



ANTIKATHOLIZISMUS, MÄNNLICHKEIT UND MODERNE

Die diskursive Feminisierung des Katholizismus

in Deutschland und Italien (1850-1900)*

MANUEL BORUTTA

Graduiertenkolleg *Gesellschaftsvergleich*

in historischer, soziologischer und ethnologischer

Perspektive der Freien Universität und der

Humboldt-Universität Berlin

I. Einleitung

1. Identität und Differenz

Einem differenztheoretischen Verständnis von Identität zufolge, wie es im Poststrukturalismus formuliert und in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen des *post-colonialism* und der *gender studies* praktiziert wird, konstituiert sich Identität durch symbolische Differenzen innerhalb kultureller Unterscheidungssysteme: Die Definition von „Eigenem“ geht stets mit der Konstruktion, Abwertung und Naturalisierung eines imaginären „Anderen“ einher.¹ „Da das Andere den Gegensatz zum Selbst bildet, muß die Definition des Anderen die Grundkategorien, durch welche das Selbst definiert ist, verkörpern.“² Eine Analyse der Konstruktionen des Anderen einer Kultur verspricht insofern Einblicke in deren Selbstverständnis.

* Dieser Beitrag stellt einige Teilaspekte meines Dissertationsprojektes vor, das derzeit am Graduiertenkolleg *Gesellschaftsvergleich* in Berlin entsteht und von Heinrich A. Winkler, Etienne François, Gisela Bock und Jürgen Kocka betreut wird. Für wertvolle Anregungen und Hinweise danke ich der letztjährigen Konstanzer Meisterklasse mit Clifford Geertz und Thomas Luckmann, dem Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung sowie Schirin Amir-Moazami, Matthias König, Nina Verheyen, Jakob Vogel und Otto Weiß. Teile dieses Textes erscheinen demnächst in: Werner Rammert u. a. (Hg.), *Kollektive Identitäten in Moderne und Postmoderne. Studien des Graduiertenkollegs Gesellschaftsvergleich* [vorläufiger Titel], Leipzig 2001.

¹ Andreas Reckwitz, *Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer sozialwissenschaftlichen Semantik*, in: Rammert (2001).

² Sander L. Gilman, *Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur*, Reinbek 1992, S. 16.



2. Religion und Moderne

Von zentraler Bedeutung für „Selbstentwurf und Selbstbeschreibung“³ der Moderne war ihre Distanzierung von der Religion.⁴ Bereits im 18. Jahrhundert hatte die radikale Aufklärung in Europa dem Christentum den „Prozeß“ (Paul Hazard) gemacht. Insbesondere der Katholizismus war dabei einer fundamentalen epistemologischen, politischen und moralischen Kritik unterzogen worden, die ihn als Antithese der Moderne erscheinen ließ.⁵ Aber erst im Zuge der nationalstaatlichen Institutionalisierung der koalierenden „kulturellen Systeme“ (Clifford Geertz) von Nation und Wissenschaft, welche neben bzw. an die Stelle der christlichen Religion traten –, fand dieses Bild mediale Verbreitung und wurde zum Common Sense einer aufgeklärten, bürgerlichen Öffentlichkeit.⁶ Mit der Entstehung eines „bürgerlichen Wertehimmels“ galt die christliche Religion am Ende des 19. Jahrhunderts als weitgehend unvereinbar mit einer bürgerlichen Kultur, die sich selbst als modern und rational definierte.⁷

Während zumindest der deutsche Protestantismus teils mit den kulturellen Systemen und politischen Ideologien der Moderne fusionierte, teils in den privaten Sphären der bürgerlichen Gesellschaft verschwand⁸, widersetzte sich der päpstliche Ultramontanismus einer „Säkularisierung“: Er definierte den Katholizismus vielmehr nicht nur als *öffentliche* Religion mit *politischem* Herrschaftsanspruch, sondern auch als *kulturellen* Gegenentwurf zur Moderne.⁹

³ Paul Nolte *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, München 2000. Ich plädiere für eine Ausdehnung dieses Luhmannschen Konzepts über den Untersuchungsgegenstand der Soziologie hinaus.

⁴ Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997. Das Verhältnis der Moderne zur Religion stellt nach wie vor ein zentrales Desiderat der historischen Forschungen zum 19. Jahrhundert dar.

⁵ José Casanova, *Public Religions in the modern World*, Chicago / London 1994; Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen 2000; Barbara Stollberg-Rilinger, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000.

⁶ Jan Goldstein, *The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France*, in: *Journal of Modern History*, 54 (1982) S. 209-239; Alice Kelikian, *Science, gender and moral ascendancy in liberal Italy*, in: *Journal of Modern Italian Studies* 1/3 (1996) S. 377-389; Peter Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980*, Frankfurt / New York 1990.

⁷ Manfred Hettling / Stefan-Ludwig Hoffmann, *Zur Historisierung bürgerlicher Werte*, in: Dies. (Hg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, S. 7-21, besonders S. 8f.

⁸ Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 250 (1990) S. 595-630; Renato Moro, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, in: *Storia contemporanea* 2 (1995) S. 255-325; Peter Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, in: Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen*, Gütersloh 1996, S. 503-529.

⁹ Giovanni Miccoli, *Fra il mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985; Daniele Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993; René Rémond, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000.



Aufgrund seiner antimodernen Stoßrichtung und angesichts der wachsenden Massenbasis einer Frömmigkeitsbewegung wurde der Katholizismus von den liberalen Wortführern der bürgerlichen Öffentlichkeit als elementare Bedrohung des Projekts der Moderne wahrgenommen.

