusammenstellung von Telekommunikationsverbindungen unterstützenden, auch einfachsten neuronalen Netze (eines der Werkzeuge von wissensbasierten Expertensystemen) über die üblichen hier angewendeten Prozeduren. In den USA haben die ersten Netze von diesem Typ die Geschwindigkeit der Zusammenstellung der Verbindungen

bereits in den 50er Jahren (also zu der Zeit, wo die Möglichkeiten von elektronischer Berechnungstechnik beschränkt waren) mehrmals erhöht.[1]

Beide dargestellten Herangehensweisen sind zu begrenzt, um zufriedenstellende Antworten zu geben. Es scheint, daß die heisenbergsche Regel aus der Atomphysik auch hier gilt. Diese besagt, daß von den zwei unauflösbar verbundenen Variablen des Schwungs und der Masse nur eine genau quantifiziert werden kann, nämlich bei der minimalen Quantifizierung der anderen Variablen (in der logischen Version: $a \cap b = 1$, wenn $a = 0$ und $b = 0$). D.h., daß nur komplementäre Eigenschaften ein vollkommenes Ganzes bilden können.

Welchen Ausweg gibt es aus diesem Dilemma? Könnte eine naturwissenschaftliche Methode bei geisteswissenschaftlichen Problemstellungen Anwendung finden? In Fortsetzung meines Gedankenganges fordere ich dazu auf, die transzendente Analyse der Geisteswissenschaften um die Dimension der immanenten Analyse der Naturwissenschaften zu ergänzen.

In den Naturwissenschaften entstand aus der Synthese von naturwissenschaftlichen Problemstellungen und geisteswissenschaftlicher Methodik die Methode der wissensbasierten Expertensysteme. Ihre erfolgreiche Anwendung in den Naturwissenschaften, der Ökonomie bis hin zur Medizin wird heutzutage nicht mehr in Frage gestellt. Dank der Entwicklung der elektronischen Datenverarbeitung übertrifft sie die Wirksamkeit der bisher angewandten statistischen Methoden.

Wissensbasierte Expertensysteme beruhen darauf, daß zunächst ein möglichst großes Detailwissen gesammelt wird. Dabei wird im ersten Schritt nicht analysiert, inwiefern die einzelnen Sätze (Relationen) miteinander kompatibel sind. Erst in einem zweiten Schritt werden solche formellen Zuordnungen hergestellt. Diese beruhen auf der Selektion, Reduktion und dem formellen (nicht inhaltlichen) Abwägen der gesammelten Sätze und Relationen. Dieses heuristische Vorgehen wird analytisch unterstützt.

Wissensbasierte Expertensysteme könnten auch bei der Analyse von geisteswissenschaftlichen Fragestellungen Anwendung finden. Ein Beispiel soll dies darstellen.

Eine Theaterinszenierung kann (auch von ein und demselben Regisseur) auf verschiedene Arten realisiert werden. Es gibt Regisseure[2], die eine Vielzahl möglicher Bühnenbilder, Schauspieler, Musikstücke (einschließlich deren Interpretationen) sehr detailliert und präzise analysieren. Ebenso (wenn auch weniger häu-

---

1 Vgl. Bubnicki, Z.: Wstęp do systemów ekspertowych. Warszawa 1990. Fukunaga, K.: Introduction to Statistical Pattern Recognition. New York 1972. Tadeusiewicz, R.: Podstawy biocybernetyki. Warszawa 1991.

2 Vgl. James, M.: Pattern Recognition. New York, 1988. Kranz, Dieter: Ich muß Oper machen. Berlin 1988. Lewin, M.: Harry Kupfer. Wien 1988.

fig) nehmen sie eine ebensolche Analyse von Zielgruppen („Targetgruppen" in der Sprache des Marketing) vor.

Es werden also Wege analysiert, wie man mit einer Inszenierung eine zu identifizierende Zielgruppe erreichen kann. Die Methodologie der Naturwissenschaften würde hier folgenden Vektor der Variablen bilden:

$$x = \begin{pmatrix} x_1 \\ x_2 \\ \vdots \\ x_n \end{pmatrix} \quad x \in X; \text{ in unserem Beispiel:} \quad \begin{array}{l} x_1 \text{ – Bühnenbild,} \\ x_2 \text{ – Schauspieler,} \\ \vdots \\ x_n \text{ – Musik.} \end{array}$$

Vektor x, also die vorhandenen Ausdrucksmittel, werden – je nach der Vision des Regisseurs – mit einem konkreten Effekt bearbeitet:

$$y = a * x,\ a \in A,\ y \in Y,$$

Wir können also das Ergebnis der Bemühungen des Regisseurs wie folgt definieren:

$$\begin{cases} y_1 = a_{11} * x_1 + a_{12} * x_2 + \ldots + a_{1n} * x_n \\ y_2 = a_{21} * x_1 + a_{22} * x_2 + \ldots + a_{2n} * x_n \end{cases}$$

wobei: $y_1$ – z.B. die Besucherzahl,
$y_2$ – z.B. der Gewinn sein kann.

Es ist selbstverständlich, daß die Besucherzahl von der konkreten Inszenierung abhängt – also von all den Variablen, die wir vorher im Vektor x bestimmt haben. Ähnlich verhält es sich mit dem zu erzielenden Gewinn, der wenigstens teilweise eine Ableitung von der Besucherzahl ist.

Die wichtigste Etappe innerhalb einer solchen Analyse ist zunächst die genaue Definition der Variablen (also in unserem Beispiel: Bühnenbild usw.), sodann die Formulierung des zu erreichenden Zieles (in unserem Beispiel: Maximierung der Besucherzahl und des Gewinns).[3]

Für jede Variable werden alle möglichen Werte bestimmt (in unserem Beispiel: alle möglichen Bühnenbilder, alle möglichen Zusammensetzungen von Schauspielern usw.). Dann wird jeder dieser Werte mit allen anderen assoziiert (d.h. Bühnenbild Nr. 1 mit der Zusammensetzung der Schauspieler Nr. 1 mit usw.; Bühnen-

[3] Vgl. Fukunaga, K.: Introduction to Statistical Pattern Recognition. New York 1972. Rennert, G.: Opernarbeit. Inszenierungen 1963-1973. München 1974.

bild Nr. 1 mit der Zusammensetzung Nr. 2 mit usw.; Bühnenbild Nr. k mit der Zusammensetzung Nr. l z usw.).

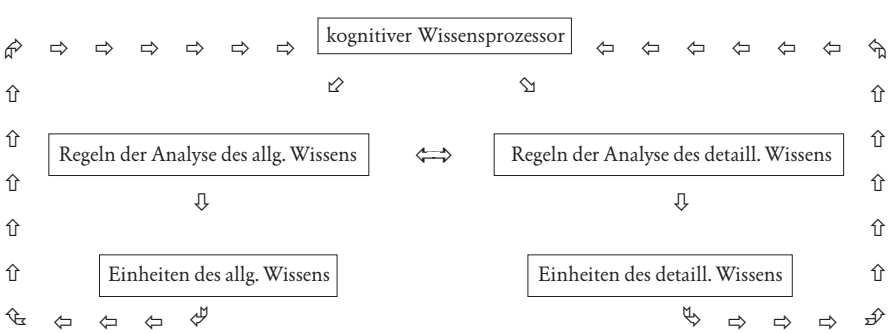
Auf diese Weise entsteht eine Menge von möglichen Inszenierungen – ein Raum von hypothetischen Inszenierungen, die man sich als eine multidimensionale Matrix (oder Tafel) vorstellen kann.

Wichtig ist, daß alle möglichen Variablen einbezogen werden. Viele Regisseure[4] schufen zwar bei der Vorbereitung einer Inszenierung Raum für möglichst viele Varianten, unterstützten dieses aber Tun nicht mit der Methodologie der Naturwissenschaften. Dabei scheint es, daß hierdurch ein adäquateres Modell eines zu analysierenden Objektes geschaffen werden kann. Dieses ist die Basis für die darauffolgende Vereinfachung.

Die bisherigen Erwägungen zusammenfassend möchte man folgendes Vorgangsschema vorschlagen:

Prozeduren der Wissenssammlung zum analysierten Objekt
⇩
Ordnen des gesammelten Wissens (nach formalen Prozeduren)
⇩
Schaffen eines Raumes von hypothetisch möglichen Objektzuständen
⇩
Definition der Ziele, die das analysierte Objekt zu erreichen hat
⇩
Bestimmung von Bewertungskriterien der angenommenen Ziele (sog. Qualitätskriterium)

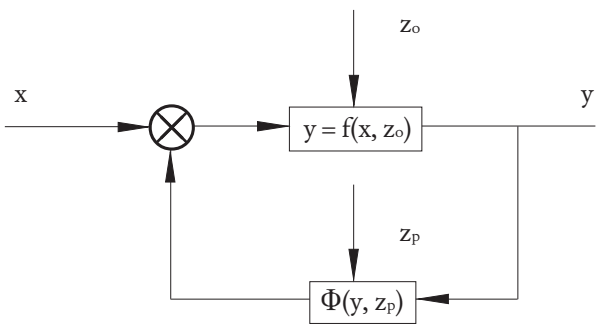
Die Prozeduren der Wissenssammlung sollen grundsätzlich standardisiert sein. Dadurch werden diese objektivierbar. Das gesammelte Wissen soll nach dem folgenden Schema geordnet werden:




[4] Vgl. James, M.: Pattern Recognition. New York 1988. Kranz, D.: Ich muß Oper machen. Berlin 1988.

Das gesammelte Wissen wird – je nach seiner Spezifik – entweder im Pool des *allgemeinen* Wissens oder im Pool des *detaillierten* Wissens plaziert. In unserem Beispiel wären etwa Regeln zur Gestaltung des Bühnenbildes Bestandteil des ersten Pools, Informationen zur Inszenierung eines Stückes Bestandteil des zweiten Pools. Bestandteile eines Pools können dabei zu Bestandteilen des jeweils anderen Pools werden und umgekehrt. Die Zugehörigkeit eines Bestandteils zu einem bestimmten Zeitpunkt ist abhängig vom aktuellen Stand der Problemanalyse und der Entscheidung des kognitiven Wissensprozessors. Es handelt sich also um einen Prozeß, genauer um eine Feedback-Schleife, in deren Verlauf Wissen analysiert und geordnet wird. Das so gesammelte Wissen läßt sodann eine Beschreibung des Objektes zu.

Der bis dato abgelaufene Analyseprozeß läßt sich ganz allgemein als eine Feedback-Schleife darstellen:




Φ ist das Entscheidungssystem, das darüber entscheidet, in wie weit das gesetzte Ziel bei den x-Variablen realisiert wurde. Sowohl das Objekt $y = f(x, z_o)$ als auch das Entscheidungssystem unterliegen gewissen Störungen, deren Einfluß ebenso berücksichtigt werden sollte.

Das Qualitätskriterium definiert man als Minimum der für die Zwecke des konkreten Objektes definierten Qualitätsfunktion:

$$x_{opt} \rightarrow \min_{x} (y_{opt}, y)$$

Wir suchen also nach solchen Werten der x-Variablen (in unserem Beispiel: das Bühnenbild usw.), die optimal sind. Optimale Werte sind solche, die eine größtmögliche Nähe zwischen dem tatsächlich erreichten Ziel y (die Besucherzahl und der erzielte Gewinn) und dem ursprünglich gesetzten Ziel yopt herstellen.

Dieses Beispiel zeigt, wie die Methode der wissensbasierten Expertensysteme zur Lösung eines Problems aus dem Bereich der Geisteswissenschaften bzw. der Kultur angewendet werden kann. Doch nicht nur im Bereich der Geisteswissenschaften, sondern auch in Fragen der Wirtschaft können wissensbasierte Expertensysteme

nützlich sein, um die sozialen und kulturellen Aspekte des Markt- und Arbeitsverhaltens in die Betrachtung einzubeziehen.

In der Wirtschaft und in der Arbeitswelt ist das Verhalten durch zahlreiche Verhaltensmuster geprägt, soziale ebenso wie kulturelle. Klassische Analysemethoden stoßen, wo diese nicht berücksichtigt werden, rasch an Grenzen ihrer Erklärungsmodelle von Marktverhalten. Erst durch die Einbeziehung von kulturellen Aspekten werden solche Grenzen überwunden und ein rationales und einheitliches Bild geschaffen. Ein klassisches Beispiel hierfür war die Beobachtung europäischer Unternehmen, daß ihre asiatischen Mitarbeiter trotz guter Arbeitsbedingungen und hoher Arbeitszufriedenheit überdurchschnittlich häufig fehlten. Als Ursache stellte sich ein kultureller Faktor heraus: Der asiatische Feiertagskalender wich von dem der Europäer ab. Generell sind kulturelle Einflüsse auf die Wirtschaft äußerst komplexer Art. Ihr Einfluß auf das Marktverhalten ist dabei um so größer, je flacher oder komplexer oder unselbständiger (d.h. von externen Lieferanten oder politischen Einflüssen abhängig) das entsprechende Marktsegment ist.

Umgekehrt fehlt jedoch auch in der Analyse kultureller Prozesse die Einbezugnahme wirtschaftlicher und technologischer Einflußfaktoren. Auch aufgrund methodologischer Einschränkungen wird hier anregendes Potential verschenkt. Neue Anwendungsformen von Marketingwerkzeugen etwa kommen im Bereich des Kulturmanagements entweder verspätet oder gar nicht an. Kulturmanager werden allzu einseitig ausgebildet; entweder dominiert die ökonomische oder die kulturwissenschaftliche Komponente, und nur selten kommt es hier zu Synergieeffekten. Moderne Managementprozeduren werden wie Werkzeuge aus einer anderen Welt betrachtet. Dabei haben viele Aspekte des kulturellen Lebens eine Begründung im Bereich der Naturwissenschaften, d.h. sie sind meßbar und analytisch analysierbar.[5]

Als Ergebnis dieser Studien möchte ich deshalb an die Verantwortlichen des Wirtschaftslebens sowie an die Kulturmanager einerseits, an die Politiker andererseits appellieren, miteinander in einen geistigen Austausch zu treten.

Die Notwendigkeit einer regulären komplexen Analyse der Wirtschaftsprozesse unter größtmöglicher Berücksichtigung der sozial-kulturellen Kontexte überfordert gegenwärtig die Entscheidungsträger im wirtschaftlichen Bereich. Gleichwohl ist eine solche Berücksichtigung unentbehrlich, um die Wahrscheinlichkeit richtiger Entscheidungen zu erhöhen und damit wirtschaftliche Gewinne maximieren zu können. Die Einbezugnahme kulturkompetenter Personen, die die geisteswissenschaftliche Methodologie transdisziplinär anwenden und implementieren können, an Stellen wirtschaftlicher Entscheidungsprozesse könnte überaus hilfreich sein. Insbesondere in Phasen der Identifizierung und detaillierten Beschrei-

[5] Vgl. Ansermet, E.: Die Grundlagen der Musik. München 1985.

bung eines Problems sowie der Zielsetzung und –konkretisierung sind ihre besonderen Kompetenzen gefragt.

Kulturmanager wiederum sollten intensiver Theorien des modernen Managements zu Rate ziehen und versuchen, ihre eigenen Analyseprozeduren um die Methoden der Naturwissenschaften zu ergänzen. Die Auswirkung der Kultur auf andere Lebensbereiche kann dadurch nur steigen.

Politiker – also diejenigen, die über die Rahmenbedingungen in allen Lebensbereichen entscheiden – sollten über eine humanistische Ausbildung verfügen und gleichzeitig in der Lage sein, naturwissenschaftliche Methoden anzuwenden. Wissensbasierte Expertensysteme scheinen hier der beste Vorschlag zu sein. Kulturkompetenz und aktive Beherrschung der natur- und geisteswissenschaftlichen Methodologien schaffen einen Ansatz zur reibungslosen Kommunikation zwischen verschiedenen Akteuren des gesellschaftlichen Lebens. Der Diskurs kann somit auf maximale Synergieeffekte in vielen Bereichen und auf wirkliche Ergebnisse abzielen. Der Erfolg, den ein Politiker bei der Herstellung guter Rahmenbedingungen und richtiger Grenzlösungen schafft, könnte schließlich zum Hauptkriterium seiner Bewertung durch seine Wähler werden.

## Bibliographie

Ansermet, Ernst: Die Grundlagen der Musik. München 1985.

Bubnicki, Zdzisław: Wstęp do systemów ekspertowych. Warszawa 1990.

Felsenstein, Walter / Herz, Joachim: Musiktheater. Leipzig 1976.

Fukunaga, K. : Introduction to Statistical Pattern Recognition. New York 1972.

Herz, Joachim: Theater – Kunst des erfüllten Augenblicks. Berlin 1989.

James, Mike: Pattern Recognition. New York 1988.

Kranz, Dieter: Ich muß Oper machen. Berlin 1988.

Lewin, Michael: Harry Kupfer. Wien 1988.

Rennert, Günther: Opernarbeit. Inszenierungen 1963-1973. München 1974.

Tadeusiewicz, Ryszard: Podstawy biocybernetyki. Warszawa 1991.

Vogt, Matthias Th.: Die Genese der Histoire du soldat. Berlin und Bayreuth 1988.

Jolanta Szafarz
Breslau

# Intermediale Kunstformen im Schlesien des 17. Jahrhunderts

Denkmodelle, die das heutige Europabild prägen, lassen sich einerseits auf die Rezeption der antiken Kulturmuster, anderseits auf die christliche Tradition zurückführen. Beide Wertsysteme bilden eine gemeinsame Kulturbasis, die gute Voraussetzungen für die internationale Verständigung schafft. Daher ist es wichtig, auf den gemeinsamen Kern des europäischen Kulturerbes und den permanenten interkulturellen Dialog zu verweisen.

In der Frühen Neuzeit wurde der Bild- und Wortsprache eine besondere Bedeutung beigemessen. Eine Kombination von Bild und Text ermöglichte nämlich eine visuelle Präsentation und Demonstration der Allegorese im Sinne einer Bildsemiotik mit semantischen und pragmatischen Elementen[1]. Der neuplatonische Gedanke von der bildlichen Erkenntnis, die besonders geeignet war, die göttliche Wesensschau deutlich zu machen, wurde zur „Urform der Erkenntnis" schlechthin[2]. Dieser Gedanke kommt in der Emblemkunst besonders stark zum Ausdruck. „Das Emblem ist eine literarisch-künstlerische Mischform mit allegorischer Grundstruktur in der umfassenden Pictura-Poesis Tradition"[3]. Der Sinn des Emblems ergibt sich aus dem Zusammenspiel zwischen Bild und Text und ist ein anderer, als es der erste visuelle Eindruck suggeriert. Die Dreiteiligkeit des Emblems hat eine Mehrdimensionalität in der Darstellungsweise zur Folge. Dietmar Peil verweist auf einen Grundtypus, der im „Emblematum liber" (1531) des Andrea Alciato (1491-1550) festgelegt wurde, der aus der Pictura (auch genannt Picon oder Imago) und zwei Textelementen besteht, einem Motto (bzw. Lemma oder Inscriptio) und einem Subscriptio (oft bezeichnet als Epigramm)[4]. Das Darstellen und Deuten und die daraus resultierenden Beziehungen bestimmen die Vielfalt der The-

1 Vgl. Harms, W. / Peil, D. (Hrg.): Polyvalenz und Multifunktionalität der Emblematik, 2. Bde., Frankfurt am Main 2002.

2 Verwiesen sei hier auf die neuen Ansätze im philosophischen Denken, die auf den Empirismus des Francis Bacon (1561-1626) zurückgehen.

3 Peil, D.: Emblematik. In: Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie, hrsg. von Ansgar Nünning, Stuttgart und Weimar 1998, S. 114; Peil, D.: Emblem. In: Kleine literarische Formen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2002, S. 71.

4 Livsey, J. L.: Emblem. In: Encyclopedia of Poetry and Poetics, hrsg. von Alex Preminger, Princeton-New Yersey 1965, S. 217; Heckscher, W. S. / Wirth, K.-A.: Emblem, Emblembuch.

matik. Somit implizieren visuelle Darstellungsarten neue Bedeutungsinhalte. Dadurch bekommt die verbale Aussage eine intertextuelle Relevanz.

Man versuchte, Emblemsammlungen thematisch zu ordnen, und man hatte dabei den politischen, religiösen, ethischen und alchemistischen Kulturbereich angesprochen. Als grundlegendes Werk gilt „Mondo Symbolico" (1653) von F. Picinelli, eine Emblem-Enzyklopädie, die Emblemkatologe zur weiteren Verwendung popularisiert. Sie werden nach den Bildmotiven gegliedert und mit Hinweisen und Erläuterungen versehen. Auf diese Quelle geht die moderne Emblem-Enzyklopädie, u.d.T. „Emblemata" von A. Schöne und A. Henkel zurück.[5]

Die Verbreitung der „Emblemzitate und -entwürfe" als „Ausgangspunkt eines Gleichnisses oder einer ausführlichen Allegorese"[6] (u.a. in den rhetorischen Handbüchern und in der Erbauungsliteratur) verursachte, daß emblematische Strukturen eine allgemeine Gültigkeit besaßen. Übertragen auf außerliterarische Ebene schmückten sie Alltagsgegenstände wie Trinkgefäße, Glocken, Kanonen. Man findet sie an den Wänden der Profan- und Sakralbauten. Darüber hinaus sind sie ein wichtiges Element der höfischen Festkultur.

Schlesien des 17. Jahrhunderts ist ein bildhaftes Beispiel für die barocke Kulturentwicklung. „Von der Verbreitung der Embleme im Bereich der bildenden Künste Schlesiens (kann) erst seit Anfang des 17. Jh.s die Rede sein, und von der wirklichen Blütezeit dieser Bild-Wort-Form nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges"[7]. Kunsthistoriker haben mit ihren Arbeiten zu der Emblemforschung in Schlesien wichtige Beiträge geleistet[8]. Ein Forschungsprojekt und eine Ausstellung der Buchgraphik aus dem Zeitraum 1550-1650 haben im Jahre 1996 zur Verbreitung des Wissens über die Emblemkunst in Schlesien beigetragen. Der Katalog zu dieser Ausstellung enthält einen Reichtum an verschiedenen Beispielen der Buchgraphik aus den Beständen der Breslauer Bibliothek. Überblickt man die Kunstkataloge, wird man von der tiefen Aussage sehr beeindruckt. Bei der Betrachtung der einzelnen

In: Reallexikon für Deutsche Kunstgeschichte, Bd. 5, München 1967, Sp. 87-227; Emblemat. In: Encyklopedia wiedzy o książce, Wrocław–Warszawa–Kraków 1971, S. 666f.

5 Henkel, A. / Schöne, A. (Hrg.): Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts, Stuttgart, Weimar 1967-1996.

6 Peil, D.: Emblematik. In: Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie, hrsg. von Ansgar Nünning Stuttgart und Weimar 1998, S.114.

7 Vgl. Seidel-Grzesińska, A.: Anfänge der Emblematik in den bildenden Künsten Schlesiens. In: Czarnecka, M. / Solbach, A. / Szafarz, J. / Kiesant, K. (Hrg.): Memoria Silesiae. Leben und Tod, Kriegserlebnis und Friedenssehnsucht in der literarischen Kultur des Barock. Zum Gedenken an Marian Szyrocki (1928-1992), Wrocław 2003, S. 477-488.

8 Vgl. Harasimowicz, J.: Mors janua vitae. Śląskie epitafia i nagrobki wieku reformacji, Wrocław 1992, S. 41f.

Embleme stellt man sich die Frage nach dem allgemeinen Konzept dieser multimedialen Darstellungen.

Verwiesen wurde darauf, daß die ersten Emblemmotive in den Devisen der Handwerker zu erkennen sind, die die Struktur eines Bildrätsels aufweisen. Ein Beispiel dafür bildet die Verzierung eines Behangschildes für eine Schützengesellschaft (1572), das Marten Hase stiftete. Das Bild stellt einen Hasen dar, der eine Kugel in eine Kanone hineinwirft. Der Text lobt die Tapferkeit des Breslauer Meisters, eines Waffenschmiedes und Artilleristen. Die doppelte Bedeutung des Wortes Hase verleiht dem Text eine witzige Aussage[9]. Weitere Beispiele zeugen von der allgemeinen Tendenz, das Bild mit einer Sentenz zu versehen. In den Signets der Breslauer Verleger symbolisiert z.B. der arbeitende Maurer das Lob der Tüchtigkeit.

Das Mäzenatentum der schlesischen Protestanten förderte die Emblemkunst, was Ausdruck der allgemeinen europäischen Tendenz war. Liturgische Geräte, Wandmalereien und Epitaphien sind in den Friedenskirchen in Jauer (Jawor) und Schweidnitz (Świdnica) präsent.

Das erste monumentale Bildprogramm entstand 1609. Wand- und Gewölbemalereien in der Dreifaltigkeitskirche in Rotsürben bei Breslau (Żórawina) bilden drei Bilderzyklen, die den Vanitasgedanken und das Erlösungswerk Christi thematisieren.[10] Sie weisen eine für die Malerei charakteristische Struktur auf, d.h. das Imago wurde mit einem kurzen Motto versehen.

Die eschatologische Thematik in den Kirchenemblemen und die didaktisch-pragmatische Lehre in den Devisen der Handwerker werden zu einem Motiv entwikkelt. Das Zusammenspiel zwischen Jenseits und Diesseits wird zum inhaltlichen Leitmotiv der Embleme. Ein Beispiel dafür liefert die Titelseite einer Sammlung der Epigramme, die dem schlesischen Arzt Laurentius Scholz gewidmet wurden. Auf dem Bild lassen sich zwei Gärtner bei der Arbeit erkennen, die einen Baum pflegen, der in der Mitte eines geometrischen Gartens steht. Der offene Himmel mit den Buchstaben „Gott" verweist auf die transzendentale Bedeutung des menschlichen Lebens schlechthin. Einerseits symbolisiert der Garten das verlorene Paradies, andererseits aber ist der Garten ein Symbol des Lebens, des Glücks und der Gottesnähe. Der für das Mittelalter charakteristische Spruch ora et labora hat einen didaktischen Hinweis, der durch das Symbol einer Gartenarbeit verwirklicht wird. Die Mehrdeutigkeit dieses Emblems eröffnet verschiedene Perspektiven der Interpretation, wie z.B. Glorifizierung der Arbeit, ein Leben im Einklang mit der Natur oder einfach ein Ausschnitt aus dem Alltag. Ein konstantes Element ist der

9 Gromadzki, J. / Oszczanowski, P.: Theatrum vitae et mortis. Graphik, Zeichnung und Buchmalerei in Schlesien 1550-1650, Wrocław 1995, S. 28-29, Kat.-Nr. 58.

10 Kołaczkiewicz, E.: Malowidła ścienne w kościele Św. Trójcy w Żórawinie. In: Roczniki Sztuki Śląskiej, Bd 11, 1977, S. 80-85.

ständige Bezug der menschlichen Existenz zu der Transzendenz. Es gibt allerdings eine moralisierende Interpretationsmöglichkeit, und zwar stellt der Baum ohne Früchte einen fruchtlosen Verstand dar und bedeutet Mangel an jeglicher Reflexion. Der Himmel würde dann in diesem Fall darauf verweisen, daß die christliche Weltschau didaktisch zu verstehen ist. Diese Mehrdeutigkeit resultiert aus der ikonographischen Tradition, die antike und neuzeitliche Vorstellungen tradiert.

Für die bildhafte Darstellung des Lebensvorgangs bildet der ständige Verweis auf die Transzendenz eine Grundvoraussetzung. Dabei gehört die Vanitas zum zentralen Element des Lebens.[11] Die Spannung zwischen Tod und Leben veranschaulicht die Vergänglichkeit. Ein Beispiel dafür bilden die Werke des Liegnitzer Geistlichen Simon Grunaeus, die der Familie Thilo von Thilau gewidmet wurden. Zwei Wappenelemente werden zum inhaltlichen Leitmotiv stilisiert. Eine Nachtigall und ein Baumstamm knüpfen an Filomela's Verwandlung in eine Nachtigall an. Die Pictura stellt 6 Waisenkinder dar, die von dem Vater nach dem Tode ihrer Mutter beschützt werden. Das Epigramm bestätigt die Intention des Autors. Die Geburt und der Tod und die damit verbundenen Emotionen des Glücks und des Leidens haben eine transzendentale Bedeutung. Darüber hinaus aber werden sie didaktisiert. Der Vater hat nämlich die Pflicht, die Kinder groß zu ziehen.

Zwei weitere Embleme aus der Hl.-Peter-und-Paulus-Kirche in Liegnitz, die die Epitaphien schmücken, verdeutlichen die Todesthematik. Eine Lachtaube symbolisiert die Einsamkeit. Eine Öllampe und ein Totenkopf verweisen auf die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der menschlichen Existenz. Das Eindringen des Todes in das Alltagsleben macht den Vanitasgedanken präsent. Der Dualismus zwischen Todesfrucht und Lebensbejahung, der zur Spaltung der menschlichen Persönlichkeit führt, wird zum charakteristischen Merkmal der künstlerischen Aussage.

Ein prägnantes Beispiel dafür ist das „Theatrum Vitae et Mortis" von Theodor Rindfleisch[12], „eine Emblemsammlung, die Fazit der neuzeitlichen weltanschaulichen Position darstellt und graphisch die Lebens- und Todesdeutung veranschaulicht. Thematisiert wird darin die menschliche Kondition und die Gewalt des Todes, der den Menschen dem Leben entreißt"[13].

Der Autor, Theodor Rindfleisch (1599-1632)[14], war Sohn des bekannten Humanisten Daniel Rindfleisch (Bucretius). Er war Calvinist. Seine Söhne aber sind zum

[11] Wilhelm-Schaffer, I.: Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod im Spätmittelalter und in Früher Neuzeit, Köln 1999.

[12] Rindfleisch, Th.: Theatrum vitae et mortis. In: Sammlung der Universitätsbibliothek in Wrocław, ORps –B 1950.

[13] Czarnecka, M. / Solbach, A. / Szafarz, J. / Kiesant, K. (Hrg.): Memoria Silesiae. Leben und Tod, Kriegserlebnis und Friedenssehnsucht in der literarischen Kultur des Barock. Zum Gedenken an Marian Szyrocki (1928-1992), Wrocław 2003.

Katholizismus übergetreten, und Theodor war ein Bürgermeister der Stadt Neiße. Der anonyme Autor der Emblembilder verfügte über hohe zeichnerische Fähigkeiten, und dem Stil nach ist er mit dem berühmten Nürnberger Maler Gabriel Weyer (1576-1633) zu vergleichen.

Die auf dem Titelblatt dargestellte Frau Welt steht im Zentrum der figuralen Darstellung. Festlich und vornehm gekleidet symbolisiert sie das Leben mit seiner Sinnlichkeit. Sie erscheint in der Gesellschaft der Allegorien des Todes und der Lebensvitalität. Ein Gerippe und Venus werden polar gegenübergestellt, was zweierlei Bedeutung hat. Tanatos- und Erosmotiv versinnbildlichen einerseits den Ursprung und das Ende des Lebens, andererseits stellen sie die christliche und antike Tradition der Pictura dar. Die verschiedenen Bedeutungen der drei Figuren lassen den tieferen Sinn erkennen: Die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Diesseits mit den Attributen des Amors, der blind ist, und des Todes, der das Zepter entreißt. Allegorisch werden dadurch auch zwischenmenschliche Beziehungen charakterisiert. Frau Welt hält in der linken Hand eine Maske, was das Theatralische und Scheinhafte andeutet. Damit wird die antithetische Auffassung der Wahrheit symbolisiert und die Illusion als Hauptkategorie der Lebensqualität gedeutet. Das Todesgerippe zertritt den zu Füßen der Frau Welt liegenden König. Die figurale Darstellung symbolisiert die Spannung zwischen Leben und Tod, und somit wird der Kreis des Lebens graphisch veranschaulicht. Das Eros- und Thanatosmotiv gehen ineinander über und sind unzertrennlich.

Die Komposition hat einen transzendentalen Bezug, denn das Bild des Himmels stellt das menschliche Schicksal nach dem Tod dar. Der über der Frau Welt schwebende Engel, der ein Feuerschwert in der einen und eine Krone in der anderen Hand hält, verweist auf das Jüngste Gericht. Lebt man nach den zehn Geboten, verdient man die Krone, verfällt man in Sünde, wird man in die Hölle verdammt. Der Engel verweist auf die Göttliche Allerheiligste Gerechtigkeit.

Diese barocke Inszenierung versinnbildlicht alle Themenstränge, die in den 188 Emblemen weiterentwickelt werden. Der Tod wird als ein Bestandteil des Lebens wahrgenommen, der das Wesen des Menschen und seine Lebensgestaltung prägt. Der geschichtliche Hintergrund des 30-jährigen Krieges hatte die menschliche Kondition im Barock wesentlich mitbestimmt. Die Problematik des Todes, die in der Renaissance und im Humanismus von der Lebensbejahung verdrängt wurde, wurde wieder zu einer zentralen Kategorie des Lebensverständnisses.

Man versuchte, die disparaten Diskursstränge, die einerseits auf antike Muster, andererseits aber auf die christliche Kulturtradition zurückgehen, zu einer ein-

[14] Vgl. Oszczanowski, P.: Theatrum Vitae et Mortis. Grafika, rysunek i malarstwo książkowe na Śląsku w latach 1550-ok. 1650, Wrocław 1995.

heitlichen Konzeption zu entwickeln. Daraus ergab sich eine platonische und christliche Denkweise und eine zweifache Begründung des Todes: eine biblische, nach der der Tod Folge der Sünde ist, und eine natürliche, nach der sich der Tod aus der leib-seelischen Doppelnatur des Menschen ergibt. Die Doppelnatur des Menschen ermöglicht den Tod. Durch die Sünde aber wird diese Notwendigkeit aktualisiert. Daher kann der Tod nicht als Strafe, sondern als göttliche Gnade und Erlösung vom Leiden verstanden werden.

Überblickt man die Fülle der emblematischen Darstellungen, läßt sich zusammenfassend sagen, daß sie einerseits die höfischen Repräsentationsformen einer ständischen Gesellschaft darstellen, andererseits aber sind sie ein Beispiel für den in der heutigen Kultur angestrebten interkulturellen Dialog[15]. Daher lassen sich unabhängig von den jeweiligen nationalen Entwicklungen kulturelle Parallelen nachweisen, die den gemeinsamen Kern des europäischen Kulturerbes bilden. Das heute angestrebte Muster der Überwindung der nationalen Grenzen fungierte bereits in den vorangehenden Epochen. Die Scholastik des Mittelalters, die Philosophie der Renaissance und der Aufklärung prägte ein einheitliches Denkbild in ganz Europa. In Opposition zu rationalistischen Tendenzen entwickelte sich das romantische Ideal und die Welt der Moderne. Die sprachlichen Barrieren wurden dadurch überwunden, daß die jeweiligen Epochen für das gesamte Europa dominierende Sprachen, wie z. B. Latein, Französisch, Englisch und Deutsch, als Kommunikationssprachen durchgesetzt hatten. Unterbrochen wurde dieser Kulturdialog durch die im 19. Jahrhundert einsetzenden Entfremdungsprozesse. Darüber hinaus aber fungieren in der Gegenwart Gedächtnisräume, die die gesamteuropäische Kommunikation beeinflussen. „Das Vergangene, das für die Gegenwart erinnert werden soll, ist das unkenntlich gewordene"[16]. Das Gedächtnisbild sei unsichtbar, „aber es kann aus dem geborgenen heraus zum Generator manifester Bildlichkeit werden"[17]. In diesem Kontext ist es wichtig, die kulturellen Zusammenhänge aufzuzeigen und somit die europäische Tradition zu vergegenwärtigen.

An dieser Stelle möchte ich mich bei Herrn Professor Matthias Vogt dafür bedanken, daß er ein intellektuelles und institutionelles Forum geschaffen hat, das den interkulturellen Dialog in die Praxis umsetzt.

---

15 Im Druck sind Beiträge, die die besondere historische Entwicklung der Literatur in Schlesien als ein Phänomen des Gedächtnisraumes charakterisieren und sich vor allem auf das Schaffen von Gerhart und Carl Hauptmann beziehen. Daher rekapituliere ich hier die allgemeinen Überlegungen.

16 Dzikowska, E.: Gedächtnisraum Polen in der DDR-Literatur, Wrocław 1998, S. 19.

17 Lachmann, R.: Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne, Frankfurt am Main 1990, S. 36.

Jan Sokol
Prague

# The Market as a Place of Rules

**Abstract**

A closer scrutiny of the market phenomenon shows some interesting properties, often neglected in the rather ideological „market alone" controversies. The article shows that markets are elaborate cultural establishments governed by precise rules, by far not as „spontaneous" as one might think at first. Second, social prerequisites or conditions of possibility of a market arrangement are briefly summarized. Third, we try to establish a „market paradoxon", i.e. the curious fact that, on the one hand, markets are the more efficient, the broader choice of goods and services are offered in this way, but that on the other hand, the market itself strictly requires that some things, e.g. money or the public officials, are excluded from the free play of market forces and put under strong legal control. Finally, the famous „invisible hand" of Adam Smith is shown to be the result not of the individual greed of the participants, but of their mutual need to exchange, i.e. to collaborate. The participants may try well to maximize their gains, but they are first of all interested in realizing their exchanges: there is no gain possible without a willing partner.

The market is the very focus of neo-liberal theories and thus is often viewed as a synonym for liberty – liberty itself being the mere absence of obstacles or limitations. The goal of this modest contribution is to challenge these rather common ideas. My basic theses would run approximately as follows:

1. The market is not a result of some spontaneous development, but a very ingenious cultural construction, probably dependent on some kind of public authority.
2. As such it displays a number of simple but ingenious and efficient rules which one expects to be enforced by such an authority.
3. It is exactly due to the presence of rules that a market can be a model prototype for a liberal arrangement of human interaction.

## Spontaneous emergence or cultural establishment?

When speaking of the market, I mean the classical marketplace arrangement with vendors and buyers meeting at a certain publicly accessible place at a pre-established and commonly-known time. Ethnological evidence shows that this arrangement is

not the most common one and can be found only in societies with a certain degree of political organization. In societies exhibiting a less complex degree of organization, the so-called „capillary exchange“ is common, but one finds no market as such. Thus, seashore fishermen regularly exchange their products with cultivators from the inland regions of an island, but only on a one-to-one (household to household) basis, with fixed traditional partners and at a fixed exchange rate.

The crucial step consists in concentrating the exchanges in a single place and time.[1] It is this step that brings about the relevant properties of a true market.

They could be briefly summarized as follows:

1. The concentration of supply and demand, probably introduced by an authority, improves the probability that the desired exchanges shall be realized. Otherwise, with the growing multiplicity of demand and supply, a capillary exchange would become less and less efficient.

2. Competition of vendors for buyers as well as the competition of buyers for offered commodities first creates what we usually call „price,“ not as a simple outcome of a single event, but as a more or less valuable economic parameter. By the way, the emergence of prices was probably concommitant with the introduction of some sort of commonly used money.

3. The existence of the market itself changes the nature of exchanges, because it promotes the possibility of substitutions: a buyer at a market has a broader choice of various goods to fulfil his needs than with the former one-to-one arrangement. This eventually led to the typically modern phenomenon of shopping, i.e. satisfying of „needs“, awakened randomly by their availability or by publicity.

4. Compared with what we know as the traces of capillary exchange in modern societies, e.g. peddlers and house-to-house selling, it should be clear that the market arrangement presents an efficient method of consumer protection: in a one-to-one negotiation, the professional seller has a huge psychological advantage over the occasional buyer.

The basic difference between the capillary and the market method of exchange consists in the fact that in the market every offer is a public one, made before the eyes of the others and valid for the general public. This is a simple but very important expression of what we call the principle of equality: All have to be treated in an equal way, no individual privileges are allowed.

---

[1] In many traditions, in Europe as well as e.g. in Western Africa, there is the iron rule prohibiting to sell on the road to the market and back home. Though rather queer at the first glance, it shows that people were well aware of the importance of the concentration of exchange. The fact that in medieval Europe markets were royal privileges points in the same direction.

## Conditions of possibility

Let us now consider the necessary preconditions for a public market, as far as it is relevant to our topic. It is in the first place a certain level of affluence and well-being: No public market can exist in a country where many people are dying of hunger. A second self-evident condition is a certain level of personal security, which has to be assured. Only a fool would expose his valuable goods in a public place, if there exists a high probability that they would be stolen without punishment.

This simple fact leads to what might be called the Market paradox: On the one hand, there is a general tendency to extend the market arrangement to any commodity whatever; due to the fact that money exchanges are the more efficient the broader variety of commodities is offered on the market. But, on the other hand, this tendency has to be sharply stopped at a certain limit. There are things which cannot be bought on the market under a simple supply and demand mechanism. The first of them is obviously the money itself: Not everybody can be authorized to produce and sell money. But the same limitation is valid for those who should guarantee the above-mentioned security: No policeman, no magistrate and no judge can be available for a market price, as this would destroy the market as such. Should a policeman be willing, for a reasonable sum of money, to confiscate the goods needed, few buyers would resist to the temptation. On the other hand, no seller would dare to expose his good under such conditions – and there is no market without sellers.

It is important to notice that this limitation is required „by the market itself", by its own logic and for its own sake. There is no external moral rule which would prohibit free printing of banknotes, but it is the very nature of money – and of a policeman, a magistrate, a judge – which exempts them from the free play of supply and demand. There is an intrinsic necessity to limit the extension of the market as a condition of its own functioning.