In den europäischen „Kulturkämpfen“ der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zur Konfrontation dieser beiden, sich immer mehr voneinander entfernenden Welten. Dabei prallten nicht nur Staat und Kirche aufeinander, sondern auch politische Ideologien (Liberalismus vs. Ultramontanismus), intellektuelle Strömungen (Darwinismus, Materialismus, Positivismus und Modernismus vs. Neoguelismus, Neoscholastik, Neothomismus), kulturelle Systeme (Nation und Wissenschaft vs. Religion), Klassen (Bildungsbürger vs. Adel und Bauern), Räume (Stadt vs. Land) sowie nicht zuletzt – vor allem in Deutschland – Konfessionen (Protestantismus vs. Katholizismus).¹⁰

3. Kulturkampf und Nationsbildung in Deutschland und Italien

In Deutschland und Italien wurde dieser Konflikt zusätzlich von der Nationalstaatsbildung überlagert und gewann dadurch an Schärfe und Dynamik, weswegen sich beide Gesellschaften für einen Vergleich europäischer Kulturkämpfe eignen.¹¹ Während jedoch Katholiken von den Wortführern einer liberal-protestantischen Mehrheitskultur im Kaiserreich zu „Reichsfeinden“ stigmatisiert und aus der „vorgestellten Gemeinschaft“ (Benedict Anderson) der Nation ausgeschlossen wurden¹², war dies im Königreich Italien, wo sich 1861 98% der Befragten zur katholischen Religion bekannt hatten, nicht möglich. Vielmehr bestritt die katholische Kirche hier umgekehrt die Legitimität des Nationalstaats und untersagte ihren Gläubigen in den ersten Jahrzehnten nach der Einigung jegliche Partizipation am politischen Leben des neuen Staates.¹³

¹⁰ Diese dichotomische Gegenüberstellung ist idealtypisch und beschreibt lediglich die polarisierende Tendenz, welche den *Kulturkampf* bestimmte. Daneben gab es selbstverständlich nicht nur eine Koexistenz, sondern auch eine komplexe Beziehung beider Kulturen, die hier jedoch nicht im Vordergrund der Analyse steht.

¹¹ Winfried Becker, *Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen*, in: Historisches Jahrbuch 101 (1983), S. 422-446; Rudolf Lill / Francesco Traniello (Hg.), *Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern*, Berlin 1993. Heinz-Gerhard Haupt / Jürgen Kocka (Hg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt / New York 1996.

¹² Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994; Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Politics and Ideology 1870-1914*, Princeton 1995.

¹³ Guido Verucci, *La chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Roma / Bari 1999.



Obwohl der italienische Antiklerikalismus – anders als sein deutsches Pendant¹⁴ – nicht aus dem kulturellen Reservoir eines konfessionellen Gegensatzes schöpfen konnte¹⁵, gelang es ihm insbesondere nach der Machtübernahme der *Sinistra* 1876 bis zur Jahrhundertwende immer wieder, innerhalb der offiziellen Kultur des liberalen Italien eine hegemoniale Stellung einzunehmen.¹⁶ Auch die piemontesisch-italienische Kulturkampfgesetzgebung der *leggi Siccardi* 1850 oder des *Codice Zanardelli* 1890 stand der bayerischen, badischen oder preußisch-deutschen in Härte wenig nach und zielte wie diese auf eine Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben.¹⁷ Schließlich gab es nicht nur unter deutschen Liberalen und Protestanten, sondern auch unter italienischen Antiklerikalen ausgesprägten Haß gegen den Katholizismus und seine Repräsentanten, der sich nicht nur verbal äußern konnte wie im *Inno di Satana* Giosué Carduccis 1864, sondern auch leibhaftig wie in Gestalt der Attacken auf den Leichnam Pio IX 1881 bei dessen Überführung in die Basilika *S. Lorenzo Fuori le Mura*.¹⁸

4. Antikatholizismus, Männlichkeit und Moderne

Dieser fundamentalistische Antiklerikalismus, der sich nicht allein gegen die Kirche, sondern auch gegen spezifische Elemente der Kultur des Katholizismus oder sogar gegen Religion generell richtete und im folgenden mit dem deutschen Antikatholizismus verglichen werden soll, war keineswegs ausschließlich negativ. Seinen Protagonisten verschaffte er vielmehr eine positive, moderne Identität. Auf „hybride“ Weise vermischten sich dabei nationale, politische,

¹⁴ Norbert Schloßmacher, *Antiultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch*, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart u. ö. 1991, S. 164-198; Michael B. Gross, *Anti-Catholicism, Liberalism and German National Identity, 1848-1880*, Ph. D. diss., Brown University, 1997; Róisín Healy, *The Jesuit as enemy: Anti-Jesuitism and the protestant bourgeoisie of imperial Germany, 1890-1917*, Ph. D. diss., Georgetown University, Washington D. C. 1999.

¹⁵ Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994; Claudia Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996; Armin Müller-Dreier, *Konfession und Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*, Gütersloh 1998.

¹⁶ Guido Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma/Bari 1996; Adrian Lyttelton, *An Old Church and a New State. Italian Anticlericalism 1876-1915*, in: *European Studies Review* 13 (1983) S. 225-248; Jean-Pierre Viallet, *L'Anticléricalisme en Italie*, Diss., Univ. Paris X, Paris 1991, 8 Bde.

¹⁷ Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, München 1998, S. 24; Silvio Ferrari / Andrea Zanotti, *Familie und Familienrecht im Konflikt zwischen Staat und Kirche*, in: Lill / Traniello (1993) S. 321-343, hier S. 335.