The next necessary condition of market efficiency is the rough comparability of its participants. No participant, neither seller nor buyer, should be able to substantially influence the market as a whole. Too large a player can destroy the market by his ability to develop and to realize a longer-term buying or selling strategy based on the very limitedness of any real marketplace. Anyone able to buy out a commodity to sell it afterwards as a monopolist puts the whole market principle out of gear.

## The rules of the Market

As we have seen, the fundamental characteristic of a market is its open, public character; the more efficient it is, the broader is the market and its attendance. The most elementary rule for market bargaining says that any offer has to be equally

valid for anyone present. This is a very palpable form of the principle of civic equality, of the conviction that all humans are not only equal, but as well equally trustworthy partners etc. – of course in a rather limited, say commercial, sense.

To be able to assess the radicality and practical efficiency of this seemingly obvious rule, let us have a look at all the ingeneous methods of unscrupulous sellers to avoid precisely this rule. There are always plenty of „special conditions", offered „to you only," etc. But there is much more. If a publicity campaign announces that the firm XX intends to introduce a new product YZ „on the market", it is in reality a rather dirty trick to bypass any market competition at all. The buyer should be brought to a firm conviction that YZ alone is what he needs and that he should not look around for what is on the shelves.

Precisely because it is so rudely open and public, the true market is a remarkable exercise in fair play, if compared to all sorts of „special deals", backstage negotiations and so on. In the bargaining process itself the two parties are clearly in an antagonistic relation: the one's win is the other's loss. There is no place for any sort of altruism. But this evidence should not obscure the equally evident fact that this antagonism is not a mutually destroying life-and-death fight. The difference consists precisely in the presence of rules.

Though each of the bargaining parties follows its own interest, they have another, perhaps less visible but the more fundamental interest in common: to realize the exchange. Even if each of them looks greedily after his own gain, they both know very well that there would be no gain without an actual exchange. Thus, the antagonistic players are not opposing each other as in a duel or in a war, but they are in a way dependent upon each other. Their success is always – at least partially – in the hands of the other: It is the good or the money of the other. It is not upon the greed or the egoism of the butcher that I rely for my dinner, as Adam Smith thought, but upon his need to exchange with me. There is no „invisible hand", but the careful and ingenious arrangement of the market and of its rules, which permits mediation between people's individual needs or wishes in a civilized way. It steers the exchange – and thus both the production and the consumption of goods – in such an inconspicuous and flexible way that even very careful observers can overlook it.

## Conclusion

The three mistakes we mentioned, i.e. the false idea of freedom as the mere absence of obstacles, the idea of market as a spontaneous and trivial, almost mechanical device and the idea of the „invisible hand" have something in common. All of them seem very simple and natural, as if self-evident. All of them are reductionist and mechanist, neglecting the „human factor" and replacing human relations by blind „forces". Their success proves that there is something to each of them. They

were extremely successful and they are still shaping much of our thinking, not only in economy. It is only fairly recently that at least some people have begun to feel the impasses they lead into and the distortions they impose on our value judgements. It is not an „invisible hand“, but the social character of human life, the mutual dependency among all of us, controlled by well-proven rules, which is the very kernel of any free society.

# III

Eugeniusz Tomiczek · Anna Dębała · Anna Lach · Agnieszka Mazur
Breslau · Krakau · Krakau · Dresden

# Deutsch-polnische Grammatik der Höflichkeit

## 1. Einleitung

In unserer Arbeit gehen wir zunächst einmal von der zwischenmenschlichen Kommunikation aus, die als ein Grundphänomen menschlicher Lebensformen gilt. Der kurzen Beschreibung dieses Problems folgt der Übergang zur interkulturellen Kommunikation. Anknüpfend daran werden einige kulturelle höflichkeitsbezogene Differenzen zwischen Deutschen und Polen dargestellt, es wird auf die Werte, Normen, Gepflogenheiten, Sitten und Bräuche aufmerksam gemacht. Dieser Teil der Arbeit liefert den notwendigen Hintergrund für den Übergang zum eigentlichen Thema und dessen besseres Verständnis.

Im Kapitel „Ausdrucksmittel der Höflichkeit" erstellen wir einen Katalog der sprachlichen Mittel, die eine Aussage als höflich gelten lassen, wobei diese Höflichkeit auf verschiedenen Sprachebenen zum Ausdruck kommen kann, und zwar vor allem auf der syntaktischen und lexikalischen Ebene.

Im letzten theoretischen Teil gehen wir auf sprachliche Unterscheide zwischen Deutschen und Polen hinsichtlich der Routineformeln ein. Anhand der Beispiele zeigen wir, wo ein Nicht-Muttersprachler der jeweils deutschen oder polnischen Sprache Gefahr läuft, gegen eine Sprachnorm zu verstoßen und unhöflich zu wirken.

Der übrige Teil unserer Arbeit stützt sich auf empirische Forschung. Mit Hilfe einer Umfrage unter deutschen und polnischen Schülern wollten wir einige höflichkeitsbezogene Sprachdifferenzen zwischen Deutschen und Polen sowie andere daraus resultierende Bedingtheiten feststellen.

Dies ist nicht der einzige Berührungspunkt unserer Höflichkeitsforschung mit dem schulischen Milieu. Wir sind nämlich fest davon überzeugt, daß das Phänomen der (sprachlichen) Höflichkeit ein integraler Bestandteil des Fremdsprachenunterrichts (in diesem Fall des Deutschunterrichts für polnische Schüler) sein sollte, und haben praktische didaktische Schlußfolgerungen gezogen.

## 2. Sprachliche Kommunikation

Jeder Mensch besitzt die Fähigkeit, sich sprachlich zu verständigen und kommunikativ zu handeln. Miteinander zu kommunizieren ist ein Grundphänomen menschlicher Lebensformen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Kommunikation auch in vielen wissenschaftlichen Disziplinen eine wesentliche Rolle

spielt. Dabei geht es im allgemeinen um die Verständigung zwischen Menschen, die über einen gemeinsamen Kode verfügen, dem sowohl die Vorstellung einer gemeinsamen Sprache (ob Mutter- oder Fremdsprache) wie auch einer gemeinsamen Lebenswelt bzw. lebensweltliche Erfahrungen zugrunde liegt.[1]

### 2.1. Kommunikative Kompetenz

Hier drängt sich aber die Frage auf, was man überhaupt braucht, damit die Kommunikation zustande kommt. Reichen nur grammatische und lexikalische Regeln, oder sollte man noch etwas dabei berücksichtigen?

Bereits der Begründer des Konzepts der kommunikativen Kompetenz, D. Hymes[2], unterstrich die Wichtigkeit des Erwerbs von Sprachverhaltensregeln und Konventionen, deren Vermittlung weit über das bisherige Grammatik- und Lexikonlernen hinausgehen soll. Zu der kommunikativen Kompetenz gehört nicht nur grammatisches und lexikalisches, sondern auch soziokulturelles und pragmalinguistisches Wissen. Als Muttersprachler einer Sprache haben wir uns dieses Wissen im Prozeß der spracherwerbsbegleitenden Sozialisation angeeignet. Dieses Wissen fehlt aber beim Erlernen einer Fremdsprache: „Will man als Sprecher einer Fremdsprache nicht Gefahr laufen, gegen soziale Regeln der betreffenden Sprachgemeinschaft zu verstoßen, genügen rein verbale Regeln nicht. Man sollte auch die traditionellen kulturellen und sozialen Eigenheiten des Sprachgebrauchs kennen und wissen, was man in einer spezifischen kommunikativen Situation sagen muß, sagen kann oder nicht sagen darf.“[3]

### 2.2. Interkulturelle Kommunikation

Die Verknüpfung des soziokulturellen Aspekts mit dem pragmatischen Bereich deutet darauf hin, daß diese beiden Aspekte in der Regel nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können. Infolge dessen entstand ein noch recht junges Forschungsgebiet – interkulturelle Kommunikation – „obgleich der Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur in verschiedenen Forschungstraditionen in der Sprachwissenschaft und der Kulturanthropologie seit dem 19. Jh. immer wieder thematisiert wurde.“[4]

---

1 Vgl. Luchtenberg, S.: Interkulturelle Wortschatzarbeit. In. Kühn, Peter (Ed.): Studien zu Deutsch als Fremdsprache, Hildesheim, S. 223-248

2 Vgl. Hymes, D.: On Communicative Competence. In: Pride, J.B. / Hilmes, J. (Ed.): Sociolinguistics. Harmondsworth 1972.

3 Bartsch, R.: Kulturspezifische Aspekte des Fremdsprachenerwerbs am Beispiel der expressiven Sprechakte im Türkischen. In: Info Daf 3, 1987, S. 215.

4 Günthner, S.: Diskursstrategien in der interkulturellen Kommunikation, Analysen deutsch-chinesischer Gespräche, Tübingen 1993, S. 6.

Für die Zwecke unserer Arbeit stützen wir uns auf die Definition von Knapp/ Knapp-Potthof und verstehen „Interkulturelle Kommunikation als die interpersonale Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen, die sich mit Blick auf die ihren Mitgliedern jeweils gemeinsamen Wissensbestände und sprachlichen Formen symbolischen Handels unterscheiden".[5]

### 2.3. Pragmalinguistische Ansätze

Einer der Schwerpunkte der sprachlichen Pragmatik ist das Problem der sprachlichen Höflichkeit. In den letzten Jahren stieg das wissenschaftliche Interesse an diesem Phänomen, das eine recht komplexe Struktur aufweist. Zu den ersten Forschern, die das Problem der sprachlichen Höflichkeit aufgegriffen haben, gehört wohl Paul Grice[6]. Für eine ideale Kommunikation bildet er, wie bekannt, ein Kooperationsprinzip, das in jeder Art von Gesprächen beachtet wird. Aus diesem Kooperationsprinzip leitet er seine vier bekannten Maximen ab (die der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität). Bei der Gelegenheit weist er auf noch andere Maximen hin, unter denen auf die Maxime der Höflichkeit (sei höflich), die gewöhnlich in der zwischenmenschlichen Kommunikation beachtet wird.

Die Maxime der sprachlichen Höflichkeit wird von Robin Lakoff[7] übernommen und ausgearbeitet. Lakoff reduziert Grices Maximen auf nur eine Regel: Be clear! Dafür aber leitet sie aus der Kompetenzregel Be polite! drei weitere Höflichkeitsregeln ab, und zwar: Don't impose! Give options! und Be friendly!

### 2.4. Ethnolinguistische Ansätze

Einfluß auf die Erforschung der Höflichkeitsproblematik hatten auch Sprachethnologie und Soziolinguistik. Für die Beschreibung des Höflichkeitsphänomens bediente sich als erster Erving Goffman[8], der Begründer des sog. symbolischen Interaktionismus', der Metapher face. „Das Gesicht jedes Einzelnen ist nach Goffman etwas Heiliges, das zugleich jeden Menschen zur Verpflichtung zwingt, dafür Sorge zu tragen. Goffman unterscheidet zwischen einem negativen und einem positiven Gesicht. Das negative Gesicht entspricht dem Verlangen jedes Menschen, in seinen Handlungen nicht von anderen Menschen eingeschränkt oder beeinflußt zu werden. Das positive Gesicht dagegen bezieht sich auf die Erwartungen

[5] Knapp, K. / Knapp-Potthof, A.: Interkulturelle Kommunikation, In: Zeitschrift für Fremdsprachenforschung, 1990, S. 66.

[6] Vgl. Grice, H. P.: Logic and Conversation. In: Cole, P. / Morgan, J. (eds.): Syntax and Semantics. In: Speech Acts, New York 1968.

[7] Lakoff, R.: The Logic of Politeness! Or, Minding Your P's and q's. In: Papers from the Ninth Regional Meeting Chicago Linguistics Society 1973.

[8] Goffman, E.: Interaction Ritual: Essays an Face Behaviors, Gorden City, New York 1967.

des Menschen, daß seine Wünsche und Interessen von anderen Menschen geteilt oder zumindest anerkannt werden. Es scheint also eine angeborene Eigenschaft von menschlichen Beziehungen, besonders bei face-to-face-Gesprächen, zu sein, daß man sich absichtlich so verhält, daß man sein eigenes Gesicht und das Gesicht des anderen zu wahren versucht."[9]

Einen nicht zu überschätzenden Beitrag zur Erforschung des sprachlichen Höflichkeitsphänomens haben P. Brown und Levinson in ihrer Studie „Universals in Language usage: Politeness phenomena"[10] geleistet. Die beiden Sprachanthropologen haben anhand verschiedener Sprachen Phänomene der Höflichkeit in einem kulturübergreifenden Rahmen untersucht. Sie sind zu dem Schluß gekommen, daß der Mensch als soziales Wesen in der Kommunikation nach bestimmten Verhaltensrichtlinien handelt. Darunter werden verbale und nonverbale Sprechakte verstanden, welche die Einschätzung der Situation und der an ihr beteiligten Personen zum Ausdruck bringen. Das Image (face), das jedes Mitglied einer Gesellschaft von sich zeichnet, ist von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung durch die übrigen Mitglieder, und zwar unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer anderen Kultur- bzw. Sprachgemeinschaft. Die soziale Notwendigkeit, durch korrektes (höfliches) Verhalten das eigene Gesicht zu wahren und das Gesicht des anderen zu respektieren, ist daher universell.

Das Gesicht kann in der Interaktion bedroht oder verletzt werden. Solche Handlungen – ob sprachlich oder nichtsprachlich – nennen Brown/Lewinson kurz face threatening acts (gesichtsbedrohende Akte). Handlungen, die das Gesicht des Interaktanten gefährden, lassen sich oft nicht vermeiden. Dazu zählen unter anderen solche Sprechakten wie Aufforderung, Vorwurf, Warnung, Mißbilligung oder das Erwähnen tabuisierter Themen.

Die beiden Anthropologen haben auf eine weitere interessante Erscheinung im sprachlichen Verhalten der Menschen hingewiesen, und zwar auf die Relation Indirektheit – Höflichkeit, die sich kurzum so interpretieren läßt: Je indirekter, impliziter eine Äußerung ist, um so mehr Handlungsalternativen bleiben dem Gesprächspartner. Also je länger eine Äußerung ist, desto höflicher kann sie empfunden werden.

Es wird deutlich, daß diese Behauptung im Widerspruch zu Grices Maximen, und zwar zur Maxime der Quantität, steht. Grice betont, daß man den Gesprächsbeitrag so informativ wie nötig machen sollte. Er vertritt die Meinung, daß die Länge des Satzes keinen Einfluß auf den höflichen Charakter der Äußerung habe.

Zusammenfassend wird an dieser Stelle noch einmal betont, daß Höflichkeit ein kommunikationsbegleitendes Phänomen ist, und zwar sowohl beim Sprecher

[9] Tomiczek, E.: Die alte Fabel Arthur Schopenhauers von den Stachelschweinen – pragmalinguistisch neu ausgelegt, In: Orbis Linguarum 10, 1998, S. 172 f.

[10] Brown, P. / Levinson, S.: Universals in Language Usage: Politeness Phenomena. In: E.N. Goody (ed.) Questions and Politeness, London 1987.

selbst als auch beim Hörer oder Partner: Dort, wo Höflichkeit fehlt, entsteht gleichsam eine Leerstelle, die dann nur von den Kommunikationsbeteiligten ausgefüllt werden kann, denn „Höflichkeit gehört zur Normalität des sprachlichen Umgangs, und es gibt – außer in Fachsprachen - keinen höflichkeitsfreien Gesprächsraum." (Langer 1994 : 36)

### 3. Kulturpragmatische Unterschiede

„Bekanntlich gehören Polen und Deutsche seit Jahrhunderten demselben Kulturkreis – Westeuropa/Mittelmeer – an. Diese Tatsache wie auch die jahrhundertlange gemeinsame Existenz von Polen und Deutschen – ob in Haß oder in Freundschaft, führten zur Entstehung analoger Kulturinstitutionen und Einrichtungen, oft sogar zu Identitäten bei kulturellen Verhaltensweisen in typischen gesellschaftlichen Situationen. [...] Trotz weitgehend gleicher Kulturgemeinschaft gibt es im Verhalten von Polen und Deutschen in bestimmten Situationen große Unterschiede. Wenn diese Unterschiede das Alltagsleben betreffen, Situationen die sich ziemlich oft wiederholen, so stellen wir verwundert fest, daß sich unser Partner in bestimmten Situationen nicht so benimmt, wie wir das erwartet hätten."[11] Defizite im soziokulturellen und pragmatischen Bereich werden leicht als mehr oder weniger gewollte Verstöße gegen Höflichkeitsnormen ausgelegt und beurteilt, und zwar nach ganz anderen Maßstäben.

Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß allerhand „Höflichkeitsgesten zu den elementarsten Handlungen gehören, die die zwischenmenschliche Kommunikation begleiten. Einerseits werden sie ausgeführt, weil ‚es sich so gehört', weil sie dem konventionell Erwartbaren entsprechen. Andererseits gehören sie zu den unverzichtbaren Aktivitäten, die dem Individuum eine normale, störungsfreie Existenz in der Gemeinschaft ermöglichen".[12]

Die Höflichkeitsformeln und –regeln werden uns schon von Kindheit an im Prozeß der Sozialisation durch unsere Eltern, Großeltern, Erzieher und Lehrer beigebracht, sie werden uns „in die Wiege gelegt". Schon bei Kleinkindern versucht man, gewisse Verhaltensformen oder „Manieren" zu etablieren. Die Wörter, Gesten, Verhaltensweisen, die als Zeichen einer guten Kinderstube von früh an beigebracht werden, lassen sich als Höflichkeit benennen.

Kein Wunder also, daß es sowohl in Polen als auch in Deutschland viele Ratgeber, Benimm-, oder Anstandsbücher für gute Umgangsformen gibt. In all den

[11] Czochralski, J.: Unterschiede im sprachlichen Verhalten von Polen und Deutschen. In: Vorurteile zwischen Deutschen und Polen (Ed. F. Grucza), Warschau 1994, S. 147

[12] Sandu, D.: Höflichkeit versus Routine. Gesprächsverhalten in deutsch-rumänischsprachigen Kommunikationsräumen. In: Lüger, H.-H. (Ed.): Höflichkeitsstile, 2001, S. 275.

Büchern wird den Sitten, Bräuchen, Gruß-, Abschieds-, Entschuldigungs-, und Dankformeln viel Platz gewidmet.[13]

Bei Kontakten mit Ausländern droht jedem, der nicht gut mit den im Land seines fremdsprachlichen Gesprächspartners anerkannten sprachlich-sittlichen Regeln vertraut ist, die Gefahr, eine Taktlosigkeit in der Höflichkeitskonvention zu begehen, obwohl er die Fremdsprache in einem zur Kommunikation ausreichenden Maße beherrscht.

Polen, die längere Zeit in Deutschland verbracht haben, werden die Beobachtung bestätigen, daß unsere Nachbarn in der Sittenkonvention etwas aufmerksamer, höflicher zueinander sind als wir. Bei den Deutschen ist es ganz normal, daß sich völlig fremde Leute auf der Treppe grüßen, und es gilt als unhöflich, ein Zugabteil, ein Geschäft, ein Büro zu betreten, ohne ein Grußwort zu sagen. Sie reichen sich sogar ein paar mal tagsüber die Hand zur Begrüßung.

Unterschiede beobachten wir auch bei der telefonischen Kommunikation, die uns nicht davon befreit, die geltenden herkömmlichen Anstands- und Sprachregeln einzuhalten. Wenn wir den Hörer aufnehmen und das übliche „Hallo" oder „Słucham" sagen, dann erwarten wir gewissermaßen, daß unser Gesprächspartner „Guten Tag" sagt, daß er sich vorstellt, selbst wenn er unser naher Bekannter ist, und dann zur Sache kommt.

Unser in Polen übliches „Hallo" oder „ich höre" (słucham) als verbale Reaktion ist nicht sehr bedeutungsvoll und für einen Ausländer, besonders einen deutschen, überraschend und meist nicht besonders höflich. Der übliche deutsche Brauch setzt nämlich die Notwendigkeit voraus, sich beim Angerufenen vorzustellen. Daher vernehmen wir im Hörer auch, wenn wir jemanden in Deutschland anrufen, immer den Nachnamen, manchmal sogar Vor- und Nachnamen unseres Gesprächspartners.

Eine weitere Beobachtung ist das in der deutschen Gemeinschaft geltende Schicklichkeitsgesetz, daß man jede Mahlzeit mit dem Wunsch „Guten Appetit!", seltener „Mahlzeit!" (auf polnisch „Smacznego!"), anfängt. Das gilt generell als Einladung und zugleich als Anstoß zum Verzehr. Es ist gut, hierüber informiert zu sein, weil diese alte Sitte in Polen dahinschwindet und von jungen Polen als altmodisch und spießbürgerlich angesehen wird, und von daher als eine Art, die mit dem heute geltenden korrekten Benehmen am Tisch nichts zu tun hat.

Deutsche und Polen haben auch ähnliche Trinksprüche, den polnischen „Na zdrowie! (Auf die Gesundheit!)", „Sto lat! (Hundert Jahre!)" oder „Za pomyślność!

[13] Vgl. u.a. Kamyczek, J.: Grzeczność na co dzień, Warszawa 1974; Gumowska, I.: ABC dobrego wychowania, Warszawa 1978; Rojek, T.: Polski savoir-vivre, Warszawa 1984; Zgółkowie: Językowy savoir-vivre, Poznań 1992.

(Aufs Glück/Wohl!)“ entsprechen die deutschen Formeln „Prost!“ oder „Zum Wohl“; das sind zwar für jede Nation Fremdwörter, die erstaunlicherweise beide Seiten immer schnell, leicht und erfolgreich erlernen.

Eine polnische Sitte kann wohl den Deutschen auffallen, und zwar der Umstand, daß sich im polnischen Haus nach einem geselligen Treffen sowohl die Gastgeber als auch die Gäste beieinander bedanken, die Gäste für die Gastfreundschaft und die Gastgeber für die geleistete Gesellschaft. In Deutschland gilt jene Sitte als unbekannt, und deshalb sollen wir uns nicht beleidigt, enttäuscht oder verletzt fühlen, wenn die Gäste aus dem Nachbarland unsere gesellschaftliche Etikette nicht befolgen.

## 4. Ausdrucksmittel der Höflichkeit

Höflichkeit hängt von sozialen Normen und Konventionen der jeweiligen Sprachgemeinschaft ab und schlägt sich dann sowohl im sprachlichen als auch im nichtsprachlichen Verhalten nieder. In diesem Teil der Arbeit wird die Höflichkeit als sprachliche Angelegenheit dargestellt.

Unterhalten sich Menschen miteinander, so treffen unterschiedliche Einstellungen, Meinungen, Absichten etc. aufeinander. Somit sind potentielle Kommunikationskonflikte, gesichtsbedrohende Situationen quasi „vorprogrammiert“. Den Kommunikationspartnern stehen aber sprachliche und nichtsprachliche Mittel zur Verfügung, die der Vorbeugung, bzw. Milderung der Konfliktpotentiale dienen. Das Anliegen dieses Kapitels ist, die sprachlichen Abschwächungsmittel systematisch zu präsentieren.

Die Sprache als langue stellt ja verschiedene lexikalische, grammatische und intonatorische Ausdrucksmittel bereit, mit denen in der konkreten Kommunikationssituation, parole, die Aussage abgeschwächt werden kann, so z.B. Adverbien, Partikeln, Modi, spezifische Teile der Äußerung, aber auch Verben mit besonderer Bedeutung etc.[14]

Spricht man aber von den Mitteln, die eine abschwächende Funktion haben, so sollte man zuerst ganz kurz auf den Begriff Abschwächung eingehen. „Unter Abschwächung“ –schreibt M. Langer – „verstehe ich in einer ersten Annäherung eine Kommunikationsstrategie, mit der die Teilnehmer an einer (sprachlichen) Interaktion, z.B. in Hochschulseminar-Kommunikation, versuchen, die Territoriumsverletzungen zu minimieren, die sich bei direkterer Kommunikation zwangsläufig ergeben würden.”[15]

[14] Langer, M.: Zur kommunikativen Funktion von Abschwächungen. Pragma- und soziolinguistische Untersuchungen, Münster 1994, S. 22 f.

[15] Ebd.: S. 22 f.

Damit ist die Abschwächung eine pragmatische Erscheinung. Neben dem Begriff Abschwächung gibt es eine ganze Reihe verwandter Begriffe in der Literatur, darunter Modalisierung oder Modulation, Abtönung, Einschränkung. Im folgenden wird der Begriff Abschwächung als Oberbegriff für all diese verwandten Erscheinungen verwendet.

Bevor zu einer ausführlicheren Analyse der abschwächenden Mittel übergegangen wird, wird noch einmal darauf aufmerksam gemacht, daß Sprechakte wie Aufforderungen, Behauptungen, Fragen, Bitten, Ratschläge, Kritik etc. mit Hilfe verschiedener Mittel abgeschwächt werden können. Dies kann man erreichen, indem man übertreibt oder untertreibt, Anteil nimmt oder (z.B. in Bezug auf Dritte) unterdrückt, übereinstimmt oder widerspricht, Gemeinsamkeiten herausstellt oder vorgibt, Anspielungen und Mehrdeutigkeiten einfließen läßt, pessimistisch ist oder optimistisch, direkt oder vage bleibt.[16] Die Wahl des jeweiligen Vorgehens hängt natürlich von den sozialen Gegebenheiten ab, ebenso die der dafür geeigneten sprachlichen Ausdrucksweisen, die im folgenden ausführlich behandelt werden.

### 4.1. Anredesystem

Zu den sprachlichen Mitteln, die die Herstellung von Vertrautheit oder Distanz in den Sprecher-Hörer-Verhältnissen ermöglichen, gehört das Anredesystem. Der Sprecher kann mit Hilfe von pronominalen, nominalen und adjektivischen Formen den kommunikativen Kontakt anknüpfen oder den bereits bestehenden Kontakt intensivieren.[17]

Reden wir unseren Partner falsch an, so daß das Gesichts des Partners verletzt wird, oder es fehlt überhaupt eine Anrede, und dieses Fehlen wird als grob und unhöflich von dem anderen empfunden, dann kann die angestrebte Kommunikation verhindert werden.

Im Allgemeinen läßt sich bei der Anrede zwischen der vertrauten Form du und der distanzierten Form Sie auswählen. Die Anrede Sie wird im Grunde genommen dann gebraucht, wenn sich die Gesprächspartner gegenseitig nicht duzen und einen sozial herausgebildeten Distanzgrad sowie Distanzcharakter herstellen wollen.

Die pronominale Anredeform du dagegen gilt als Ausdruck der Vertrautheit, Bekanntheit, Freundschaft, Familiarität und Solidarität, aber auch der Geringschätzung und Verachtung oder sogar der Beleidigung.

Da die Anredepragmatik im Polnischen und im Deutschen auch im nominalen Bereich sehr kompliziert ist, schreiben wir darüber ausführlicher im Abschnitt 5.1.

---

16 Bublitz, W.: Höflichkeit im Englischen. In: Linguistik und Didaktik 41, 1980, S. 56-70.

17 Tomiczek, E.: Sprechakt: Anrede im Deutschen und im Polnischen. In: Orbis Linguarum, Legnickie Rozprawy Filologiczne 5, Legnica, 1996, S. 267-277.

### 4.2. Diminutivbildung

Im Bereich des Substantivs steht auch die Diminutivbildung im Dienste der Höflichkeit. Dies gilt vor allem für die polnische Sprache. Viele polnische Diminutiva und zärtliche Verkleinerungsformen zeigen gegenüber der deutschen Gepflogenheit große Unterschiede auf. Den deutschen Diminutiven haften öfter „sexistische" Interpretationen an (z.B. Katrin – Kati). In Polen dagegen werden sie von den offiziellen Vornamen, Rufnamen in Form von Verkleinerungen gebildet. An dem Gebrauch von Diminutivformen wie Pani Krysiu, Panie Tomku können wie einerseits Vertrautheit und Intimität, andererseits Sympathie erkennen.

„Die Diminutivform ist dann besonders gut angebracht im Munde eines Menschen, der um etwas bittet. Man will damit die Gunst des Angesprochenen gewinnen, bei ihm den Eindruck der Winzigkeit der Bitte hervorrufen und sich auf diese Weise der Bewilligung dieser durch die diminuierte Form verminderten Bitte versichern. [...] Man diminuiert, um nicht anmaßend zu wirken. Dadurch wird der Eindruck der Zudringlichkeit der Bitte vermieden."[18], wir beispielsweise durch solche Äußerungen:

Możesz mi poświęcić chwileczkę czasu? oder

Chodźmy na mały spacerek!

### 4.3. Das Verb im Dienste der Höflichkeit

Viele Höflichkeitsprozeduren sind beim Verb zu finden, z.B.:

a) die Verwendung der Vergangenheitstempora, z.B.:

*Ich wollte Sie fragen* statt *Ich will Sie fragen*

So verfahren wir oft, als hätten wir schon lange darüber nachgedacht, bis wir uns gewagt haben, etwas in einer heiklen Situation zu sagen. Dieses Verfahren ist sicherlich eine Art Untertreibung und kann die Äußerung abschwächen.

b) Die Verwendung des Konjunktivs II in Äußerungen, die besonders in gesichtsbedrohenden Sprechakten gebraucht werden und die eine deutlich erkennbare Rolle der Abschwächung haben, z.B.:

*Das würde ich nicht sagen.*

c) Die Verwendung von Modalverben

Modalverben bestimmen ein Geschehen oder einen Zustand als notwendig, möglich, gewollt, befohlen, behauptet, vermutet usw.

Eines der bedeutenden Modalverben, das die Äußerung abschwächt, ist das Verb dürfen. Es drückt eine Erlaubnis und Berechtigung aus und wird nach Werlen[19] am häufigsten in den drei Konstruktionen verwendet:

---

[18] Klimaszewska, Z.: Diminutive und argumentative Ausdrucksmöglichkeiten des Niederländischen, Deutschen und Polnischen, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, S. 97.

[19] Vgl. Werlen, I.: Vermeidungsritual und Höflichkeit. In: Deutsche Sprache 11, 1983, S. 193-218.

*Ich darf + performatives Verb*
*Ich darf Sie alle herzlich begrüßen.*
*Ich darf das vielleicht kurz erwähnen.*

*Darf ich + performatives Verb*
*Darf ich Sie unterbrechen?*
*Darf ich es sagen?*

*Wenn ich + performatives Verb + darf*
*Wenn ich Sie stören darf?*
*Wenn ich es sagen darf?*

Dürfen kommt auch ohne ein performatives Verb vor, wie z.B.:

*Darf ich auch mal eine Zigarette?*
*Darf ich mal durch, bitte?*

Das Modalverb können drückt dagegen Möglichkeit, Fähigkeit, Vermutung und Erlaubnis aus. Als Abschwächungsmittel erscheint dieses Modalverb häufiger in der Konjunktivform und dient zur Wiedergabe von indirekten Aufforderungen, Bitten und Wünschen:

*Ich könnte dir viel erzählen, aber jetzt habe ich keine Zeit.*
*Könntest du beim Aufräumen helfen?*

Dem nächsten Modalverb, wollen, liegt Wille, Absicht, Behauptung und Bestimmung zugrunde. Es tritt entweder im Indikativ Präsens oder im Konjunktiv Präteritum auf.

*Ich will jetzt sagen...*

Die Formulierungen mit ich will sind vergleichsweise wenig höflich, häufiger werden sie daher zugunsten der konjunktivischen Form ich wollte vermieden:

*Ich wollte sie gerne fragen...*
*Ich wollte mich erkundigen, ob man hier parken darf...*

### 4.4. Partikeln

Gesichtsbedrohende Sprechakte können auch wesentlichen durch die Verwendung von Partikeln abschwächen und somit unsere Äußerung höflicher machen. Dies bezieht sich in erster Linie auf die sog. Abtönungspartikeln – bloß, ja, mal, vielleicht, wohl u. a. – an denen vor allem die deutsche Sprache sehr reich ist:

*Das hast du wohl nicht gemeint, mein Lieber!*
*Ich möchte bloß sagen, daß...*

Die Partikeln erfreuen sich großer Popularität unter den Deutschen, obwohl sie eine geringe dennotative Bedeutung mit sich bringen und von daher für einen Deutschlernenden schwer erlernbar sind. Es läßt sich bemerken, daß die Partikeln

in ihrer Funktion der Höflichkeitsindikatoren um so häufiger verwendet werden, je mehr sich ein Text der Umgangssprache nähert. Besonders hoch ist folglich die Frequenz der Partikeln in der Alltagssprache des Dialogs.[20]

### 4.5. Euphemismen

Eine Abschwächungsfunktion kommt auch manchen euphemistisch gebrauchten Substantiven oder Adjektiven zu, z.B.: Raumpflegerin statt Putzfrau oder vollschlank statt dick. Im heutigen Deutsch und Polnisch werden Euphemismen auch als neue Bezeichnungen der schon alten Berufe verwendet, z.B.: Briefzusteller statt Briefträger.

All diese neuen Bezeichnungen bringen eine Art sozialer Wertschätzung mit sich, und unter dem Höflichkeitsaspekt könnte man sie als positive Höflichkeit bezeichnen, d.h. „als Verlangen nach einem positiven Selbstbild, in dem der Wunsch geäußert wird, daß dieses Selbstbild von anderen Gruppen anerkannt wird".[21]

### 4.6. Umformungen

Bisher wurden die Höflichkeitsaspekte auf der semantischen Ebene von Wortklassen erörtert. An dieser Stelle soll die Satzebene der Analyse unterzogen werden.

Es läßt sich bemerken, daß eine Aufforderung dank Umformung in eine Frage höflicher wirkt. Im Allgemeinen kann man sagen, daß ein Interrogativsatz anstelle eines Imperativs oder Konstativsatzes dem Partner eine scheinbar größere Freiheit in der Wahl von Handlungsalternativen läßt und deshalb als höflich empfunden wird, z.B.:

*Kannst du mir helfen?* statt *Hilf mir!*

### 4.7. Parenthesen

In den, z.B. durch eine Aufforderung, gesichtsbedrohenden Situationen sollen keinesfalls Parenthesen oder Klammerabschwächungen außer Acht gelassen werden.

Unter dem Begriff Parenthese versteht man verschiedene syntaktische Konstruktionen, wie eingeschobene Sätze, Adverbien, Partizipialattribute, die quasi einen Kommentar zu der Hauptäußerung geben. Oft erfüllen sie die Funktion des Ersuchens oder der Entschuldigung.[22] Das sind:

a) Modalsätze: wie gesagt / wie ich schon gesagt habe – diese Kommentare sind ein Hinweis darauf, daß der Sprecher etwas bewußt wiederholt.

[20] Helbig, G. / Kötz W.: Die Partikeln, Leipzig 1981.

[21] Tomiczek, E.: Die alte Fabel Arthur Schopenhauers von den Stachelschweinen – pragmalinguistisch neu ausgelegt. In: Orbis Linguarum 10, 1998, S. 171-180.

[22] Werlen, I.: Vermeidungsritual und Höflichkeit. In: Deutsche Sprache 11, 1983, S. 193-218.

b) Negative Fragen, Zusatzfragen und Anfangsfragen:
*Nicht wahr?/ Habe ich recht? / Irre ich mich nicht?*
c) Nebensatzkonstruktionen und die Form „Entschuldigen Sie“:
*Müller, ich halte die Zahlen, entschuldigen Sie, wenn ich das so offen sage, für zu gering.*

Werlen[23] unterscheidet vier Typen von Parenthesen:

1. Parenthesen der Qualität – bei ihnen will der Sprecher die Verantwortung nicht übernehmen, wie beispielsweise in der Äußerung: *ich würde sagen, ich würde meinen* etc.
2. Parenthesen der Quantität – sie erwecken den Eindruck, daß die vermittelte Information nicht vollständig ist, sie muß noch ergänzt werden, z.B.: *ein bißchen, mehr oder weniger, bis zu einem gewissen Grade* etc.
3. Parenthesen der Relation – sie dienen dem Themenwechsel, z.B.: *a propos, übrigens, da fällt mir gerade ein, aber na schön* etc.
4. Parenthesen der Modalität – sie betreffen die Struktur des Dialogs z.B.: *dem muß ich widersprechen, ich möchte fast sagen*.

### 4.8. Prosodie

Prosodie repräsentiert die übergeordnete, suprasegmentale Ebene des sprachlichen Ausdrucks. Über lexikalische und syntaktische Funktionen anderer Einheiten hinaus, üben die prosodischen Einheiten die expressive Funktion aus. Es sind hier v.a. graduierbare Veränderungen der Intonation zu nennen, die durch das Gefühl des Sprechers bestimmt sind und die vom Hörer dementsprechend interpretiert werden können.

Zu den prosodischen graduierbaren Merkmalen zählen Lautstärke, Tempo und Rhythmik. In wohl jedem Gespräch kann mit Hilfe der Intonation die Einstellung des Sprechers sowohl bezüglich des Gesagten als auch bezüglich des Hörers verdeutlicht werden, z.B. durch eine steigenden Intonation, geringere Lautstärke und/oder zögernde Sprechweise kann fast jede gesichtsbedrohende Interaktion in hohem Grad gemildert und abgeschwächt werden.

## 5. Routineformeln

Die mehr oder weniger konventionalisierten Routineformeln lassen sich nach ihren kommunikativen Funktionen entsprechend einteilen. Wir unterscheiden u.a. Begrüßung, Abschied, Kontaktaufnahme, Entschuldigung, Dank, Gratulieren, Zustimmung und Aufforderung. Man könnte aber darüber diskutieren, ob sprachliche Formeln der Begrüßung, des Abschieds oder auch die Formeln des Danks und der Entschuldigung zu den sog. Höflichkeitsformeln gehören. In alltäglichen zwischenmenschlichen Kontakten werden jene routinierten Sprachfor-

[23] Ebd.

meln nicht als Anzeichen besonderer Höflichkeit unserer Interaktionspartner uns gegenüber betrachtet. Es gilt als normal, daß Menschen einander grüßen. Die zeitgenössische pragmatische Linguistik zählt die Begrüßung auch zu einer Art Erklärung unserer Bereitschaft, mit dem Partner ins Gespräch zu kommen, die Abschiedsformeln dagegen als ein Signal zum Abschluß des Dialogs. Mit Sicherheit wird aber streng nach den Kategorien der Höflichkeit oder eher der Unhöflichkeit derjenige von uns beurteilt, wer uns nicht grüßt oder unseren Gruß nicht erwidert. Das „Tun" von Höflichkeitsgesten gilt also nicht unbedingt als höflich, das „Unterlassen" dagegen als eindeutig unhöflich.

Eröffnung und Abschließung eines Gesprächs muß nicht eine rein sprachliche Tätigkeit sein, vielmehr wird sie von verschiedenen, jedoch kulturbedingten, Gebärden, begleitet. „Die heutigen Grußgebärden in unserem Kulturkreis (Aufstehen, Verneigen, Handschlag, Handkuß, Knicks und Umarmung) stammen aus dem mittelalterlichen Kulturkreis. Beim Grüßen zeigt sich das Verhältnis der Menschen zueinander. Ein Gruß kann entgegenkommend oder zurückhaltend, er kann herzlich oder herablassend, ja sogar hochnäsig sein. Durch eine bestimmte Art des Grüßens kann man den anderen Menschen erfreuen, oder ihm klarmachen, wie wenig man mit ihm zu tun haben will."[24]

### 5.1. Anrede

Bei der Behandlung der Grußproblematik sollten wir die mit dem Gruß eng zusammenhängende linguistische Erscheinung der Anrede nicht vergessen. Das Phänomen der Anrede ist eines der schwierigsten und differenziertesten in der Höflichkeitsforschung. Die Anrede ist nämlich „eine wichtige sprachliche Handlung, ein Spiegelbild der geordneten Sprachgemeinschaft. Sie bringt deutlicher als andere Sprachgewohnheiten das Bild einer Sprachgemeinschaft und die jeweiligen zwischenmenschlichen Beziehungen zum Ausdruck. Der Gebrauch einer bestimmten Anredeform dient im allgemeinen der Anknüpfung und Modifikation der zwischenmenschlichen Beziehungen; er lenkt die Aufmerksamkeit darauf, wie der Angeredete und der Anredende in ihrem Lebenskreis ihre soziale Stellung verstehen."[25]

Im Anredeverhalten hat der Sprecher eine breite Skala von Äußerungen zur Auswahl, die mittels der pronominalen, nominalen und attributiven Formen sowie ihrer potentiellen Kombinationen einen sozial herausgebildeten Distanzgrad

[24] Miodek, W.: Die Begrüßungs- und Abschiedsformeln im Deutschen und im Polnischen, Warszawa, 1994, S. 38.

[25] Nagamoto, M. T.: Die Leistung der Anrede- und Höflichkeitsformen in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Ein Vergleich der soziativen Systeme im Japanischen und Deutschen (=Studium Sprachwissenschaft 9), Münster 1986, S. 286

und Distanzcharakter zu seinem Partner/seiner Partnerin unter Bedingungen situativer Art schaffen können. Das bringt mit sich, daß die treffende Verwendung der verschiedenen Anredeformeln nicht nur dem Ausländer Probleme bereitet.

Des weiteren werden nach Tomiczek[26] die wichtigsten Kontraste im Anredegebrauch der beiden Sprachen dargestellt.