¹⁸ Jean-Dominique Durand, *Die Kirche auf der Suche nach dem verlorenen Italien*, in: Greschat, Martin (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 11, *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg u.ö. 1997, S. 257-273.



kulturelle, soziale und geschlechtliche Kategorien¹⁹: Bis 1890 war das antikatholische Selbst vorwiegend national, liberal, rational, bürgerlich und männlich, danach immer mehr auch rassistisch definiert. „Konstitutives Außen“ dieser Konstruktion war der Katholizismus, der als *das Andere* von Nation, Vernunft und Moderne erschien.²⁰

Im Kulturkampf kam es – dies möchte ich in meiner Arbeit zeigen – zu einer diskursiven Essentialisierung dieses imaginären Anderen. Der Katholizismus wurde nicht nur mit Internationalismus, Irrationalität und Rückschrittlichkeit assoziiert, sondern auch mit Weiblichkeit, sexueller Devianz und Krankheit. Im antikatholischen Diskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich eine Feminisierung des Katholizismus, eine Sexualisierung des Klerus sowie eine Pathologisierung der Gläubigen.

Diese Identifizierung des Katholizismus mit einer *anderen Natur* erschütterte nachhaltig seine *politische, moralische* und *epistemologische* Autorität. Sie trug zur Essentialisierung und Emotionalisierung des Konflikts bei, setzte ihm aber auch von vornherein (geschlechts)spezifische Grenzen. Indem der Antikatholizismus ein imaginäres Anderes der Moderne konstruierte, partizipierte er an der Konstruktion ihrer Identität. Positive Elemente waren spezifische Vorstellungen einer künftig zu schaffenden modernen Gesellschaft, die national, säkular, bürgerlich und kapitalistisch verfaßt sein sollte. Am Beispiel der Feminisierung möchte ich im folgenden zeigen, welche Bedeutung dabei bestimmten Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zukam.

II. Hauptteil

1. Katholizismus und Weiblichkeit in der *gendered language* des Antikatholizismus

Wie Helmut Walser Smith gezeigt hat, war die Sprache vieler Kulturkämpfer von einer geschlechtsspezifischen Metaphorik geprägt: „The dichotomies that underlay Kulturkampf were and that informed national identities were indeed very stark. In the nationalist imagination, German patriots were loyal, steadfast, honest; in the Kulturkampf they struggled for light and for truth; and they were men. [...] Gendered language, central to the German nationalist tradition generally, was especially important to the religious component of that tradition.“²¹ *Durch den*

¹⁹ Pnina Werbner / Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London / New Jersey 1997; Stuart Hall, *Kulturelle Identität und Globalisierung*, in: Karl H. Hörning / Rainer Winter (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt 1999, S. 393-439.

²⁰ Urs Stäheli, *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld 2000, S. 37.

²¹ Smith (1995) S. 36.



Kampf gegen den Katholizismus versicherten sich liberale, protestantische, nationalistische Antikatholiken in Deutschland ihrer männlichen Identität. Warum aber war es männlich, gegen den Katholizismus zu kämpfen?

Kurt Schindowski, Redakteur der vom *Evangelischen Bund* unterhaltenen *Deutsch-Evangelischen Korrespondenz*, gab darauf 1899 eine klare Antwort: Eine harmonische Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem gebildeten, individuellen Geist der germanischen Rasse sei undenkbar, weil der mittelalterliche Katholizismus nicht zu jungen, vitalen, männlichen Stämmen passe, sondern für weibische Völker bestimmt sei. Auch Paul Bräunlich, Organisator der deutsch-österreichischen *Los von Rom*-Bewegung, bezeichnete den Protestantismus 1898 als Religion von „Herrennationen“. Mit seinem robusten, maskulinen und daher essentiell germanischen Christentum stärke er die Nation, während der verweichlichte, weibische, irrationale, lateinische Katholizismus sie schwäche – bis zum Verfall.²²

Auch der Reformpädagoge Angelo Mosso nannte 1897 als „Gründe lateinischer Verweichlichung“ den Katholizismus, welchen es der Jugend auszutreiben gelte.²³ Vielen positivistischen *Pedagogisti*, die das italienische Bildungssystem 1888 revolutionierten, erschien der Protestantismus als positives, männlich konnotiertes Kontrastmodell. Auch in Italien hatte sich also ein *gendering* der Konfessionen vollzogen. Es handelte sich nicht um eine deutsche Besonderheit.

Im europäischen *Fin de siècle* wurde Religion im allgemeinen und der Katholizismus im besonderen vielfach mit Weiblichkeit assoziiert.²⁴ Dies war keine beliebige, ahistorische rhetorische Strategie.²⁵ Zum einen verwies die diskursive Effemination der Religion auf ein männlich codiertes Ideal moderner Rationalität, das sich spätestens seit 1890 in einer schweren Krise befand.²⁶ Zum anderen konnte sie durchaus als Rekurs auf ein konkretes „Text-Äußeres“ (Jacques Derrida) verstanden werden: die Feminisierung der Religion.

2. Die Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert

²² Zit. n. Smith (1995) S. 54 und 208.

²³ *La Nuova Antologia*, 16.11.1897. Ich danke Michele Nani für diesen Hinweis. Zwar läßt sich dieser Topos bis zur *Geschichte der italienischen Republiken* des protestantischen Schweizer Sismondis zurückverfolgen, in welcher der Katholizismus für die „Entmännlichung“ der italienischen Nation verantwortlich gemacht wird. Vgl. Viallet (1991) 81. Verbreitung fand er in Italien jedoch vermutlich erst um die Jahrhundertwende.

²⁴ Peter Gay, *Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter*, Berlin 1999, S. 293; ders., *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter*, Berlin 2000, S. 122 und 135.