### 5.1.1. Pronominale Anrede

In beiden Sprachen wird zwischen der vertrauten Form:

| | |
|---|---|
| *du* | *ty* |

und der distanzierten Form

| | |
|---|---|
| *Sie* | *Pan (Herr), Panowie (Herren)*<br>*Pani (Frau), Panie (Frauen),*<br>*Państwo (Herrschaften)* |

unterschieden.

Die pronominale Anredeform:

| | |
|---|---|
| *Du + Verb (2.Pers.Sg.)* | *Ty + Verb (2.Pers.Sg.)* |

bekundet eine Vielfalt von emotionalen Eigenschaften. In beiden Sprachen werden sie sowohl als Ausdruck der Vertrautheit, Freundschaft, Familiarität, Bekanntheit, wie z.B.:

| | |
|---|---|
| *O du meine Arme!* | *O ty moja biedna!* |

als auch der Verachtung, der Geringschätzung oder sogar der Beleidigung angesehen.

| | |
|---|---|
| *Du Pflaume!* | *Ty niedołęgo!* |
| *Du Esel!* | *Ty ośle!* |

Wenn mehrere Personen angeredet werden, verwendet man die pronominale Anredeform:

| | |
|---|---|
| *ihr + Verb (2.Pers.Pl.)* | *wy + (2.Pers.Pl.)* |
| *Habt ihr schon gegessen?* | *[Czy][wy] jedliście już?* |

Die pronominale Anredeform:

| | |
|---|---|
| *Sie + Verb (3.Pers.Pl.)* | *Pan (Herr) + Verb (3.Pers.Sg.)*<br>*Pani (Frau) + Verb (3.Pers.Sg.)*<br>*Panowie (Herren) + Verb (3.Pers.Pl.)*<br>*Panie (Frauen) + Verb (3.Pers.Pl.)*<br>*Państwo (Herrschaften)+ Verb (3.Pers.Pl)* |

wird gebraucht, wenn sich die Gesprächspartner untereinander nicht duzen, z.B.:

| | |
|---|---|
| *Darf ich Sie fragen?* | *[Czy] mogę pana zapytać?*<br>*[Czy] mogę panią zapytać?* |

[26] Tomiczek, E.: Sprechakt: Anrede im Deutschen und im Polnischen. In: Orbis Linguarum, Legnickie Rozprawy Filologiczne 5, Legnica, 1996, S. 267-277.

*[Czy] mogę panów zapytać?*
*[Czy] mogę panie zapytać?*
*[Czy] mogę państwa zapytać?*

### 5.1.2. Titel-, Amts- und Berufsbezeichnungen

In beiden Sprachen existieren auch neben Herr/Frau – pan/pani – akademische Titel oder verschiedene Amtsbezeichnungen. Die Verwendung der Titel weist Respekt und Hochachtung für den Status der angesprochenen Person, den Grad situativer Formalisierung und die soziale Relationen zwischen den Partnern auf. Dabei treten bedeutende Differenzen im Sprachgebrauch zwischen den Deutschen und Polen auf.

Während in Deutschland seit Ende 60er Jahre die Verwendung von akademischen Titeln ziemlich nachgelassen hat, wird in Polen die Weglassung eines akademischen Titels im Gespräch als unhöflich und grob empfunden. Der Titel muß mehrmals im Gespräch wiederholt werden.

| | |
|---|---|
| *Guten Tag, Herr Professor,* | *Dzień dobry, panie profesorze,* |
| *haben Sie heute Vorlesungen?* | *czy pan profesor ma dzisiaj wykłady?* |

Das deutsche Anredesystem verfügt nicht über eine so große Anzahl von Titeln bzw. Amtsbezeichnungen wie das polnische. Im Polnischen gibt es eine beachtliche Zahl von Titeln, Amtsbezeichnungen und Berufsbezeichnungen, die als (vokativische) Anrede gebraucht werden.

*Panie magistrze*
*Panie kierowniku*
*(*Herr Leiter)*
*panie konduktorze*
*(*Herr Schaffner)*

Im Deutschen kommt das eher in formalistischen Situationen vor, z.B. vor Gericht:

*Herr Richter*
*Herr Staatsanwalt*

Im Polnischen werden außerdem auch quasi-Berufsbezeichnungen im täglichen Sprachgebrauch als Anrede verwendet: *pani sąsiadko*
*(*Frau Nachbarin)*

Gegenüber Personen mit stellvertretenden Funktionen, zum Beispiel: Vizekanzler, Vizepräsident, Prodekan, Prorektor wird im Deutschen der Titel wortgetreu mitgenannt:

*Herr Prodekan*
*Herr Prorektor*
*Herr Vizepräsident*
*Herr Vizeminister*

Im Polnischen wird dagegen die Verwendung des „vollen" Titels gegenüber Personen mit stellvertretenden Funktionen gefordert. Selbst wenn sie „nur" Vizedirektor, Vizeminister, oder Prodekan sind, werden sie doch mit

*panie dziekanie*
*panie rektorze*
*panie prezydencie*
*panie ministrze*

angesprochen.

Zur Zeit werden im Deutschen öfter Amtsbezeichnungen bei Frauen mit dem feminativen -in in der Anrede gebraucht:

*Frau Minister(in)*
*Frau Rektor(in)*
*Frau Dekan(in)*

Die Amtsbezeichnungen im Polnischen für Frauen bekommen eine männliche Form und treten im Nominativ auf:

*pani minister*
*pani rektor*
*pani dziekan*

Die isolierte Titelverwendung wird sowohl im Deutschen als auch im Polnischen sehr selten gebraucht. Das wird immer als vertraulich und somit als salopp angesehen.

*Doktor, haben Sie etwas gesagt?* *Doktorze, mówił pan coś?*

Es gibt aber wenige Ausnahmen, dazu gehören einige nomina maiestatica, die häufig einzeln in der Ansprache vorkommen.

| | |
|---|---|
| *Magnifizenz* | *Magnificencjo (im Vokativ)* |
| *(an den Rektor einer Hochschule)* | |
| *Eminenz* | *Eminencjo (im Vokativ)* |
| *(an den Kardinal, neben)* | |
| *Herr Kardinal* | *Księże Kardynale* |
| *Exzellenz* | *Ekscelencjo (im Vokativ)* |
| *(an den Bischof, neben)* | |
| *Herr Bischof* | *Księże Biskupie* |
| *(und auch als offizielle Anrede an den Botschafter)* | |

Die Formen pan, pani, panowie, panie, państwo können mit anderen Nomina wie Titel-, Amts-, oder Berufsbezeichnungen verbunden werden, was zur Folge hat, daß zweigliedrige Anredeformen in der Satzkonstruktion vorkommen:

*[Czy] mogę pana doktora zapytać?*
*(Darf ich Herrn Doktor fragen?)*
*Pan profesor ma rację.*
*(Herr Professor hat Recht.)*

*Niech pani inżynier to przeczyta.*
*(*Möge Frau Ingenieur das lesen.)*

Will man aber eine geistliche Person auf Polnisch ansprechen, dann dürfen die Formen pan/pani (und entsprechende Pluralformen) keinesfalls verwendet werden. Für die christlichen Pfarrer existiert nur und ausschließlich die Anredeform ksiądz (Pfarrer) beziehungsweise ojciec (Pater) und für die Nonnen matka (Mutter) beziehungsweise siostra (Schwester). Der Anredegebrauch weist analog syntaktische und paradigmatische Dependenzen wie bei pan/pani auf, zum Beispiel:

*[Czy] mogę księdza zapytać?*
*(Darf ich den Pfarrer fragen?)*
*Ksiądz biskup pozwoli, że....*
*(*Pfarrer Bischof erlaubt, daß...)*

### 5.1.4. Vor- und Nachname vokativisch gebraucht

Der Vorname als vokativische Anrede tritt sehr selten auf, und zwar am meisten unter Berufskollegen, die sich kennen, aber noch nicht duzen. In der Satzkonstruktion wird der Distanzgrad durch das Siezen (polnisch: pan/pani-Verhalten) beibehalten.

*Peter, haben Sie das verstanden?* *Piotr/Piotrze, zrozumiał pan to?*

Als distanzierte Standardanrede wird die zweigliedrige Kombination Herr/Frau + Familienname (Herr Müller, Frau Schmidt) verwendet, die Form Fräulein + Familienname (Fräulein Braun) wird immer seltener, kommt praktisch kaum mehr vor.

Auch im Polnischen werden zweigliedrige Kombinationen pan/pani (im Vokativ) + Familienname (im Nominativ) als vokativische Anrede präferiert: panie Kowalski, pani Nowak. Diese Form wird aber in Polen, abgesehen von einigen Regionen, als förmlich und steif empfunden, deshalb verwendet man den Vornamen anstatt des Familiennamens. Die zweigliedrige Kombination pan/pani (im Vokativ) + Vorname (im Nominativ) ist die populärste Anrede unter Bekannten, die sich noch nicht duzen.

*Panie Krzysiu / Pani Kasiu, dokąd pan/pani idzie?*

Die zweigliedrige Kombination: *Herr / Frau* + Vorname gilt dagegen im Deutschen als ungewöhnlich und plump.

**Herr Klaus / Frau Katrin, wohin gehen Sie?*

Wenn der Pole den Namen des Kommunikationspartners (noch) nicht kennt oder die Distanz zu groß ist, verwendet er die neutrale Ausdrucksform, die sowohl als Anruf als auch Anrede fungieren kann, und zwar:

*Proszę (ich bitte)* + *pana / pani / panów / pań / państwa (Genitiv)*
*Proszę pana, która godzina?*
*(*Ich bitte den Herrn, wie spät ist es?)*

und dementsprechend auch den geistlichen Personen gegenüber:

*Proszę + księdza / ojca / matki / siostry (Genitiv)*

### 5.1.5. Feierliche Ansprache

Zu Beginn einer feierlichen Ansprache werden die Nominalphrasen verwendet, die besonders einen offiziellen und feierlichen Charakter haben.

| | |
|---|---|
| *Meine sehr geehrten Damen und Herren* | *(Wielce) Szanowni Państwo!* |

### 5.1.6. Sprecher- und adressatenbezogene Nominalphrasen

In beiden Sprachen existieren die Anreden (Nominalphrasen), die sowohl expressive (sprecherbezogene) als auch impressive (adressatenbezogene) Konnotationen erzeugen und durch die Benennung des Sprechpartners gemäß positive oder negative emotionale Reaktionen verursachen:

| | |
|---|---|
| *Du mein Schatz!* | *Mój ty skarbie!* |
| *Du (Wasch)lappen!* | *Ty szmato!* |

Wir haben gezeigt, daß manchmal zwischen den Deutschen und Polen beträchtliche Unterschiede in Bezug auf pragmatische Interaktionsregeln bestehen, obwohl die beiden Kulturen so ähnlich sind. Das veranschaulicht, welche Schwierigkeiten und Mißverständnisse entstehen können. Wollen wir keinen Fauxpas begehen, sollten wir die Andersartigkeiten sehen, kennen lernen und die entsprechenden Regeln befolgen.

## 6. Empirischer Teil – Umfrage

Höflichkeit ist ein sehr vielfältiger Begriff, unter dem bestimmte sprachliche Verhaltensnormen verstanden werden. Jedes Land, und innerhalb des Landes jede Bevölkerungsgruppe befolgen in verschiedenen Situationen manchmal sehr unterschiedliche sprachliche Regeln. Um sich in jeder Lage und in jeder Sprechgemeinschaft möglichst höflich verhalten zu können, müßte man wirklich die Sprachnormen jeder Gemeinschaft gut beherrschen, um jeweils den zu der betreffenden Situation passenden Ausdruck zu finden.

Emotionen, Laune, nicht selten Wohlbefinden sollte man nicht außer acht lassen, weil sie unseren Äußerungen auch Ausdruck verleihen, in dem Sinne, daß sie sich negativ oder positiv auf den „Höflichkeitsgrad“ unserer Aussage auswirken können.

Oft ist aber Höflichkeit Antrieb für die Lüge. Wenn wir von Freunden ein scheußliches Geschenk bekommen, reißen wir uns zusammen und heulen vor Begeisterung. Anderseits, hat ein Freund einen häßlichen neuen Anzug an oder eine Freundin ein kitschiges Kleid, so fällt die Maske.

All solche Situationen gaben Gabriele Kaspar und Juliane House (1981) Anlaß dazu, sich mit der Thematik auseinander zu setzen. Ergebnisse ihrer Forschungen wurden im Jahre 1981 in der Studie „Politness markers in English und German" veröffentlicht. Die Autorinnen verglichen einige simulierte deutsche und englische Alltagsdialoge, in denen jeweils ein situativer Kontext deutlich vorgegeben wurde. Ziel der Untersuchung war, zu prüfen, mit welchem Grad der Direktheit bzw. Indirektheit bestimmte Sprachhandlungen realisiert werden. Die Autorinnen wählten absichtlich Beschuldigungs- und Aufforderungshandlungen, also die gesichtsbedrohenden Sprechhandlungstypen. Das Ergebnis dieser Untersuchung war relativ leicht vorauszusehen. Die deutschen Sprecher bedienten sich eher direkter Äußerungen, während die englischen Sprecher häufiger indirekte Formen bevorzogen. Derartige Unterschiede spiegeln sich auch in nationalen Stereotypen und Vorurteilen wider.

### 6.1. Ziel der Umfrage

Die Studie von Kaspar/House (1981) war ein Ausgangspunkt für unsere empirische Forschung, die wir im Rahmen des Collegium Pontes durchführten.

Unter Jugendlichen im Alter von ca. 17 Jahren aus beiden Teilen der Stadt Görlitz-Zgorzelec wurde eine Umfrage durchgeführt. Die Umfrage bestand aus 6 voneinander unabhängigen alltäglichen Situationen, in die jede befragte Person sich hineinfühlen sollte, so daß sie ihre Stellungnahme dazu äußern konnte. Bei den 4 ersten Situationen bedienten wir uns der Untersuchung von Kaspar/House (1981), die 2 übrigen formulierten wir selbst. Sowohl in dieser als auch in den anderen Situationen wurden alle vorgegebenen Antworten so geordnet, daß die erste Variante einen relativ hohen Grad an Indirektheit enthielt, die letzte dagegen schien sehr direkt formuliert zu sein. Ziel dieser Umfrage war, einige Sprachdifferenzen zwischen Polen und Deutschen in Bezug auf die Höflichkeit sowie andere daraus resultierende Bedingtheiten näher zu veranschaulichen. Anhand der Ergebnisse unserer Umfrage wollten wir auf diese und andere Probleme Antwort finden.

Zu dem Zweck wurden 150 polnische und ebenso viele deutsche Schüler aus dem Zgorzelecer Allgemeinbildenden Lyzeum (Liceum Ogólnokształcące im. Braci Śniadeckich) und dem Görlitzer Augusta-Gymnasium befragt. Die Ergebnisse der Umfrage waren überraschend. Vor der Befragung waren wir der festen Überzeugung, daß unsere Untersuchung ein ähnliches Ergebnis wie bei Kaspar/House bringen werde, d.h. eine Tendenz zu größerer Direktheit bei den deutschen Sprechern und mehr indirekte Prozeduren bei den Polen. Es hat sich aber herausgestellt, daß sowohl die deutschen als auch die polnischen Probanden fast die gleichen Äußerungsmöglichkeiten in allen sechs Handlungssituationen gewählt haben, mit zwei kleinen Ausnahmen. In den Situationen aus Frage 1 und Frage 6 (s.u.) haben die

Deutschen öfter implizit formulierte Antworten angekreuzt, was einen über 10%-igen Unterschied im Vergleich zu den Polen ausmacht.

Die Umfrage war lediglich ein Versuch, die theoretischen Überlegungen praktisch mit einem empirischen Beispiel zu illustrieren. Sie gilt nicht als repräsentativ und verbindlich, da sie nur unter 150 polnischen und deutschen Schülern durchgeführt wurde. Sie muß wiederholt und in jedem Falle um eine deutlich höhere Zahl der Probanden ergänzt werden. Es läßt sich allerdings nicht ausschließen, daß Deutsche und Polen in gesichtsbedrohenden Situationen höflichkeitshalber tatsächlich ähnlich sprachpragmatisch handeln, so daß keine größeren Ausdrucksdifferenzierungen zu verzeichnen sind.

## 6.2. Ergebnisse der Umfrage – tabellarisch

| GdI[27] | Aussagen | % | % | Wypowiedzi | GdI |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | |
| Situation 1 | | | Sytuacja 1 | | |
| *Deine beste Freundin möchte wissen, ob dir ihre Friseur gefällt. Ihre Frisur gefällt dir überhaupt nicht. Deine Antwort lautet:* | | | *Najlepsza koleżanka pyta Cię, jak się podoba jej nowa fryzura. Tak naprawdę wygląda w niej fatalnie. Twoja reakcja brzmi:* | | |
| 1 | Fein (wir wechseln das Thema) | 6,0 | 11,5 | Spoko! (i szybko zmieniamy temat) | 1 |
| 2 | *Ist das vielleicht der neue Trend? Ehrlich gesagt, das ist doch nicht dein Stil.* | 13,0 | 5,0 | *Czy to jakiś nowy trend? Szczerze mówiąc to nie twój styl!* | 2 |
| 3 | *Früher hast du besser ausgesehen.* | 49,0 | 37,5 | *Przedtem wyglądałaś korzystniej.* | 3 |
| 4 | *Weißt du was, die Idee war nicht die beste.* | 11,0 | 26,0 | *Wiesz co, to był nie najlepszy pomysł.* | 4 |
| 5 | *Nicht zu fassen, schlimmer ging es wohl nicht.* | 3,0 | 5,8 | *Szczerze? Gorzej już być nie mogło.* | 5 |
| 6 | *Hör zu, hast du noch bezahlen müssen?* | 4,0 | 3,5 | *Słuchaj, kazali ci jeszcze za to zapłacić?* | 6 |
| 7 | *Mensch, wie siehst du denn aus?* | 5,0 | 0,9 | Dziewczyno! Jak ty wyglądasz? | 7 |
| 8 | *Liebe Leute, was haben sie mit dir angestellt!* | 9,0 | 9,8 | *Rany boskie! Co oni z tobą zrobili!* | 8 |

[27] Grad der Indirektheit

| Situation 2 | | | Sytuacja 2 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Du wohnst mit deinem/-er besten Freund/-in in einem Zimmer. In deiner Abwesenheit hat er/sie deinen frisch gewaschenen Pulli angezogen und ihm unabsichtlich schmutzig gemacht. Ohne ein Wort zu sagen, hat er/sie ihm an den alten Platz gelegt. Du bist sicher, daß der Pulli sauber ist, ziehst ihm an, siehst den Fleck und sagst:* | | | *Mieszkasz na wakacjach/ na urlopie/na wczasach/ w akademiku z kolegą/koleżanką, który/-a podczas Twojej nieobecności pożyczył/-a sobie bez pytania Twój świeżo wyprany sweter i pobrudził/-a go. W przekonaniu, że sweter jest czysty, ubierasz go, dostrzegasz plamę i mówisz:* | | |
| 1 | *Seltsam, gestern war mein Pulli noch ganz sauber.* | 22,5 | 17,0 | *Dziwne, wczoraj był jeszcze zupełnie czysty.* | 1 |
| 2 | *Da ist ein Fleck auf meinem Pulli.* | 25,0 | 14,2 | *Jakaś plama jest na moim swetrze.* | 2 |
| 3 | *Schrecklich, dieser Fleck wird wohl nie wieder rausgehen.* | 1,5 | 3,6 | *O rany, ta plama nigdy nie zejdzie.* | 3 |
| 4 | *Hast du etwa meinen Pulli angehabt?* | 41,3 | 37,5 | *To ty chodziłeś/-aś w moim swetrze?* | 4 |
| 5 | *Du hast den Fleck draufgemacht.* | 1,5 | 4,0 | *To ty poplamiłeś/-aś mój sweter!* | 5 |
| 6 | *Du hättest den Pulli nicht ohne meine Erlaubnis nehmen dürfen. Du hast ihn ruiniert.* | 1,5 | 11,5 | *Kto ci pozwolił wziąć mój sweter bez pozwolenia? Zniszczyłeś/-aś go!* | 6 |
| 7 | *Es ist gemein von dir, daß du einfach meine Sachen nimmst.* | 3,0 | 3,6 | *To świństwo z twojej strony, że bierzesz moje rzeczy.* | 7 |
| 8 | *Du bist wirklich unverschämt!* | 3,7 | 8,5 | *Ale świnia z ciebie!* | 8 |

| Situation 3 | | | Sytuacja 3 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Du bist zu Hause sehr beschäftigt, da kommt ein unerwarteter Gast. Er hat sich hingesetzt und hat keine Lust, nach Hause zu gehen.* | | | *Jesteś bardzo zajęty/-a, akurat zjawia się nieproszony gość. Rozsiada się i nie ma zamiaru wyjść. Chcesz się go szybko pozbyć i mówisz:* | | |
| 1 | *Verzeih mir, aber in einer Stunde habe ich einen wichtigen Termin. Würdest du morgen vorbeikommen?* | 13,9 | 26,5 | *Wybacz, ale za godzinę mam ważne spotkanie. Mógłbyś jutro wpaść do mnie?* | 1 |
| 2 | *Ich könnte mit dir bis morgen früh plaudern, aber ich bin verabredet und muß gleich los.* | 14,6 | 25,5 | *Posiedziałbym z tobą, ale jestem umówiony i muszę zaraz wyjść.* | 2 |
| 3 | *Von Zeit zu Zeit schaust du auf die Uhr, zwischendurch sagst du: Mein Gott, wie schnell die Zeit vergeht.* | 3,9 | 3,6 | *Od czasu do czasu zerkasz na zegarek i napomykasz: O Boże jak ten czas szybko leci.* | 3 |
| 4 | *Ich unterhalte mich gerne mit dir, leider habe ich viel zu tun.* | 34,8 | 17,0 | *Pogadałbym z tobą, ale mam jeszcze dużo roboty.* | 4 |
| 5 | *Weißt du, wir müssen Schluß machen. Es ist schon spät.* | 16,0 | 2,3 | *Wiesz co, musimy kończyć, jest już późno.* | 5 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 6 | *Hör mal, ich will dich nicht rausschmeißen, aber geh schon.* | 10,7 | 20,5 | *Słuchaj no, nie chcę być niegrzeczny, ale idź już.* | 6 |
| 7 | *Faß dich kurz und geh.* | 3,6 | 2,3 | *Streszczaj się, czas kończyć!* | 7 |
| 8 | *Laß mich jetzt in Ruhe und verschwinde.* | 2,5 | 2,3 | *Słuchaj no, nie chcę być niegrzeczny, ale idź już.* | 8 |

| Situation 4 | | | Sytuacja 4 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Deinem/-er besten Freund/-in leihst du einen größeren Betrag für die Zeit von 2 Wochen. Nach vier Wochen hast du noch nichts zurückerhalten und sagst:* | | | *Swojemu dobremu koledze/ swojej dobrej koleżance pożyczyłeś/-aś pieniądze, które miał/-a zwrócić za dwa tygodnie. Mija miesiąc a pieniędzy jak nie ma, tak nie ma. Spotykając go/ją mówisz:* | | |
| 1 | *Du erzählst von deinen finanziellen Problemen in der Hoffnung, daß er/sie weiß, worauf du hinaus willst.* | 3,0 | 9,4 | *Skarżysz się na brak pieniędzy, sądząc, że się domyśli o co chodzi.* | 1 |
| 2 | *Ich wäre dir sehr dankbar, wenn du mir mein Geld zurückgibst, weil ich es dringend brauche.* | 49,0 | 42,0 | *Był(a)bym ci bardzo wdzięczny/-a, gdybyś mi oddał dług. Jestem w potrzebie.* | 2 |
| 3 | *Wie lange soll ich noch warten, du weißt, worum es geht.* | 0,8 | 3,6 | *Ile mam jeszcze czekać? Wiesz co mam na myśli...* | 3 |
| 4 | *Hör zu, du wolltest mir das Geld schon vor 2 Wochen zurückgeben.* | 21,8 | 16,1 | *Słuchaj, już dwa tygodnie temu miałeś/-aś mi oddać pieniądze.* | 4 |
| 5 | *Hör zu, spinnst du, wie lange soll ich noch warten?* | 9,7 | 1,3 | *Żarty sobie stroisz! Ile mam jeszcze czekać!* | 5 |
| 6 | *Hallo, wie geht es? Was macht mein Geld?* | 0,8 | 19,6 | *Cześć, co słychać, jak tak moja kasa?* | 6 |
| 7 | *Wann gibst du mir endlich mein Geld zurück?* | 12,0 | 6,7 | *Kiedy oddasz mi wreszcie moją forsę?* | 7 |
| 8 | *Wenn du mir das Geld nicht zurückgibst, kannst du was erleben.* | 3,0 | 1,3 | *Jak mi zaraz nie oddasz forsy to inaczej pogadamy!* | 8 |

| Situation 5 | | | Sytuacja 5 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Du triffst dich mit einem/-er Freund/-in von dir. Ihr seht fern. Plötzlich zündet er/sie sich eine Zigarette an. Wie reagierst du?* | | | *Spotykacie się u siebie w domu z przyjacielem/ przyjaciółką, oglądacie telewizję, nagle on/-a zapala papierosa. Jak reagujesz?* | | |
| 1 | *Ich sehe geduldig fern, mache gute Miene zum bösen Spiel und sage nichts.* | 11,0 | 19,2 | *Nie zwracam na to uwagi, oglądam dalej i nic nie mówię.* | 1 |
| 2 | *Mein Gott, ich fühle mich beinahe geräuchert.* | 15,0 | 4,5 | *Nie jest tu za duszno? Zaraz mnie uwędzisz!* | 2 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 3 | *Du, ich muß sofort das Fenster aufmachen, sonst ersticke ich.* | 11,5 | 7,1 | *Muszę otworzyć okno, bo inaczej się uduszę.* | 3 |
| 4 | *Mensch, mir ist schlecht geworden, ich gehe in die Küche.* | 1,3 | 2,2 | *Niedobrze mi się zrobiło po twoim papierosie, idę na chwilę do kuchni.* | 4 |
| 5 | *Mußt du unbedingt bei mir rauchen? Du weißt, daß ich den Rauch nicht vertrage.* | 33,0 | 41,0 | *Musisz koniecznie przy mnie palić, wiesz przecież, że nie znoszę dymu papierosowego.* | 5 |
| 6 | *Warum rauchst du denn ohne meine Erlaubnis?* | 15,0 | 13,0 | *Kto ci właściwie pozwolił tu palić?* | 6 |
| 7 | *Weiß du was, dir fehlt aber die Kinderstube!* | 1,1 | 0,4 | *Czego jak czego, ale kultury to ci brak!* | 7 |
| 8 | *Hör doch sofort auf, die Luft zu vergiften!* | 12,6 | 12,5 | *Skończ już z tym smrodzeniem!* | 8 |

| Situation 6 | | | Sytuacja 6 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Du machst eine Geburtstagsparty, und von deinem/-er Bekannten bekommst du ein Geschenk, das dir überhaupt nicht gefällt. Du packst es aus, und wie reagierst du?* | | | *Urządzasz imprezę urodzinową i dostajesz od swojego znajomego/-ej prezent, który Ci się w ogóle nie podoba. Rozpakowujesz go, co mówisz?* | | |
| 1 | *Wunderbar, schon immer habe ich davon geträumt!* | 5,3 | 10,3 | *Cudowne! Marzyłem/-am o tym od dawna!* | 1 |
| 2 | *Mensch, damit hast du ins Schwarze getroffen!!* | 6,0 | 8,5 | *Trafiłeś/-aś w dziesiątkę!* | 2 |
| 3 | *Du hast einen guten Geschmack, das ist wirklich schön.* | 9,0 | 10,7 | *Ty to masz gust, to jest naprawdę piękne!* | 3 |
| 4 | *Danke vielmals (und ich lege es ab).* | 67,0 | 56,2 | *Dzięki ci za prezent. I odkładam na bok.* | 4 |
| 5 | *Du hast aber viel Geld ausgeben müssen.* | 2,2 | 4,5 | *Ale się wykosztowałeś/-aś!* | 5 |
| 6 | *Oh, war das deine Idee?* | 1,5 | 5,8 | *Sam/-a wpadłeś/-aś na ten pomysł?* | 6 |
| 7 | *Ist das dein Ernst?* | 7,5 | 1,8 | *Poważnie?! To ma być prezent dla mnie?* | 7 |
| 8 | *Oh, das habe ich mir soeben gekauft, kann es aber immer noch gut gebrauchen.* | 1,5 | 2,2 | *Och, właśnie coś takiego sobie kupiłam/-em, ale przyda się na pewno* | 8 |

## 7. Didaktisierung des Problems

„Beschäftigung mit einer Fremdkultur, ihren Normen, Werten und Gepflogenheiten sollte den Fremdsprachenerwerb von Anfang an begleiten. Außer der Zentralaufgabe einer reinen Sprachvermittlung sollte der Sprachunterricht die Schüler für die Besonderheiten der Fremdkultur sensibilisieren."[28] Die Kenntnis von Höflichkeitsroutinen einschließlich ihrer pragmatisch richtigen Verwendung ist eines der wichtigsten, wenn auch nicht leicht zu verwirklichenden Lernziele des Fremdsprachenunterrichts.

„Ein falscher oder fehlender Gebrauch von Höflichkeitsformeln trotz ansonsten guter Sprachbeherrschung signalisiert sofort Fremdheit und führt gleich zur Unterstellung böser Absichten seitens des Sprechers, was bei den rein grammatischen Fehlern nicht der Fall ist. Daher ist es wichtig, Formen des höflichen Sprachverhaltens im Unterricht systematisch zu behandeln, sprachspezifische Abweichungen und daraus resultierende Fehlerquellen hervorzuheben."[29]

„Die sprachlichen Handlungen, die an Routineformeln gebunden sind, wie z.B. Begrüßung oder Abschied, spielen eine wichtige Rolle im Fremdsprachenunterricht, weil sie den Lernenden dazu verhelfen, ohne größere Formulierungsprobleme sprachlich zu reagieren. Der Lernende kann in standardisierten Situationen zu entsprechenden sprachlichen Fertigkeiten greifen und diese automatisch einsetzen. So entgeht er der Gefahr, beim Sprechen Fehler zu machen, was sich positiv auf seine Motivation zum Sprechen sowie zum weiteren Lernen auswirkt."[30]

„Im modernen Fremdsprachenunterricht sollten die Schüler dazu befähigt werden, mündliche Äußerungen angemessen zu eröffnen, zu verknüpfen und abzuschließen. Die Schüler sollten wissen, wie man sich in einer bestimmten Situation den Umständen entsprechend (also sach-, situations- und partnerberechtigt) verhält. Solche Zielsetzungen dienen dem globalen Lernziel der kommunikativen Kompetenz."[31]

Zum Schluss vielleicht noch eine wichtige Bemerkung: Aus unserer Untersuchung ging hervor, dass die Normverletzung im Sprachverhalten eines Fremdsprachlers bei wohl jedem Muttersprachler immerhin mit großer Toleranz behandelt wird.

---

[28] Błaszkowska, H.: Soziopragmatische Unterschiede in der polnisch-deutschen Kommunikation. In: Studia Germanica Posnaniensia XXVI, Poznań, 2000, S. 25.

[29] Rampillon, U.: Von Lehrstrategien und Lernstrategien. In: Zielsprache Deutsch 2, 1994, S. 91.

[30] Schatte, C.: Höflichkeitsformeln in Lernbüchern des Deutschen als Fremdsprache. In: Glottodidactica, Poznań XXIII, 1995, S. 83.

[31] Edmonson, W. / House, J.: Höflichkeit als Lernziel im Englischunterricht. In: Neusprachliche Mitteilungen 35, S. 218-227.

Die unbewusst begangene Unhöflichkeit, aber auch manchmal Überhöflichkeit wird meist als sprachliches und kulturelles Anderssein geduldet. Die Toleranz allerdings steht im umgekehrten Verhältnis zum Grad der Fremdsprachenbeherrschung. Die potentielle Gefahr, die interpersonale Beziehung durch falsches Sprachhandeln abzubrechen oder zumindest zu verletzen, steigt mit dem höheren Sprachniveau des Fremdsprachlers.

## 8. Literaturverzeichnis

Austin, J. L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), 2. Aufl., Stuttgart 1972.

Bartsch, R.: Kulturspezifische Aspekte des Fremdsprachenerwerbs am Beispiel der expressiven Sprechakte im Türkischen. In: Info Daf 3, 1987, S. 215-217.

Beck, G.: Sprechakte und Sprachfunktionen. Untersuchungen zur Handlungsstruktur der Sprache und ihren Grenzen, Tübingen 1980.

Besch, W.: Duzen, Siezen, Titulieren. Zur Anrede im Deutschen heute und gestern, 2. Aufl. (1998), Göttingen 1996.

Błaszkowska, H.: Soziopragmatische Unterschiede in der polnisch-deutschen Kommunikation. In: Studia Germanica Posnaniensia XXVI, Poznań, 2000, S. 15-27.

Bublitz, W.: Höflichkeit im Englischen. In: Linguistik und Didaktik 41, 1980, S. 56-70.

Brown, P./Levinson, S.: Universals in Language Usage: Politeness Phenomena. In: E.N. Goody (ed.) Questions and Politeness, London 1978.

Buchner, C.: Höflichkeitskonzepte. Kulturelle Unterschiede in deutscher und englischer kommunikativer Interaktion. In: German 457, Structure of the German Language, Washington, 1983, S. 1-11.

Czochralski J.: Unterschiede im sprachlichen Verhalten von Polen und Deutschen. In: Vorurteile zwischen Deutschen und Polen (Ed. F. Grucza), Warschau, 1994, S. 147-154.

Dahl, J.: Die Abtönugspartikeln im Deutschen, (=Deutsch im Kontrast 7), Heidelberg 1988.

Edmonson, W./ House, J.: Höflichkeit als Lernziel im Englischunterricht. In: Neusprachliche Mitteilungen 35, S. 218-227.

Engel, U.: Deutsche Grammatik, Heidelberg 1988.

Engel, U./Tomiczek, E.: Abschwächung und Verstärkung als Kommunikationsstrategien am Beispiel des Sprechaktes: Auffordern im Deutschen und im Polnischen, In: Orbis Linguarum 16, 2000, S. 103-110.

Goffman, E.: Interaction Ritual: Essays an Face Behaviors, Gorden City, New York 1967.

Grice, H.P.: Logic and Conversation, In: P.Cole./Morgan, J. (eds.): Syntax ans Semantics, In: Speech Acts, New York 1968.

Günthner, S.: Diskursstrategien in der interkulturellen Kommunikation, Analysen deutsch-chinesischer Gespräche, Tübingen 1993.

Günthner, S.: Höflichkeitspraktiken in der interkulturellen Kommunikation – am Beispiel chinesisch-deutscher Interaktionen. In: Lüger, H.-H. (Ed): Höflichkeitsstile (=Cross Cultural Communicatiob 7), Frankfurt/M. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001, S. 295-313.

Gumowska, I.: ABC dobrego wychowania, Warszawa 1978.

Hall,E./Hall, M.R.: Verborgene Signale, Santa Fe 1983.

Hause, J./Kasper, G.: Politeness markers in English and German, In: Coulmas, F. (Ed.): Conversational routine, The Hage, 1981, S. 76-90.

Helbig, G./Kötz W.: Die Partikeln, Leipzig 1981.

Hymes, D.: On Communicative Competence, In: Pride, J.B./Hilmes, J. (Ed.): Sociolinguistics. Harmondsworth: Penguin 1972.

Hinnenkamp, V.: Interaktionele Soziolinguistik und interkulturelle Kommunikation, Tübingen 1989.

Hinnenkamp, V.: Mißverständnisse in Gesprächen.Eine empirische Untersuchung im Rahmen der interpretativen Soziolinguistik, Opladen/ Wiesbaden 1998.

Kamyczek, J.: Grzeczność na co dzień, Warszawa 1974.

Klimaszewska, Z.: Diminutive und augmentative Ausdrucksmöglichkeiten des Niederländischen, Deutschen und Polnischen, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983.

Kotthoff, H.: Interkulturelle deutsch-sowjetische Kommunikationskonflikte. In: Info DaF 5. 1993, S. 486-503.

Kotthoff, H.: So nah und doch so fern. In: Info DaF 16, 1989, S. 448-459.

Knapp, K./Knapp-Potthof, A.: Interkulturelle Kommunikation, In: Zeitschrift für Fremdsprachenforschung, 1990, S. 62-93

Kucharska, E.Tomiczek, E.: Konventionalisierte Höflichkeit. Einige Überlegungen zur polnischen und deutschen Epistoligraphie. In: Studien zur deutschen und niederländischen Sprache und Kultur (Ed. J. Wiktorowicz), Warszawa 1996.

Lakoff, R.: The Logic of Politebess! Or, Minding Your P's and q's, In: Papers from the Ninth Regional Meeting Chicago Linguistics Society 1973.

Langer, M.: Zur kommunikativen Funktion von Abschwächungen. Pragma- und soziolinguistische Untersuchungen, Münster 1994.

Lenke, N. /Lutz, H. / Sprenger, M.: Grundlagen sprachlicher Kommunikation, München 1995.

Luchtenberg, S.: Interkulturelle Wortschatzarbeit. In: Kühn, Peter (Eds): Studien zu Deutsch als Fremdsprache, Hildesheim, 2000, S. 223-248.

Lüger, H.-H.: Sprachliche Routinen und Rytuale, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris 1992

Miodek, W.: Die Begrüßungs- und Abschiedsformeln im Deutschen und im Polnischen, Warszawa 1994.

Nagórko, A.: Wie Menschen sich in verschiedenen Sprachen anreden-ein Beitrag zur Höflichkeitsgrammatik. In: Falkenberg,G. / Fries, M. / Puzynina, J. (Eds): Wartościowanie w języku i w tekście na materiale polskim i niemieckim, Warszawa, 1992, S. 287-297.

Nagatomo, M.T.: Die Leistung der Anrede- und Höflichkeitsformen In den zwischenmenschlichen Beziehungen. Ein Vergleich der soziativen Systeme im Japanischen und Deutschen, (=Studium Sprachwissenschaft 9), Münster 1986

Piirainen, I. T.: Höflichkeit und Sprachkultur. In: Böke, K. / Jung, M. / Wengeler, M. (Eds): Öffentlicher Sprachgebrauch, Opladen, 1996, S. 59-64.

Rampillon, U.: Von Lehrstrategien und Lernstrategien. In: Zielsprache Deutsche 2, 1994.

Rojek, T.: Polski savoir-vivre, Warszawa 1984.

Röttger, E. / Steinhaus, M.: Mißverständnisse in griechisch-deutscher interkultureller Kommunikation. In: Info DaF 22, 1995, S. 3-18.

Sandu, D.: Höflichkeit versus Routine. Gesprächsverhalten in deutsch-rumänischsprachigen Kommunikationsräumen. In: Lüger, H.-H. (Ed.): Höflichkeitsstile, 2001, S. 263-276.

Schatte, C.: Höflichkeitsformeln in Lernbüchern des Deutschen als Fremdsprache, In: Glottodidactica, Poznań XXIII, 1995, S. 83-91.

Scherer, U.: Sprechakte als Interaktionsverhalten, Hamburg 1990.

Searle, J.R.: Sprechakte – ein sprachphilosophischer Essay, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1990.

Tampere, L. T.: Kulturen treffen aufeinander. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 21, 1995, S. 293-310.

Tomiczek, E.: Całuję Twoją dłoń madame... (Ich küsse Ihre Hand Madame...). In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia, H. 4/1994

Tomiczek, E.: Językowa rutyna a grzeczność (Die sprachliche Routine und die Höflichkeit). In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia.H.5, 1994.

Tomiczek, E.: Jak telefonujesz, tak cię widzą (Wie Du telefonierst, so sieht man Dich an). In: Westzeitung/ Gazeta Zachodnia, H. 2 1994.

Tomiczek, E.: O rzekomej tytułomanii Polaków (Über die angebliche Titelsucht der Polen). In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia, H. 3/1994.

Tomiczek, E.: Pani Prorektorka (Frau Prorektorin), In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia, H. 2/1995.

Tomiczek, E.: TY –WY – PAN (DU – IHR – HERR), In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia, H. 6/1995.

Tomiczek, E.: Wpadnij do mnie! (Komm doch mal vorbei!), In: Westzeitung/Gazeta Zachodnia, H. 1/1995.

Tomiczek, E.: Sprechakt: Anrede im Deutschen und im Polnischen. In: Orbis Linguarum, Legnickie Rozprawy Filologiczne 5, Legnica, 1996, S. 267-277.

Tomiczek, E.: Interkulturelle Kommnunikation zwischen Deutschen und Polen. In: Studia Germanicca Posnaniesia XXII, Festschrift für Andrzej Zdzisław Bzdęga zum 70. Geburtstag, Gabriela Koniuszniec, Izabela Prokop (eds.), Poznań, 1997, S. 205-213.

Tomiczek, E.: Die alte Fabel Arthur Schopenhauers von den Stachelschweinen – pragmalinguistisch neu ausgelegt. In: Orbis Linguarum 10, 1998, S. 171-180.

Weinrich, H.: Lügt man im Deutschen wenn man höflich ist? Mannheim; Wien; Zürich 1986.

Werlen, I.: Vermeidungsritual und Höflichkeit. In: Deutsche Sprache 11, 1983, S. 193-218.

Werlen, I.: Sprachliche Relativität, Tübingen/Basel 2002.