²⁵ Joan Scott, *Gender – A Useful Category of Historical Analysis*, in: *American Historical Review* 91 (1986) S. 1053-1075.

²⁶ Hannelore Bublitz (Hg.), *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz*, Frankfurt / New York 1998.



Wie in weiten Teilen Europas und Nordamerikas war es auch in Deutschland und Italien im 19. Jahrhundert zu einer „Feminisierung der Religion“ (Barbara Welter) gekommen. Über die auch im Protestantismus anzutreffende Feminisierung der Frömmigkeit hinaus waren innerhalb des Katholizismus zusätzliche weibliche Handlungsräume entstanden. Insbesondere das expandierende Kongregationswesen hatte ein Lebensmodell für Frauen jenseits der bürgerlichen Institutionen von Ehe und Familie geschaffen. Auf symbolischer Ebene korrelierte dieser Prozeß mit einem Wandel des katholischen Weiblichkeitsbildes: Immer seltener wurde die Frau bloß als notorische Sünderin angesehen, immer häufiger hingegen als privilegierte Trägerin des christlichen Glaubens und potentielle Heilige. Das *Dogma der Unbefleckten Empfängnis* (1854) erhob die jungfräuliche Existenz zu einer weiblichen Variante des christlichen Martyriums. Seit der Jahrhundertmitte stieg der Anteil weiblicher Heiligsprechungen. Neuartige Heiligenlegenden und Rituale wie der Marien- oder der Herz-Jesu-Kult schufen symbolische Identifikationsmodelle, die Frauen besonders ansprachen. Gott hatte, wie der antiklerikale französische Historiker Jules Michelet schrieb, „das Geschlecht gewechselt“.²⁷

3. Die liberale Perzeption des Phänomens

Statt die Neuartigkeit dieses Phänomens zu erkennen, deuteten die meisten Liberalen es zugleich als Zeichen der Rückständigkeit der Frau wie der Religion.²⁸ Aufgrund ihrer statischen, ahistorischen Natur schienen Frauen am Fortschritt ebensowenig teilzunehmen wie der Katholizismus. Die Säkularisierung der Männer und die Feminisierung der Religion schienen dem polaren Geschlechtermodell zu entsprechen. Dieses Erklärungsmuster war von hoher Empirieresistenz. Selbst die weibliche Arbeit in den Kongregationen, die dem weiblichen Geschlechtscharakter offensichtlich widersprach und so die bürgerliche Ordnung der Geschlechter bedrohte²⁹, wurde mit dem weiblichen Geschlechtscharakter erklärt:

²⁷ Michela De Giorgio, *Il modello cattolico*, in: Georges Duby / Michelle Perrot (Hg.), *Storia delle donne in Occidente*, 4, *L'Ottocento*, Roma / Bari 1991; dies., *Die Gläubige*, in: Heinz-Gerhart Haupt / Ute Frevert (Hg.), *Der Mensch im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1999, S. 120-147; Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; dies. (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

²⁸ Hierin stimmen die zeitgenössischen übrigens mit vielen modernisierungstheoretischen Erklärungen des Phänomens überein. Vgl. Jonathan Sperber, *Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion?*, in: *Neue Politische Literatur* 43 (1998) S. 13-35.

²⁹ Relinde Meiwes, *„Arbeiterinnen des Herrn“*. *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt / New York 2000.



die Legenden der vielen heiligen Klosterfrauen [...] haben das Herz erfüllt, die Gefahren der Welt wurden mit den lebhaftesten Farben geschildert, die fromme Neigung wurde sorgsam vom Beichtvater gepflegt. Sollte da nicht manches Mädchen vorziehen, lieber Nonne zu werden, als in der Stellung einer Magd, Näherin, Wäscherin, Frau eines kleinen Beamten, Handwerkers oder Arbeiters einem Leben voll Mühe und Elend entgegen zu gehen? Es gibt kein höheres Lob, als das den „Bräuten Christi“ gespendete. Die Neigung ist bei den Einen wahrer Beruf, bei Anderen das Beispiel, die Mode, bei den Dritten religiöse Ueberzeugung, bei Einigen religiöser Hochmuth, bei Allen spielt der Subjectivismus.³⁰

Die liberale Reaktion auf den *Catholicisme au féminin* (Claude Langlois) war männlicher Spott. *An der Gnadenstätte von Marpingen* beschrieb ein Korrespondent der *Gartenlaube* 1877 die Frauen unter den Pilgern in St. Wendel so:

Städtisch gekleidet, gehörten diese fast ausschließlich dem schönen Geschlechte in dem Alter an, in dem man ‚zu alt ist, um nur zu spielen, zu jung, um ohne Wunsch zu sein‘. Da sich diese bald naserrümpfend von dem ‚Pöbel‘ absonderten und sich instinctmäßig zueinander gesellten, so entstand eine hübsche Collection schnatternder alter Jungfern, wie ich sie in solcher Reichhaltigkeit noch nie an einem Punkte vereinigt gesehen.³¹

Der klassenübergreifende Charakter der Feminisierung erscheint hier als etwas Unnatürliches. „Instinctgemäß“ entfernen sich die städtischen Bürgerfrauen daher vom „Pöbel“ und vollziehen so die liberale Distanzierung von der Religion – zumindest entlang der Klassengrenze – nach. Als dieselbe Zeitschrift 1878 unter den Pilgern von Dittrichswalde erneut die beteiligten Frauen fokussierte, schien der weibliche Geschlechtscharakter mächtiger geworden zu sein als der bürgerliche Distinktionstrieb:

in übersichtlicher Gruppierung um einen frommen Kaplan „der liebliche Reigen der Jungfrauen“ aus der mittleren Gesellschaftsklasse im Alter zwischen 17 und 20 Jahren, mit sehr entwickelten, auf's Knappste in moderne Roben gezwängten Formen und dem von der römischen Geistlichkeit so überaus geschätzten frommen Taubenblick.³²