Vorderwülbecke, K.: Höflichkeit und Höflichkeitformen. In: Zifonun G. (Ed.): Vorsätze zu einer neuen deutschen Grammatik, Tübingen, 1987, S. 248-278.

Vorderwülbecke, K.: Höflichkeit in Linguistik, Grammatik und Daf-Lehrwerk, In: Lüger, H.-H. (Ed.): Höflichkeitsstile, Frankfurt/Main, Berlin. Bern. Bruxelles. New York. Oxford. Wien, 2000, S. 27-46.

Zgółka, H./Zgółka, T.: Językowy savoir-vivre, Poznań 1992.

Zillig, Werner: Höflichkeit und Takt seit Knigges „Über den Umgang mit Menschen". In: Cross Cultural Communication, Vol. 7, Frankfurt am Main, 2001, S. 47-70.

Edit Szegedi
Klausenburg

# Klausenburg als Modell? Reformation und Konfessionalisierung in einem ethnisch und konfessionell gemischten Kontext

## Die Reformation in Klausenburg

Die Erforschung der Reformation und Konfessionsbildung bzw. Konfessionalisierung in Klausenburg ist eine in jeder Hinsicht schwierige Aufgabe. Die komplexe Situation, die Klausenburg von den übrigen Städten unterschied, wurde von der historiographischen Überlieferung kaum gewürdigt; im Gegenteil, abgesehen von einigen wenigen Fällen, wurde diese Komplexität im Sinne der national instrumentalisierbaren Geschichtsschreibung auf einen Gegensatz reduziert, der die Nationalitätenkämpfe des 19. und 20. Jh.s (scheinbar) vorweggenommen hatte. Dazu kommt, daß die einzig brauchbare Stadtgeschichte, *Kolozsvár története* (Die Geschichte von Klausenburg) von Jakab Elek aus dem 19. Jh., in Ermangelung einer modernen Synthese immer noch als Informationsquelle dient: Später verfaßte Aufsätze zu Teilaspekten der Geschichte von Klausenburg übernahmen und übernehmen die Thesen dieser Arbeit und führen somit die national engagierte und kulturprotestantische Sicht des Autors weiter. Eine Schwierigkeit ergibt sich aus dem geringen Interesse, das der Geschichte der Stadt im 17. Jh. entgegengebracht wurde. Klausenburg steht in dieser Hinsicht nicht allein: Das 17. Jh. wurde vornehmlich vom Standpunkt der Staatsgeschichte aus behandelt. Hinzu kommt im Fall von Klausenburg das überwältigende Interesse für die antitrinitarische Reformation sowie die Gestalt von Franz Davidis, so daß das 17. Jh. ganz im Schatten des vorangehenden Jh.s steht.[1]

[1] Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888; Kelemen, G.: A Kolozsvári kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935; in dieser Tradition Fata, M.: Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700, hg. von Franz Brendle und Anton Schindling (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe der Corpus Catholicorum, herausgegeben von Heribert Smolinsky, 60), Münster 2000, S. 105-118, 152-157, 250-251; die sächsische/deutsche Sicht, insoweit es überhaupt Interesse für diese Frage gegeben hatte, polemisierte die ungarische Historiographie, doch war ihr Bild schließlich doch nur das Spiegelbild der ungarischen, siehe Schuller, R.: Aus der Vergangenheit Klausenburgs, Cluj-Klausenburg

Die Reformation, Konfessionalisionsbildung und Konfessionalisierung in Klausenburg sind nur verständlich, wenn zwei Ebenen untersucht werden: die Struktur der städtischen Verwaltung einerseits und die Religionspolitik des Fürstentums Siebenbürgen andererseits.

Klausenburg war nicht die einzige siebenbürgische Siedlung mit ethnisch gemischter Bevölkerung, doch war sie die einzige königliche Freistadt, deren Ämter beginnend mit 1458 paritätisch von den beiden nationes, der sächsischen und der ungarischen, besetzt wurden. Die von König Matthias erlassene Urkunde regelte die Vertretung der beiden Nationen im Stadtrat sowie die jährlich wechselnde Besetzung der beiden höchsten Ämter: War der Königsrichter aus den Reihen der einen Nation, so kam der Stadtrichter aus der anderen. Im darauffolgenden Jahr wurde die Besetzung der beiden Ämter geändert. Dabei ist hervorzuheben, daß sich die Nationen in Klausenburg nicht vollständig mit den ethnisch und sprachlich definierten Nationen deckten.[2] In Siebenbürgen waren die Nationen ohnehin nicht nach rein ethnischen und sprachlichen Kriterien abgrenzbar, doch war dieses Phänomen in Klausenburg beginnend mit dem 15. Jh. noch deutlicher ausge-

1925; Lang, G.: Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941; vgl. die Auseinandersetzung mit einigen ihrer Thesen bei László, M.: Társadalom és nemzetiség a középkori Kolozsváron (Kolozsvri Szemle Könyvtára, 12), S. 37, 46-47; eine andere Sicht bieten: Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988 (fortan: Balázs 1988); ders: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996; Kiss, A.: Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unióig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel. In: Erdélyi Múzeum 59 (1997),S. 289-297; Pirnáts, A.: Die Ideologie der siebenbürgischen Antitrinitarier in den 1570-er Jahren, Budapest 1961, bleibt ein grundlegendes Buch, trotz der Prägung durch den Zeitgeist; für die Entwicklung des Unitarismus im 17. Jh. ist die Aufsatzsammlung: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, hilfreich und nützlich.

2 „Tandem vero singulis annis, et temporibus perpetuis pro tempore constitutionis, et praefectionis Judicis, et Juratorum Centum personae fide dignae, et bonae famae, quarum quinquaginta Hungari, et totidem Saxones eligantur, eademque personae electae uno anno Hungarum, alio vero Saxonem pro Iudice, ex Hungaris etiam sex personas, ex Saxonibus totidem personas bene meritas pro eorum Juratis concorditer sine aliquo rumore, et periculo personarum eligere", Einleitung zu: Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat, 1568. In: Kemény, J. (Hg.): Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, Klausenburg 1838, S. 77; Jakab, E.: Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez, Budapest 1888, S. 80-88.

prägt – ein Fakt, der für das Verständnis und die Einordnung der Auseinandersetzungen zwischen den beiden Nationen im Laufe der Reformation grundlegend ist.

Die Religionspolitik des Fürstentums bedeutete für Klausenburg mehr als einen Rahmen; man kann sagen, daß Klausenburg zeitweilig selbst im Mittelpunkt stand und die Religionspolitik beeinflußte. Die Religionsgesetze haben die Entstehung und Konsolidierung des Fürstentums nicht nur begleitet, sondern gleichermaßen begründet. Unabhängig davon, wie das Verhältnis von Zentralgewalt und Landständen charakterisiert wird, ist es notwendig hervorzuheben, daß die Religionsgesetze von den Ständen mitgetragen wurden. Die Zentralgewalt griff zwar in den Verlauf der Reformation und der Konfessionalisierung ein, konnte aber weder die Reformation rückgängig machen noch das durch die Reformation herausgebildete konfessionelle System aufheben.[3]

Schon die ersten Religionsgesetze (1545, 1548) heben sowohl die Rolle der Städte und der Burgdomänen in der Förderung der Reformation als auch die Lage der (zunächst altgläubigen) Zentralgewalt hervor, die in die Defensive gedrängt wurde: Sie konnte die reformatorische Bewegung nicht verbieten, sondern höchstens versuchen, sie einzudämmen, d.h. sie auf Gebiete zu beschränken, die sich der zentralen Kontrolle entziehen konnten, weil sie über Autonomie verfügten.[4] Die wei-

[3] Gábor, B.: Bedingungsfaktoren zur Entstehung religiöser Toleranz im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts. In: Weber, G. und R. (Hg.): Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlung von Humanismus und Reformation nach Südosteuropa, Köln/ Wien 1985, S. 233-237; Daugsch, W.: Gegenreformation und protestantische Konfessionsbildung in Siebenbürgen zur Zeit Stefan Báthorys (1571-1584). In: Luther und Siebenbürgen, S. 216-217; Zsolt, T.: Az erdélyi fejedelemség korának országgyülései (Adalék az erdélyi rendiség történetéhez), Budapest 1976, S. 180-182; Zach, K.: Fürst, Landtag und Stände. Die verfassungsrechtliche Frage in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert. In: Ungarn-Jahrbuch 11 / 1980-1981, S. 79-85; neuere Darstellungen; Lajos, R.: Főhatalom és kormányzás az Erdélyi Fejedelemségben, Budapest 1992, 121-138; Zach, K.: Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen. In: Das Bild des Anderen. Stereotype in einer multiethnischen Region (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, Bd. 33), Köln / Wien / Weimar 1998, S. 114-116; dies.: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650). In: Bahlcke, J. / Strohmeier, A. (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999, S. 368, 374 -375, 391.

[4] Landtag Thorenburg 1545. In: Sándor, S. (Hg.): Monumenta Comitialia Regni Transilvaniae=Erdélyi Országgyülési Emlékek (fortan EOE), Budapest 1875 ff, I., S. 218; Landtag Thorenburg 1548, EOE I., S. 238; über die Entwicklung der Religionsgesetzgebung siehe Botond, G.: Spiritualitatea maghiară sub impactul reformei. In: Dumitran, A. / Botond, G. / Dănilă, N. (Hg.): Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania

teren Landtagsbeschlüsse erkennen die Herausbildung der reformatorischen Kirchen an und regeln das Zusammenleben mit den Altgläubigen.[5] Die Koexistenz der beiden Glaubensrichtungen erhielt einen legalen, ziemlich weitgefaßten Rahmen, der, so lange die evangelische Glaubensrichtung als Einheit betrachtet wurde, funktionieren konnte. Der Religionsfrieden[6] war somit gesichert.

Der Landtag von Mühlbach (1556) unter dem Vorsitz des Statthalters Peter Petrovics, eines Förderers der reformatorischen Predigt, markierte die neue Richtung in der Religionspolitik des Fürstentums[7]. Mit diesem Landtag wurde der Grund für die siebenbürgische (protestantisch ausgerichtete) Religionspolitik gelegt. Durch die Säkularisierung der Bistümer Großwardein und Weißenburg wurde die materielle Grundlage der Fürsten gesichert und gleichzeitig die katholische Kirche geschwächt: sie verlor ihre Hierarchie und war auf den verbliebenen katholischen Adel und auf den guten Willen der Fürsten und der Stände angewiesen. Siebenbürgen entwickelte sich immer mehr zum protestantischen Fürstentum.

Die weitere Entwicklung der siebenbürgischen Religionspolitik wurde viel mehr von der Regelung der innerprotestantischen Streitigkeiten geprägt als von der Legalisierung der Reformation. Nicht die wahrnehmbaren Unterschiede im Ritus bestimmten das konfessionelle Auseinandergehen, sondern viel eher die öffentlich ausgetragenen theologischen Disputationen. Die Landtagsbeschlüsse setzen die Ergebnisse der innerprotestantischen Polemik in juristisch-politische Lösungen um, allerdings nicht, indem sie sich für die eine oder andere Richtung entschieden, sondern indem sie den hadernden Parteien die Möglichkeit zur öffentlichen Auseinandersetzung gewährten und sie ermahnten, durch ihre Streitigkeiten den inneren Frieden nicht zu stören.

Beginnend mit 1557 kann gesagt werden, daß die Landtagsbeschlüsse wesentlich von der Lage in Klausenburg geprägt, wenn nicht gar ausgelöst wurden. Nachdem 1556 in Klausenburg die Reformation institutionalisiert wurde, verwandelte sich die Stadt in das führende reformatorische Zentrum Siebenbürgens.

Der Landtagsartikel von 1557 wurde als „Gründungsakt" der religiösen Toleranz in Siebenbürgen angesehen, weil er die Ausübung verschiedener Glaubensrichtun-

(mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII) / Román-magyar felekezetközi kapcsolatok Erdélyben (a XVI. Század közepe – a XVIII. század első évtizedei között), Alba Iulia/Gyulafehérvár 2000, S. 31-33 (Anm. 117).

5 Landtag Neumarkt 1555 (April). In: EOE I, S. 539-540.; Landtag Thorenburg 1552 (August). In: EOE I, S. 411f; Landtag Mediasch 1554. In: EOE. I., S. 527-128.

6 István, J.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 23.

7 Ebenda, S. 24.

gen genehmigte[8]. Dabei wurde übersehen, daß diese Vielfalt als Übel betrachtet wurde, vor allem da in der reformatorischen Bewegung Uneinigkeit entstanden war. Die eigentliche Aussage des Landtagsbeschlusses bezog sich auf die Behebung der Unterschiede durch die Abhaltung einer Synode:

> „itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliendam et sopiendas controversias in doctrina evangelica subortas, decreverunt seu nacionalem sinodum instituere, ubi presentibus pijs ministris verbi dej, et alijs praestantibus viris nobilibus collaciones sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diversitates in religione."

Das erhoffte Ziel war demnach nicht die Beibehaltung der Verschiedenheit, sondern die Rückkehr zur Einheit, zumindest im reformatorischen Lager.

Nachdem die Klausenburger Synode 1557 die Unterschiede nicht aufheben konnte, stand der Landtag vor der Aufgabe, eine neue Synode zur Schlichtung der Meinungsverschiedenheiten zwischen Lutheranern und Sakramentariern einzuberufen.[9] Die Synode bestätigte aber das Auseinandergehen der reformatorischen Kirchen und die Entstehung der Reformierten Kirche, womit der Religionsfrieden durch die Anerkennung derselben auf dem Landtag von Thorenburg 1564[10] wiederhergestellt wurde.

Der verabschiedete Beschluß ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: Erstens weil er die Rolle Klausenburgs als reformatorisches Zentrum bestätigte, indem die sakramentarische Richtung als Religion der Klausenburger Gemeinde benannt wurde; zweitens (und für die siebenbürgische Kirchengeschichte von größerer Bedeutung) weil er das Mehrheitsprinzip in die konfessionelle Entscheidung der

---

8 „[...]quisque teneret eam fidem qua vellet cum novis et antiquis ceremonijs, permittentes in negocio fidej eorum arbitrio id fierj quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne nove sectatores veterem professionem lacesserent [...] itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliendam et sopiendas controversias in doctrina evangelica subortas, decreverunt seu nacionalem sinodum instituere, ubi presentibus pijs ministris verbi dej, et alijs praestantibus viris nobilibus collaciones sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diversitates in religione." Landtag Thorenburg 1557. In: EOE II., S. 78.

9 Landtag Schäßburg 1564. In: EOE II., S. 226.

10 „...pro quietem regnicolarum statutum est, ut a modo in posterum utrique parti liberum sit, sive Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, ita tamen quod si pastor alicuius civitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesiae Coloswariensis praedicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quamcumque religionem civitas, ipsa oppidum aut villa tenere voluerit, predicatorem eius assertionis tenere, contrarientem vero ammonere valeat; hoc idem in diocesi ecclesie Cibiniensis observetur. „ Landtag Thorenburg 1564. In EOE II., S. 231-232.

Gemeinden eingeführt hat. Die Entscheidung wurde auf die Ebene der Gemeinde verlagert, wobei die Mehrheit entschied, welche Religionsform ausgeübt werden konnte. Die Geistlichen hatten sich dem Beschluß der Mehrheit zu beugen, was die Schwächung der Position der Superintendenten zur Folge hatte.[11] Der Landtagsartikel erlaubt zwar das konfessionelle Nebeneinander auf dem Gebiet des Fürstentums, nicht aber in den einzelnen (politischen) Gemeinden: Wer seinen Glauben anders ausüben wollte als die Mehrheit, erhielt das Recht, den Gottesdienst in einer anderen Superintendentur zu besuchen.

Der Landtag von Thorenburg 1568 eröffnete eine neue Etappe der siebenbürgischen Religionspolitik. Der Landtagsartikel, der als Ausdruck einer einzigartigen Toleranz gehörig gefeiert wurde (und wird), stellte eigentlich die Weiterführung der früheren Beschlüsse dar:

> „Wie unser Herr, Seine Hoheit, in den früheren Landtagen mit seinem Reiche gemeinschaftlich in Sachen der Religion beschlossen hat, so bestätigt er das auch jetzt in dem gegenwärtigen Landtag, nämlich, daß an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie soll solche Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt, darum aber soll niemand unter den Superintendenten, oder auch anderen die Prediger antasten dürfen; niemand soll von jemand wegen der Religion verspottet werden nach den früheren Artikeln. Auch wird niemand gestattet, daß er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk, derselbe entsteht durch das Hören, welches hören durch Gottes Wort ist.“[12]

Die Bedeutung dieses Artikels wird erst im neuen kirchenhistorischen Kontext verständlich, und zwar durch die Verbreitung des Antitrinitarismus, der zwischen 1566 und 1568 durch Ratsbeschlüsse in Klausenburg durchgesetzt wurde.[13] Das Wesentliche war aber nicht die Bestätigung einer neuen Richtung – im Artikel wird keine Konfession genannt –, sondern der Schutz der Verkündigungsfreiheit,

---

11 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 212.

12 Teutsch, G. D. (Hg.): Urkundenbuch zur Geschichte der ev. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen (fortan: Ub.), I., Hermannstadt 1862, S. 95-96.

13 Vgl. die Ratsprotokolle der Jahre 1566-1568, Arhivele Naționale, Direcția, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale), Mikrofilm, Sign. 14-1-85-143, I/1 (1566-1569); vgl. Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 174-177; Pokoly, J.: Az erdélyi református egyház története I., Budapest 1904, S. 196; Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 11.

der auch für Abweichler galt.[14] Somit wurde eine Glaubensrichtung legalisiert und als gleichberechtigt betrachtet, die die grundlegenden Dogmen der Kirche leugnete. Die Glaubensfreiheit, die hier ziemlich weit gefaßt war, wurde zur Grundlage der siebenbürgischen Religionspolitik.

Kann aber von Toleranz gesprochen werden? Auch wenn wir von einem Toleranzbegriff absehen, wie ihn die Aufklärung geprägt hat, können wir nur von einer beschränkten Toleranz oder eher Duldung sprechen. Die explizit protestantische Formulierung[15] – es geht ausschließlich um Verkündigung, nicht um das Recht, die Messe zu lesen – sowie die Vorgeschichte des Landtagsartikels[16] mahnen zur Vorsicht. Für die Klausenburger Reformation ist die Bestätigung des Gemeindeprinzips von besonderer Bedeutung, vor allem weil der Magistrat im Namen der Gemeinde entschied und handelte.

Das Innovationsgesetz von 1572 kann als Ergänzung des Thorenburger Landtagsartikels betrachtet werden. Obwohl unter dem neuen Fürsten, dem Katholiken Stefan Báthory, eingeführt, hatte der Beschluß seine Vorgeschichte schon in der Zeit des Fürsten Johann Sigismund – und zwar im Landtagsartikel von 1570, der die Verkündigungsfreiheit einschränkt.[17] Das Innovationsgesetz bezieht sich explizit auf den Antitrinitarismus (beschränkt sich aber nicht auf ihn) und kann als Versuch bewertet werden, mit Einverständnis der mehrheitlich protestantischen Stände die Dynamik der Reformation zu bremsen:

> „Zuerst was die Religionsangelegenheiten betrifft, den Beschluß, welcher zu den Zeiten des verstorbenen Fürsten, Seiner Hoheit bestand [...] haben wir von Reichswegen beschlossen, er solle in demselben Stand und in Kraft bleiben; wo aber jemand außer jenem Beschlusse in der Religion Neuerungen machte, wie denn Ew. Gnaden uns vorgetragen haben, daß es solche gäbe, so wollen Ew. Gnaden den Franz Davidis und den Superintendenten zu sich rufen lassen, von denselben erfahren, ob solche Männer andere Religion sind, als die Religion, in der sie zu unsers verstorbenen Herrn Zeiten waren; wenn sie in

[14] Binder, L.: Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, Band 11), Köln / Wien 1976, S. 41; Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 211.

[15] „[…] it is conspicuous how very Protestant their language is.“, Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 211.

[16] 1566 wurden auf dem Landtag zu Thorenburg die katholischen Priester des Landes verwiesen, In: EOE II., S. 302-303, während auf dem Landtag zu Hermannstadt die orthodoxen Rumänen der Jurisdiktion des rumänisch-reformierten Bischofs untergeordnet wurden, In: EOE II., S. 326-327.

[17] Landtag Mediasch 1570. In: EOE II., S. 368.

absonderlicher und neuer Religion betroffen werden, lasse sie Ew. Gnaden exkommunizieren, wenn sie auf diese Exkommunikation nicht achten, soll Ew. Gnaden zur Bestrafung solcher nach ihrem Verdienst Macht haben."[18]

Die Grundlage für die Beurteilung der Rechtgläubigkeit wurde der Bekenntnisstand von 1571. Das Innovationsgesetz erlaubte dem Fürsten, unmittelbar in die Angelegenheiten der Konfessionen einzugreifen; mehr noch, er wurde durch das Gesetz dazu verpflichtet. Mehr als andere Gesetze verwandelte das Innovationsgesetz die religiösen Fragen in ein Politikum.

Der Landtagsbeschluß von 1595 rundete die Grundlegung der siebenbürgischen Religionspolitik ab, indem er bestimmte, auf welche Konfessionen sich die freie Ausübung des Glaubens bezog:

„Was die Religionsangelegenheiten betrifft, haben wir von Reichswegen beschlossen, dass die rezipierten Religionen, nämlich die Katholische oder römische, die Lutherische, die Calvinistische und die Arianiasche überall frei erhalten werden sollte."[19]

Somit wurde der Grund für das System der rezipierten und tolerierten Konfessionen gelegt, das neben dem System der drei Nationen die ständische und konfessionelle Struktur des Fürstentums prägte. Die erste Gesetzessammlung Siebenbürgens, Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae (1653), begann mit der Wiederaufnahme dieses Artikels und klärte zugleich, was unter „rezipiert„ zu verstehen war:

„Die vier rezipierten Religionen sollen auch weiterhin nach den Beschlüssen des Landes in perpetuum pro receptis beibehalten werden [...] (Den) Evangelica reformata (vulgo Calviniana), Lutherana sive Augustana, Romano-Catholica, Unitaria vel Antitrinitaria Religionen (wird) die freie Ausübung (Exercitium) in locis juxta Constitutiones Regni auch weiterhin gestattet werden.[...] Außer den vier rezipierten Religionen dürfen in Articulis fidei vel religionis weder einzelne jedwelchen Standes noch Gemeinden Innovationen oder Schismen einführen oder durchführen, sub poena notae infidelitatis."[20]

Die Reformation in Klausenburg verlief in dem komplexen Rahmen, den die demographische und die Verwaltungsstruktur der Stadt, ihre juristische und geographische Lage, die Religionspolitik des Fürstentums und die städtische Tradition geschaffen hatten. Andererseits wurde die Reformation auch von der Persön-

[18] Landtag Thorenburg 1572. In: Ub. I., S. 96-97; Erneuerung des Innovationsgesetzes: Landtag Klausenburg (Jan.) 1573, (Mai) 1573; Bistritz 1576. In: EOE II., S. 534, 540, 577; Thorenburg (Okt.) 1577. In: EOE III., S. 122.

[19] Landtag Weißenburg 1595. In: Ub. I. S. 101-102; vgl. in: EOE III, 472.

[20] Erdély Országának Három könyvekre oszlatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokból és Novellaris Articulusokból áll, Kolozsvár 1815, Pars prima. Titulus primus. Réligiókra nézendô dolgokról, Art. II., III.

lichkeit der beiden Klausenburger Reformatoren, Kaspar Helth / Heltai Gáspár und Franz Davidis / Dávid Ferenc geprägt. Sowohl Helth als auch Davidis gehörten zur sächsischen Nation, ihre Tätigkeit jedoch war größtenteils (aber nicht ausschließlich) mit der ungarischen Nation, im politischen wie im ethnischen Sinn, verbunden.

Helths Amtsantritt 1544 als Stadtpfarrer von Klausenburg wurde mit dem Beginn der reformatorischen Predigt in Klausenburg gleichgesetzt, die von seiner Tätigkeit als Übersetzer, Schriftsteller, Drucker, Papiermühlenbesitzer begleitet und weitergeführt wurde.[21] Seine Hinwendung zur ungarischen Sprache und Kultur kann aus seinem reformatorischen Engagement heraus verstanden werden.[22] Die Stadtobrigkeit unterstützte seine reformatorische Predigt und Verlegertätigkeit und genehmigte in den Jahren 1553 und 1556 Religionsgespräche zwischen den lutherischen Theologen und den Vertretern anderer Richtungen wie Stancaro und Kálmáncsehi.[23] Andererseits hatte die Obrigkeit die Klöster aufgelöst und z.T. abgerissen.[24]

Der Einzug des Statthalters Peter Petrovics 1556 in Klausenburg bedeutete zugleich die Institutionalisierung der Reformation. Als Zeichen des reformatorischen

[21] Helth hat die ersten ungarischen Bücher in Siebenbürgen gedruckt, die Bibel ins Ungarische übersetzt, die orthographischen Normen der ungarischen Schriftsprache festgelegt, die ungarische Belletristik begründet und überhaupt das beste Ungarisch des 16. Jh.s verwendet. Franz Davidis war Bischof der „ungarischen Kirchen", zuerst als Oberhaupt der ungarischen Lutheraner und dann der Sakramentarier. Während Helth fast ausschließlich in ungarischer Sprache druckte, disputierte Davidis lateinisch und ungarisch. Vgl. Binder, L.: Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbügen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, Band 11), Köln / Wien 1976, S. 79; Teutsch, F.: Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen, I., Hermannstadt 1921, S. 274; Jakab, E.: Kolozsvár története, Bd. II., Budapest 1888, S. 52, 72, 179, 181; Fitz, J.: A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története, II., A reformáció korában, Budapest 1967, S. 163, 166, 171; Binder, P. / Helth-Heltai, K. in: Taten und Gestalten. Bilder aus der Vergangenheit der Rumäniendeutschen, I., Cluj-Napoca, 1983, S. 96-98.

[22] Luther verpflichtete die Reformatoren geradezu, der Verkündigung zuliebe auch Übersetzer zu sein: „Ich halte es gar nicht mit denen, die nur auff eyne sprache sich so gar geben und alle andere verachten. Denn ich wollte gerne solche jugent und leute auffziehen, die auch yhn frembden landen kunden Christo nütze seyn und mit den leuten reden, das nicht uns gienge wie den Waldenser yhn Behemen, die yhren glauben und yhre eygene sprach so gefangen haben, das sie mit niemand konnen verstendlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor yhre sprache". Luther, M.: Deutsche Messe und ordnung Gottis dienst, WA 19, 74.

[23] Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 98-99.

[24] Ebenda, S. 70-71; vgl.: „sind die Monachi ex utroque Claustro Coloswariensi verjaget worden […] sind die Bilder in Claustris ibidem verbrannt worden." Album Oltardianum in: Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens, Neue Folge, III, hg. von Eugen von Trauschenfels, Kronstadt 1860, S. 23.

Sieges wurde die Michaelskirche, die Hauptkirche der Stadt, durch den Bildersturm in einen protestantischen Sakralraum verwandelt. Klausenburg wurde eine protestantische Stadt, deren Obrigkeit nur noch die reformatorische Tätigkeit duldete.

Nachdem Franz Davidis 1557 das Amt des Stadtpfarrers (Plebans) übernommen hatte, verwandelte sich Klausenburg in ein reformatorisches Zentrum, das die Reformation radikalisierend weiterführte. In seiner Tätigkeit wurde Franz Davidis von der Stadtobrigkeit unterstützt; sie griff in die Streitigkeiten ein, ergriff für die Sache des Stadtpfarrers Partei und verpflichtete die Prediger, ihrem Pleban und Superintendenten zu folgen und ihm nicht zu widersprechen.[25] Die Autorität von Franz Davidis beruhte auf seinem Amt als gewählter Stadtpfarrer und gleichzeitig dem als Bischof der ungarischen Kirchen.[26]

Die Klausenburger Synode 1557, auf der Davidis und Helth das Luthertum gegen den Sakramentarismus verteidigten, war ein Wendepunkt der siebenbürgischen Reformation, da das ursprüngliche Vorhaben – die Ausgleichung der Unterschiede im reformatorischen Lager – scheiterte. Dank der Tätigkeit von Davidis, der 1559 schon auf der Seite der Sakramentarier stand und 1564 als Superintendent der Sakramentarier anfing, die Grundlagen seiner antitrinitarischen Theologie herauszuarbeiten[27], durchlief die Stadt eine ungewöhnliche reformatorische Entwicklung, die schließlich in der Durchsetzung des Antitrinitarismus durch die Obrigkeit in den Jahren 1566-1570 gipfelte.

Es war nicht ungewöhnlich, daß sich eine Stadtobrigkeit für eine radikalere reformatorische Strömung entschied, doch bedeutete dieses, daß sie die schweizerische Richtung durchsetzte.[28] Somit war der zweite Konfessionswechsel (vom Lu-

[25] Vgl. Ratsprotokoll vom 8. Juni 1566: „Quia tempora Maioribus, et publicis superintendentibus Religioni pastores et ministri in syncera Dei doctrina […] obedire debent […]", Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municpiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm Signatur 14-1-85-143, I/1, Bl. 1.

[26] Die aufgelösten katholischen Bistümer Weißenburg und Großwardein wurden durch protestantische ersetzt, allerdings nicht auf konfessioneller, sondern auf nationalterritorieller Grundlage. So übte der Superintendent der lutherischen „sächsischen" Kirche seine Jurisdiktion auch über den nichtlutherischen Gemeinden aus, während der Klausenburger Superintendent auch die sächsisch-lutherischen Gemeinden außerhalb des Königsbodens visitierte. Somit hat die Bezeichnung „Superintendent der ungarischen Kirchen" keine ausschließlich ethnische oder konfessionelle Bedeutung. Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 12, 211.

[27] Im gleichen Jahr also, in dem der Landtag von Thorenburg von der „religio Coloswariensis", d.h. dem Sakramentarismus, spricht!

[28] Es gab in Mitteleuropa deutsche Städte, die nach einer synkretistischen Phase den Calvinismus durchgesetzt hatten. Siehe Müller, M. G.: Zweite Reformation und städtische Au-

thertum zum Sakramentarismus) keine auffallende Entwicklung, solange nicht gemäß ethnisch-konfessionellen Kriterien geurteilt wurde.

Gewiß war der Konfessionswechsel, sowohl der sakramentarische als auch und vor allem der antitrinitarische, nicht konfliktlos verlaufen.[29] Diese Konflikte wurden und werden als Auseinandersetzungen zwischen den beiden national/ethnischen und konfessionellen Gruppen dargestellt, so wie es der Streit von 1568 um den Besitz der Stadtpfarrkirche[30] auch zu bestätigen scheint. Aus dieser Sicht kann die obrigkeitliche Durchsetzung des Antitrinitarismus als Resultat der interethnischen Konkurrenz betrachtet werden. Die Polemik der sächsischen Prediger gegen Davidis sowie die obrigkeitliche Ermahnung, nicht gegen den Pleban zu predigen[31], aber auch die Tatsache, daß der Stadtrichter im Jahr 1568, als sich die beiden Nationen um die Michaelskirche stritten, aus den Reihen der ungarischen Nation kam, sowie der königliche Beschluß, gemäß dem die Union von 1458 auf die kirchlichen Einrichtungen ausgedehnt wurde und so die Sachsen ihre letzte Monopolstelle verloren, können als Beleg für eine nationale Interpretation der Geschehnisse gelten. Der Antitrinitarismus erscheint somit als Ideologie der aufsteigenden ungarischen Nation gegenüber den konservativen – in diesem Fall reformierten – Sachsen.[32] Die ausschließliche Verwendung der ungarischen Sprache in den Ratsprotokollen nach 1570 könnte als Beweis für den Sieg der ungarischen Nation betrachtet werden.

Bei einer differenzierten Betrachtung fällt hingegen auf, daß der Gedanke der ethnisch-konfessionellen Blöcke kaum aufrechterhalten werden kann. 1568, also zwei Jahre nachdem der Antitrinitarismus in Klausenburg offen auftrat, war die Stadt konfessionell noch nicht einheitlich: Es gab Katholiken, die ihren Glauben

tonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1600), Berlin 1997, S. 77-165.

29 Ratsprotokolle vom 8. Juni 1566, 2. Januar 1566, 11. Dezember 1568, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Signatur 14-1-85-143, I/1, Bl. 1, 15, 18, 24.

30 Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568. In: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838, S. 72-73.

31 Ratsprotokolle 2. Januar 1566, 8. Juni 1566, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Signatur 14-1-85-143, I/1, Bl. 15.

32 Vgl. z. B. Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 174-177, 214. Lang, G.: Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941, S. 44.

geheim ausübten[33] sowie Verteidiger der sakramentarischen Theologie in den Reihen beider Nationen.[34] Zwar wurden in den Ratsprotokollen die Prediger der Sachsen als Gegner von Davidis genannt[35] und Kaspar Helth der „abweichenden" Lehre (dissentis) bezichtigt[36], doch wissen wir, daß 1570 die reformiert gebliebenen ungarischen Prediger genauso aufgefordert wurden, die Stadt zu verlassen, falls sie den Antitrinitarismus nicht annahmen.[37] Andererseits darf die einfache Tatsache nicht übersehen werden, daß in den beiden Räten, dem Senat und der Hundertmannschaft beide Nationen paritätisch vertreten waren.

Der Konflikt um die Stadtpfarrkirche erscheint bei einer näheren Betrachtung als sehr komplex, wenn nicht gar verwirrend, so daß klare Trennlinien der Art, wie sie von der national betonten Historiographie gezogen wurden[38], gar nicht möglich sind. Die Konstellation des Konfliktes sieht folgendermaßen aus:

– Der Konflikt geht von der ungarischen Nation aus, die die Bestimmungen der Union von 1458 auf die Besetzung und Verwaltung der Stadtpfarrkirche ausdehnen will, mit der Begründung, daß ursprünglich beide Nationen das Recht auf Pfarrerswahl und ungarische Predigt gehabt hätten[39]

---

33 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 173.

34 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 176-177; Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 212.

35 Ratsprokoll vom 2. Januar 1566, Arhivele Naţionale, Direcţia Judeţeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Signatur 14-1-85-143, I/1, Bl. 15.

36 Ebenda, Bl. 15.

37 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 176-177.

38 Ebenda: S. 177; Lang, G.: Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941, S. 44, 50; eine neuere Darstellung, die aber die alten Thesen wiederaufnimmt; Fata, M.: Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700, hg. von Franz Brendle und Anton Schindling (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe der Corpus Catholicorum, herausgegeben von Heribert Smolinsky, 60), Münster 2000, S. 155-156.

39 „et in personis ipsorum, caeterumque ipsorum universorum Civium Hungarorum Colosváriensium, contra annotatos vives, et hospites Saxones ejusdem Civitatis Colosvár gravi ex postulatione proposuerunt coram nobis in hunc modum: quomodo ipsos iidem Saxones praedicti contra Unionem, et aequale dominium omnium rerum administrandarum, quod aequaliter inter utramque partem pro tenore Literarrum privilegialium […] dominio maioris principalis, seu Parochialis templi in dicta Civitate Colosvár fundati, et constructi, item suffragio electionis Plebanorum pro tempore ibidem constituendorum exclusissent, per hosque majus dominium sibi ipsis contra unionem, et aequale dominium in rebus Rei publicae usurpavissent in derogamen jurium eorundem Civium nationis

– Der Stadtpfarrer Franz Davidis vertrat den sächsischen Standpunkt, daß in der Kirche niemals ungarisch gepredigt wurde und die ungarische Nation das Stadtpfarramt nie verwaltet hätte.[40]
– Zugleich ist der einschränkende Zusatz der sächsischen Vertreter bemerkenswert, die von den Vertretern beider Nationen Beweise für ihren Standpunkt forderten.[41]

Diese Konstellation, die an sich nichts Überraschendes hat, wird aber durch die Vorgeschichte bzw. durch das von der national engagierten Historiographie geschaffene Bild zusätzlich kompliziert:

– die sächsischen Prediger haben gegen ihren Stadtpfarrer gepredigt, also waren sie gegen den Antitrinitarismus,
– der Stadtpfarrer wurde aus den Reihen der sächsischen Nation gewählt,

Hungaricae manifestum, postulantes iidem Cives Hungari praedicti a nobis et in electione Plebanorum perinde ex natione Hungarica, et Saxonica fienda, et Templo praedicto principali, praeterea in eligendis Centumviris, duodecimque juratis Civibus, ac Judicibus, nec non Scholae Rectoribus, Magistris Xenodochiorum, Vitricorum Ecclesiae, item asservandis portis, et emolumentorum publicorum perceptione, ac aliis etiam in rebus administratione, ac aliis dominium ipsis legitime restitui et rectificari", Vgl. ebenda: S. 73-74.

40 „E contra Honorabilis Franciscus Davidis Plebanus, et alter Antonius Henrich, Cives, et Hospites Saxones Colosvárienses nominibus, et in personis ipsorum, caeterumque universorum Civium Saxonum Colosvariensium ad hanc propositionem praefatorum Civium Nationis Hungaricae responderunt, et in eligendis Plebanis, et Templi praedicti dominio praescriptionem currisse, dominiumque eorum penes Saxones stetisse, adjecta huiusmodi allegatione: quod licet tempore Catholicae Religionis in audiendarum missarum ceremoniis, baptismandis infantibus, nubentium conjuntionibus, et mortuorum contumulationibus aequale dominium Hungari cum Saxonibus in templo ipso principali, seu parochiali habuerint, tamen nunquam in eodem templo lingua Hungarica concionatum fuisset, neque Plebanum unquam Hungaricus in eadem Civitate existisset", Vgl. ebenda: S. 74; Lang, Grete: Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941, S. 48.

41 „cui quidem allegationi ipsorum si Cives praedicti Hungari contrarii esse contenderint, postularent iidem Saxones ab Hungari probari, aliquando in Templo principali praedicto lingua Hungarica ipsis Hungaris concionatum fuisse, et Hungaros Plebanum ex Natione Hungarica habuisse, qui, si id probarent, Saxones in hac parte Hungaris cederent, si vero Cives praedicti Hungari in hac probatione deficerunt, ipsi Saxones parati essent probare, nunquam Plebanum eligentibus Hungaris in dictu Civitate constitutum fuisse, neque lingua Hungarica in ipso Templo unquam conciontaum existisse." Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568. In: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838, S. 74.

– der Antitrinitarismus war eine „ungarische„ Konfession,
– trotzdem verteidigte der Stadtpfarrer den sächsischen (zumindest der Historiographie nach) anti-antitrinitarischen Standpunkt,
– die laut Historiographie antitrinitarischen Ungarn[42] griffen das sächsische Monopol an, das der antitrinitarische Stadtpfarrer verteidigte, der jedoch aus Glaubensgründen auf Seiten der ungarischen Nation hätte stehen müssen.

Auffallend ist die Abwesenheit eines „konfessionellen" Arguments.[43] Hingegen überwiegen die juristischen und historischen Argumente. Sowohl der Bericht des Konfliktes als auch die Präambel des königlichen Beschlusses von 1568 lassen auf einen Machtkampf schließen, der nicht konfessionell motiviert war: Die beiden Parteien erscheinen nicht als konfessionelle Blöcke, mehr noch, es gibt keinerlei Anzeichen für konfessionelle Unterschiede zwischen den beiden Parteien.

Der Streit um die Michaelskirche war demnach ein Kampf um die Neuverteilung der Macht, in deren Gefolge die Union bestätigt und ausgebreitet wurde.[44] Nicht der glaubensmäßige Unterschied hatte zum Konflikt geführt, sondern die Notwendigkeit, die Verfassung der Stadt zu erneuern.

42 Siehe Anh. 38.

43 Falls folgendes Zitat nicht als solches betrachtet werden kann: „Das Pfarramt hat ihr auch nur vor euch, und vor ihr Geschlecht allein behalten, und auch lassen vernehmen den Hungern zum Hofe, dass die Ungern nicht angehören […] dass wir öffentlich herauss sagen mögen, als wenn die Ungarn Uhrheber der Rotten, und Sekten wären, und Kirchen Stöhrer, oder sonsten, wenn dass ihnen Ampt nicht zustünde". Ebenda, S. 98-99. Diese Interpretation wird aber dadurch entkräftet, daß der Stadtpfarrer eben Davidis war; die Behauptung von Balázs Mihály, daß 1568 die ungarischen Bürger Franz Davidis absetzen wollten, ist somit kein Druckfehler. Vgl.: ders.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988: S. 213.

44 „pro evitandis in posterum dissensionibus, hanc rectificationem in omnibus infrascriptis inter partes praedictas perpetuo duraturam, ex judiciaria deliberatione nostra constitutimus, decrevimus, et pronunciavimus: I. Primum quidem, ubi de electione Plebanorum, et Templo majori, ac principali agitur, etsi in Litteris praescriptis privilegialibus super unione, et aequali dominio confectis, electio Plebanorum, et templum praedictum non specificantur, tamen cum eadem Litterae unionem, et aequale dominium inter partes praedictas observandum in se contineant […] ut Plebanus de communi eorum libera eligatur voluntate, quod his verbis descriptum habetur: […] judicavimus, cum toti Communitati concessa electio et Hungaros, et Saxones aequaliter in electionis dominium includat, […] et in electione Plebanorum pro unione commune suffragium, et aequale dominium inter partes praedictas observetur, et quidem certo modo, et ordine statuimus: ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse ce-dere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat. Plebano

Die Veränderung der Stadtverfassung läßt nur eine vorsichtige nationale Interpretation zu. Die ungarischen Ratsprotokolle ab 1570 bestätigen sie. Allerdings muß hinzugefügt werden, daß es schon 1557, 1558 und 1559, also noch in der lutherischen Phase der Klausenburger Reformation, ungarische Ratsprotokolle gegeben hat.