Über das imaginäre „Verhältnis“ zwischen männlichem Klerus und frommer Frau wird noch zu sprechen sein. Hier sei zunächst lediglich die Reduktion frommer Frauen auf ihre Körperlichkeit hervorgehoben. Noch drastischer artikuliert sich die depotenzierende Strategie der Sexualisierung in einem Gedicht der liberalen Berliner Satirezeitschrift *Kladderadatsch* über die französische Begründerin des Herz-Jesu-Kultes, Marie Alacoque:

Die große Weihe ist vollbracht. Beschlossen ward's: Es werde Nacht. / Auch dieses hat ein 'Unterrock' vollbracht: die kleine Alacoque. / Es wär' sonst von den frömmsten Frommen, kein Masculin darauf gekommen. / ... Nachdem

³⁰ *Die neueren katholischen Orden und Congregationen besonders in Deutschland, statistisch, canonistisch, publicistisch beleuchtet von Dr. Joh. Friedr. von Schulte. Prof. des canon. u. deutsch. Rechts in Prag, in: Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniß der Gegenwart, 1, Berlin 1872, S. 40f.*

³¹ Zit. n. David Blackbourn, *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen - Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Reinbek 1997, S. 466.

³² Zit. n. Blackbourn (1997) S. 466f.



wir alle mitgeweiht, verzeihen wir der wälschen Maid, / daß sie auf coeur just ist gekommen, zum Besten aller wahrhaft Frommen. ...³³

3. Die Effemination der katholischen Masse

Obwohl sich die liberale Kritik katholischer Frömmigkeit in erster Linie gegen Frauen richtete, waren auch religiöse Männer vor ihr keineswegs sicher. Die Marpinger Pilger etwa wurden in der liberalen Presse als „abergläubische“, „bethörte“, „leichtgläubige bigotte Menge“ und „urtheilslose Bevölkerung“ bezeichnet – also mit Merkmalen, die dem weiblichen Geschlechtscharakter entsprachen.³⁴ In der Abgrenzung von der „weibischen“ Masse der Gläubigen konstituierte sich zugleich ein männliches, bürgerliches, rationales Selbstverständnis.³⁵

Bei der Gründung des antiultramontanen *Deutschen Vereins für die Rheinprovinz* forderte Heinrich von Sybel, Historiker und Ordinarius an der Universität zu Bonn, die Abschaffung des allgemeinen (Männer)Wahlrechts, „welches jedem Menschen, bloß, weil er ein Mensch ist, die Fülle der politischen Herrschaft verleiht“. Ein solches Wahlsystem sei „illiberal“, weil es dem „Ungebildeteren und Trägeren“ dieselben Befugnisse verleihe „wie dem Fleißigen und Unterrichteten.“ Neben bürgerlicher Tugenden und Bildung erhob Sybel Männlichkeit zum Kriterium des Wahlrechts: Jeglicher „Eingriff eines herrschsüchtigen Priesters“ glich ihm einer „Entmannung des Geistes“.³⁶

Auch im *Deutschen Protestantenverein* galten die katholischen Wähler des Zentrums nicht als autonome Subjekte mit einer abweichenden politischen Meinung, sondern als „ungebildete, willfährige Instrumente des Ultramontanismus“, die es „im Interesse liberal-protestantischen Machterhalts von ihren jesuitisch-klerikalen (Ver)Führern zu trennen“ galt.³⁷ Die Wortführer des

³³ Zit. n. Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997, S. 81.

³⁴ Zit. n. Blackbourn (1997) S. 452-4.

³⁵ Andreas Huyssen, *Mass Culture as Woman: Modernism's Other*, in: *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington / Indianapolis 1986; Ute Gerhard, *Die Masse als Weib. Kollektivsymbolische Verfahren als Strategien des politischen und literarischen Diskurses im 19. Jahrhundert*, in: *Frauen - Literatur - Politik*, Argument-Sonderband 172/173, Berlin 1988, S. 145-153; Sidonia Blättler, *Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1995.

³⁶ Zit. n. Norbert Schloßmacher, *Entkirchlichung, Antiultramontanismus und „nationalreligiöse“ Orientierungen im Liberalismus der Kulturkampffära. Der deutsche Verein für die Rheinprovinz*, in: Blaschke / Kuhleemann (1996) S. 474-502, hier S. 479.

³⁷ Lepp (1996) S. 329. Vgl. Margaret L. Anderson, *Practicing Democracy*, Princeton 2000, S. 67-151.



liberal-protestantischen Lagers sprachen den katholischen Männern das Urteilsvermögen, damit zugleich auch die Männlichkeit und also das Recht zu wählen ab.

Wie Róisín Healy gezeigt hat, kollidierte in Deutschland die katholische Konzeption einer irdischen Repräsentation Gottes durch den Klerus mit einer protestantischen Auffassung, die seit Luther ein unmittelbares Verhältnis des Individuums zu Gott favorisierte und Religion daher immer mehr zu einer privat-persönlichen Angelegenheit erklärte, die keiner klerikalen Mediation bedürfe. Ungeachtet dieser konfessionellen Tradition war die Idee einer Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit darüber hinaus jedoch auch ein konstitutives Element der bürgerlichen Gesellschaftsvision.³⁸

Auch in katholischen Kulturen wie Italien stellte sie daher ein zentrales Ideologem des Antiklerikalismus dar, das sich nicht zuletzt in der Polemik gegen die Beichte artikulierte.