Die Erneuerung und Erweiterung der Union hatte auch den Zweck verfolgt, Zwistigkeiten in der Stadt- und Kirchenverwaltung zu vermeiden: „pro evitandis in posterum dissensionibus". Die Konflikte konnten aber nicht vermieden werden, wie die Auseinandersetzungen anläßlich der Wahl des Stadtpfarrers nach dem Tod des Bischofs und Stadtpfarrers Demetrius Hunyadi beweisen.[45] Selbst die Unruhen nach dem Tod von Valentin Radecius (1632), die zu den Maßnahmen gegen die Unitarier führten, gehen teilweise auf die paritätische Besetzung und Verwaltung des Stadtpfarramtes zurück.[46]

Die enge Verbindung zwischen Stadt und Kirche (Rathaus und Kanzel) wurde durch den königlichen Beschluß zusätzlich vertieft. Die Struktur der Stadtverwaltung wurde auf die Kirchenverwaltung übertragen; durch die Bestimmung, daß der Besitz der Kirche je nach der nationalen Zugehörigkeit des Stadtrichters jährlich wechselt:

> „Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt […] Sic dum e natione Saxonica Ju-

Hungaro mortuo, vel Plebanatum resignante, succedat Saxo, Saxoni Hungarus. Similiter rectores, sive Magistri Scholae Hungarus Lectorem Saxonum, saxo vero Hungarum. Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt […]. Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones," Vgl.: Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568. In: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838, S. 82-83.

45 Ratsprotokolle vom 19 Februar und 27. Februar 1593, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Sign. 14-1-85-144, I/3, Bl. 108, 109; A kolozsvári magyar és szász unitáriusok czivakodása 1592-ben. Responsio Dnor. Saxonum ad obiecta Ungar. Nat. in. „Keresztény magvetö", XX (1885), S. 90–92.

46 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 64; Juhász, A.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 64.

dex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones"[47]

wurde die Kirche nach dem Vorbild der Stadtverwaltung umgewandelt. Nicht mehr die nationale Zugehörigkeit des Plebans war ausschlaggebend, sondern die des Stadtrichters. Sowohl die Rolle der Stadtobrigkeit in der Reformation als auch die Konsolidierung der Stadtverfassung infolge der Reformation lassen die Interpretation der Klausenburger Reformation als Stadtreformation zu.[48]

Weshalb wurde aber Klausenburg antitrinitarisch? Wenn die Durchsetzung des Antitrinitarismus kein nationaler Racheakt und auch nicht ausschließlich auf sozial-ökonomische Ursachen zurückzuführen ist[49], dann ist die Entscheidung am ehesten mit der antitrinitarischen Theologie selbst zu erklären (das heißt natürlich nicht, daß die schon erwähnten außertheologischen Faktoren, wie die Position des Stadtpfarrers in der Stadt, bedeutungslos wären).

Der Erfolg des Antitrinitarismus in Klausenburg beruhte m. E. größtenteils auf dem paradoxalen Wesen des siebenbürgischen Antitrinitarismus selbst. Zur Erfolgsgeschichte haben schon die Anfänge beigetragen, nämlich das kaum bemerkbare Herauswachsen aus der reformierten Theologie. Die Kritik des lutherischen Abendmahlsverständisses führte zur Kritik des überlieferten Trinitätsbegriffes. Die reformierten Theologen jedoch wurden sich dessen bewußt, daß dieser Schritt viel größer und bedeutsamer war als die Ablehnung der Konsubstantiation. Die Synodalartikel von Neumarkt, die der Klausenburger Rat 1566 als verbindlich durch-

---

47 Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568. In: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838, S. 83.

48 Zur Stadtreformation vgl. Greyerz, K. von: Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung. In: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985), S. 6-48.

49 Vgl. z.B. Goldenberg, S.: Clujul în sec. XVI. Productia si schimbul de mărfuri, Bucuresti 1958, S. 56-61; Schilling, H.: Die Stadt in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 24), München 1993, S. 97, stellt hingegen fest, daß es in den europäischen Städten „keine prinzipiell reformationsfeindliche oder -freundliche […] soziale Gruppen gab […]. Jede Stadtreformation war sowohl ‚Ratsreformation' als auch ‚Volksreformation,: Ohne den anfänglichen Schutz […] durch die städtische Aristokratie hätte die Bewegung nicht lange genug überlebt, um in die Straßen und Kirchen zu gelangen; ohne die breite Unterstützung durch den ‚Gemeinen Mann' hätte sich der Druck in Richtung auf einen religiösen Wandel nicht so […] radikal entwickelt; und ohne die Zustimmung der Oligarchen hätte die Bewegung nicht zu einer erfolgreichen Domestizierung der Stadtkirche führen können"; ausgehend von diesen Gedanken könnten im Falle von Klausenburg die Affinität der beiden Nationen zu gewissen theologischen Strömungen untersucht werden.

setzte[50], waren wie auch der Catechismus Ecclesiarum Dei das Ergebnis eines Kompromisses zwischen Reformierten und Antitrinitariern[51]. Das veranschaulicht auch der Name Sententia concors, deren Hauptaussagen wie ein Versuch erscheinen, die Trinitätslehre vom „papistischen Zusatz" zu reinigen:

> „Wir glauben und bekennen die wahre und heilige Dreieinigkeit, so wie sie von der Heiligen Schrift gelehrt wird und in deren Namen wir getauft wurden, nämlich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist: weil Gott immer Gott war und auch jetzt Gott ist, immer Vater war, und auch jetzt Vater seines Sohnes ist, der seinem Vater gleich ist, und den Heiligen Geist, weil der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist.
>
> Wir haben das Reich des Papstes, des wahren Antichrists verlassen, zusammen mit seinen Traditionen verworfen und gleichermaßen verwerfen wir jede abscheuliche Wissenschaft über die Grundlagen des christlichen Glaubens […] Erstens, weil er den einfachsten Gott aus vier Dingen zusammenstellt, nämlich aus einer Essenz und drei Personen […] und so vier Götzen schuf […] Zweitens glauben wir an Jesus Christus, unseren Herrn […] den wir nicht als unseren, sondern als Herrn aller bekennen. Und deshalb treten wir durch ihn und in seinem Namen vor das Angesicht des Vaters, durch ihn und mit ihm rufen wir den Vater zur Hilfe an, indem wir anerkennen, daß der Vater ihm alles gegeben hat und daß er uns alles gibt, weil wir in ihm vor der Erschaffung der Welt erwählt wurden. Wir erkennen diesen natürlichen und geliebten eingeborenen Sohn Gottes als Hohepriester, Vermittler an, und forschen nicht haarspalterisch wie es die Scheinklugen tun: stammt er wohl aus dem Wesen oder aus der Person des Vaters? Weil darüber die Heilige Schrift nirgends etwas schreibt […] Drittens glauben wir an den Heiligen Geist, weil wir in seinem Namen getauft, durch ihn geheiligt und zum ewigen Leben neugeboren werden. Wir glauben weiterhin, daß er der Geist des Vaters und des Sohnes ist, unser Tröster und Lehrer, und glauben alles, was die Heilige Schrift über ihn aussagt oder lehrt. Wir glauben aber nicht an eine dritte Person oder an ein Individuum, weil uns das die Heilige Schrift nicht lehrt."[52]

---

50 Ratsprotokoll vom 8. Juni 1566, Arhivele Naţionale, Direcţia Judeţeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Signatur 14-1-85-143, I/1, Bl. 1.

51 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 16; Juhász, A.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 48.

52 Kiss, Á.: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései (A Magyarországi Protestansegylet Kiadványai, XIX. kötet; Protestans Theologia Könyvtár, XV), Budapest 1988, S. 499-501.

Dieses Bekenntnis enthält jene Elemente, die den Erfolg des Antitrinitarismus verständlich machen: Biblizismus, Rationalismus, notwendige Weiterführung der Reformation, Vermeidung der Spekulationen, die für die Erlösung als unnötig erachtet werden. Gleichzeitig wird ersichtlich, weshalb der Kompromiß nicht dauern konnte: Trotz der vorsichtigen Formulierung wird eine zentrale Lehre des Christentums, die Trinitätslehre, als papistisch verworfen. Die Verteidigung der Trinitätslehre in ihrer traditionellen Formulierung konnte als Rückfall in die „päpstliche Wissenschaft" gesehen werden.

Im Unterschied zu den etablierten reformatorischen Bekenntnissen hatten die Antitrinitarier keine Schwierigkeiten mit der Weiterentwicklung ihrer Lehren.

> „Die Antitrinitarier betrachteten die von ihnen formulierten Glaubensbekenntnisse nicht als symbolische Schriften, wie die Lutheraner die Augustana oder die Reformierten die Helvetica, sondern als von der Gelegenheit erforderte Zusammenfassung mit didaktischer Zielsetzung, die – unter Bewahrung der Grundprinzipien – immer modifiziert werden konnten, wenn es die aktuellen Bedürfnisse oder die Religionsgespräche gerade erforderten."[53] Das erlaubte eine große Mobilität und Offenheit, die den siebenbürgischen Antitrinitarismus gerade in den 1560-er Jahren charakterisierten.[54]

Der Antitrinitarismus trat mit dem Anspruch auf, die Reformation weiterzuführen[55], indem er einen konsequenten Biblizismus verfocht. Die Meidung der nichtbiblischen Terminologie gehörte zu den Kennzeichen der Antitrinitarier.[56] Der siebenbürgische Antitrinitarismus war eine Synthese von verschiedenen Strömungen; zu ihren Gründervätern gehörten die Vertreter der humanistischen Bibelkritik Servet, Sozzini, Castellio, Blandrata, aber die Wurzeln liegen auch im Anabaptismus.[57] Ein anderes Element der humanistischen Bibelkritik, die Auslegung der Heiligen Schrift aufgrund ethischer Kriterien[58], hatte bei den siebenbür-

[53] Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 40, 86; Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 44.

[54] Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 86.

[55] Ebenda, S. 34.

[56] Ebenda, S. 12; Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 15.

[57] Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 12, 61; Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 15, 16.

[58] Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 60; Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 12, 61; Balázs, M.:

gischen Antitrinitariern Eingang gefunden. Davidis vertrat den Standpunkt, daß die Spekulationen über die Beschaffenheit Gottes für die Gläubigen nicht wichtig seien, sondern nur das, was Gott in der Heiligen Schrift verkündet.[59]

Deshalb war es für die Antitrinitarier grundlegend, nicht nur gelehrte Schriften zu verfassen, sondern ihre Ideen auch in der Volkssprache bekannt zu machen. Franz Davidis, der zum führenden antitrinitarischen Theologen in Siebenbürgen aufstieg, hatte in seiner Schrift Rövid magyarázat (1567) eine volkstümliche Zusammenfassung der antitrinitarischen Lehre geboten.[60] Die Schrift hat zwei Schwerpunkte: die Christologie und die historische Einordnung des Antitrinitarismus.[61]

Davidis geht von der Einfachheit der christlichen Lehre aus: „Es gibt nichts in dieser Wissenschaft, was zweifach oder doppelt und veränderlich wäre oder verschiedenartigen Sinn hätte"[62], und sieht die Einführung von philosophischen Spekulationen, die das Christentum verunklart haben, als Ketzerei an. Die Trinitätslehre wie auch die traditionelle Christologie sind somit Schöpfungen des Antichrists.[63]

Der Antitrinitarismus als Versuch, die ursprüngliche Einfachheit des Christentums wiederherzustellen, hat eine lange Vorgeschichte. Er ist die Weiterführung der Reformation, die als „Befreiung Christi aus seinen Särgen" bezeichnet wird und die nur die Grundlagen für die Reinigung der christlichen Lehre geschaffen hat.[64] Davidis stellt jedoch den Antitrinitarismus in eine viel längere historische Tradition hinein: Zu den Vorgängern, Sympathisanten und Vorkämpfern der Bewegung gehören die Arianer, Erasmus, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Servet, Gentile und Ochino.[65] Die Trinitätslehre, die nur durch die Machtmittel des oströmischen Kaisers eingeführt wurde, war die Ursache für die Entfernung der Juden und Muslime vom Christentum.[66]

---

Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 67.

59 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 40.

60 Ebenda, S. 37, 39.

61 Ebenda, S. 37.

62 Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenröl valo tudomant meg homaliositotta. Es a Christus az ö hiveinec altala tanituan minket, mikeppen epitette meg az ö menniei ßent Attiarol, es ö magarol, es a ßent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe, Albae Iuliae MDLXVII, S. 9 (nachträglich paginiert).

63 Ebenda, S. 9, 10–12.

64 Ebenda, S. 44-45.

65 Ebenda, S. 16, 30, 32, 33, 34, 40, 58-59.

66 Ebenda, S. 32.

Der Wiederaufbau der Kirche bedeutete die Weiterführung der unvollständig gebliebenen Reformation[67], das heißt die Wiedererrichtung der „Fundamente des Glaubens"[68]. Die bis dahin vollzogene Reformation ist daher nur die Vorgeschichte einer großen Unternehmung. Die Reformation in Siebenbürgen wird deshalb als Reinigung der Taufe und des Abendmahls dargestellt.[69] Die Reinigung der Sakramente ist somit die Voraussetzung für eine radikale Reinigung der Lehre, als Vollendung der Reformation:

> "So sind wir zum wahren Sinn des Abendmahls angelangt, wonach alle falschen teuflischen Lehren abfielen […] Es ist deshalb nicht mehr nötig, an ihrer Reinigung zu arbeiten, sondern nur an uns selbst, damit wir alles häßliche Unkraut des Antichrists aus unseren Herzen herausreißen. Aus diesem Grund muß der Gott der einen Substanz und der drei Personen verderben, damit nur der Vater Jesu Christi in der Seele und in der Wahrheit geehrt und angebetet wird. So müssen auch die falschen Christusse verderben, die zweimal geboren, fleischgeworden sind, und aus zwei Naturen gezeugt wurden […] Genauso müssen alle menschlichen Zusätze, die Konzilien und die Schriften der Kirchenväter zunichte werden, damit nur dem Wort Gottes jede Ehre gegeben wird, und nur Christus als wahrer Lehrmeister erkannt wird. […] Die vielen Glaubensbekenntnisse, die nicht ohne Irrungen sind, müssen verschwinden, damit nur das Apostolische Glaubensbekenntnis bleibe, damit wir auch die Lehre der Apostel […] haben. Desgleichen mußten auch die Sakramente von aller Häßlichkeit des Antichrists gereinigt werden, das Abendmahl von den Artikeln der Messe und die Taufe von den Zaubereien des Antichrists befreit werden. Schließlich müssen wir mit all den vielen Verwirrungen kämpfen, damit nirgends etwas anders übrig bleibe, als das, was in der Heiligen Schrift steht. […] Wir müssen vor allem an das Gebot des Herrn erinnern, durch das er sein Volk verpflichtet hatte, ihm keine steinernen Altäre zu bauen und keine Höhlen neben Gottes Altar zu errichten. Gleichermaßen müssen wir jede menschliche Erfindung und die Waffen der menschlichen Weisheit abtun und die Kir-

[67] „als Gott Martin Luther gegen den Antichrist auferweckt hatte, so hatte er nicht das Fundament, sondern nur die Früchte des Glaubens gereinigt […] Deshalb war Martin Luther nur der Zerstörer des Götzendienstes[…] Nachher erweckte Gott Zwinglius und andere, die die Erfindungen des Antichrists gründlicher zerstörten, wie die Messe, die hölzernen Bilder, die Altäre, die Zeremonien mit verschiedenen Gesängen, den ins Brot eingeschlossenen Christus mit all seinem Zierrat, und das Abendmahl, das Luther, weil er ihn noch nicht erkannt hatte, nicht reinigen wollte; so gelangte er (Zwingli) fast bis zum Fundament", Ebenda, S. 44-45.

[68] Ebenda, S. 72.

[69] Ebenda, S. 49-50.

che aus den Steinen des Gotteswortes errichten, damit sie das Lob Gottes in der Seele und Wahrheit werden."[70]

Dieser theologische Bildersturm, der keine geheiligte Tradition des Christentums verschont, ist zugleich ein Hohelied des ungeteilten Gottesglaubens. Die Schrift endet mit einer numerologischen Spekulation, deren Endergebnis die Reinigung des Evangeliums vom Antichrist im Jahre 1570 ist.[71] Der Chiliasmus stand also der rationalistischen und biblizistischen Theologie der Antitrinitarier nahe.[72]

Wie konnte aber eine Bewegung, die nicht nur theologisch-philosophische Spekulationen verwarf, sondern auch die bis dahin übliche Werteskala umkehrte und sich in eine Tradition hineinstellte, die selbst für die Reformatoren als ketzerisch galt, die Stadtobrigkeit überzeugen?

Die Weiterführung der Reformation, die kompromißlose Reinigung der Sakramente und der Lehre von den Überresten des vorreformatorischen Erbes sowie die Errichtung eines streng biblischen Christentums konnten auf eine fromme Obrigkeit, die sich für das Heil der Stadtgemeinde verantwortlich fühlte[73], besonders anziehend wirken. Die Siege der Antitrinitarier bei den Religionsgesprächen und die offensichtliche Begünstigung der antitrinitarischen Richtung durch den Fürsten und einen großen Teil der politischen Elite[74] reichen für eine Erklärung nicht aus, wenn nicht auch die andere Seite der antitrinitarischen Theologie in Siebenbürgen in Betracht gezogen wird.

Franz Davidis verstand sein Werk als Reformation der Lehre. Die Nähe des Antitrinitarismus zum Anabaptismus[75] stellt diese Richtung in die radikale Refor-

---

70 Ebenda, S. 50-53.

71 Ebenda, S. 61.

72 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 38.

73 Moeller, B.: Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962, S. 12; Rublack, H.-Chr.: Forschungsbericht Stadt und Reformation. In: Moeller, B. (Hg.): Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 190), Gütersloh 1978, S. 16.

74 „Wäre die Gott liebe Person, unser gnädiger Herr und König […] nicht dabei gewesen, mit den gnädigen Herren des Landes und den Rittern, dem Hofgesinde, und den Hauptmännern seines ganzen Heeres, und mit vielen anderen Frommen, hätten wir schwerlich etwas sagen können", Az varadi disputationac avagy vetelkedesenec, az egy attya Istenröl, és annac Fiarol, az Jesus Christusrol, és a ßent Lelekröl valo elößamlalasa, Melly mindennic felnec akarattyabol kezdetett, Mindßent havánac 20. napján 1569. eßtendöben, Colosvarot, unpagin.

75 Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 217; Szuczki, L.: Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 236.

mation hinein. Aber sowohl der Vergleich mit dem polnischen Antitrinitarismus, mit dem der siebenbürgische eng verbunden war[76], als auch die Analyse der Schrift *De regno Christi* von Franz Davidis und vor allem das Verhältnis zur Obrigkeit erschweren die genaue Einordnung des siebenbürgischen Antitrinitarismus.

Die Ansätze zu einer sozialen und politischen Ethik der siebenbürgischen Antitrinitarier können aus der Schrift *De regno Christi*[77] entnommen werden. Das Kapitel *Notae membrorum regni Christi* ist noch expliziter in dieser Hinsicht: Das Gewicht liegt auf dem wahren, von „babylonischen" Lehren befreiten und unter allen Umständen bekannten Glauben[78], auf der inneren, erkennbaren Neugeburt, das heißt auf der Änderung der Sitten[79], auf dem Beten für Verleumder und Verfolger und die willige Kreuzaufnahme[80], auf dem eifrigen Hören der Predigt und der Austeilung der Sakramente[81], auf der Übung in christlicher Nächstenliebe, Freigiebigkeit, Gerechtigkeit und der Unterstützung der Kirche[82], auf Obrigkeitsgehorsam, Befolgung der eigenen Berufung, Unterwerfung:

> „Si propter conscientiam honeste & fideliter seruierint dominis, &propriae vocationis responderint, seque in alienas messes ultro non obtruserint […] Si erunt magistratibus obedientes, non otiosi, sed laborantes manibus suis"[83], auf gemäßigter Lebensführung[84] und schließlich auf Geduld gegenüber Andersgläubigen und Irrenden: „Si erunt parati ad reddendam rationem fidei suae unicuique petentur: Et placide, amanterque de fidei articulis differendo, neminem iudicabunt, iudicium ecclesiae relinquendo: emnibusque omnia effici contenderint, nemini offendiculum (quantum est in ipsis) praebentes […] Si religionis ergo neminem trucidantum esse censuerint, cum possint infirmi servari, & errantes in uiam a domino reduci, et usque ad messem zizania exstirpanda non sunt."[85]

76 Szuczki, L.: Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 231-233.

77 Franciscus Davidis, De regno Christi liber primus. De regno Antichristi liber secundus, Albae Iuliae 1569, unpaginiert.

78 Ebenda, notae 1, 2, 4.

79 Ebenda, nota 3.

80 Ebenda, nota 5.

81 Ebenda, nota 6.

82 Ebenda, nota 7, 11, 12.

83 Ebenda, nota 8, 13.

84 Ebenda, nota 10.

85 Ebenda, nota 9, 14.

Das Reich Christi ist demnach ein geistig-geistliches Reich: „Quod est regnum spiritus, quo regnat Christus in sanctis suis", und nicht der Entwurf einer christlichen Utopie. Der siebenbürgische Antitrinitarismus predigte im Unterschied zum polnischen keinen Auszug aus der sündigen Welt und die Errichtung einer Gottesstadt, er verbot seinen Anhängern nicht, Ämter zu bekleiden und enthielt sich des Pazifismus. Die Betonung liegt auf der inneren Wiedergeburt und Erneuerung der Gläubigen bei gleichzeitiger Schonung der politischen Institutionen. Der siebenbürgische Antitrinitarismus verwendete die Sprache der Anabaptisten und relativierte ihren ethischen Maximalismus. Gleichzeitig gab er aber auch die Sozialkritik der ersten Reformatorengeneration auf.[86] Somit ist die Einordnung von Davidis wie auch des siebenbürgischen Antitrinitarismus in die radikale Volksreformation nicht begründet.[87]

Für die scheinbare Paradoxie des siebenbürgischen Antitrinitarismus, einerseits eine radikale Theologie und andererseits sozialer und politischer Konservatismus[88] zu sein, gibt es mehrere Erklärungen, zu denen auch der Archaismus Siebenbürgens (verglichen mit dem Partium, der keinerlei Radikalismus zuließ) oder die politische Stabilität des Fürstentums gehören.[89] Ein anderer Grund, der angeführt wird, ist die gute Beziehung zum Fürsten und zur politischen Elite, mit deren Hilfe die Antitrinitarier der Lehre zum Sieg verhelfen wollten.[90]

M. E. wird bei solchen Erklärungen gerade die Ambivalenz und Entwicklungsfähigkeit der religiösen Bekenntnisse und Strömungen vernachlässigt. Eine und dieselbe Konfession und Gruppe kann sowohl das System stabilisieren als auch angrei-

---

86 Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 167, 168-170, 218; Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 159, 171-174.

87 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 158.

88 Ebenda, S. 186; auch in Mähren verband sich religiöser Radikalismus erst spät mit sozialem Radikalismus, vgl. Urban, W.: Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, 2), Baden-Baden 1986, S. 115.

89 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 186; Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 190; es bleibt dahingestellt, ob sich Archaismus und Radikalität ausschließen oder ob Klausenburg etwa archaischer war als die Marktflecken des Partiums.

90 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 186; Szuczki, L.: Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 236, S. 235.

fen. Die wörtliche Befolgung der Bergpredigt kann gleichermaßen umstürzend oder stabilisierend wirken. Andererseits schließen sich geistiger Radikalismus und sozialer und politischer Konservatismus nicht aus.[91] Es ist gewiß fraglich, inwieweit Weltflucht und extremer Radikalismus chiliastischer Provenienz etwa in der Art von Karácsony György als modern oder fortschrittlich betrachtet werden kann.

Das Wirken in der Welt einschließlich die Annahme von Ämtern, die Hochschätzung der Obrigkeit, die Apologie der Mäßigung[92], die Betonung des tätigen Lebens und der Befolgung der Berufung weisen auf die städtische Herkunft des siebenbürgischen Antitrinitarismus hin. Franz Davidis selbst war Städter. Es wäre gewiß nicht verfehlt, seine städtische Prägung in Betracht zu ziehen, wenn wir die soziale und politische Ethik des siebenbürgischen Antitrinitarismus untersuchen. Die Reformation in Klausenburg läßt sich an der „klassischen" Stadtreformation messen. Auch wenn die Sozialkritik heftig und es im Laufe der reformatorischen Bewegung zur einer Umverteilung der Macht gekommen war, wurde die bestehende Ordnung nicht grundsätzlich in Frage gestellt.[93] Die Duldung der Radikalen in manchen Städten bedeutete noch lange nicht, daß die Stadt nach ihren Lehren umgewandelt wurde. Die komplexe Gesellschaft einer Stadt konnte sich die Durchsetzung radikaler Lehren gar nicht erlauben.

Die Antitrinitarier haben die überlieferte und protestantisch umgewandelte Kirchenorganisation übernommen. Der antitrinitarische Prediger nahm den Platz ein, den vor ihm der katholische Priester oder der protestantische Geistliche hatte. Obwohl sie selbst keine strenge Kirchenstruktur hervorgebracht hatten, waren sie dennoch mit Fragen der Kirchenorganisation beschäftigt. Anders als die Bibelhumanisten, die sich kaum mit praktischen Fragen auseinandergesetzt haben, oder die polnischen Antitrinitarier, die Anhänger der ständigen Synodenhaltung wa-

---

91 Eines der berühmtesten Beispiele ist Pierre Bayle, vgl. Rex, W.: Bayle's Article on David. In: ders: Essays on Pierre Bayle and on Religious Controversy, The Hague 1965, S. 210, 213, 215; Labrousse, E.: Pierre Bayle, II. Hétérodoxie et rigorisme, Le Haye 1964, S. 480, 485.

92 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 174.

93 Gerteis, K.: Frühneuzeitliche Stadtrevolten im Sozialen und institutionellen Bedingungsrahmen. In: Rausch, Wilhelm (Hg.): Die Städte Mitteleuropas im 17. und 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, V), Linz 1981, S. 46 ff, 52, 55; Müller, S.: Kontinuität und Wandel innerhalb der politischen Elite Hannovers im 17. Jahrhundert. In: Die Städte Mitteleuropas, S. 227-230; Scribner, R.: Social Control and the Possibility of an Urban Reformation. In: Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London, Ronceverte 1987, S. 181-182; Schilling, H.: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Besipiel der Grafschaft Lippe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 48), Gütersloh 1981, S. 256-259.

ren, zeichneten sich die Siebenbürger durch eine gemäßigte und pragmatische Haltung aus. Sie waren keine Anhänger des allgemeinen Priestertums aller Christen und lehnten auch die communis prophetia ab. Der Superintendent hatte nur in geistlichen Angelegenheiten Befugnisse, die Disziplin wurde der Obrigkeit überlassen. Eine Kirchenordnung wurde aber erst im 17. Jh. zusammengestellt.[94]

Die vielbeschworene Toleranz der Antitrinitarier könnte auch mit ihrem Konservatismus erklärt werden, wenn wir in Betracht ziehen, daß sich Intoleranz und religiöser Fanatismus mit Obrigkeits- und Sozialkritik durchaus vertragen.[95] Zwar sahen sie in der trinitarischen Theologie eine Schöpfung des Antichrists, doch forderten sie, ganz im Gegensatz zu ihren Gegnern, keine Bestrafung der Besiegten.[96] Sie waren zwar keine Pazifisten, doch war ihr Weltbild friedlicher und sanfter als das der Anabaptisten.[97] Wenn die Antitrinitarier nicht in geschlossenen Gemeinschaften wie in Mähren oder Polen lebten und die Welt nicht mit Gewalt überzeugen wollten, dann war, trotz der fürstlichen Protektion, die Betonung ihrer friedfertigen Absichten (und das bedeutete eben auch, den bestehenden Zuständen keinen Krieg zu erklären) grundlegend.[98]

Die Toleranz verblieb aber in der Theorie. Die Apologie der Gemeinde[99] bedeutete die Aufwertung der Obrigkeit in der Durchführung der Reformation, nicht aber die Duldung verschiedener Strömungen. Die konfessionelle Geschlossenheit war oberstes Gebot der gottesfürchtigen Stadtobrigkeit, was für Klausenburg bedeutete, daß die Vertreter der Trinitätslehre das Werk des Antichrists weiterführen. Der Landtagsartikel von Thorenburg 1564 zwang die Reformierten und Antitrini-

---

94 Tóth, G.: Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850 (Az Unitárius Egyház Törvényeinek Gyüjteménye, II), Cluj-Kolozsvár 1922, S. IX-XIV; vgl. die Lage der Antitrinitarier in den Böhmischen Ländern, die keine Kirchenorganisation hervorgebracht hatten, Urban, W.: Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, 2), Baden-Baden 1986, S. 47.

95 Das Gegensatzpaar Pierre Bayle – Claude Jurieu illustriert beispielhaft die Verträglichkeit verschiedenartiger Verhaltensweisen, vgl. Rex, Walter: Bayle's Article on David. In: ders, Essays on Pierre Bayle and on Religious Controversy, The Hague 1965, S. 217-220.

96 Balázs, Mihály: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 206.

97 Ebenda, S. 159.

98 Andererseits hatte die Beschwörung der Toleranz, im Sinne des gewaltlosen Umgangs mit den Gegnern und die Forderung nach Religionsgesprächen, an denen beide Parteien ihre Argumente vorbringen konnten, handfeste politische Ursachen gehabt. Die Antitrinitarier in Siebenbürgen waren in einer privilegierten Situation, die aber durch die außenpolitische Lage gefährdet war, vgl. Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 207.

99 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 205.

tarier, in Klausenburg die Mehrheit zu erkämpfen. Einmal die Mehrheit erlangt, strebte die Stadtobrigkeit danach, die Stadtgemeinde vollständig zu reformieren.

Dies bedeutete aber auch, daß die eigenen Radikalen ausgeschlossen wurden. Die antitrinitarischen Theologen, die in Siebenbürgen Asyl fanden, wie Palaelogus, Sommer, Neuser, Glirius oder Francken, blieben meist am Rande der offiziellen Kirche.[100] Der Prediger der sächsischen Gemeinde, der Krakauer Elias Gczmidele, wurde wegen seiner eklektischen Theologie von Kaspar Helth und mit Wissen von Franz Davidis angegriffen.[101]

## Die antitrinitarische/unitarische Identität

Da der Antitrinitarismus keine Dogmen und kein Bekenntnis hatte[102], auf das er sich hätte festlegen können, und somit nicht nur entwicklungsfähig, sondern auch ungewöhnlich vielgestaltig war, stellt sich die berechtigte Frage, wie überhaupt eine antitrinitarische Identität entstehen konnte.[103] Auch wenn wir davon ausgehen, daß eine Identität nur in Krisenzeiten als endgültig abgeschlossen gilt und daß

---

100 Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 219; zur Theologie dieser Glaubensflüchtlinge siehe Pirnát, A.: Die Ideologie der siebenbürgischen Antitrinitarier in den 1570er Jahren, Budapest 1961.

101 Balázs, M.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988, S. 180-181; Balázs, M.: Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről. In: Irodalomtörténeti Közleménye, XCVII (1993), Nr. 2, S. 183, 185-187; die Vorfälle in Klausenburg wurden von der marxistischen Historiographie verschiedenartig interpretiert, siehe Pall, F.: Frămîntările sociale şi religioase din Cluj în jurul anului 1570. In: Anuarul Institutului de Istorie Cluj, V. (1962), S. 1-30.

102 Auch die Bekenntnisschriften der Reformierten bildeten keine sakrosankte Norm wie das lutherische Corpus doctrinae, vgl. Decot, R.: Kirchenreform durch Konfessionalisierung. Überlegungen zu Luthers Reformation und ihren Wirkungen im Reich. In: Oelmig, S. (Hg.): 700 Jahre Wittenberg. Stadt Universität Reformation, Weimar 1995, S. 161.

103 Die Frage nach der Identität stellt sich auch im Falle anderer Bewegungen, vgl. Eberhard, W.: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus. In: Šmahel, F. (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, 39), München 1998, S. 214-218, 225; auch im Falle des Luthertums, das doch über eine klar konturierte Theologie sowie symbolische Schriften verfügte, war es nicht immer leicht, den Unterschied zu den anderen protestantischen Richtungen abzugrenzen, vgl. Brecht, M.: Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten. In: Petri, F. (Hg.): Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (Städteforschung, 10), Köln / Wien 1980, S. 2; gleichzeitig stellt sich die Frage, inwieweit von einer einheitlichen Identität der Reformation gesprochen werden kann, vgl.

keine der Konfessionen auf dem Stand ihrer Bekenntnisse verblieb[104], ist die Frage angesichts der vielen Strömungen, die es im Antitrinitarismus bis 1638 gab, berechtigt. Sie muß aber anders gestellt werden: Welches waren die Grundprinzipien, die unter allen Umständen bewahrt wurden? Denn jenseits der theologischen Vielfalt mußte es auch einen minimalen Konsens geben, aufgrund dessen sich Klausenburg als antitrinitarische/unitarische Stadt definierte.

Die Religionsgesetze haben sicherlich auch zur Identitätsbildung beigetragen. Das Innovationsgesetz hat m. E. nicht nur zur Definierung der lutherischen und reformierten konfessionellen Identität beigetragen, sondern die Entstehung der antitrinitarischen erst ermöglicht, indem sie die „permanente Reformation"[105] beendete und die Besinnung auf das Eigentliche, Unverzichtbare des Antitrinitarismus herausforderte. Das Innovationsgesetz hat die Weiterentwicklung der antitrinitarischen Theologie nicht aufgehalten, aber dazu beigetragen, einen „orthodoxen" Mittelweg oder zumindest einen unitarischen „mainstream"[106] zu finden, zu dem sich der gemeine Mann bekennen konnte.

Hamm, B. / Moeller, B. / Wendebourg, D.: Reformationstheorien: ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 34-36, 39-50; 57-58; 64; 73-85, 88-96.

104 Vgl. z.B. die Lage im Luthertum bei Dingel, I.: Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienbuch am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 16), Gütersloh 1996, S. 16-34; unter den Siebenbüger Sachsen war der Philippismus lange vorherrschend, vgl. Juhász, A.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 32; Binder, L.: A Heidelbergi Káté az erdélyi szász egyház történetében. In: Református Szemle, 56, 1963, S. 318-125; Oltard, J. in: Trausch, J.: Schriftsteller-Lexicon oder biographisch-literärische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen, III Kronstadt 1871, S. 4; „1601. Hoc tempore pastorate officio functus est reverendus vir dominus Simon Massa, cryptocalvinismis errore infectus est libro concordiae inimicus[…]1605. die 8.Novembris obiit vir plurime reverendus dominus Simon Massa, ecclesiae Coronensis pastor meritissimus per annos 14 preter propter. Philippismis suspectus fuit.", Ziegler, M.: Virorum Coronae eximiorum ac illustrium vita, honores et mors. In: Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó, (weiterhin Quellen) Bd. V, 1909, S. 107; Massa, S. in: Quellen IV (1903), S. XXXXVIII; siehe auch die Rede von Christian Schesäus: Historia repurgatae doctrinae (1580). In: Ub.I., Hermannstadt 1883, S. 248.

105 Zach, K.: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650). In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999, S. 375.

106 Keserű, G.: Religiones rationales in Transylvania. In: Balázs, M. / Keserű, G. (Hg.): György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 125.

Das Bekenntnis von 1566 ist noch kein antitrinitarisches. Hingegen kann der Anhang zu Rövid magyarázat (1567), das Glaubensbekenntnis über den einigen Gott[107], als solches betrachtet werden. Gott ist der Schöpfer, der im Himmel wohnt, der allein unsichtbar, weise ist und über allen Dingen steht. Er ist Jehova, die Quelle des Heils, Vater des Lichts, Vater, Haupt und Gott Jesu Christi. Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Von Gottes Kraft beschattet wurde er vom Heiligen Geist im Leib der Jungfrau Maria empfangen.

> „Diesen Sohn Gottes bekennen wir weder als unsichtbar, noch als unsterblich, noch als Gott, der über allem steht, oder durch den alles ist, noch als Gott aus sich selbst heraus[108]. Wir glauben hingegen den Christus, den wir Gott von Gott, Licht von Licht, wahren Gott vom wahren Gott, Weisen vom Weisen, Schöpfer vom Schöpfer, und Unsterblichen vom Unsterblichen, von Gott Vater nennen, der von niemand abhängt, dem sich dieser Sohn am Ende dieser Welt unterwirft, aber nicht nur seiner Natur nach, sondern ganz. Und wir glauben den Sohn Gottes, der selbst heilig ist und sich geringer als sein Vater nennt. Wir glauben und bekennen seine Gleichheit, weil ihn Gott Vater an allem, seiner Gottheit in ihrem ganzen Wesen teilhaben ließ: und er gab ihm alle Macht im Himmel und auf Erden, und wollte seinen Sohn von Engeln und Menschen anbeten lassen.[…] Wir bekennen zusammen mit Paulus 1 Kor. 2, daß wir nichts anderes wissen als den gekreuzigten Christus."

Der heilige Geist ist der Geist Gottes und Jesu Christi, der vom Vater stammt und durch den Sohn gegeben wird.

> „Wir wagen es nicht, ihn Gott zu nennen, weil die Schrift ihn nirgends so nennt. Zur Hilfe anrufen oder noch weniger ihn anbeten, weil es kein (einziges) glaubwürdiges Beispiel dafür gibt."[109]

Franz Davidis hatte seine Lehre bis zum Nonadorantismus weiterentwickelt, der die Rolle Jesu Christi auf die des Lehrers festlegt; seine Mittler- und Fürsprecherrolle wird hingegen abgelehnt, weil Gott allmächtig ist und keinen Mittler braucht. Somit kann Jesus Christus nur verehrt, nicht jedoch angebetet werden.[110] Auf der Synode von Thorenburg 1578 hatte Davidis die Mehrheit hinter sich. Er wurde von seinem Mitstreiter Blandrata der Innovation angeklagt und als Judai-

107 Im Ungarischen: Atyaisten, d.h. Gott-Vater.

108 magától való isten.

109 Rövid magyarázat, S. 80-83.

110 Williams, G. H.: The Christological Issues between Francis David and Faustus Socinus durcing the Disputation on the Invocation of Christ 1578-1579. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 289, 305, 308; Erdő, J.: The biblicism of Ferenc Dávid. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 52.

sierender und Neuerer verurteilt.[111] Zwar hatte sich mit der Wahl von Demetrius Hunyadi zum Superintendenten und Pleban von Klausenburg eine gemäßigte Linie durchgesetzt, doch wurde Davidis Tradition von Theologen und Bischöfen wie György Enyedi oder Pál Csanádi weitergeführt.[112] Der Konflikt zwischen Dániel Beke, dem neugewählten Superintendenten, und dem sächsischen Prediger Matthias Raw war auch ein Konflikt zwischen den beiden theologischen Erbschaften des siebenbürgischen Antitrinitarismus.[113]

Eine Lösung im entgegengesetzten Sinn stellte das Bekenntnis der antitrinitarischen Geistlichen von 1579 dar, das nach der Deescher Complanation (1638) der unitarischen Kirche als normativ aufgezwungen wurde:

> „Als nach der Verurteilung von Franz Davidis, in der Zeit des Bischofs Demetrius Hunyadi, die Geistlichen unitarischer Religion übereinkamen, bekann-

---

111 „Quoniam in proximis Comitis Regni ad diem vigesimam sextam hujus mensis Tordae indictis, in quibus causa Domini Francisci Davidis serio agetur, ibique ut audiemus de eo sententia fieri non potest, quin de tota Religionis causa tractetur, & de novatoribus diligens inquisitio & judicium simul fiat, quae Comitia consecutura est brevi Synodus generalis, quo potissimum fidei confessio, quae Verbo Dei & Regni legibus non adversetur, constituenda erit", Exemplar epistolae convocatoriae Georgii Blandratae. In: Lampe, F. A.: Historia Ecclesiae Reformatae, in Hungaria et Transylvania, inter perpetua certamina & afflictiones a primordiis praecipue repurgatorum sacrorum ad recentiora tempora per Dei gratiam conservatae: Ex monumentis fide dignissimis a Viro quodam doctissimo magnam partem congesta; nunc autem accessionibus multis locupletata, & hoc ordine concinnata, a Frid. Adolpho Lampe, SS. Th. D. Ej.& Hist. Eccl. In Academia Ultrajectina hactenus Prof. Ordin., Trajecti ad Rgenum MDCCXXVIII, S. 305; ebenda: S. 306-307 die Thesen von Franz Davidis und die Antithesen von Georg Blandrata betreffend die Anbetungswürdigkeit Christi; die gleichen Thesen auch in: Bod, P.: Historia Unitariorum in Transylvania, inde a prima illorum origine ad recentiora usque tempora ex monumentis authenticis concinnata, per Petrum Bod de Felsö Tsernáton, Lugduni Batavorum MDCCLXXVI, S. 88-89; vgl. Pirnát, A.: Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata). In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 157-158; Williams, G. H: The Christological Issues between Francis David and Faustus Socinus during the Disputation on the Invocation of Christ 1578-1579. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 321.

112 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 59 ff, Balázs, M.: György Enyedi zwischen Palaelogus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 15-17.

113 Juhász, A.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 64.

ten sie folgendes: daß sie die vom Gottvater gegebene Gottheit des Herrn Jesus Christus bekennen, als wahren Gott verkünden und anbeten und zu Hilfe rufen werden, und daß dagegen niemand weder heimlich noch öffentlich lehren, reden darf, sondern darüber unterrichte, predige und singe, daß Jesus Christus mit göttlichem Dienst angebetet und directe zur Hilfe angerufen werden müsse, als solcher, der die Macht hat, die Menschen zu erlösen und zu verdammen."[114]

Die antitrinitarische Identität hatte sich nicht durch die einfache Ablehnung der Trinitätslehre herausgebildet, auch wenn sich die Antitrinitarier bzw. Unitarier von allen anderen Richtungen des Christentums, die sie Trinitarier oder Dreifaltigkeitsanbeter (háromságos)[115] nannten, abgrenzten. Der negativen Selbstdefinition des Antitrinitarismus entspricht aber auch eine positive: der Glaube an den einen, unteilbaren Gott.[116] Diese Lehre bildet die Grundlage der antitrinitarischen Theologie; die Namensänderung im 17. Jh. in Unitarier[117] war keine opportunistische Anpassung an den Zeitgeist, sondern der Ausdruck einer, zumindest zeitweilig gefestigten Identität.

Die Lehre vom unteilbaren Gott lehnte nicht nur die Trinitätslehre ab, sondern auch die überlieferte Christologie. Gleichgültig, wie diese sich äußerte, die Kernaussage der antitrinitarischen/unitarischen Christologie blieb die Unterwerfung Jesu Christi unter den Vater, d.h. die Wesensgleichheit und Gleichberechtigung des Sohnes mit dem Vater wurde abgelehnt. Dabei wird die Rolle Christi als Prophet und Lehrer betont. Der Heilige Geist ist die Kraft Gottes. Grundlegend ist die Tatsache, daß sie eine Dreiheit (trias)[118] und keine Dreieinigkeit bilden.

Die Eide der Amtsträger der Stadt Klausenburg könnten als Belege für einen Mittelweg betrachtet werden: „Ich N.N. schwöre auf den lebendigen Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, den glorehrwürdigen Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß ich nach meiner Kraft die Ehre seiner heiligen Majestät über alles bewahren werde."[119] Die Betonung fällt auf Gott als Schöpfer und als Vater Jesu

114 EOE X.: S. 177.

115 Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, S. 140.

116 Erdő, J.: The biblicism of Ferenc Dávid. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 52.

117 Der Name „unitarisch" wird zum ersten Mal in einem Brief an Valentin Radecius aus dem Jahr 1621 bezeugt: „Clarissimo et praestantissimo viro Domino Valentino Radecio, Superintendente Ecclesiarum Unitariarum in Transsylvania dignissimo.", Járay János levele Radetzky Bálint püspökhöz. In: Keresztény Magvető, XIX (1884), S. 352.

118 Vgl. das Ratsprotokoll vom 8.VI. 1566 „articulorum Synodo Vasarhelyini de Triade".

119 Eide von 1575 in: Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 198-199; mit dem gleichen Text die Eide von 1582, Ratsprotokolle 1569-1584. In: Arhivele Naționale, Direcția

Christi, wobei der Heilige Geist unerwähnt bleibt. Es ist bemerkenswert, daß die Fassung von 1575 unverändert beibehalten wurde, wohl weil sie eben den Minimalkonsens ausdrückt.

Die Katechismen, die einen Grundstein für die Herausbildung und Konsolidierung der konfessionellen Identität bilden, sind im Falle der Antitrinitarier/Unitarier problematischer, da es viele Katechismen verschiedener Orientierungen gab.[120] Die Vielfalt der Katechismen scheint die Aussage von Mihály Balázs zu bestätigen, wonach „es nützlicher zu sein (scheint), von der Hypothese auszugehen, nach der die siebenbürgische unitarische Kirche in der betreffenden Periode (1579-1638) über keine einheitliche Dogmatik verfügte, und ihre dominante Strömung weder der Sabbatismus, noch die sozinianische Theologie war."[121] Hinzu kommt, daß die beiden Nationen in Klausenburg theologisch verschiedenartig geprägt waren. Der Grund dafür war gewiß nicht der Volksgeist, sondern die Tatsache, daß die Prediger der sächsischen Gemeinde größtenteils aus Polen kamen und sozinianisch geprägt waren. Das bedeutet nun wiederum nicht, daß die theologische Prägung der beiden Nationen einheitlich gewesen wäre: Matthias Raw, der berüchtigte Neuerer, war nämlich Prediger der sächsischen Gemeinde. Die polnische Orientierung der Klausenburger Sachsen[122] ist aus dem Kleinen Katechismus von 1620[123] ersichtlich. Während der 1632 gedruckte Katechismus von Máté Thoroczkai (1553-

Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm Sign. 14-1-85-144, I/3, Bl. 263, 264; über die Rolle des Eides im konfessionellen Zeitalter vgl. Prodi, P.: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. Zur Einführung in: Prodi, P. (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner: Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 28), München 1993, S. XVIII-XXIII.

120 Keserű, B.: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 114 –116.

121 Balázs, M.: György Enyedi zwischen Palaelogus und Faustus Socinus. György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 21.

122 Keserű, B.: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 116.

123 Der Kleine Katechismus /Zur Ubung der kinder in dem Christlichen Gottesdienst. Gedruckt zu Klausenburg / in Caspar Heltij Druckerey / Durch Ioan. K. Makai, MDCXX, unpaginiert.

1615) eine Synthese von nonadorantistischen Ideen und der Theologie von Glirius darstellt, steht der Kleine Katechismus von 1620 in der Linie der Polnischen Brüder, die den Nonadorantismus verwarfen.[124] Es wäre gewiß übertrieben, einen unitarischen Katechismus christozentrisch zu nennen, doch ist es nicht zu übersehen, daß er christusbezogen ist. Die erste Frage, die sich auf das Wesen der Religion bezieht, stellt die Erkenntnis Gottes und Jesu Christi auf die gleiche Stufe.[125] Gott wird in Bezug auf Christus definiert: „Wer ist dieser Einiger Gott?/ Eas ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi."[126]; „Welches sind die Ding/ die Gottes Wollen angehen? / Es sind die welche uns Gott durch Jesum Christum offenbaret hat."[127] Während sich vier Fragen auf Gott beziehen (6-9), beschäftigen sich 7 Fragen (10-16) mit Christus. Die Fragen betreffen die Person und das Amt Jesu Christi. Zwar „nach seiner natur ein wahrhafftiger Mensch"[128], ist er kein einfacher Mensch, da er „vom Hl. Geist empfangen / und von der Jungfrau Maria geboren: Und darumb ist er von seiner empfengnis und geburt an Gottes Sohn"[129]. Die Nähe zur traditionellen Christologie hört jedoch damit auf, denn Christus ist nicht „der einige Gott [..] / Sondern der Sohn des Einigen Gottes."[130] Die Definition seines Amtes steht auch in der Tradition des gemäßigten Unitarismus: Christus ist Prophet, König und Hohepriester.[131] Christus ist zugleich ein Vorbild für das christliche Leben.[132] Die Hochschätzung des Abendmahls[133] ist mit der Hochschätzung Christi eng verbunden. Der Heilige Geist wird als Kraft Gottes bezeichnet und seine Gleichstellung mit Gott abgelehnt.[134]

---

124 Der Einfluß der polnischen Brüder war selbstverständlich auch in der ungarischen Gemeinde spürbar, wie der anonyme ungarische Katechismus von 1632 beweist, vgl. Keser, B.: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 116.

125 Kleiner Katechismus, Frage Nr. 1.

126 Ebenda, Frage Nr. 6 (die erste Frage über Gott!).

127 Ebenda, Frage Nr. 9.

128 Ebenda, Frage Nr. 11.

129 Ebenda, Frage Nr. 12.

130 Ebenda, Frage Nr. 13.

131 Ebenda, Frage Nr. 14.

132 Ebenda, Fragen Nr. 26[?]-31[?]. [Da einige Seiten fehlen, habe ich Nummerierung der Fragen nach der Frage Nr. 25 selbst vorgenommen.]

133 Ebenda, Fragen Nr. 32[?]-34[?].

134 Ebenda, Frage Nr. 37[?]-38[?].

Die Ausrichtung und Gestaltung des Katechismus entspricht den Bestrebungen aus der Amtszeit von Radecius, der unitarischen Kirche eine Kirchenordnung zu geben, die zwar nicht die erste war, hingegen die bis dahin vollständigste.[135] Die ergänzenden Hinweise zur Kirchenordnung zeigen, wie versucht wurde, die gottesdienstliche Praxis, die Verwaltung der Sakramente sowie das alltägliche Leben im Sinne einer theologischen Ausrichtung zu regeln.

So wird die Anrufung Christi im Gottesdienst als verbindlich durchgesetzt, wobei die Gemeindemitglieder zuerst über die hohepriesterliche Rolle Christi unterwiesen werden[136], was auf die Ablehnung des Nonadorantismus hindeutet. Die Haltung zur Kindertaufe ist hingegen differenzierter: Die Kindertaufe wird als kirchlicher Brauch geduldet, doch die Eltern müssen bezüglich dieser Praxis aufgeklärt werden, damit es nicht zu Mißbräuchen komme. Das bedeutete, daß sie vollzogen werden konnte, aber da sie weder von Christus noch von den Aposteln eingesetzt wurde, darf die Kindertaufe nicht überbewertet werden.[137] Die Haltung zur Kindertaufe steht in der Tradition des siebenbürgischen Antitrinitarismus, der im Unterschied zu den polnischen Glaubensverwandten diese Frage nie ins Zentrum stellten, obwohl Franz Davidis schon 1569 die Kindertaufe gemeinsam mit der Trinitätslehre und den „papistischen Sakramenten" zu den Erfindungen des Antichrists zählte.[138] Die Kindertaufe wird bis 1638 als ein Adiaphoron betrachtet. Auch selbst in dieser milden Form war die Haltung zur Kindertaufe ein Abgrenzungsmerkmal gegenüber den Trinitariern katholischer oder protestantischer Provenienz.

Das Hl. Abendmahl hingegen wurde aufgewertet, denn es wurde empfohlen, daß es von möglichst vielen praktiziert werden sollte. Die Verbindung des Abendmahls mit dem Aufsagen des Apostolicums[139] wirkte identitätsfördernd. Außerdem konnte es die judaisierenden Tendenzen, die sich u.a. durch die Verachtung

---

135 Radecius, Valentin: Disciplina Ecclesiastica in usum Ecclesiarum Unitariarum dispersatum conscripta, Claudiopoli 1694; die Kirchenordnung ist allerdings viel früher (1626) erschienen, vgl. Tóth György: Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850 (Az Unitárius Egyház Törvényeinek Gyüjteménye, II), Cluj-Kolozsvár 1922, S. XI-XIV, XVII.

136 Ebenda, S. 31.

137 Ebenda, S. 34.

138 Balázs, M.: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, S. 217; „Quisquis vere credit, Papam esse Antichristum, vere quoque credit, Papisticam Trinitatem, Paedobaptismum, & alia Papatus Sacramenta", De regno Christi.

139 Tóth, G.: Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850 (Az Unitárius Egyház Törvényeinek Gyüjteménye, II), Cluj-Kolozsvár 1922, S. XI-XIV, XVII, S. 34.

des Abendmahls äußerten[140], zurückdrängen, nachdem die Judaisierer 1606 auf der Klausenburger Synode ausgeschlossen wurden.

Das Gesangsbuch von Valentin Radecius, Geistliche Gesänge[141], dem der Kleine Katechismus beigebunden wurde, war ebenfalls ein Beitrag zur Konsolidierung der unitarischen Identität. Gleichzeitig ist es ein Beleg für die Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst. Das Vorwort des Gesangsbuches klingt wie ein Versuch, dem Unitarismus eine gewisse Ehrbarkeit zu verleihen und ihn vom Ruch des Ketzerischen zu befreien. Radecius schreibt eine Apologie des Kirchengesanges, die sich auf neutestamentalische Belege sowie auf allgemein anerkannte theologisch-kulturelle Autoritäten wie Augustin oder Tertullian stützt. Die Gegner des Kirchengesangs hingegen waren entweder Ketzer, wie die Petrobrusianer oder Wycliff, oder aber Theologen aus dem trinitarischen Lager. Da aber die Reformation vollendet wurde, schließt der Autor sein Vorwort, sei der Kirchengesang gerechtfertigt, allerdings in einer gereinigten Form: „Nun aber / nach dem durch Gottes gnade die Lere in unserer Kirchen also reformiret ist / das in derselben nicht zufinden / welches den H. Götlichen Wort zu wider were: Hab ich für notwendig angesehen auch die Gesänge zu corrigieren / damit sie in allen puncten mit der Leere ubereinstimmen möchten."[142] Das Gesangsbuch enthält altkirchliches Liedgut (wie Puer natus in Bethlehem), lutherische Choräle und Psalmbearbeitungen sowie genuin unitarische Lieder von Johann Sommer oder Georg Deidrich. Der Rückgriff auf die vorreformatorische Tradition war weder in der unitarischen noch in der reformierten Kirche neu und ungewohnt. Die unitarischen Gesangsbücher haben die Tradition nicht verworfen.[143] Das 1636 fertiggestellte Große Gradual der reformierten Bischöfe János Keserűi Dajka und István Geleji Katona[144] ist ein Versuch, die vorreformatorische liturgische und hymnologische

140 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 59, 60.

141 Clausenburg 1620, unpaginiert.

142 Ebenda, Vorwort.

143 Vgl. Várfalvi, N. J.: Az unitáriusok énekes-könyveiröl. In: Ker. Magv. VI (1871), S. 94-102.

144 Az keresztényi üdvözitö hitnek egy nyomban jaro igazsagahoz inteztetett ekes rhytmusu hymnusokkal, prophetai lelektől szereztetett szent sóltarokkal, prophetai lelektől és több nemü, született nyelvünkre fordittatott lelki Ditséretekkel és esztendöszakai templumbeli kegyes Caeremoniakkal tökelletesen meg töltetett öreg Gradual melly mind az elsö forditasban nagy ujonnan való szeresztetésben, s-mind penig az egy exemplarból másban való irattatasban esett fogyatkosokbol szorgalmatosan meg tisztogatott, és sok hozzá kévántatott szükséges részekkel meg öregbittetett. Keserüi Dajka Jánosnak és Geleji Katona Istvánnak Erdely Orszagban levö Magyar Keresztyén Reformata Ecclesiának Püspökinek, és az Gyulafeirvarinak lelki Pásztorinak, fáradtságos munkájok által. Es elöseben az boldog

Tradition den Erfordernissen der reformierten Theologie anzupassen bzw. eine Synthese zwischen den beiden anzustreben (siehe Anhang 1). In diesem Kontext war Radecius' Unternehmung, die Tradition der unitarischen Theologie anzugleichen, nichts Ungewöhnliches. Radecius korrigierte die Texte, indem er alles umdichtete, was auf die Trinitätslehre oder die trinitarische Christologie hinwies (siehe Anhang 2), bzw. indem er die Doxologie der Psalmverarbeitungen wegließ. Der Gebrauch des Gesangsbuches konnte somit Elemente eines „mainstream" Unitarismus vermitteln und gleichzeitig den unitarischen Glauben in eine lange Tradition hineinstellen und so historisch legitimieren. Der Unitarismus erscheint demnach nicht als radikaler Bruch mit der Tradition, sondern als deren notwendige Korrektur.

### Klausenburg als antitrinitarische/unitarische Stadt (1570-1655)

Schon in der älteren Historiographie galt Klausenburg nach 1570 als antitrinitarische Stadt.[145] Wie bereits erwähnt, hatte der siebenbürgische Antitrinitarismus nicht versucht, soziale Utopien zu verwirklichen. Die Erforschung von Klausenburg als antitrinitarische/unitarische Stadt bezieht sich deshalb nicht auf eine „unitarische Kommunalpolitik" oder auf die Umwandlung der Stadt nach antitrinitarischen/unitarischen Prinzipien, sondern darauf, inwieweit sich die konfessionelle und politische Identität der Stadt miteinander verflochten haben.

Die Ausdehnung der Union auf die Verwaltung des Stadtpfarramtes bedeutete die Umwandlung der Kirche nach dem Bild der Stadt. Die antitrinitarische/unitarische Kirche war eine Stadtkirche, in der zu den Freiheiten der Stadt „die freie Wahl [...] des Richters, des Rates, der Hundertmänner und des Plebans"[146] gehörten. Die enge Verflechtung von Stadt und Kirche geht auch aus dem Bericht über die Amtseinführung des 1622 zum Stadtpfarrer gewählten Valentin Radecius hervor: „Als auch hier (in der Kirche) der Kirchenvater aus der sächsischen Nation

emlekezetü Felseges Bethlen Gábor fejedelem Urunknak gondviseléséböl, ez itt való Feirvari Ecclesiabeli szólgálatra, kézzel nagy öreg bötükkel irotott. S-mostan immár Isten kegyelméböl, annak székiben ülö kegyelmes Urunknak, Rakoci Györgynek Fejedelmünknek, keresztyéni szorgalmatoskodásábol, az Istennek ditsöségére, és az Christusnak az Magyar nemzetségben lévö Ecclesiának, közönséges javokra, még az irottnál is sokkal teljeseben es tisztábban ki nyomtattatott, Gyula Feir-Varatt az Igének Meg Testesülése után MDCXXXVI. Esztendöben.

145 „Anno 1570 tota urbs (Claudiopolis), hoc doctrinae veneno, ceu acerbissima, infecta esset", Haner, G.: Historia ecclesiarum Transylvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694, S. 286.

146 1638, Georg Rákoczy I. versicherte den Unitariern in Klausenburg, daß sie in ihren Freiheiten verbleiben können und die Reformierten sie nicht stören werden. In: Jakab, E.: Oklevéltár, S. 330.

im Namen des Rates und der Stadt den Herrn Bischof anredete und sächsisch sprach, teilte er die Wahl (des Plebans) auch dem geistlichen Stand und der ganzen Gemeinde mit."[147] Die Wahl des Bischofs hingegen hing nicht von der Stadt ab.[148]

Während des Prozesses und der Verhaftung von Franz Davidis (1579) wurde diese enge Verbindung und sogar Identifizierung zwischen Stadt und Kirche, Stadtrat und Pleban besonders sichtbar. Der Rat versuchte, durch Geschenke und Fürbitte beim Fürsten die Freiheit und das Leben des Plebans zu retten.[149] Der Delegation der Stadt wurde aufgetragen, den Fürsten an die Freiheiten von Klausenburg zu erinnern:

> „daß die Stadt ihre Ordnung hat, wie sie gemäß ihrer Freiheit den Pleban zu wählen hat, daß (die Delegation) den Fürsten bitte, uns in unserer Freiheit zu belassen und sich verpflichte, die Bischofswahl gemäß unserer Freiheit anzuerkennen."[150]

Die Verhaftung des Stadtpfarrers wurde vom Stadtrat als Angriff gegen die Freiheit der Stadt betrachtet, als Mißachtung ihrer Wahl.

Die Überlagerung der konfessionellen und politischen Identität der Stadt wurde von der politischen Lage des Fürstentums beschleunigt. Sowohl für die katholische Báthorydynastie als auch für die reformierten Fürsten war der Antitrinitarismus/Unitarismus eine Gotteslästerung, die aber zugleich eine rezipierte Konfession war. Somit konnte die antitrinitarische/unitarische Kirche nicht direkt angegriffen werden[151], sondern nur die Radikalen in ihren Reihen, und zwar durch die Berufung auf das Innovationsgesetz.

Ein anderer Faktor, der die Rolle Klausenburgs als unitarische Stadt beeinflußte, war der zahlenmäßige Rückgang des unitarischen Adels in der Báthoryzeit durch

---

147 Ratsprotokoll vom 15. März 1622. In: Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm Sign. 14-1-85-145, I/6 (1605-1670), Bl. 353; „Der Stadtrat wählte Herrn Valentinus Radecius zum Pleban, der damals auch Bischof war", Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, Anm. vom 15. März 1622, S. 153.

148 Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 338.

149 Ratsprotokolle vom 28. März, 21. April und 3. Juli 1579, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj , Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm Sign. 14-1-85-144, I/3, Bl. 188, 189, 194.

150 Ratsprotokoll vom 3. Juli 1579, Bl. 194.

151 Es gab aber auch Landtagsbeschlüsse, die den Wirkungskreis und die Bewegungsfreiheit der Antitrinitarier beschränkten, wie der Beschluß von 1576, laut dem die Antitrinitarier nur noch in Klausenburg und Thorenburg abhalten konnten, Landtag Klausenburg 1576. In: EOE III, S. 108.

Konversionen bzw. während des 15-jährigen Krieges.[152] Der Antitrinitarismus/ Unitarismus wurde so zu einer städtisch-bürgerlich geprägten Konfession, deren Zentrum Klausenburg war.

Wegen der exponierten Lage von Klausenburg bedeutete die Wahrung der konfessionellen Geschlossenheit der Stadt gleichermaßen die Verteidigung der städtischen Freiheiten. Die Stadt versuchte, die Ansiedlung von Adligen bzw. deren Häuserkauf zu verhindern[153]. Gleichermaßen wurde die Einwanderung und Ansiedlung bzw. die Aufnahme von Neubürgern geregelt.[154]

Diese damals nicht ungewöhnlichen Maßnahmen hatten in Klausenburg auch einen betont konfessionellen Aspekt. Der Klausenburger Rat lehnte die Ansiedlung der Jesuiten ab[155]; nachdem diese in Monostor/Mănăştur ihr Ordenshaus errichtet hatten, protestierte der Stadtrat gegen den „Götzendienst" im Kloster und bat den Fürsten, auf dem Landtag über die Entfernung des Ordenshauses zu entscheiden, um Gottes Zorn wegen der „Götzerei" nicht herauszufordern.[156] Zwischen dem 1581 gegründeten Jesuitenkolleg und der unitarischen Schule kam es immer wieder zu Konflikten.[157]

Doch während die Báthorys nicht versucht hatten, die inneren Verhältnisse des Fürstentums umzustürzen[158], erlebten Klausenburg und Siebenbürgen in den Jahren 1601-1603 unter der Herrschaft von Basta Rekatholisierungsversuche, die umso gewaltsamer waren, als Klausenburg antihabsburgisch ausgerichtet war. Zwar hatten die Rekatholisierungspläne ganz Siebenbürgen betroffen, doch standen der

---

152 Horn, I.: Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575-1603). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 89, 91, 96-97.

153 Jakab, E: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 235-236, 244.

154 Ebenda, S. 236 f, 290-292; vgl. den Ratsbeschluß vom 17. Juli 1599 über die Bedingungen, gemäß denen sich Auswärtige in der Stadt niederlassen durften, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalelele adunărilor generale, Mikrofilm, 14-1-85-145 , I/5 (1585-1605), Bl. 173.

155 Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 201.

156 Ratsprotokoll vom 1. September 1579, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm 14-1-85-144, I/3 (1569-1584), Bl. 154.

157 Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 273.

158 Arens, M.: Habsburg und Siebenbürgen 1600-1605. Gewaltsame Eingliederungsversuche eines ostmitteleuropäischen Fürstentums in einer frühabsolutistischen Reichsverband (Studia Transylvanica; 27), Köln / Weimar / Wien 2001, S. 131.

Antitrinitarismus und folglich Klausenburg im Mittelpunkt derartiger Pläne.[159] Die Pläne stellten – durch die Zulassung der Katholiken zu den Ämtern wie auch durch die Beschlagnahmung protestantischer Einrichtungen – Angriffe sowohl auf die konfessionelle Geschlossenheit als auch auf die Freiheit der Städte dar. So wurde in Klausenburg 1601 die Wahl eines katholischen Stadtrichters durchgesetzt: „Centumpatres congregant alegerunt [...] Nicolaum Nyeo in Judicium ex catholicis iuxta mandatum S. Maiestatis"[160] und die Hauptkirche 1603 den Jesuiten übergeben.[161] Die unitarischen Pfarrer flohen; in der Stadt war nur der sächsische Prediger Johannes Broser verblieben, der im Haus eines Beamten predigte.[162]

1603 wurde nach der Einnahme der Stadt durch Moses Székely, neben Johann Sigismund, dem einzigen unitarischen Staatshaupt Siebenbürgens, das Ordenshaus der Jesuiten gestürmt, die Kirche den Unitariern rückerstattet und die Jesuiten aus der Stadt vertrieben. 1604 beschloß der Landtag die Vertreibung der Jesuiten aus Siebenbürgen.[163] Damit hörten die Katholiken auf, die konfessionelle Geschlossenheit der Stadt zu bedrohen. Daran änderte auch die Privilegierung der Jesuitenschule in Monostor durch Gabriel Bethlen (1615)[164] nichts.

---

159 Siehe den Bericht Bastas an Rudolf I., der auch Vorschläge zur stufenweise Rekatholisierung der siebenbürgischen Städte enthält, sowie die Denkschrift des Bischofs Demeter Naprágy aus dem Jahr 1602 in: EOE V., S. 145, 168; vgl. Arens, M.: Habsburg und Siebenbürgen 1600-1605. Gewaltsame Eingliederungsversuche eines ostmitteleuropäischen Fürstentums in einer frühabsolutistischen Reichsverband (Studia Transylvanica; 27), Köln / Weimar / Wien 2001, S. 97, 117.

160 Ratsprotokoll vom 26. Dezember 1601, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm 14-1-85-145, I/5 (1585-1605), Bl. 233.

161 Arens, M.: Habsburg und Siebenbürgen 1600-1605. Gewaltsame Eingliederungsversuche eines ostmitteleuropäischen Fürstentums in einer frühabsolutistischen Reichsverband (Studia Transylvanica; 27), Köln / Weimar / Wien 2001, S. 131, S. 186.

162 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 416-147; vgl. „als sich Herr Göcs Pál in Polen versteckte […] Es starb der fromme, golttesfürchtige Christ, der sächsische Prediger Johannes Broserus Jadensis, der in der Stadt 24 Jahre lang unter viel Elend und Feindschaft, auch heimlich, gepredigt hatte, weil uns damals die Deutschen regierten und uns die Papisten die Kirche genommen hatten.", Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, Anm. vom 4. März und 2. Dezember 1622, S. 153, 154.

163 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. S. 443, 466; Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, S. 153; Jezsuita források a rendtagok kiűzéséről. In: Kolozsvári emlékírók, S. 91-92.

164 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 558.

Die Gefahr für die konfessionelle und politische Identität von Klausenburg kam von den reformierten Fürsten. 1598 ließen sich die ersten Reformierten in Klausenburg nieder, die vor den Türken aus Großwardein geflohen waren. Damit hörte de facto die konfessionelle Geschlossenheit der Stadt auf, obwohl sich de jure vorerst nichts änderte.[165] Stefan Bocskai, der erste reformierte Fürst von Siebenbürgen, hatte versucht, die freie Religionsausübung der Reformierten zu sichern, ohne die Stellung der Unitarier zu gefährden.[166]

Die Lage änderte sich unter Gabriel Báthory, der als eigentlicher Gründer der reformierten Gemeinde in Klausenburg gilt.[167] 1608 erließ der Klausenburger Landtag einen Beschluß, daß sich die reformierten Geistlichen in Klausenburg niederlassen und an einem bestimmten Ort Gottesdienst feiern dürfen.[168] Obwohl sich diese Maßnahme nicht ausdrücklich gegen die Monopolstellung der Unitarier in Klausenburg richtete, wird ihre Bedeutung im Kontext der fürstlichen Politik gegenüber den Städten und der Bevorzugung der Reformierten Kirche verständlich. Gabriel Báthory hielt sich sehr oft in Klausenburg auf, und der Landtag tagte in den 5 Jahren seiner Herrschaft acht Male in der Stadt.[169] Klausenburg war erneut in den Mittelpunkt der großen Politik geraten, was für die Bürger der Stadt – auch wenn Klausenburg von allen siebenbürgischen Städten zeitweilig auf Seiten des Fürsten stand – nicht immer von Vorteil war: „Kam Fürst Gabriel Báthory von Bistritz nach Klausenburg; er blieb mit seinem Hof mehr als es die Klausenburger Privilegien und Sitten erlauben.“[170]

Der Fürst hatte nicht einfach die reformierte Gemeindebildung in Klausenburg ermöglicht, sondern die Angriffe gegen die Unitarier wieder aufgenommen. Als

---

165 Sipos, G.: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis“, Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 313.

166 Ebenda, S. 313-314.

167 Jakab, E.: Kolozsvár története, II., Budapest 1888, S. 507.

168 EOE VI, S. 111; Sipos, G.: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis“, Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 314.

169 Jakab, E.: Kolozsvár története, II, Budapest 1888, S. 491.

170 Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, Anm. vom 6. April 1610, S. 140; vgl. das Ratsprotokoll vom 2. November 1613: „Da Gott sich unser erbarmt […] und uns durch Landtag und Stadtrat vom vorigen Fürsten befreit hat.“, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm Sign. 14-1-85-145, I/6, Bl. 161.

Vorwand diente der Sabbatarianismus, der laut dem Innovationsgesetz von der unitarischen Kirche, aber auch vom Fürsten bekämpft werden mußte. Der Sabbatarianismus, der sich vor allem in zwei Szeklerstühlen verbreitet hatte, wurde des Judaisierens[171] beschuldigt, weil die Sabbatarier das alttestamentarische Gesetz befolgten und sich zu einem strengen Monotheismus bekannten, der die „orthodoxe" Christologie verwarf. Sie wurden als unitarische Neuerung dargestellt, was zum Verhängnis der Unitarier wurde.

1606 hatte die Klausenburger Synode die Sabbatarier aus der unitarischen Kirche ausgeschlossen.[172] Der Fürst hingegen hatte die Stadt des Sabbatarianismus angeklagt, wogegen der Stadtrat protestierte, weil der Fürst die Kirche und die Schule besetzen und versiegeln wollte.[173] Somit nahm für die unitarische Kirche wie auch für Klausenburg eine neue Verteidigungsstrategie ihren Lauf, die im Beweis der „Rechtgläubigkeit" gegenüber den Beschuldigungen der reformierten Fürsten und Bischöfe bestand.[174] Um überleben zu können, waren die Kirche und die Stadt gezwungen, die Radikalen aus ihren Reihen auszuschließen.

Die Religionspolitik von Gabriel Bethlen führte die Ansätze Gabriel Báthorys unter einer weniger offenen Form weiter. Einerseits stärkte der Fürst die Reformierten in Klausenburg: Er versuchte, die von Gabriel Báthory gegründete Schule zu konsolidieren und im verfallenen Franziskanerkloster eine Akademie zu gründen;[175] die Akademie wurde in Werißenburg gegründet, doch behielten die Reformierten die Kirche; er unterstützte die seit 1620 bestehende sächsisch-reformierte Gemeinde und gab ihr 1628 das Appellatium, das vorher der sächsisch-unitarischen Gemeinde als Bethaus diente.[176]

---

171 Zum Begriff „Judaisieren" siehe Dán, R.: „Judaizare" – the career of a term. In: Dán, R. / Pirnát, A. (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982, S. 25-33.

172 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 60.

173 Ker. Magv. 21 (1886), S. 349.

174 Murdock, G.: Beyond the Pale: International Calvinist Attacks against Unitarianism in Transylvania. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 247-252.

175 Landtag Klausenburg 1622, EOE VIII., S. 96; Sipos, G.: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 315.

176 Sipos, G.: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siĉcle. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 316.

Andererseits wurde die Verfolgung der Sabbatarier wieder aufgenommen. Der Klausenburger Landtag von 1618 beschloß die Vernichtung des „Judaisierens", und im gleichen Jahr wurde in Erdőszentgyörgy/Sîngeorzu de Pădure eine unitarische Synode unter dem Vorsitz des reformierten Bischofs abgehalten.[177] Der Landtag verpflichtete die Sabbatarier, sich bis Weihnachten einer rezipierten Konfession anzuschließen. Um die Sabbatarier aufzuspüren, unternahm der reformierte Bischof János Keserűi Dajka mit militärischer Begleitung eine Visitation in den Gemeinden der Drei Stühle, infolge derer die Gemeinden gezwungen wurden, zur reformierten Kirche überzutreten.[178] Unter Katharina von Brandenburg und Georg Rákoczy I. erhielten die reformierten Bischöfe das Visitationsrecht in den unitarischen Gemeinden bzw. wurde den unitarischen Bischöfen untersagt, die noch verbliebenen Gemeinden in den Drei Stühlen zu visitieren.[179]

Unter solchen Umständen verteidigten die Klausenburger Unitarier, genauer der Stadtrat, verbissen die noch verbliebenen unitarischen Monopole: die Stadtpfarrkirche und die Besetzung der Ämter. Mit fürstlicher Hilfe versuchten die Reformierten 1622 und 1635, die Stadtpfarrkirche zu erhalten, doch scheiterten sie.[180] Bezeichnenderweise versuchten die Reformierten 1635 auch, das Recht zu erhalten, in den Rat gewählt zu werden und den Richter stellen zu können:

> „In anno 1635 berieten sich die Kalvenisten unter sich, wie sie vom Fürsten die Kirche auf dem Marktplatz und das Richteramt erhalten könnten, damit er (der Richter) ein Jahr von den Calvinisten käme, im nächsten von den Unitariern. Doch aus der gnädigen Providenz Gottes führten ihre niederträchtigen Beratungen zu nichts, denn die ehrbare Stadt und der Rat brachten ihr Recht vor den Fürsten, so daß der Fürst Rákóczy György sich beruhigt hatte, aber die Stadttore wurden am Stefanstag wegen dieser Sache spät geöffnet. Nun dachten die Calvinisten, daß der Sieg auf ihrer Seite sei, aber sie haben verloren, und sie konnten ihren Wunsch nicht erfüllen, nachdem sie unter sich schon ausgemacht hatten, wer Richter, Königsrichter, Bürger usw. werde."[181]

---

177 EOE VII., S. 488 f; Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 54.

178 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 54.

179 Ebenda, S. 56-57.

180 Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, S. 154, 167.

181 Ebenda, S. 167.

Der Versuch der Reformierten, an der Macht teilzunehmen, war, trotz der prinzipiellen Wahrung der Union, d.h. der Prinzipien der Alternanz und Parität, ein Angriff gegen die Grundlagen der Stadt. Die Union von 1568 enthielt zwar keine konfessionellen Bestimmungen, doch schuf der Eid der Amtsträger und Ratsmitglieder eine starke Bindung zwischen Stadt und Konfession. Unter solchen Bedingungen konnten die Reformierten zwar geduldet werden, durften aber weder ein zentrales Symbol der Stadt, die Stadtpfarrkirche, noch das Recht besitzen, die Stadt zu verwalten. Die Weigerung, die konfessionelle Geschlossenheit der Stadtverwaltung zu lockern, war gleichermaßen ein Versuch, die Autonomie der Stadt zu verteidigen. Ein Ausdruck dieser Abwehrhaltung waren die geschlossenen Stadttore.

Diese Haltung konnte aber nicht lange aufrechterhalten werden. 1638 setzte Fürst Georg Rákoczy I. die Aufnahme der Reformierten in den Rat und das Recht auf Richterwahl durch. Die Stadt verpflichtete sich, im Laufe von vier Jahren 25 Reformierte in die Hundertmannschaft und 3 in den unteren Rat aufzunehmen. Der Richter mußte die gleiche öffentliche Laufbahn bestreiten wie die Unitarier.[182] 1641 wurde der erste reformierte Stadtrichter gewählt.

Die Unitarier behielten die Mehrheit in der Stadtverwaltung bis 1655, als zwischen den beiden konfessionellen Parteien ein Ausgleich über die Besetzung der städtischen Ämter, die Richterwahl und die Leitung der Zünfte geschlossen wurde. Die Ungleichheit in Rat und Richteramt wurde in eine Parität umgewandelt und die Alternanz geregelt. Die beiden Räte wurden zur gleichen Anzahl mit Unitariern und Reformierten besetzt, wobei die konfessionelle Parität mit der nationalen ergänzt wurde (z. B. 25 ungarische Unitarier, 25 sächsische Unitarier, 25 ungarische Reformierte, 25 sächsische Reformierte in der Hundertmannschaft). War der Stadtrichter reformiert, dann mußte der Königsrichter unitarisch sein, wobei die nationale Parität und Alternanz hinzukam (z.B. ein ungarisch reformierter Stadtrichter und ein sächsisch unitarischer Königsrichter; im folgenden Jahr: ein sächsisch unitarischer Stadtrichter und ein ungarisch reformierter Königsrichter). Die beiden Prinzipien wurden auf alle Ämter ausgedehnt.[183] Somit wurde die Gleichberechtigung der beiden Konfessionen eingeführt.[184]

---

182 EOE X., S. 152-155; Ker. Magv. IX (1874), S. 152-154.

183 Oklevéltár, S. 331-332.

184 Zu den Typen des konfessionellen Zusammenlebens vgl. Warmbrunn, Paul: Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 111), Wiesbaden 1983, S. 4-9; in Klausenburg wurde demnach 1655 die numerische Parität und Alternanz eingeführt.

Klausenburg hörte somit auf, weiterhin eine unitarische Stadt zu sein. Trotz der Ansiedlung von polnischen Antitrinitariern (1658) verwandelte sich Klausenburg in eine mehrheitlich reformierte Stadt.[185]

## Die Deescher Complanatio (Dési Complanatio) und ihre Folgen für den siebenbürgischen Antitrinitarismus

Nach dem Tod von Valentin Radecius 1632 beschloß die Synode, daß das Bischofsamt nur an die ungarische Nation vergeben werden könnte. Diese Maßnahme war insoweit gerechtfertigt, als die Kenntnis der ungarischen Sprache für die Visitation notwendig war. Somit wurde der Pfarrer der sächsischen Gemeinde, Matthias Raw, der wegen seiner Neuerungen schon einmal vom Rat abgesetzt worden war[186], von vorneherein von diesem Amt ausgeschlossen. Aus Rache und um die Aufmerksamkeit von sich abzulenken, klagte er den neugewählten Bischof, Dániel Beke, der Innovation an. Hinzu kam noch die politische Lage: Einer der Gegner Rákoczys I. war Moses Székely d.J., was beim Fürsten den Verdacht erweckte, daß die Unitarier seinen sabbatarischen Gegner unterstützen.[187]

1635 wurde in Weißenburg der Landtag einberufen, der Beschlüsse gegen die Sabbatarier erließ und einen Termin für ihre Bekehrung festlegte.[188] Die Konflikte in Klausenburg wurden nun zum Vorwand genommen, nicht nur gegen die Sabbatarier vorzugehen, sondern auch die unitarische Kirche zu disziplinieren. Auf dem Landtag von Weißenburg 1638 wurde beschlossen, die Judaisierenden nach Deesch zu rufen und zu prüfen, gleichzeitig aber auch „die Uneinigkeiten zwischen unseren Brüdern unitarischer Religion in Anwesenheit gewisser delegierter Personen aus den drei rezipierten Religionen zu schlichten.„[189]

Im Prozeß gegen die Sabbatarier wurde ein Todesurteil wegen Gotteslästerung[190] gefällt, während die übrigen Angeklagten die Bekehrung zu einer rezipierten Kir-

---

185 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 115.

186 Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, Anm. vom April 1633, S. 165.

187 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 64; zu den internationalen Zusammenhängen der Maßnahmen gegen die Sabbatarier siehe ebenda, S. 62.

188 Ebenda, S. 61.

189 EOE X, S. 136-137.

190 Der Sohn des ehemaligen Bischofs Máté Thorockai, der gesagt haben soll, daß er, wenn Jesus auf die Erde käme, ihn in den Weinberg zum acken schicken würde, vgl. Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 67.

che wählten. Für die unitarische Kirche waren hingegen die sog. Complanatio von Deesch und das abgegebene Glaubensbekenntnis von viel größerer Bedeutung (die vollständigen Texte siehe Anhang 3).

Die Complanatio war ein Befriedungsversuch zwischen den beiden streitenden Parteien, Bischof Daniel Beke einerseits und Matthias Raw andererseits. Sowohl die Präambel als auch zwei Abschnitte beziehen sich unmittelbar auf den Streit. Die Befriedung geschah nicht durch einen lehrmäßigen Kompromiß, sondern durch die Durchsetzung einer theologischen Richtung, die für beide als verbindlich galt. Das erste sichtbare Ergebnis war demnach, daß keine der streitenden Parteien abgesetzt wurde, sondern beide ihre Stellung bewahrten.