4. „Chi è padrone di casa?“ – katholische Beichte vs. männliche Identität

Als Urheber der weiblichen Frömmigkeit galt nicht die Frau selbst – sie erschien als Opfer ihres schwachen Geschlechts –, sondern der Beichtvater. Dieser drohte sich nicht nur der Seele oder sogar des Körpers der Frau zu bemächtigen, sondern mit ihrer Hilfe auch der Kontrolle von Ehe und der Familie. Als heimlicher Rivale des arbeitenden, kirchen- und familienfernen Gatten unterhöhlte er dessen Macht und steuerte das private Leben von außen, wie die antiklerikale römische Tageszeitung *La Capitale* 1872 in den düstersten Farben ausmalte:

Der Mann, welcher eine solche Frau heiratet, heiratet an ihrer Stelle den Beichtvater. Sofort spürt man dessen Anwesenheit im Haus. Ihr könnt nicht mehr essen, was ihr wollt, habt höllische Streitigkeiten jeden Freitag, jeden Sonntag, um nicht von der Fastenzeit zu sprechen. Statt all der schönen Dinge, die es zu wissen gilt, lernen Eure Söhne endlose Kaskaden radegebrochener lateinischer Wörter auswendig, die schlimmer klingen als Arabisch. Es gibt Streit um die Taufe, Streit in jedem Lebensalter des Knaben; ihr seid nicht mehr der Vater; der Vater Eures Sohnes ist der Beichtvater Eurer Gattin; nicht mehr ihr, sondern der Beichtvater ist Herr im Haus: Streit bei der Wahl der Schule, Streit beim Kauf der Bücher. Ihr wollt ihm beibringen, wie man sich vergnügt, nichts da, Eure Frau schickt ihn in die Kirche. Ihr habt keine Geheimnisse mehr; der Beichtvater Eurer Frau weiß alles, was in Eurem Hause vor sich geht [...] Er weiß, was Ihr denkt, sagt, schreibt, mit wem ihr redet, was ihr lest, wo ihr hingehet, ob ihr reich oder arm seid, ob ihr gute oder schlechte Geschäfte macht: er weiß sogar, was ihr ... in Eurem Schlafzimmer tut!

³⁸ Healy (1999) Kap. 5: *The Moral Critique: Infiltration of the Private Sphere*. Ich danke Róisín Healy für die Überlassung ihres unveröffentlichtes Manuskripts. Vgl. Gross (1997).



In der antikatholischen Imagination verletzte die Beichte nicht nur die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre – sie unterminierte auch das bürgerliche Konzept einer exklusiven Intimität zwischen den Ehepartnern. Da er „in das Heiligtum ihres Gewissens“ eindringt, erschien der Priester im Buch eines ehemaligen kanadischen Paters als „Verderber“ und „Verführer“ der Frau. Damit aber stand während der weiblichen Beichte auch die männliche Identität des Gatten und Familienvaters auf dem Spiel: „Ich frage: Wer ist der wahre Herr in diesem Haus?“ Ein Mann, der einem Priester „die absolute Kontrolle der Seele über seine Frau und seine Tochter“ erlaube, toleriere nichts weniger als einen „Ehebruch“ und verliere somit unwiederbringlich seine „Würde als Gatte und Vater“. „Dieser Mann hat seine Krone für immer verloren: Er ist nicht mehr als ein entthronter König, dessen Zepter für immer zerbrochen wurde.“³⁹ Indem der Antiklerikalismus männliche Ängste gegen die Beichte mobilisierte, suchte er die bürgerliche Öffentlichkeit für jene Probleme zu sensibilisieren, welche dem Projekt der Moderne aus der Feminisierung der Religion erwachsen konnten.

5. Laizismus als männliches Privileg? – Antiklerikalismus, Liberalismus und Emanzipation

Um die Säkularisierung auch in der privaten Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft voranzutreiben, traten insbesondere radikale linksliberale Antiklerikale massiv für eine weibliche Beteiligung an der weltlichen Kultur ein – anders als die deutschen Antikatholiken, die oftmals zugleich dezidierte Antifeministen waren.⁴⁰ Von einem Werkzeug des Klerus sollte die Frau –weiterhin als Objekt der Geschichte – nunmehr zu einem Vehikel des Fortschritts werden. *Educare la donna* bildete daher zeitweise den Schlachtruf des radikalen Antiklerikalismus und ergänzte das geschlechtsblinde, liberale *Fare gli italiani* um die Weiblichkeitsform.⁴¹

Diese Forderung fand indes keine Mehrheit. Zwar wurde der vermeintliche Einfluß des Klerus auf das andere Geschlecht von vielen Liberalen regelmäßig als Argument gegen die Einführung des Frauenwahlrechts angeführt.⁴² Zu seiner Bekämpfung sah man indes wenig Anlaß.⁴³ Für den Herausgeber der *Biblioteca Patriotica* des antiklerikalen römischen Verlegers Edoardo Perino

³⁹ Padre Chiniquy, *Il prete, la donna e il confessionale*, Ettore Arati Editore, Roma 1898, S. 3, 5, 10, 69, 71 und 74. Vgl. Bruno P. F. Wanrooij, *Storia del pudore. La questione sessuale in Italia 1860-1940*, Venezia 1990.

⁴⁰ Gross (1997); Planert (1998).

⁴¹ Verucci (1996) S. 206ff.

⁴² Nadia Urbinati, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nell'Italia unita*, Marsilio, Venezia 1990, S. 57ff.; Renato Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, Bd. 2, *Dalle prime lotte nella Valle Padana ai fasci siciliani*, Torino 1997, S. 204.

⁴³ Simonetta Soldani (Hg.), *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano 1989.



und Journalisten der radikaldemokratischen Tageszeitung *Il Messaggero*, Ernesto Mezzabotta, hatte es vielmehr 1886 den Anschein, als solle Ungläubigkeit distinguierendes Merkmal einer exklusiv männlichen Kultur bleiben:

Unsere Liberalen haben alle diese Idee; wenn sie die Religion nicht für sich lieben, wollen sie sie in der Dienerschaft und nicht zuletzt bei ihren Ehefrauen und Kindern. Die Ungläubigkeit scheint für sie kein Prinzip darzustellen; sie ist eine Art autokratisches Privileg, das allein für den Hausherrn [padrone di casa] reserviert zu sein scheint.⁴⁴

Selbst atheistische Familienväter duldeten nicht nur die Frömmigkeit ihrer Gattin – sie ließen häufig auch ihre eigenen Töchter kirchlich erziehen. Der positivistische Philosoph und Historiker Pasquale Villari kritisierte diese Haltung 1872 als paradox: Zwar befürwortete eine Mehrheit der liberalen Eliten die Entfernung des Klerus von den Universitäten. Während sie jedoch für sich selbst in Anspruch nahmen, einzig und allein Vernunft und Wissenschaft gelten zu lassen, gäben dieselben Männer ihre eigenen Kinder in kirchliche Schulen. Für diese wünschten sie eine religiöse Erziehung, denn „wenigstens einmal im Leben sollte man geglaubt haben“. Einer Frau ohne Religion könne man schließlich überhaupt nicht trauen.⁴⁵

Aufgrund eines polaren Geschlechtermodells, das weibliche Religiosität als natürlich ansah, blieb das Monopol der katholischen Kirche auf die Mädchenerziehung auch nach der nationalen Einigung weitgehend unangefochten.⁴⁶ Das laizistische Nationsbildungsprojekt machte vor dem anderen Geschlecht halt und überließ es weitgehend der Kirche. Ungeachtet einer öffentlichen Diskurshegemonie von Liberalismus, Positivismus und Antiklerikalismus konnte der Katholizismus so seinen Einfluß auf die Familie und die Kultur insgesamt behaupten.⁴⁷

6. Männlicher Staat – weibliche Kirche

Sowohl in Deutschland als auch in Italien wirkte das polare, komplementäre Geschlechtermodell nicht nur dynamisierend, sondern auch mäßigend auf den Kulturkampf – und zwar auf dessen private wie öffentliche Dimension.⁴⁸ Die Gesetzgebung etwa richtete sich primär gegen

⁴⁴ Mezzabotta, Ernesto, *Le monache in Italia*, Tip. Edoardo Perino, Roma 1886, S. 10.

⁴⁵ Zit. n. Verucci (1996) S. 152.

⁴⁶ De Giorgio (1999) 131.

⁴⁷ Bei Rechtsstreitigkeiten zwischen männlich-antiklerikalen und weiblich-religiösen Ehepartnern trat die Rechtsprechung zumeist für die Position der Frau und somit „für den Schutz der religiösen Werte“ im Bereich der Familie ein. Vgl. Ferrari / Zanotti (1993) S. 339.

⁴⁸ Marco Meriggi, *Soziale Klassen, Institutionen und Nationalisierung im liberalen Italien*, in: GG 26 (2000) S. 201-218, hier S. 213.



männliche Orden.⁴⁹ Im Gesundheits-, Sozial- und Bildungssektor konnten und wollten offenbar selbst radikale Antiklerikale und Antikatholiken nicht auf Ordensfrauen verzichten. Aufgrund ihres Geschlechtscharakters erschienen sie weniger bedrohlich als ihre männlichen Pendants:

Orden, die gegen die Staatsgesetze verstoßen, wie die Bettelorden, und geheime Orden, wie der der Jesuiten, sind selbstverständlich zu verbieten. Andere, die wohltätige Zwecke verfolgen, wie die Barmherzigen Schwestern, soll der Staat milder beurteilen. Sie haben so viel mit der Not zu tun, daß sie an Herrschsucht nicht denken können; dazu kommt ein oft sehr starker Drang des weiblichen Gemütes, sich in eine abgeschlossene ideale Gemeinschaft zurückzuziehen.⁵⁰

In gewisser Weise wurde das versöhnliche Ende des Kulturkampfes in der politischen Theorie des 19. Jahrhunderts präfiguriert. Der Staat war hier bekanntlich „männlichen Geschlechts“.⁵¹ Der Vorsitzende des *Deutschen Protestantenvereins*, Johann Caspar Bluntschli, übertrug den „Dualismus der beiden Geschlechter“ folgerichtig auf den „Gegensatz von Staat und Kirche“.⁵² Trotz eines entschiedenen und im übrigen konfessionsübergreifenden Antiorthodoxismus forderte er keineswegs eine „Scheidung“ von Staat und Kirche, sondern trat vielmehr, auf Basis der Parteienlehre Friedrich Rohmers, für ihre funktionale Differenzierung mit einer hierarchisch-komplementären Aufgabenteilung ein – gewissermaßen analog zur bürgerlichen Ehe.⁵³ Solange die Kirche die Hegemonie des Staates anerkenne, gelte das „Ideal eines friedlichen und freundlichen Zusammenwirkens von Staat und Kirche“.⁵⁴ In Satireblättern wie dem *Kladderadatsch* oder Bildgeschichten wie dem *Pater Filucius* von Wilhelm Busch wurde die Vision einer solchen „Ehe“ zwischen männlichem Staat und weiblicher Kirche visualisiert.⁵⁵

⁴⁹ Giovanni Battista Varnier, *Aspekte der italienischen Kirchenpolitik in den Jahren der Konsolidierung des italienischen Staates*, in: Lill / Traniello (1993) S. 127-165, hier S. 149f.; Ernst Rudolf Huber / Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. Und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, Bd. 2 und 3, *Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848-1890*, Berlin 1976.