Die unitarische Kirche wurde verpflichtet, folgende Punkte anzunehmen:

1. die Anerkennung der Gottheit Christi gemäß des Bekenntnisses von 1579
2. die verpflichtende Kindertaufe im Namen der Hl. Dreieinigkeit und die Regelung des Abendmahlsrituals
3. die Annahme der veränderten Kirchenordnung
4. den Ausschluß der Judaisierer und Nonadoranten
5. die Zusammenstellung eines neuen Katechismus, der dem Landtag und dem Fürsten vorgestellt wird
6. die Regelung der theologischen Fragen durch Fürst und Landtag
7. die Auslieferung der Innovatoren an den Landtag
8. die Bestrafung der Ordnungsstörer durch Bischof und Konsistorium
9. die Zensur der unitarischen Schriften
10. die Durchsetzung der oben genannten Übereinkunft, ohne noch die Synode einzuberufen

Durch die Complanatio hatte sich die Rakówer (sozinianische) Linie endgültig durchgesetzt[191], und die Theologie von Franz Davidis wurde nicht nur marginalisiert, sondern sogar entfernt (vgl. Anhang 3, Confessio). Mehr noch: Durch die Kindertaufe im Namen der Hl. Dreieinigkeit wurde der unitarischen Kirche ein Brauch aufgezwungen, der gegen die grundlegende Lehre der Kirche verstieß. Somit wurde selbst der Name der Kirche überflüssig, denn die Leugnung der Trinität bzw. die Einheit Gottes bildeten den Mittelpunkt der Theologie, die alle Strömungen einigte. Andererseits wurde die Praxis der Sakramentsverwaltung geregelt und somit der bis dahin herrschende Schwebezustand beendet. Die Kindertaufe war kein Adiaphoron mehr, sondern eine verpflichtende Handlung. Die theologische Vielfalt wurde auch durch die Einführung eines einheitlichen Katechismus' aufgehoben.

[191] Keserű, G.: Religiones rationales in Transylvania. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 131.

Gravierender noch als die theologischen Bestimmungen und die Regelung des gottesdienstlichen Lebens war die Unterordnung der unitarischen Kirche unter die Zentralgewalt. Die seit der Reformation praktizierte Arbeitsteilung zwischen der Obrigkeit, die die Kirchenzucht durchführte, und der kirchlichen Führung (Bischof, Konsistorium, Synode), die die geistlichen Fragen regelte,[192] wurde nun umgekehrt: Die geistlichen Fragen und die Bücherzensur wurden dem Fürsten und dem Landtag überlassen, während die Lebensführung der Geistlichen zu den Befugnissen des Konsistoriums zählte. Diese Umkehrung der Befugnisse bedeutete zugleich die Unterordnung der unitarischen Kirche unter eine andersgläubige, mehrheitlich reformierte Obrigkeit, für die ohnehin die gesamte unitarische Theologie ketzerisch war, wie aus der Liste der in Klausenburg beschlagnahmten Bücher hervorgeht. (vgl. Anhang 4) Alle theologischen Fragen der unitarischen Kirche verwandelten sich in politische Fragen, die vom Landtag gelöst wurden. So war es nur folgerichtig, daß die Maßnahmen durch die Umgehung der Synode eingeführt wurden.

Hingegen erscheint der milde Umgang mit Matthias Raw merkwürdig, wo er doch des Judaisierens verdächtigt wurde.[193] Deshalb ist m. E. der Verdacht gerechtfertigt, daß die Complanatio einzig und allein das Ziel verfolgte, die unitarische Kirche zu demütigen und sie an den Rand der Legalität, d.h. ihres Status' als rezipierte Religion, zu drängen.

Die Complanatio hatte die unitarische Kirche in eine sehr schwierige Situation gebracht. So brach der unitarische Buchdruck zusammen.[194] Daher ist es nicht verwunderlich, daß der Katechismus, der nach der Complanatio verfaßt wurde[195], in Handschrift blieb.

Der als Catechesis bekannte Katechismus[196] widerspiegelt die Krise der unitarischen Kirche. Von den 83 Fragen befassen sich 30 (39-68) mit Jesus Christus, während sich nur 16 Fragen (16-31) auf Gott beziehen. Die unitarische Theologie leug-

---

192 Zur geistlichen Gewalt vgl. Radecius, V.: Disciplina Ecclesiastica, S. 4.

193 „Pfarrer Szőrős Mátyás (Matthias Raw), sein Bruder Szőrős András, Kerekes Péter, Uzdi Tamás, Rozbicki Pál, Szentgyörgyi István, der Schreiber, haben eine neue Sekte gegründet, weswegen in Klausenburg und im Szeklerland unschickliche Sachen passiert sind […]", Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654). In: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990, S. 171.

194 Gál, K.: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935, S. 71.

195 Ebenda, S. 78; es war allerdings nicht der einzige Katechismus dieser Zeit.

196 A Keresztyéni Vallásról az szent Irásnak rendi szerént való Tudakozas, Fundort: Academia Română, Filiala Cluj-Napoca (Rumänische Akademie, Zweigstelle Klausenburg), Signatur MSU 220 B.

nete weiterhin die Gleichheit zwischen Vater und Sohn[197], doch erscheint sie als geradezu christozentrisch. Die neue Situation der Kirche wird aber am klarsten aus den einführenden Fragen (1-15) ersichtlich, die sich um die Rechtfertigung des Unitarismus' bzw. die Schwierigkeiten dieses Glaubens drehen.

Drei Fragen (9, 10, 11) beschäftigen sich mit den Ursachen der Angriffe, denen der unitarische Glaube ausgesetzt wurde. Der Grund dafür, lauten die Antworten, sei die Beschaffenheit des unitarischen Glaubens, der als einziger apostolischer Glauben sich in der Lage der ersten Christen befinde.[198] Die Fragen 12,13, 14, 15 gehen dem Problem der Apostaten sowie der Notwendigkeit der Treue zum unitarischen Glauben nach.[199] Bezeichnend für die Lage der unitarischen Kirche ist die Frage Nr. 13, weshalb die Menschen den unitarischen Glauben so leicht verlassen. Die Antwort lautet: Die Ursache sei nicht die Religion selbst, sondern die Menschen. Der Katechismus erfüllt demnach eine betont seelsorgerische Rolle, nämlich die, die eingeschüchterten Unitarier zum Durchhalten zu motivieren, selbst wenn die Treue zum Glauben zu materiellen Nachteilen führt.

Die Complanatio eröffnete eine religionspolitische Entwicklung, die von den Conditiones 1640-1643 des reformierten Bischofs István Geleji Katona an die rumänisch orthodoxe Kirche gestellt wurde[200] und den Synodalbeschlüssen von Sathmar bzw. den Canones Ecclesiastici (1646), die die Puritaner verdammt und die verpflichtende Bücherzensur eingeführt haben[201], weitergeführt wurde. Diese Maßnahmen belegen die Versuche der Zentralgewalt, in erster Linie des Fürsten, die Kontrolle einerseits über die eigene Kirche zu verstärken, um die Dissidenten auszuschalten, und sie andererseits über andere Kirchen auszudehnen, um sie der eigenen Kirche unterzuordnen. Da im Falle der Unitarier sogar in die Lehre eingegriffen wurde, stellt sich die Frage, ob der Fürst nicht eine „Staatskonfessionalisierung„[202] versucht hatte.

---

197 Ebenda, Fragen 55, 58, 59, S. 61-64.

198 Ebenda, S. 45.

199 Ebenda, S. 45.

200 Juhász, A.: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994, S. 75.

201 Acta Synodi Nationalis [...] ab illustrissimo celsissimoque Transilvaniae Principe ac magnorum Hungariae Partium domino, D. Georgio Rákotzi, Szathmár-Némethinum Anno MDCXLVI ad. 10. Junii convocate in certas conclusiones redacta, Maros Vásárhellyini 1842, Art. XXIV, XXV (S. 98-99).

202 „Eine Staatskonfessionalisierung war in diesem Ständestaat nicht durchzuführen", Zach, K.: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650). In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen

Angesichts der schwierigen Lage, in die die unitarische Kirche geraten war, kann auch die Hypothese aufgestellt werden, daß der Unitarismus nur noch dem Namen nach eine rezipierte Religion war. Ihre Lage war nicht wesentlich besser als die der bloß geduldeten orthodoxen Kirche.

## Schlußbetrachtungen

Der siebenbürgische Antitrinitarismus hat, auch in seiner gemäßigten Form, die Reformation lehrmäßig bis zur letzten Konsequenz geführt, hingegen die sozialen und politischen Einrichtungen und Verhältnisse nicht angerührt. Die reformatorischen Maßnahmen in Klausenburg wurden schon in der lutherischen und reformierten Phase der Reformation durchgeführt. Die antitrinitarische Reformation hatte die Ergebnisse der ersten beiden Phasen übernommen und somit die reformatorische Ordnung konsolidiert.[203]

Es stellt sich allerdings die Frage, ob ein komplexes Gebilde wie Klausenburg ein sozial-revolutionäres Experiment unbeschadet überstanden hätte. Der Antitrinitarismus hatte Klausenburg nicht in eine puritanische Gottesstadt verwandelt, die Stadt war wegen ihres Reichtums berühmt und berüchtigt.[204] Andererseits hatte der sie-

des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999, S. 391; vgl. Eberhard, W.: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus. In: František Šmahel (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, 39), München 1998, S. 231, 236.

203 Zum Verhältnis Häresie – Reformation siehe Eberhard, W.: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus. In: Šmahel, S. (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, 39), München 1998, S. 216.

204 „In dieser Stadt wird eine grosse Handlung getrieben / darzu die Wahren von Wien und Leipzig hineinführen […] Alle Victualien / Wein / Fleisch / Fisch / Gefüder / und Wildprät ist daselbst wohlfeil / darzu wird ein schönes Brodt daselsbt gebacken […] Die vornehmen Weiber dieser Stadt / tragen auf den Köpfen so grosse Schleyer / über den Hauben / als die Nürnberger Weiber-Hauben seyn„ Tröster, J.: Das Alt-und neu-Teutsche Dacia. Das ist Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgne / darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner / wahres Herkomen / Religion /Sprachen/ Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Annahmungen entdecket werden. Neben etlichen Kupfern /und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johannes Tröster / Cibino Transsylv. SS Th & Philosoph. Medicae Studioso. Nürnberg […] 1666, Nd. Köln Wien 1984, S. 451 f/138 (Nd. 1984); für die Alltagskultur im Klausenburg des 16.-17. Jhs. siehe

benbürgische Antitrinitarismus bewiesen, daß er sich nicht nur in die bestehende Gesellschaft einfügen, sondern diese auch mitgestalten konnte.[205]

Die antitrinitarische Reformation hatte die Verfassung der Stadt, die Union von 1458 erneuert und vertieft, indem das Prinzip der Parität und Alternanz auch auf die Kirche übertragen wurde. Dadurch wurde aber die Kirche eng an das Rathaus gebunden. Aus dieser Sicht können die Gegner des Antitrinitarismus in Klausenburg, wie z.B. die reformierten Prediger, als Verteidiger der Autonomie des geistlichen Amtes betrachtet werden und nicht als konservative Gegner einer fortschrittlichen Idee.

Durch die Erneuerung der Union verlagerte sich das Kräfteverhältnis der Nationen in der Stadt. Die Magyarisierung der Stadt war aber nicht die Folge des Antitrinitarismus selbst, sondern der Konfessionalisierung in Klausenburg und auf dem Königsboden, der die Beziehungen zwischen den Sachsen in Klausenburg und jenen vom Königsboden geschwächt, allerdings nie ganz unterbrochen hat.[206] Der

Jakó Zsigmond, Az otthon és művészete a XVI-XVII. századi Kolozsváron. In: Kelemen Lajos Emlékkönyv, Kolozsvár 1957, S. 366, 384.

205 Somit kann der Antitrinitarismus zu den frühneuzeitlichen religiösen Elementen gezählt werden, die mit Staatsbildung vereinbar waren, vgl. Schilling, H.: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Besipiel der Grafschaft Lippe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 48), Gütersloh 1981, S. 383

206 Selbst wenn die Bezeichnung „sächsische Nation" für die Klausenburger Sachsen für den inneren Gebrauch verwendet wurde, sah die intellektuelle Elite auf dem Königsboden in den unitarischen Sachsen nicht unbedingt Abtrünnige und verwendete die Bezeichnung Sachsen. Vgl. Graffius, Johannes: Siebenbürgische Ruin 1658-1661. In: Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens, II, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1840, S. 156; Tröster, J.: Das Alt-und neu-Teutsche Dacia. Das ist Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgne / darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner / wahres Herkomen / Religion / Sprachen / Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Annahmungen entdecket werden. Neben etlichen Kupfern / und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johannes Tröster / Cibino Transsylv. SS Th & Philosoph. Medicae Studioso. Nürnberg […] 1666, Nd. Köln Wien 1984, S. 450/136, 451/138. Es ist bezeichnend, daß für die Zeitgenossen der auch formell vollzogene Austritt Klausenburgs aus dem Verband der sächsischen Städte 1664 sowohl sprachlich-national als auch juristisch begründet wurde, vgl. Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici, opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Joannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaesiensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannnes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis. Edidit Josephum Trausch Coronensis, Pars II., Complectens annales ann. 1630-1699, Coronae 1848, S. 138.

Bericht über die Amtseinführung von Valentin Radecius beweist, daß Klausenburg am Anfang des 17. Jh.s mehrsprachig war; Deutsch und (Siebenbürgisch) Sächsisch waren Umgangs- und Kultsprachen.[207] Die teilweise Isolation vom sächsischen Hinterland und das Überleben der deutschen Sprache eröffnete für die Klausenburger Sachsen wie auch für Klausenburg selbst neue Horizonte, da die Verbindungen zwischen Klausenburg und Polen einerseits und die Naturalisierung der ausländischen Gelehrten andererseits durch die Vermittlung der sächsischen Gemeinde geschah.[208]

Die Konfessionalisierung hatte zur Assimilierung der Klausenburger Sachsen beigetragen. Die Ansätze dazu stammten aus früherer Zeit. Die beiden Nationen können aber, trotz der bedeutenden sprachlichen Komponente, nicht mit zwei ethnisch-sprachlichen Gruppen gleichgesetzt werden. Die ungarisch schreibenden Chronisten konnten genauso gut zur ungarischen wie auch zur sächsischen Nation gehören. Andererseits konnte sich die „nationale„ Solidarität und Loyalität auf unerwarteter Weise äußern, wie das gerade der Konflikt um die Stadtpfarrkirche 1568 zeigt.

Klausenburg galt zwar als „Flucht-Haus„[209] für Glaubensflüchtlinge, doch war die Stadt bestrebt, die Einbürgerungen zu kontrollieren. Die Aufnahme von Andersgläubigen bedeutete nicht, daß diese in der Stadtverwaltung eine Rolle gespielt hätten. Mehr noch, das Magistrat versuchte sogar, die Sichtbarkeit der Andersgläubigen zu verhindern, wie es die Haltung gegenüber den Reformierten beweist. Nur unwillig duldete die Klausenburger Stadtobrigkeit sowohl die Katholiken als

---

207 „Im Namen der ganzen Stadt sprach der Kirchenvater aus der sächsischen Nation Herr Lörincz Filstich sächsisch, worauf der gewählte Pleban […] auf deutsch […] antwortete […] wo (im Rathaus) der Herr Richter wiederum ungarisch sprach […] der gewählte Herr Pleban hielt eine sehr glänzende, schöne und lange lateinische Rede“, Ratsprotokoll vom 15. März 1622, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Signatur 14-1-85-146, I/6, Bl. 353.

208 Keserű, B.: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis“, Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000, S. 111.

209 Tröster, J.: Das Alt-und neu-Teutsche Dacia. Das ist Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgne / darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner / wahres Herkomen / Religion / Sprachen / Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Annahmungen entdecket werden. Neben etlichen Kupfern / und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johannes Tröster / Cibino Transsylv. SS Th & Philosoph. Medicae Studioso. Nürnberg […] 1666, Nd. Köln Wien 1984, S. 450/136, 451/138, S. 451/138.

auch die Reformierten, und das auch nur, weil die Zentralgewalt Druck ausübte.[210] Infolge der Konfessionalisierung waren äußere Eingriffe in das Innenleben der Stadt immer mit Versuchen verbunden, die konfessionelle Geschlossenheit zu lokkern, wenn nicht gar zu sprengen.

Die Aufnahme der Reformierten in den Rat und die endgültige Einführung der Parität und Alternanz für beide Konfessionen verlagerte das Kräfteverhältnis noch einmal, diesmal jedoch zugunsten der Reformierten. Die Union wurde erweitert und gleichzeitig gesprengt, da ihre Funktionsweise zusätzlich kompliziert wurde. Die Unitarier verloren dadurch das Machtmonopol in Klausenburg.

Die Eingriffe in die Stadtverwaltung seitens der Zentralgewalt geschahen auf dem Hintergrund einer bedrohten unitarischen Identität. Der Antitrinitarismus/Unitarismus kennzeichnete sich bis zur Mitte des 17. Jh.s durch Vielfalt. Die Abwesenheit einer einheitlichen Dogmatik und eines verbindlichen normativen Bekenntnisses hatte eine andere Art von konfessioneller Identität entstehen lassen. Wenn für die Außenstehenden die Negation das wesentliche Element des antitrinitarischen/unitarischen Glaubens war (die Bezeichnung „Arianer„ beinhaltete ebenfalls dieses negative Element), so war für die Anhänger dieses Glaubens, egal welcher Richtung sie angehört hatten, ein positives Element grundlegend: der eine und unteilbare Gott. Dadurch unterschieden sie sich von allen anderen Glaubensrichtungen, was sowohl sie als auch ihre Gegner hervorhoben. Die subtilen theologischen und philosophischen Überlegungen schufen nur den Hintergrund für den Aufstieg der antitrinitarischen/unitarischen Identität. Für die Klausenburger Stadtobrigkeit war der strenge Monotheismus, der mit jeder Form des „Götzendienstes„ brach, der eigentliche Inhalt des Glaubens.

Die Complanatio von Deesch 1638 hatte zwar der unitarischen Kirche eine verbindliche Bekenntnisschrift aufgezwungen, doch gerade dieser Zwang zur dogmatischen Konformität hatte den siebenbürgischen Unitarismus in die Krise geführt. Durch fürstlichen Eingriff hatte sich eine gemäßigte Strömung durchgesetzt, der rituelle Schwebezustand wurde beendet und mit konfessionsfremden Lehren verbunden; all diese Maßnahmen konnten den allgemeinen Verdacht be-

[210] Von einer Gleichberechtigung der Reformierten und Katholiken mit den Unitarieren unter Gabriel Bethlen und seinen Nachfolgern, wie das Márta Fata behauptet, kann bis 1655 nicht gesprochen werden. Vgl. Fata, M.: Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700, hg. von Franz Brendle und Anton Schindling (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe der Corpus Catholicorum, herausgegeben von Heribert Smolinsky, 60), Münster 2000, S. 157.

züglich des Unitarismus nicht beseitigen. Die unitarische Kirche hatte durch ihren Versuch, sich durch Anpassung zu retten, ihr Profil verloren. Der Verlust des Profils ging Hand in Hand mit dem Verlust des Machtmonopols in Klausenburg.

## Bibliographie

### Quellen

Acta Synodi Nationalis [...] ab illustrissimo celsissimoque Transilvaniae Principe ac magnorum Hungariae Partium domino, D. Georgio Rákotzi, Szathmár-Némethinum Anno MDCXLVI ad. 10. Junii convocate in certas conclusiones redacta, Maros Vásárhellyini 1842

Album Oltardianum in: Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens, Neue Folge, III, hg. von Eugen von Trauschenfels, Kronstadt 1860

Arhivele Naționale, Direcția Cluj-Napoca, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale), Mikrofilm, Sign. 14-1-85-143; 14-1-85-144; 14-1-85-145; 14-1-85-146 (Nationalarchiv, Zweigstelle Klausenburg, Ratsprotokolle der Stadt Klausenburg), Ratsprotokolle 1557-1622

Bod, Petrus, Historia Unitariorum in Transylvania, inde a prima illorum origine ad recentiora usque tempora ex monumentis authenticis concinnata, per Petrum Bod de Felsö Tsernáton, Lugduni Batavorum MDCCLXXVI

Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici, opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Joannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaesiensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannnes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis. Edidit Josephum Trausch Coronensis, Pars II., Complectens annales ann. 1630-1699, Coronae 1848

Dávid Ferenc, Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenröl valo tudomant meg homaliositotta. Es a Christus az ö hiveinec altala tanituan minket, mikeppen epitette meg az ö menniei ßent Attiarol, es ö magarol, es a ßent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe, Albae Iuliae MDLXVII (Kurzgefaßte Erklärung, wie der Antichrist die Wissenschaft über den wahren Gott verfälscht hat. Und wie Jesus Christus, uns durch seine Anhänger lehrend, den sicheren Sinn über den heiligen himmlischen Vater, sich selbst und den Heiligen Geist gibt)

Davidis, Franciscus, De regno Christi liber primus. De regno Antichristi liber secundus, Albae Iuliae 1569

Erdély Országának Három könyvekre oszlatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokból és Novellaris Articulusokból áll, Kolozsvár 1815 (Das in drei Teile eingeteilte Gesetzbuch des Landes Siebenbürgen, das aus den Approbata, Compilata Constitutiones und Articuli Novellares besteht)

Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568. In: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838

Graffius, Johannes, Siebenbürgische Ruin 1658-1661 in: Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens, II, hg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1840

Haner, Georg, Historia ecclesiarum Transylvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694

Jakab Elek: Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez, Budapest 1888 (Urkundenbuch zum zweiten und dritten Band der Geschichte von Klausenburg)

Járay János levele Radetzky Bálint püspökhöz. In: Keresztény Magvető, 19 (1884) (Der Brief von János Járay an Valentin Radecius)

Az keresztényi üdvözitö hitnek egy nyomban jaro igazsagahoz inteztetett ekes rhytmusu hymnusokkal, prophetai lelektől szereztetett szent sóltarokkal, prophetai lelektől és több nemü, született nyelvünkre fordittatott lelki Ditséretekkel és esztendöszakai templumbeli kegyes Caeremoniakkal tökelletesen meg töltetett öreg Gradual melly mind az elsö forditasban nagy ujonnan való szeresztetésben, s-mind penig az egy exemplarból másban való irattatasban esett fogyatkosokbol szorgalmatosan meg tisztogatott, és sok hozzá kévántatott szükséges részekkel meg öregbittetett. Keserüi Dajka Jánosnak és Geleji katona Istvánnak Erdely Orszagban levö Magyar Keresztyén Reformata Ecclesiának Püspökinek, és az Gyulafeirvarinak lelki Pásztorinak, fáradtságos munkájok által. Es elöseben az boldog emlekezetü Felseges Bethlen Gábor fejedelem Urunknak gondviseléséböl, ez itt való Feirvari Ecclesiabeli szólgálatra, kézzel nagy öreg bötükkel irotott. S-mostan immár Isten kegyelméböl, annak székiben ülö kegyelmes Urunknak, Rakoci Györgynek Fejedelmünknek, keresztyéni szorgalmatoskodásábol, az Istennek ditsöségére, és az Christusnak az Magyar nemzetségben lévö Ecclesiának, közönséges javokra, még az irottnál is sokkal teljeseben es tisztábban ki nyomtattatott, Gyula Feir-Varatt az Igének Meg Testesülése után MDCXXXVI. Esztendöben (Das der auf den Spuren des seligmachenden christ-

lichen Glaubens wandelnden Wahrheit gewidmete Große Gradual vollkommen gefüllt mit Hymnen mit edlem Rhythmus, von prophetischen Seelen verfaßten heiligen Psalmen, von prophetischer Seele verfaßten und auf unsere Sprache übersetzten geistlichen Lobgesängen mehrerer Art, und mit frommen Zeremonien für das ganze Jahr; welches fleißig von den Mängeln gereinigt wurde, die sowohl in der ersten Übersetzung oder Neufassung als auch in der Übertragung aus einem Exemplar in das andere entstanden sind, und nun mit den dazu nötigen Teilen bereichert wurde. Durch die mühevolle Arbeit von János Keserűi Dajka und Istvánn Geleji Katona, der Bischöfe der in Siebenbügen befindlichen christlichen reformierten Kirche und Pfarrer von Weißenburg. Und zuerst wurde es aus der Fürsorge des gnädigen Herrn, Fürst Gabriel Bethlen seligen Andenkens, mit der Hand mit großen dicken Buchstaben geschrieben. Und nun aus Gottes Gnade dank der christlichen Bemühungen unseres in dessen (Gabriel Bethlens) Stuhl sitzenden Fürsten Georg Rákoci zur Herrlichkeit Gottes und zum gemeinen Wohl der Kirche Christi ungarischer Nation, noch viel vollständiger und sauberer als das handgeschriebene gedruckt, Weißenburg im Jahr 1636 nach der Fleischwerdung des Wortes)

A Keresztyéni Vallásról az szent Irásnak rendi szerént való Tudakozas, Fundort: Academia Română, Filiala Cluj-Napoca (Rumänische Akademie, Zweigstelle Klausenburg), Signatur MSU 220 B (Erkundigung über die christliche Religion gemäß der Ordnung der Heiligen Schrift)

Kiss Áron, A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései (A Magyarországi Protestansegylet Kiadványai, XIX.; Protestans Theologia Könyvtár, XV.), Budapest 1988 (Die Beschlüsse der im 16. Jh. gehaltenen ungarischen reformierten Synoden)

Der Kleine Katechismus /Zur Ubung der kinder in dem Christlichen Gottesdienst. Gedruckt zu Klausenburg / in Caspar Heltij Druckerey / Durch Ioan. K. Makai, MDCXX (1620)

A kolozsvári magyar és szász unitáriusok czivakodása 1592-ben. Responsio Dnor. Saxonum ad obiecta Ungar. Nat. in. „Kersztény magvetö“, 20/1885 (Die Streitigkeiten der KLausenburger ungarischen und sächsischen Unitarier)

Lampe, Fridericus Adolphus, Historia Ecclesiae Reformatae, in Hungaria et Transylvania, inter perpetua certamina & afflictiones a primordiis praecipue repurgatorum sacrorum ad recentiora tempora per Dei gratiam conservatae: Ex monumentis fide dignissimis a Viro quodam doctissimo magnam partem congesta; nunc autem accessionibus multis locupletata, & hoc ordine concinnata, a Frid. Adolpho Lampe, SS. Th. D. Ej.& Hist. Eccl. In Academia Ultrajectina hactenus Prof. Ordin., Trajecti ad Rgenum MDCCXXVIII

Luther, Martin, Deutsche Messe und ordnung Gottis dienst, WA 19

Monumenta Comitialia Regni Transilvaniae=Erdélyi Országgyülési Emlékek (fortan EOE), Budapest 1875 ff: Bd. I, II, III, V, VI, VII, VIII, X.

Radecius, Valentin, Disciplina Ecclesiastica in usum Ecclesiarum Unitariarum dispersatum conscripta, Claudiopoli 1694

Radecius, Valentin, Geistliche Gesänge, Clausenburg 1620

Schesäus, Christian, Historia repurgatae doctrinae (1580) in: Ub.I., Hermannstadt 1883

Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654) in: Kolozsvári emlékírók 1603-1720, Bukarest 1990 (Die historischen Aufzeichnungen des Bálint Segesvári)

Teutsch, G.D., Urkundenbuch zur Geschichte der ev. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen I., Hermannstadt 1862

Tröster, Johannes, Das Alt-und neu-Teutsche Dacia. Das ist Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgne / darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner / wahres Herkomen / Religion /Sprachen/ Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Annahmungen entdecket werden. Neben etlichen Kupfern / und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johannes Tröster / Cibino Transsylv. SS Th & Philosoph. Medicae Studioso. Nürnberg […] 1666, Nd. Köln Wien 1984

Az varadi disputationac avagy vetelkedesenec, az egy attya Istenröl, és annac Fiarol, az Jesus Christusrol, és a ßent Lelekröl valo elößamlalasa, Melly mindennic felnec akarattyabol kezdetett, Mindßent havánac 20. napján 1569. eßtendöben, Colosvarot (Bericht über die Disputation oder das Streitgespräch über den einigen Gott und seinen Sohn Jesus Christus und den Heiligen Geist, welches aus dem Willen beider Parteien begonnen wurde, am 20. Tag im Monat Allerheiligen im Jahr 1569 zu Klausenburg)

Ziegler, Martin, Virorum Coronae eximiorum ac illustrium vita, honores et mors in: Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó, (weiterhin Quellen) Bd.V, 1909, S. 305; ebenda, S.

Sekundärliteratur

Arens, Meinolf: Habsburg und Siebenbürgen 1600-1605. Gewaltsame Eingliederungsversuche eines ostmitteleuropäischen Fürstentums in einer frühabsolutistischen Reichsverband (Studia Transylvanica; 27), Köln; Weimar; Wien 2001.

Balázs, Mihály: Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaelogus (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996.

Ders.: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén, Budapest 1988 (Der siebenbürgische Antitrinitarismus am Ende der 1560-er Jahre).

Ders.: György Enyedi zwischen Palaelogus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Ders.: Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről. In: Irodalomtörténeti Közleménye, 97 (1993), Nr. 2 (Über die Quelle von Heltais Netz und seinem ideengeschichtlichen Hintergrund).

Barta Gábor: Bedingungsfaktoren zur Entstehung religiöser Toleranz im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts. In: Georg und Renate Weber (Hg.): Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlung von Humanismus und Reformation nach Südosteuropa, Köln Wien 1985.

Binder, Ludwig: Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbügen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, Band 11), Köln Wien 1976.

Ders.: A Heidelbergi Káté az erdélyi szász egyház történetében. In: Református Szemle, 56 (1963) (Der Heidelberger Ketchismus in der Geschichte der sächsischen Kirche).

Binder, Paul: Kaspar Helth-Heltai. In: Taten und Gestalten. Bilder aus der Vergangenheit der Rumäniendeutschen, I., Cluj-Napoca, 1983.

Brecht, Martin: Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten. In: Franz Petri (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (Städteforschung, 10), Köln Wien 1980.

Daugsch, Walter: Gegenreformation und protestantische Konfessionsbildung in Siebenbürgen zur Zeit Stefan Báthorys (1571-1584). In: Georg und Renate Weber (Hg.): Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlung von Humanismus und Reformation nach Südosteuropa, Köln Wien 1985.

Dán Róbert: „Judaizare" – the career of a term. In: Robert Dán, Antal Pirnát (ed.), Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982.

Decot, Rolf: Kirchenreform durch Konfessionalisierung. Überlegungen zu Luthers Reformation und ihren Wirkungen im Reich. In: Stefan Oelmig (Hg.), 700 Jahre Wittenberg. Stadt Universität Reformation, Weimar 1995.

Dingel, Irene: Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienbuch am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 16), Gütersloh 1996.

Eberhard, Winfried: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus. In: František Šmahel (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, 39), München 1998.

Fata, Márta: Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700, hg. von Franz Brendle und Anton Schindling (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe der Corpus Catholicorum, herausgegeben von Heribert Smolinsky, 60), Münster 2000.

Fitz József: A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története, II., A reformáció korában, Budapest 1967 (Die Geschichte des Buchdrucks, Verlagswesens und Buchhandels in Ungarn, II., Im Zeitalter der Reformation).

Gál Kelemen: A Kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900), I, Cluj-Kolozsvár 1935 (Die Geschichte des Klausenburger unitarischen Kollegs).

Gerteis, Klaus: Frühneuzeitliche Stadtrevolten im Sozialen und institutionellen Bedingungsrahmen. In: Wilhelm Rausch (Hg.): Die Städte Mitteleuropas im 17. und 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, V), Linz 1981.

Goldenberg, Samuil: Clujul în sec. XVI. Producția şi schimbul de mărfuri, Bucuresti 1958 (Klausenburg im 16. Jh. Die Produktion und der Austausch von Waren).

Greyerz, Kaspar von: Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung. In: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985), S. 6-48.

Gudor Botond: Spiritualitatea maghiară sub impactul reformei. In: Ana Dumitran, Gudor Botond, Nicolae Dănilă, Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)/Románmagyar felekezetközi kapcsolatok Erdélyben (a XVI. Század közepe – a XVIII. század első évtizedei között), Alba Iulia/Gyulafehérvár 2000 (Die ungarische Geistigkeit unter der Einwirkung der Reformation. In: Rumänisch-ungarische interkonfessionelle Beziehungen in Siebenbürgen (Mitte 16. – erste Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts).

Hamm, Bernd; Moeller, Bernd; Wendebourg, Dorothea: Reformationstheorien: ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.

Horn, Ildikó: Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575-1603). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Jakab Elek: Kolozsvár története, II, Budapest 1888 (Die Geschichte Klausenburgs).

Jakó Zsigmond: Az otthon és művészete a XVI-XVII. századi Kolozsváron in: Kelemen Lajos Emlékkönyv, Kolozsvár 1957 (Das Heim und seine Kunst im Klausenburg des 16.-17. Jahrhunderts). In: Festschrift Kelemen Lajos.

Juhász Andras: Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében (Szemle Füzetek 14), Kolozsvár 1994 (Ökumenische Bestrebungen in der Geschichte der siebenbürgischen reformierten Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts).

Keserű, Bálint: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636). In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Keserű, Gizella: Religiones rationales in Transylvania. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Kiss András: Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unióig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel. In: Erdélyi Múzeum 59 (1997), (Die Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung von Klausenburg bis zur „Union" von 1458 und ihre Vollendung durch den königlichen Beschluß von 1568).

Labrousse, Elisabeth: Pierre Bayle, II. Hétérodoxie et rigorisme, Le Haye 1964.

Lang, Grete: Die Nationalitätkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941.

Makkai László: Társadalom és nemzetiség a középkori Kolozsváron (Kolozsvri Szemle Könyvtára, 12).

Moeller, Bernd: Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962.

Müller, Michael G.: Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1600), Berlin 1997.

Müller, Siegfried: Kontinuität und Wandel innerhalb der politischen Elite Hannovers im 17. Jahrhundert. In: Wilhelm Rausch (Hg.): Die Städte Mitteleuropas im 17. und 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, V), Linz 1981.

Murdock, Graeme: Beyond the Pale: International Calvinist Attacks against Unitarianism in Transylvania. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Pall, Francisc: Frămîntările sociale şi religioase din Cluj în jurul anului 1570. In: Anuarul Institutului de Istorie Cluj, V. (1962) (Die sozialen und religiösen Auseinandersetzungen in Klausenburg um 1570).

Pirnát, Antal: Die Ideologie der siebenbürgischen Antitrinitarier in den 1570-er Jahren, Budapest 1961.

Ders.: Il matire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata). In: In: Robert Dán, Antal Pirnát (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982.

Pokoly József, Az erdélyi református egyház története I., Budapest 1904 (Die Geschichte der reformierten Kirche in Siebenbürgen).

Prodi, Paolo: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. Zur Einführung. In: Paolo Prodi (Hg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 28), München 1993.

Rácz Lajos: Főhatalom és kormányzás az Erdélyi Fejedelemségben, Budapest 1992 (Zentralgewalt und Regierung im Fürstentum Siebenbürgen).

Rex, Walter: Bayle's Article on David. In: ders, Essays on Pierre Bayle and on Religious Controversy, The Hague 1965.

Rublack, H.-Chr.: Forschungsbericht Stadt und Reformation. In: Bernd Moeller (Hg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 190), Gütersloh 1978.

Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Besipiel der Grafschaft Lippe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 48), Gütersloh 1981.

Ders.: Die Stadt in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 24), München 1993.

Scribner, Robert: Social Control and the Possibility of an Urban Reformation. In: Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London 1987.

Sipos Gábor: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle. In: György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries („Studia

Humanitatis“, Publications of the Centre for renaissance Research, 11), Budapest 2000.

Szuczki, Lech: Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century. In: Robert Dán, Antal Pirnát (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982.

Teutsch, Friedrich: Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen, I., Hermannstadt 1921.

Trocsányi Zsolt: Az erdélyi fejedelemség korának országgyülései (Adalék az erdélyi rendiség töténetéhez), Budapest 1976 (Die Landtage im Zeitalter des siebenbürgischen Fürstentums. Zusatz zur Geschichte des siebenbürgischen Ständetums).

Tóth György: Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850 (Az Unitárius Egyház Törvényeinek Gyüjteménye, II), Cluj-Kolozsvár 1922 (Die Ordnungen der unitarischen Kirche 1626-1850)

Trausch, Joseph: Schriftsteller-Lexicon oder biographisch-literärische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen, III Kronstadt 1871.

Urban, Waclaw: Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, 2), Baden-Baden 1986.

Várfalvi Nagy János: Az unitáriusok énekes-könyveiröl. In: Ker. Magv. 6 (1871) (Über die Gesangsbücher der Unitarier).

Warmbrunn, Paul: Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Bieberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 111), Wiesbaden 1983.

Williams, George H: The Christological Issues between Francis David and Faustus Socinus during the Disputation on the Invocation of Christ 1578-1579. In: Robert Dán, Antal Pirnát (ed.): Antitrinitarianism on the Second Half of the 16th Century, Budapest-Leiden 1982.

Zach, Krista: Fürst, Landtag und Stände. Die verfassungsrechtliche Frage in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert. In: Ungarn-Jahrbuch 11(1980-1981).

Dies.: Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen. In: Das Bild des Anderen. Stereotype in einer multiethnischen Region (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, Bd. 33), Köln, Wien, Weimar 1998.

Dies.: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650). In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), Stuttgart 1999.

Edit Szegedi
Klausenburg

# Die katholische Autonomie in Siebenbürgen

Die Frage der katholischen Autonomie in Siebenbürgen oder ihres institutionellen Ausdrucks, des Status Catholicus, ist ein empfindliches und wenig erforschtes Thema der siebenbürgischen Geschichte[1]. Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch, eine Einführung in diese Frage zu bieten, und zwar von einem nichtkonfessionellen und historischen Standpunkt aus.

Die Schwierigkeit der Frage besteht in der Einzigartigkeit der Organisationsform des siebenbürgischen Katholizismus, in seinem Versuch, eine aktive Teilhabe der Laien an der Macht mit der Theokratie und Hierarchie der römisch-katholischen Kirche zu vereinbaren[2]. Die Einflußnahme der Laien auf die katholische Kirche wie auch deren Unterordnung gegenüber dem Staat waren im europäischen Katholizismus nicht unbekannt, so wie es der Gallikanismus in Frankreich, der Regalismus in Spanien und der Austrokatholizismus bewiesen haben. Doch während in diesen Beispielen die Kirche den Monarchen untergeordnet war, ging es im siebenbürgischen Katholizismus eher um eine Teilung der Befugnisse und eine Laienvertretung von „unten" im aristokratischen, nicht im demokratischen Sinn.

Der Status Catholicus entstand in der nachreformatorischen Zeit als Notlösung. Infolge der Säkularisierung 1556 des Weißenburger Bistums blieben die siebenbürgischen Katholiken, trotz der Versuche einer katholischen Restauration unter den Fürsten der Báthorydynastie, ohne Hierarchie. Zwar stand an der Spitze des siebenbürgischen Kirchenbezirks ein Vikar, doch war seine Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt. Der Katholizismus war ohnehin auf Enklaven begrenzt: die drei katholischen Szeklerstühle Csík/Ciuc, Kászon/Caşin und Gyergyó/Giurgeu, die gemischtkonfessionellen, mit bedeutenden protestantischen (reformierten) Ge-

[1] Die jüngste Auseinandersetzung mit diesem Thema, über die ich verfüge, ist die Korrekturfahne des Aufsatzes von Joachim Bahlcke aus dem Jahr 1998: Status catholicus und Kirchenpolitik in Siebenbürgen. Entwicklungsphasen des römisch-katholischen Klerus zwischen Reformation und Josephinismus. Der Zugang zum Archiv des Status Catholicus wird erst in nächster Zukunft möglich sein, dank des energischen Auftritts des Erzbischofs von Karlsburg. Deshalb verwende ich in diesem Aufsatz ältere Literatur, wobei ich auf die Polemiken der 1920-1930er Jahre nicht eingehe, weil sie ein Thema für sich bilden.

[2] Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 231.

meinden oder sogar Mehrheiten bewohnten Szeklerstühle Dreistühle/Háromszék/Trei Scaune, Mierescher Stuhl/Marosszék[3], Udvarhely/Odorhei, in einigen Ortschaften in den Komitaten sowie im Umkreis der katholischen Adelsfamilien (Báthory, Haller, Toldalagi, Jósika, Apor, Kornis u.a. – wobei sich einige dieser Familien im Szeklerland befanden wie Apor und Lázár).

Unter diesen Bedingungen übernahmen die katholischen Laien die Aufgabe, die Interessen der katholischen Kirche wahrzunehmen und zu vertreten. So entstand der Status Catholicus, der nach 1615 auf den Landtagen geschlossen auftrat und als solcher auch in den Approbaten anerkannt wurde[4]. Die Organisationsform des Status Catholicus wurde nach dem Vorbild des siebenbürgischen Landtags geschaffen[5], so daß er im Grunde genommen eine katholische Ständevertretung war, der in Abwesenheit der kirchlichen Hierarchie die außertheologischen Fragen regelte. Somit besaß das Laienelement eine partielle potestas jurisdictionis[6]. Neben dieser Form der Kirchenverwaltung gab es im Szeklerland auch die Selbstverwaltung der Kirchengemeinden nach dem Vorbild der weltlichen (kommunalen) Verwaltung, so daß z.B. Geistliche von der Gemeinde berufen wurden[7].

Mit dem Übergang unter das Haus Habsburg und der Wiedererrichtung des Weißenburger Bistums war die Rolle des Status Catholicus theoretisch überflüssig geworden[8]. Daß er weiter existierte, hatte seine Begründung sowohl in der eigenen Tradition des siebenbürgischen Katholizismus als auch in der Kirchenpolitik der Habsburger.

---

3 In letzteren Stühlen heißen die kompakten katholisch besiedelten Gebiete szentföld, d.h. Heiliges Land, ansonsten herrschen die Siedlungen mit konfessionell gemischter Bevölkerung oder das Nebeneinander von Dörfern verschiedener Konfessionen vor.

4 Approbatae Constitutiones regni Transilvaniae, Prima Pars. Titulus primus. Art. III. In: Erdély Országának Három könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll (Das dreigeteilte Gesetzbuch des Landes Siebenbürgen, welches aus den Approbatae, Compilatae Constitutiones und den Novellaris Articuli besteht), Kolozsvár 1815, S. 2-3. In rumänischer Übersetzung: Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei, 1653, übersetzt von Alkexandru Herlea, Cluj-Napoca 1997, S. 47-48, in deutscher Übersetzung (bruchstückhaft) siehe Friedrich Schuler von Libloy: Protestantisches Kirchenrecht vornehmlich der Evangelischen Augsburger Bekenntnisse in Siebenbürgen, Hermannstadt 1871.

5 Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 236.

6 Ebenda, S. 237.

7 Bochkor, M.: Az erdélyi katolikus autonomia (Die siebenbürgische katholische Autonomie), Kolozsvár 1911, S. 308.

8 Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 238; vgl.

Der Ansatz der habsburgischen Kirchenpolitik in Ungarn und Siebenbürgen ist die Übernahme des Patronatsrechts der ungarischen Könige durch die habsburgischen Herrscher. Die ungarischen Könige trugen das Attribut „apostolisch" infolge der Bekehrung der Ungarn zum Christentum durch den kanonisierten König Stefan. Wer bekehrte, hatte das Recht, die kirchliche Verwaltung auszuüben. Dieses Vorrecht wurde von den Päpsten bestätigt und verlieh der ungarischen Kirche eine Sonderstellung innerhalb der abendländischen Kirche, wobei auch Könige anderer mittelalterlicher Staaten sich ähnlicher Privilegien erfreuten[9]. Somit wurde der König Patron der Kirche, ihr oberster Verwalter und Beschützer und hatte das Recht, sich in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen[10]. Diese Vorrechte wurden von den Kaisern aus dem Haus Habsburg, die auch den Titel eines apostolischen Königs trugen, übernommen und ausgeübt.

Diese staatskirchliche Tradition war aber dem siebenbürgischen Katholizismus fremd, so daß die Fürsorge und Unterstützung der Habsburger Herrscher als zwiespältiges Geschenk, vor allem in der Zeit Maria Theresias und Josephs II., wahrgenommen wurde. Während es in Ungarn schwer möglich war, zwischen Staat und Kirche eine Grenze zu ziehen[11], bestand der siebenbürgische Katholizismus lateinischen Ritus auf seine Eigenständigkeit.

Die verschiedenen Eingaben, Gravamina etc. der siebenbürgischen Katholiken wurden weiterhin im Namen des Status Catholicus verfaßt[12], der vor allem nach der Aufstellung der Katholischen Kommission (1767) als Verwaltungsorgan des katholischen Besitzes versuchte, die staatlichen Eingriffe einzuschränken bzw. abzuwenden.

die Angriffe nach 1918, die sich z.T. ebenfalls auf diesen „Anachronismus" nach 1716 beziehen, z.B. den Brief der katholischen Professoren der Klausenburger Universität an Papst Pius XI, in dem die Auflösung des Status Catholicus fordern. In: Ghibu, O.: Un anachronism şi o sfidare: Statul romano-catolic ardelean, Cluj 1931, S. 431.

9 Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 87-88; Ştatuşul ardelean şi Acordul de la Roma, Cluj 1933, S. 8.

10 Ebenda, S. 88-91; Bochkor, M.: Az erdélyi katolikus autonomia (Die siebenbürgische katholische Autonomie), Kolozsvár 1911, S. 311.

11 Bagossy, B.: A jozefinizmus hatásai s az erdélyi egyházmegyék küzdelme ezek ellen (1790-1847) (Die Wirkungen des Josephinismus und der Kampf der siebenbürgischen Diözesen dagegen). In: Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene (Die Vergangenheit und Gegenwart des siebenbürgischen Katholizismus), Dicsőszentmárton 1925, S. 176.

12 Vgl. Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, I, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 89-96.

Maria Theresia führte eine Reihe von Neuerungen in der Verwaltung der katholischen Kirche in Siebenbürgen ein. Der Status behielt zwar weiterhin das Recht, die Bischofskandidaten zu ernennen, die Kirchengemeinden blieben weiterhin autonom und auch die Statusversammlung konnte einberufen werden[13], doch wurde die Verwaltung des Kirchenbesitzes wie auch die Regelung der weltlichen Fragen der katholischen Kirche einem Ausschuß überlassen, der aus den katholischen Mitgliedern des Guberniums bestand, und zwar der Commissio Catholica[14]. Dadurch wurden die Befugnisse des Status Catholicus wie auch die Bedeutung des Laienelementes eingeschränkt, ohne es jedoch völlig hinauszudrängen. Außerdem schuf die Commissio Catholica eine rechtlich nicht ganz eindeutige Lage, die im 19. und 20. Jh. zu Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche führten.

Den Vorsitz der Katholischen Kommission führte der Gubernator, wenn er katholisch war, ansonsten ein katholischer Gubernialrat, und der Bischof; die Mitglieder bestanden aus dem Bischof, den katholischen Gubernialräten und Sekretären sowie einem Priester[15]. Der Tätigkeitsbereich umfaßte die Verwaltung von verschiedenen Fonds (dem Religionsfond, dem Studienfond, dem Stipendiumsfond, dem Waisenhausfond, dem Volksschulfond, dem Gehälterfond der Volksschullehrer sowie dem Rentenfond der Volksschullehrer), die Regelung verschiedener Angelegenheiten, die Errichtung von kirchlichen und schulischen Einrichtungen[16].

Unter Joseph II. wurde der Eingriff des Staates verstärkt. Der Besitz aller siebenbürgischen Konfessionen wurde ab 1784 öffentlich verwaltet. Die Katholische Kommission wurde in zwei, später in drei Kommissionen aufgespaltet, von denen jeweils eine, die kirchliche, rein katholisch geblieben war[17].

Der Josephinismus überlebte Joseph II., was sich auf kirchlichem Gebiet in staatlicher Bevormundung äußerte[18]. Zwar wurde 1790 die Kommission in ihrer vorherigen Gestalt wiederhergestellt[19], doch bedeutete es für den Status Catholicus, daß

---

13 Ebd.: S. 116.

14 Reskript zur Gründung der Commissio Catholica. In: ebd.: S. 118-119.

15 Ebenda: S. 119.

16 Ebenda: S. 121.

17 Ebenda: S. 121.

18 Bagossy, B.: A jozefinizmus hatásai s az erdélyi egyházmegyék küzdelme ezek ellen (1790-1847) (Die Wirkungen des Josephinismus und der Kampf der siebenbürgischen Diözesen dagegen). In: Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene (Die Vergangenheit und Gegenwart des siebenbürgischen Katholizismus), Dicsőszentmárton 1925, S. 176.

19 Vgl. Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, I, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 121.

seine Befugnisse und seine Bedeutung vermindert wurden. Nachdem Maria Theresia und Joseph II. das Recht des Status Catholicus auf die Nominierung der Bischofskandidaten verdrängt hatten, wurde 1827 der Bischofsstuhl besetzt, ohne den Status Catholicus zu befragen.

Der erste Versuch des Status Catholicus, sich erneut als Vertreter des siebenbürgischen Katholizismus zu profilieren, war 1848. Dies geschah infolge der veränderten politischen Lage, die u.a. auch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche auf neue Grundlagen stellte, indem der konfessionelle Charakter des Staates aufgehoben wurde. Die Weigerung des siebenbürgischen Katholizismus, Staatskirche zu werden, schien die richtige Entscheidung gewesen zu sein.

Zwischen dem 27. und 31. August 1848 fand in Klausenburg eine große Versammlung der römisch-katholischen Vertreter aus Siebenbürgen statt. Sie gilt als Versuch, den Status Catholicus in seinen alten Rechten wiederherzustellen. Die Fragen, die bei dieser Gelegenheit behandelt wurden, waren die kirchliche Autonomie und das Verhältnis der katholischen Kirche zu Status und Regierung. Dabei wurden die organisatorischen Prinzipien, die Befugnisse und das Verhältnis zur ungarischen Kirche niedergelegt, so daß diese Sitzung, obwohl sie keine konkreten Ergebnisse brachte, ein Bezugspunkt für die späteren Versammlungen wurde[20].

Für das Verständnis des siebenbürgischen „Sonderweges" ist eine Geste hervorzuheben, nämlich die Leistung des Treueeides auf die ungarische Regierung und die Bestätigung der Treue zum Papst[21]. Somit wurde einerseits die nationale und politische Dimension des siebenbürgischen Katholizismus hervorgehoben, andererseits jedoch die Distanzierung von jeglichen liberal- und nationalkatholischen Bewegungen unter Beweis gestellt. Die katholische Autonomie war in Siebenbürgen, trotz mancher Versuche seitens der Laien[22] nicht mit den Bewegungen des liberalen Katholizismus verbunden.

In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, daß die Begründung für die Wiederherstellung der katholischen Autonomie nicht mit Argumenten der politischen Theorie und Theologie („eine freie Kirche in einem freien Staat"), sondern mit

---

20 Siehe die Rede von Baron Jósika Lajos auf der Statusversammlung 1868. In: Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, II, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 31-39.

21 Ebd.: S. 125.

22 Siehe oben, Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, II, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 31-39.

der historischen Tradition begründet wurde[23]. Gleichermaßen wurde der Tätigkeitsbereich des Status Catholicus mit dem Reskript von 1792 begründet, in dem die Befugnisse der Laien umschrieben werden: „admissum, ut Catholici etiam negotia sua scholastica, fundationalia et ecclesiastica, exceptis iis, quae directa Episcopo reservata sunt, tractent."[24]

Die Statusversammlung diskutierte zwei größere Bereiche: die Befugnisse des Status Catholicus sowie die Funktionsweise der Statusversammlungen. Der Status Catholicus sah sich vor allem als Verwalter des katholischen Kirchenbesitzes an[25], den er für verschiedene Zwecke einsetzen wollte wie für die Gehälter der kirchlichen Angestellten[26], die katholischen Konfessionsschulen und die Unterstützung der Universität in Klausenburg[27]. Für die späteren Auseinandersetzungen ist die Definition des Patrons bedeutend, da der Status Catholicus aufgrund des Patronatsrechts handelte: Der Patron ist der Stifter, sei er eine Person oder eine Körperschaft[28]. Zeittypisch ist die Absicht, die siebenbürgischen Kirchengüter, die der Status Catholicus als sein Eigentum betrachtete, als Besitz der gesamten ungarischen katholischen Kirche zu behandeln, was nicht verwunderlich ist, da Vorbereitungen für die Abhaltung der ungarischen Synode in Gran ins Auge gefaßt wurden[29].

Für den Aufbau der Versammlung des Status Catholicus war diese Sitzung grundlegend. Der Bischof wurde zum natürlichen Vorsitzenden der Statusversammlung erklärt, der diese einberuft[30]. Ist er verhindert oder besteht eine Vakanz, tritt der Vikar an seine Stelle; wenn dieser ebenfalls verhindert ist, dann tut es ein weltliches Mitglied[31]. Die Mitglieder der Statusversammlung werden gewählt, und zwar ausgehend von den Pfarrämtern, die je einen weltlichen Vertreter zur Dekanatsversammlung delegieren, wo zwei weltliche Vertreter gewählt werden, die die katholischen Laien auf der Statusversammlung vertreten[32]. Obwohl der Status Catholicus vor-

23 Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, I, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 129.

24 Ebenda, S. 141.

25 Ebenda, S. 132.

26 Ebenda, S. 132.

27 Ebenda, S. 135.

28 Ebenda, S. 138.

29 Ebenda, S. 133, 144.

30 Ebenda, S. 140.

31 Ebenda, S. 140.

32 Ebenda, S. 141.

nehmlich von Aristokraten geleitet wurde, erlaubte die Wahl der Laienvertreter eine Partizipation der Laien von unten, wodurch sich diese Form der Laienpartizipation grundlegend von den übrigen unterschied, was zum Unverständnis der Politiker sowohl in Ungarn als auch in Rumänien (nach 1918) beitrug.

Ein anderer Beschluß war die Übernahme des Siegels des Status Catholicus aus dem Archiv der Regierung und ihre Übergabe an den Bischof[33], was als Zeichen der selbständigen Existenz zu deuten ist.

Der siebenbürgische Katholizismus wollte somit seine Autonomie erhalten, eben durch die Auflösung der Katholischen Kommission und durch die Stärkung des Status Catholicus; er wollte zwar national engagiert sein, nicht aber im ungarischen Katholizismus aufgehen, und, was für die weitere Entwicklung des Status Catholicus wesentlich ist, er wollte keine herrschende Kirche sein[34].

Die 1848er Versammlung hatte trotz der Kodifizierung der Organisationsform des Status Catholicus keine konkreten Ergebnisse hervorgebracht, mehr noch, die Zeit des Neoabsolutismus hatte den Eingriff des Staates zusätzlich verstärkt, indem die Statthalterei anstelle von Gubernium und Commissio Catholica eingesetzt wurde[35]. Zwischen 1848 und 1866 wurde keine Statusversammlung abgehalten[36]. Das Gubernium wurde 1861 wiederhergestellt und somit auch die Katholische Kommission, die bis 1873 funktionierte, als ihre Befugnisse vom Status Catholicus übernommen wurden.

Am 10. Januar 1866 wurde in Klausenburg erneut die Statusversammlung einberufen. Das große Thema war erneut die Wiederherstellung der Autonomie und ihre gesetzliche Absicherung sowie ihre historisch-rechtliche Begründung, die Rückgabe des Kirchenbesitzes zur Verwaltung durch den Status Catholicus, die Funktionsweise der Statusversammlungen sowie die Ordnung des Status Catholicus.

Die historisch-juristische Begründung der katholischen Autonomie ist ein Beweis für das Selbstbewußtsein der katholischen Laien in Siebenbürgen, das sich

---

33 Ebenda, S. 143.

34 Vgl. Bagossy, B.: A jozefinizmus hatásai s az erdélyi egyházmegyék küzdelme ezek ellen (1790-1847) (Die Wirkungen des Josephinismus und der Kampf der siebenbürgischen Diözesen dagegen). In: Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene (Die Vergangenheit und Gegenwart des siebenbürgischen Katholizismus), Dicsőszentmárton 1925, S. 218.

35 Várhelyi, G.: Az osztrák abszolutizmus kora (Das Zeitalter des österreichischen Absolutismus). In: Az erdélyi katholicizmus, S. 228; Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, I, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 121.

36 Várhelyi, G.: Az osztrák abszolutizmus kora (Das Zeitalter des österreichischen Absolutismus). In: Az erdélyi katholicizmus, S. 228.

vor allem aus der Erkenntnis nährte, daß der Katholizismus in Siebenbürgen dank der Laien überlebt hatte[37]. Andererseits wurde der Anspruch auf Autonomie aus der siebenbürgischen Rechtstradition begründet, und zwar aus dem Recht der Konfessionen, die eigenen Fragen selbst zu regeln und die geistlichen Angelegenheiten nur unter Mitwirkung der allgemeinen Versammlung zu lösen[38]. Die Katholische Kommission wird als Vertreterin des Status Catholicus betrachtet und gleichzeitig als ein Versuch gewertet, die Autonomie der katholischen Kirche in Siebenbürgen zu untergraben[39].

Auf dieser Versammlung wurde die Ordnung des Status Catholicus aufgestellt, die später nur geringfügige Veränderungen erfuhr und zum Gegenstand von Auseinandersetzungen und Mißverständnissen wurde.

In der siebenbürgischen Diözese verwaltet der Status Catholicus die Aufgaben aufgrund ihrer Autonomie selbständig und unabhängig. Die Autonomie wird auf allen Ebenen der Kirchenverwaltung wahrgenommen, von den Gemeinderäten, den Versammlungen der Dekanate sowie der Diözese. Auf dieser letzten Ebene wird sie von den Vertretern der Dekanate, der Statusversammlung und dem ständigen kirchlichen Oberrat ausgeübt[40].

Jede Gemeinde verfügt über Autonomie. In jeder Gemeinde werden die kirchlichen und schulischen Aufgaben von Gemeindegliedern getragen, die dazu befähigt sind. Der Gemeinderat tagt unter dem Vorsitz des Geistlichen und beschließt unter Beachtung des Patronatsrechtes. Stimmberechtigt ist jeder Hausvater mit tadellosem Wandel, der Gemeindeglied ist. Die Befugnisse der Gemeindeversammlungen betreffen Kirche, Schule und Besitz, die caritativen Einrichtungen sowie die Wahl des Gemeinderates, der Vertreter für die Dekanats- und Statusversammlung, des Kantorlehrers und der Gemeindepfarrer. Wenn der Bischof die jährliche

---

37 Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, II, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 7. Am Anfang des 20. Jh.s formulierte der Jurist Ignácz Kosutány die Begründung dieses Selbstbewußtseins folgendermaßen: „Das siebenbürgische Bistum verdankt seine Existenz sogar sehr den Menschen, und zwar dem r.-kath. Status. Ohne ihn stünde es heute genau dort, wo die Bistümer Pristina und Novadra stehen – nämlich in partibus infidelibus.", Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 241.

38 Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, II, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 6.

39 Ebenda, S. 11.

40 Ebenda, S. 42-43.

Statusversammlung verkündet, ist jedes Pfarramt verpflichtet, die Wahl der Vertreter für die Dekanats- und Statusversammlung einzuberufen. Die Zahl der Vertreter wird per 1000 Gemeindemitglieder ausgerechnet, während kleinere Gemeinden einen Vertreter senden. Die Geistlichen, die Hauptkuratoren oder der Gemeinderat kann eine außerordentliche Versammlung einberufen[41].

Die Statusversammlung findet unter dem Vorsitz des Bischofs statt und besteht aus Geistlichen und Weltlichen[42]. Sie findet jährlich einmal statt, wobei der Vorsitzende auch außerordentliche Versammlungen zusammenrufen kann. Den Vorsitz führt der Bischof, bei Vakanz der Kapitularvikar, bei dessen Verhinderung wird ein weltlicher Vorsitzender ernannt[43].

Die Befugnisse der Statusversammlung beziehen sich auf den schulischen und erzieherischen Bereich innerhalb der siebenbürgischen Diözese. Sie hat keine Befugnisse in folgenden Bereichen: katholische Kirchenlehre und Ethik, eigentliche Kirchenleitung, Liturgie, kirchliche Disziplin, innere Fragen der Geistlichkeit, Einschränkungen des Besitzrechtes auf Kirchengüter[44]. Die Statusversammlung hat hingegen das Recht, die Protokolle des kirchlichen Oberrates zu untersuchen und Beschlüsse zu ändern[45].

Der Status Catholicus verfügt über folgenden Besitz: den Studien-, Stipendien- und Religionsfond, den Waisenhausfond des Theresianums, den Gehaltsfond der Lehrer sowie den Rentenfond der Lehrer[46].

Die hier resümierte Ordnung vertrat die Meinung der Mehrheit auf der Statusversammlung. Eine Minderheit schickte jedoch eine Eingabe an das Ministerium, in der sie sich darüber beklagt, daß diese Sitzung die kirchliche Autonomie nicht vorwärts gebracht habe. Der Bischof habe sein eigenes Programm durchgesetzt, das die Befugnisse des Status Catholicus einschränkt, die Gewalt des Bischofs jedoch auf Kosten der Weltlichen ausdehnt, und zwar mit der Begründung, daß das kanonische Recht den Weltlichen keinerlei Gewalt verleihe. Somit werden die Weltlichen nicht einmal so viel Einfluß haben wie in der Katholischen Kommission. Diese Klerikalisierung stehe im Gegensatz zu den Entwicklungen in Ungarn, wo sich eine Emanzipation der katholischen Laien abzeichne[47].

---

41 Ebenda, S. 43-44.

42 Ebenda, S. 46.

43 Ebenda, S. 50.

44 Ebenda, S. 53.

45 Ebenda, S. 53.

46 Ebenda, S. 53.

47 Ebenda, S. 60-62.

Der Status Catholicus verfaßte eine Eingabe an den Kaiser als höchsten Patron der ungarischen katholischen Kirche, in der die Wiederherstellung der Autonomie als einzige Lösung für die Krise des Katholizismus in Siebenbürgen dargestellt wird. Die Ablehnung der staatlichen Eingriffe wird mit der Verteidigung des Katholizismus begründet, da der Status Catholicus die einzige Einrichtung sei, die nur aus Katholiken bestehe und somit den Besitz der katholischen Kirche wirksam verwalten und verteidigen könne[48]. Als apostolischer Beschützer des Glaubens könne der Kaiser die Notwendigkeit der Autonomie, die die anderen Konfessionen schon haben, sehr wohl verstehen, denn nur die Autonomie erlaube es den siebenbürgischen Katholiken, die Konkurrenz mit den anderen Konfessionen aufzunehmen[49]. Freilich werde sich diese Autonomie nicht auf theologische Fragen erstrecken, weil dies mit der Kirchenlehre unvereinbar sei[50]. Deshalb bittet die Statusversammlung, die Katholische Kommission aufzulösen und ihre Befugnisse dem Status Catholicus und dem Ausschuß des Status Catholicus zu übertragen[51]. Die Eingabe ist im Namen der römisch-katholischen Mitglieder des Landtags und aller katholischen Gläubigen unterschrieben[52].

Am 12. September 1867 schrieb der ungarische Kultusminister, Baron József Eötvös, einen Brief an „die Landtagsabgeordneten, die zur röm.kath. Diözese Siebenbürgen gehören“[53]. Im Brief wird die Katholische Kommission für aufgelöst erklärt und ihre Befugnisse einer Versammlung übertragen, die in Zukunft zusammenkommen wird. Dadurch wird die Autonomie wieder zurückgewonnen. Somit tritt an die Stelle der Katholischen Kommission der Status Catholicus, unter dessen Einfluß der Besitz der Kirche verwaltet wird, ohne dabei die Patronatsrechte des Kaisers einzuschränken[54]. Somit werden die Rechte des Status Catholicus nur teilweise wiederhergestellt[55], weshalb dieser Brief nach 1918 zum Zeugen der Angriffe gegen den Status Catholicus diente[56].

---

48 Ebenda, S. 15-18.

49 Ebenda, S. 22.

50 Ebenda, S. 22.

51 Ebenda, S. 22.

52 Ebenda, S. 22.

53 Ebenda, S. 23.

54 Ebenda, S. 24.

55 Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 240.

56 Vgl. Ghibu, O.: Un anachronism şi o sfidare: Statul romano-catolic ardelean, Cluj 1931, S. 353.

Die Eingabe der Minderheit ist ein Beweis für die Meinungsunterschiede innerhalb des siebenbürgischen Katholizismus, die in den Jahren 1866-1873 hervorbrachen. Wie unterschiedlich die katholische Autonomie von den Weltlichen und Geistlichen interpretiert wurde, zeigen die Stellungnahmen von Bischof Fogarassy und Baron Jósika Lajos auf der Versammlung von 1868 bzw. der Brief des Bischofs Fogarassy an den ungarischen Kultusminister Baron József Eötvös.

Bischof Fogarassy hob auf seiner Eröffnungsrede der Statusversammlung am 9. Februar 1868 die Verbindung der siebenbürgischen Diözese zur ungarischen Kirche hervor und mahnt vor einer Überdehnung des Autonomiebegriffs. Die Kirche könne nur insoweit autonom sein, als es die Lage erfordere[57]. Der Bischof übe die kirchliche Gewalt aus, nicht nur jus in sacra, sondern auch jus in circa sacra, weil sich die Gewalt des Bischofs nicht allein auf religiöse Fragen beschränke[58]. Die protestantischen Konsistorien könnten kein Vorbild liefern, weil weder die kirchliche Verwaltung noch die res mixtae weltlichen Charakter hätten: "Hier helfen die Laien wie die Söhne im Haushalt […], sie verteidigen und hegen in häuslichen Angelegenheiten die Freiheit und Unabhängigkeit [der Kirche], sie behüten die Güter und die Rechte gegen die Angreifer, aber ohne Bischof und Geistlichkeit haben sie in der Kirche und ihren Einrichtungen nichts zu bestimmen"[59]. Der Einfluß der Regierung war, solange der Katholizismus als Staatsreligion galt, oft erdrückend. Nun wurde diese Protektion aufgehoben, wodurch die Kirche zur Unterstützung durch die Laien zurückkehren könne. Nicht die Hierarchie habe die Laien aus der kirchlichen Verwaltung verdrängt, sondern die weltliche Regierung, die dies im Namen des Patronatsrechts der Kirche getan hatte. Deshalb dürfe es nicht zur Konkurrenz zwischen Weltlichen und Laien in der Kirchenführung kommen[60]

Die Rede von Jósika ist ein Beweis für die Komplexität des siebenbürgischen Adels, für die Hoffnungen, die sich mit der Liberalisierung des Habsburgerreiches verbanden, deren 48er Wurzeln noch stark ersichtlich sind. Sie sind ebenso Beweis für die Identität der siebenbürgisch-ungarischen Liberalen, die versuchten, den Katholizismus gemäß den Bedürfnissen ihrer Zeit umzuformen.

Jósika plädiert für die Herstellung der Autonomie ausgehend von den Erfahrungen mit der Habsburgerherrschaft, die sowohl Vorteile als auch Nachteile für die Kirche brachte. Die Förderung der katholischen Kirche habe die Laien ver-

[57] Ebenda, S. 28.

[58] Ebenda, S. 29.

[59] Ebenda, S. 29.

[60] Ebenda, S. 30.

drängt und religiöse Gleichgültigkeit verursacht. Somit würde die Wiederherstellung der Autonomie sowohl die Ablösung der bürokratischen Verwaltung als auch die Wiederbelebung des religiösen Lebens mit sich bringen. Die neuen Gefahren für die Kirche seien nach der Ausschaltung der religiösen Konflikte Gleichgültigkeit und Unglauben[61].

Über den päpstlichen Besitz darf nur die Gesamtheit der Katholiken verfügen. Die Regierungen haben die katholischen Stiftungen an sich gerissen und sie für wesensfremde Zwecke verwendet. Die Unterstützung durch die Regierung kann gefährlich werden, wenn sie in die Hände eines Tyrannen gerät. Diese Gefahr wird abgewehrt, wenn viele über den Besitz der Kirche verfügen, wenn die Körperschaft der Laien die Kirche beschützt[62].

Die Schule ist die Wiege der Frömmigkeit, aber gerade die Katholiken versuchen – im Gegensatz zu den Protestanten – den religiösen Einfluß von ihren Schulen fernzuhalten[63].

Die katholische Kirche kann sich damit nicht zufriedengeben, daß die Kirche allein von Geistlichen vertreten wird. Deshalb sollten die demokratischen Prinzipien nicht grundsätzlich abgelehnt werden, denn „nicht das Prinzip ist die Gefahr, sondern jene, die es handhaben“[64].

Es sei deshalb gut, daß die Versammlung sowohl aus Geistlichen als auch aus Weltlichen bestehe. Der Einfluß und die Teilhabe der Weltlichen geht sowohl auf das Patronatsrecht zurück als auch auf die Gemeinden, die die eigentliche Kraft des Status Catholicus bilden. In der Wahrnehmung ihrer Interessen darf die Kirche als Körperschaft nicht allzu große Macht haben. In diesen Zeiten sei es nicht gut, daß die Kirche den Einfluß der Weltlichen zurückdränge[65]. Der Einfluß der Kirche könne nur geistig sein, während die eigentliche Bindung zwischen Gliedern der Kirche auf freier Gewissensentscheidung beruhen müsse, weil Gewissenszwang zur Gleichgültigkeit führt[66].

Einen entgegengesetzten Standpunkt vertrat der Bischof in seinem Brief an den ungarischen Kultusminister. Sein Ausgangspunkt ist die Bestätigung des Status Catholicus durch die ungarische Regierung, was er als Genehmigung einer Ordnung betrachtet, die mit dem kanonischen Recht in Konflikt stehe. Die Weltli-

61 Ebenda, S. 31-31.

62 Ebenda, S. 33.

63 Ebenda, S. 34.

64 Ebenda, S. 35.

65 Ebenda, S. 36-38.

66 Ebenda, S. 39.

chen hätten auf der Versammlung eine „kompakte selbständige Partei“ gebildet[67]. Der Grund dieser Entwicklung sei die mißbräuchliche Interpretation des Status Catholicus, die gegen die historische Tradition sei. Die Autonomie sei falsch interpretiert worden, und zwar weil sie nur auf die Laien beschränkt sei und als Umgehung der Hierarchie verstanden worden wäre[68]. Der Bischof sei somit ein einfaches Gemeindeglied, der in den Statusversammlungen nur sich selbst und nicht das Kirchenvolk vertrete[69]. Die Weltlichen hätten vergessen, daß die siebenbürgische Diözese nur ein Teil der ungarischen Kirche und von dieser nicht zu trennen sei. Die Verwaltungsform, die der Status Catholicus durchsetzen will, isoliere die siebenbürgische Diözese vom Gesamtkatholizismus und von der ungarischen Kirche[70].

Die Beschlüsse der Statusversammlung seien unter protestantischem Einfluß entstanden, wodurch der Bischof zum Superintendenten degradiert werde[71]. Die Führung der Gemeinden und Dekanate gehöre einzig und allein dem Bischof. Die Regierung und die Katholische Kommission hätten sich in solche Angelegenheiten gar nicht eingemischt[72].

Der Bischof sei nicht grundsätzlich gegen die Laienpartizipation, da die Tätigkeit der Laien nur das Ansehen der Kirche hebe, wie es die Entwicklung in Deutschland, England und Belgien beweise. Jedoch dürfe die Versammlung nur verwalterische Befugnisse haben und sollte den Einfluß der Kirche nicht schwächen[73]. Das Problem aber sei, daß sich die Statusversammlung als katholisches Parlament konstituiert habe, in dem die Laien zwei Drittel und die Geistlichen nur ein Drittel der Vertreter darstellten, wodurch der geistliche Einfluß sehr gering sei[74].

Die Kirche funktioniere aber nicht auf einem numerischen Prinzip und werde nicht von unten regiert. Die Volksvertretung in der Kirche sei deshalb eine Ketzerei. Wenn tatsächlich Mehrheiten entscheiden sollten, dann müßte die gleiche Anzahl von Geistlichen vertreten sein[75]. Der Status Catholicus versuche, die bi-

67 Ebenda, S. 65.

68 Ebenda, S. 65.

69 Ebenda, S. 65.

70 Ebenda, S. 65.

71 Ebenda, S. 68.

72 Ebenda, S. 69.

73 Ebenda, S. 71, 72.

74 Ebenda, S. 71.

75 Ebenda, S. 72.

schöflichen Befugnisse an sich zu reißen[76]. In der katholischen Kirche könne nicht mit Mehrheiten gegen den Bischof gestimmt werden[77].

Die Bestimmungen der Statusversammlung schränken die Autorität des Bischofs und der Regierung ein. Die Geistlichen hätten keinen Einfluß mehr auf das Schulwesen. Alle Fonds der Diözese wären in den Besitz des Status Catholicus übergegangen[78].

Der Diözesanrat sei von einem kirchenfeindlichen Geist durchdrungen[79]. Die Wahl Klausenburgs als Sitz des Status Catholicus sei unkanonisch, weil der Bischof in Karlsburg residiere[80].

Der Bischof schlug eine Reihe von Änderungen vor:

– Der Status Catholicus sollte sich nicht zwischen Bischof und Gemeinden stellen, ansonsten wäre die Statusversammlung gegen das Wesen des episkopalen Systems sowie mit den unveränderlichen Lehren der Kirche unvereinbar.
– Es gibt keinen Grund und Beweis dafür, daß Laien einen größeren Einfluß und größere Bewegungsfreiheit als die Geistlichen in der Verwaltung des Kirchenbesitzes erhalten sollten; somit sei es nicht legal, daß zwei Drittel der Mitglieder der Statusversammlung Laien seien.
– Die Anzahl der Mitglieder der Statusversammlung sei zu groß; da sie keine legislative, sondern administrative Funktion habe, sei diese Zahl unpraktisch.
– Die Abschaffung der Mehrheitsstimmen.
– Der Sitz des Status Catholicus sollte nicht Klausenburg sein; das sei separatistisch und verwandle den Status Catholicus in eine vom Bischof unabhängige Körperschaft, in der der kirchliche Einfluß sehr gering bleibe.

Zugleich ergänzte er eine Reihe von Forderungen, nämlich:

– daß die siebenbürgische Diözese Teil der ungarischen Kirche sei,
– daß der Herrscher apostolischer König von Ungarn sei und als solcher das Amt des höchsten Patrons der Kirche wie auch des höchsten Beschützers der Kirche ausübe,
– der Großteil der Fonds wurde von seinen Vorfahren errichtet,
– es gäbe keine höhere Instanz, bei der die Beschlüsse der Statusversammlung eingeklagt werden könnten,
– die Diözese könne von den anderen nicht unabhängig sein[81].

76 Ebenda, S. 73.

77 Ebenda, S. 73.

78 Ebenda, S. 75.

79 Ebenda, S. 75.

80 Ebenda, S. 76.

81 Ebenda, S. 82-83.

In der ganzen Kirche gäbe es keinen Präzedenzfall für die Lage des siebenbürgischen Katholizismus. Die Kirche könne nicht nach den Prinzipien der Demokratie und der konstitutionellen Monarchie geführt werden. Die Lage in Siebenbürgen sollte so lange nicht gelöst werden, bis in Ungarn keine Lösung gefunden werde[82].

Der Jurist Kosutány vermutet fremden Einfluß hinter dem Brief, da die im Brief geäußerten Ideen von seinen ursprünglichen entfernt seien[83]. Dahinter mußte aber gar keine Beeinflussung stehen. Bischof Fogarassy hatte sich in dem Brief im Grunde nicht von seinen Ideen entfernt, sondern sie geklärt, besser gesagt, die Folgen der Autonomie, so wie sie von den Laien verstanden wurde, im neuen Kontext zu Ende gedacht. Die Union mit Ungarn wurde von liberalen Politikern vollstreckt, die aus katholischer Sicht dem Antiklerikalismus nicht abgeneigt waren[84]. Aus diesem Grund mußten sowohl die Loyalität zur allgemeinen katholischen Tradition als auch zur Einheit des ungarischen Staates bekundet werden. Andererseits mußte im Vorfeld des ersten Vatikanischen Konzils das Verhältnis der Kirche zu den politischen und ideologischen Strömungen geklärt werden.

Die Statusversammlung von 1873 legte die Grundlagen zur Wiederherstellung der katholischen Autonomie nieder. Durch die Übernahme der Befugnisse der Katholischen Kommission in diesem Jahr kann die Konstituierung des Status Catholicus als im Großen abgeschlossen betrachtet werden. Zu dieser Entwicklung verhalfen sowohl die säkularisierenden Tendenzen der ungarischen Regierung als auch der mißlungene Versuch, eine ungarische kirchliche Autonomie, einen Status Catholicus für ganz Ungarn aufzustellen und die Fragen des ungarischen Katholizismus auf einem katholischen Kongreß zu lösen[85]. Somit wurde, wie es auch Bischof Fogarassy hervorhob, die Wiederherstellung der Autonomie eine Notwendigkeit, vor allem weil die Vorhaben der Statusversammlungen 1866 und 1868 nicht verwirklicht worden waren[86]. Im Unterschied zu seiner Haltung 1868 kehrt der Bischof zum Bewußtsein der siebenbürgischen Autonomie zurück, die er als „unsere siebenbürgische Kirche“[87] bezeichnet. Die Autonomie der Kir-

82 Ebenda, S. 84.

83 Ebenda, S. 240.

84 Petres, K.: A kiegyezéstől az egyházpolitikai törvényekig. In : Az erdélyi katholicizmus, S. 239.

85 Veszely, K.: Az Erdélyi Római Katholikus Püspöki megye autonomiája (Erdélyi Egyháztörténeti Adatok II), Gyulafehérvár 1893, II, Eingaben von 1690, S. 66-67, Eingabe von 1693, S. 84-87, Dissertatio Status catholici in Transylvania A.C. 1712, S. 88.

86 Ebenda, S. 88-89.

87 Ebenda, S. 89.

che werde sowohl der christlichen Zivilisation als auch dem ungarischen Vaterland zum Vorteil werden, schließt der Bischof seine Rede[88].

Im Namen der Laienvertretung sprach Mihály Mikó, der für die Durchführung der katholischen Autonomie in Siebenbürgen unabhängig von der Lage in Ungarn plädierte[89].

Die Versammlung regelte die Befugnisse des Verwaltungsrats, der aufgrund des Patronatsrechts Vorschläge für Geistliche machte, Stipendien im Sinne und Willen der Stifter vergab und zurücknahm, die Schulen beaufsichtigte, den Besitz des Status Catholicus beaufsichtigte und Lehrer (mit Ausnahme der Ordensschulen und Religionslehrer) ernannte[90].

Was war nun der Status Catholicus? Man kann ihn als Vertretung der Gesamtheit der katholischen Gläubigen in Siebenbürgen betrachten. Es wäre wohl nicht allzu gewagt, ihn als eine Art Kirchenparlament zu bezeichnen, der Weltliches und Geistliches vereinigte. Obzwar die Laien den Ton angaben und viel von Laienvertretung gesprochen wurde, war der Status Catholicus keine reine weltliche Einrichtung. Der Status Catholicus übte durch sein Organ, die jährliche zusammentretende Statusversammlung, jene Befugnisse aus, die im außertheologischen Bereich lagen und die laut siebenbürgischer Tradition vom Bischof nur unter Mitwirkung der Laien wahrgenommen werden konnten. Somit gab es in der siebenbürgischen Kirchenführung ein Prinzip des Dualismus, wobei Klerus und Laien im außertheologischen Bereich gleichberechtigt waren – mehr noch, durch die Besetzung des Vorsitzes mit zwei Drittel Laien und nur einem Drittel Geistlichen hatten die Laien einen bedeutenden Vorsprung[91]. Für die Gegner konnte diese Situation als protestantischer Einfluß gelten, was nicht auszuschließen ist.

Die katholische Autonomie äußerte sich laut Kosutány auf sechsfache Art:

– gegenüber dem Staat: die Kirche erhält größtmöglichsten Freiraum, der Staat kleinstmöglichsten Einfluß,
– gegenüber dem Papst – nur administrativ, nicht dogmatisch,
– gegenüber der Selbstverwaltung – die Art, wie die päpstlichen Beschlüsse angewendet werden,
– gegenüber dem Diözesanbischof – auf exekutiver wie konsultativer Ebene und als Vertretung der Gläubigen,

88 Ebenda, S. 89.

89 Ebenda, S. 90.

90 Ebenda, S. 94.

91 Kosutány, I: Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Kirchenrecht. Die Verfassung und Verwaltung der Kirchen in Ungarn), Kolozsvár 1903, S. 243-244.

– gegenüber dem Klerus,
– gegenüber der gesamten Kirche – in lokalen Fragen[92].

Die Aufgabenbereiche der Autonomie waren laut dem Kanonisten Mihály Bochkor folgende:

– die Vertretung der Kirche vor der Staatsgewalt, den protestantischen Kirchen und den einzelnen Individuen,
– die Vertretung in politischen Fragen, die die Kirche betrafen,
– die Strukturierung der Autonomie auf Landes- und Gemeindeebene,
– die Wahl des Vikars und seine Versorgung,
– die Durchführung der Kirchengesetze, der Disziplinarregeln und der juristischen Regelungen,
– die Unterstützung der kirchlichen Behörde und die Durchsetzung der kirchlichen Beschlüsse auch mit Hilfe der Staatsgewalt,
– die Pfarrerswahl der Gemeinden und die Pfarreiwechsel mit den canones in Einklang zu bringen,
– die Versorgung der Geistlichen, die Pastoration, die Ansiedlung der Ordensgeistlichen,
– die Disziplinierung der Gläubigen auf dem Weg der Gemeindeautonomie,
– die Versorgung der Kirche,
– die Verwaltung des kirchlichen Besitzes,
– die Aufsicht über die Stiftungen,
– die Gründung und Verwaltung der Schulen und Erziehungsinstitute,
– die Kontrolle der Komitatsverwaltung in kirchlichen Fragen,
– die Versorgung der Kanoniker[93].

Der Autor geht aber auch auf die Ergebnisse und Versäumnisse der katholischen Autonomie ein. Angesichts der Klagen über die Konkurrenz des weltlichen und geistlichen Elementes sowie der Gefahr der Bedeutungslosigkeit der Katholiken in der siebenbürgischen Gesellschaft stellt Bochkor am Anfang des 20. Jh.s die Stärkung der Solidarität zwischen Laien und Klerus, die Erhöhung der Bedeutung des katholischen Elements in der siebenbürgischen Gesellschaft sowie die Ankunft in der modernen Gesellschaft fest[94]. Andererseits bemerkt Bochkor aber auch, daß das Recht auf die Bischofswahl nicht durchgesetzt und die Verbindung zwischen den Gemeinden und der zentralen Verwaltung nicht gewährleistet wurde[95].

---

92 Ebenda, S. 246.

93 Bochkor, M.: Az erdélyi katolikus autonomia (Die siebenbürgische katholische Autonomie), Kolozsvár 1911, S. 307.

94 Ebenda, S. 458.

95 Ebenda, S. 463.

Für die spätere Entwicklung und vor allem für die Auseinandersetzungen mit den ungarischen Regierungen bis 1918 und den rumänischen Regierungen nach 1918 waren die rechtlich nicht vollständig geklärte Vermögenslage sowie die Betonung der autonomen Tradition einerseits und der national-ungarischen Loyalität andererseits verhängnisvoll.