⁵⁰ Treitschke, Heinrich v., *Politik. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin*, hg. v. M. Cornicelius, 2 Bde., Leipzig 1899, S. 348.

⁵¹ Ute Frevert, *„Mann und Weib und Weib und Mann“*. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, S. 61-132.

⁵² Johann Caspar Bluntschli, *Deutsche Briefe über das Verhältnis von Staat und Kirche*, in: *Die Gegenwart*, 2.3. und 19.3.1872.

⁵³ Johann Caspar Bluntschli, *Charakter und Geist der politischen Parteien*, Nördlingen 1869, 49.

⁵⁴ Johann Caspar Bluntschli, *Der Kampf über die staatliche Aufsicht der Schule im Preußischen Abgeordnetenhaus*, in: *Die Gegenwart*, 17.2.1872.

⁵⁵ *Die erste Civil-Ehe*, *Kladderadatsch*, 11.10.1874; Wilhelm Busch (1872), *Pater Filucius*, in: *Sämtliche Werke*, 4, hg. v. Otto Nöldeke, München 1943.



7. Männlichkeit und katholische Frömmigkeit

Während weibliche Frömmigkeit im Bereich des Privaten offenbar toleriert werden konnte, schien männliche Religiosität mit dem Nationalcharakter unvereinbar. Im Kulturkampf geriet sie unter Druck. Erneut Treitschke:

Anders steht es mit den Mönchen. Hier muß man sagen, daß der kräftige Charakter des Deutschen sich am allerwenigsten zum Mönchen eignet.⁵⁶

Die *Los-von-Rom*-Bewegung appellierte explizit an die Männlichkeit von Katholiken, um sie zu einer Konversion zu bewegen. Wer diesen Weg nicht „bis ans Ende“ ging, wie Paul Graf von Hoensbroech, der 1895 den Jesuitenorden verließ, zum Protestantismus konvertierte, 1897 in den Zentralvorstand Evangelischen Bundes aufstieg und 1906 schließlich Gründer des *Antiultramontanen Reichsverbandes* wurde, war nur „ein halber Mann, der im Kampfe nie das Schwert schwang“. So urteilte zumindest Hoensbroech selbst 1902 über den gleichermaßen liberalen wie frommen katholischen Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus.⁵⁷

Innerhalb des Katholizismus kam es zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer „Kritik und Denunziation der weiblichen Frömmigkeit“ (Rudolf Schlögl). Während sich in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg insbesondere die Jesuiten um eine Nationalisierung und Remaskulinisierung des Herz-Jesu-Kultes bemühten, praktizierten männliche katholische Laien ihre Frömmigkeit immer seltener öffentlich.⁵⁸

⁵⁶ Treitschke (1899) S. 348.

⁵⁷ Zit. n. Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, S. 122.

⁵⁸ Mergel (1994); Busch (1997).



III. Zusammenfassung

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Katholizismus von maßgeblichen Wortführern der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands und Italiens als das Andere der Moderne konstruiert. Eine Chiffre dieser essentialistischen Konstruktion war Weiblichkeit. Unter dem Einfluß eines polaren Geschlechtermodells legitimierte die diskursive Feminisierung des Katholizismus die Zurückdrängung der katholischen Kirche und Religion aus den männlich konnotierten Bereichen von Politik und Öffentlichkeit. Gleichzeitig setzte sie der Säkularisierung aber auch gewisse, in Italien geschlechtsspezifische, Grenzen.

Trotz fundamentalistischer Tendenzen endete der Kulturkampf nicht mit einer Vernichtung der Religion im Sinne einer totalen Säkularisierung der Gesellschaft. Stattdessen kam es zu einer funktionalen Differenzierung zwischen Staat und Kirche, zwischen Nation und Religion: Während der Staat seinem politischen Herrschaftsmonopol zum Durchbruch verhalf, verschwand die Religion zunehmend in die privaten, weiblich konnotierten Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und wurde weitgehend „unsichtbar“ (Thomas Luckmann). Der Bezug auf das polare, komplementär-hierarchische Geschlechtermodell legitimierte diesen Prozeß. Indem er ein mögliches Ziel des Kulturkampfes präfigurierte – die funktionale Differenzierung von Staat und Kirche, Nation und Religion in Analogie zu den *gendered spheres* von Privatsphäre und Öffentlichkeit – wirkte er dynamisierend; als dieses Ziel erreicht schien, wirkte er harmonisierend.

Positive Kontrastfolie dieses antikatholischen Diskurses der Feminisierung war eine spezifische Form von Männlichkeit, die liberal, modern, bürgerlich und rational definiert war. Im Kampf gegen das imaginäre Andere eines „weibischen“ Katholizismus lud der Antikatholizismus abstrakte Ideen wie Freiheit, Vernunft, Nation, Fortschritt oder die Trennung von Staat und Kirche mit Emotionen auf und erklärte sie als verbindlich für „die“ Moderne. Insofern prägte er nicht nur das Selbstverständnis seiner Protagonisten, sondern auch jenes der Moderne.

Anschrift des Verfassers: Humboldt-Universität zu Berlin, Inst. für Geschichtswissenschaften,
Sitz: Ziegelstr. 13c, D-10099 Berlin, Tel. +49/30/2093-1914, borutta@geschichte.hu-berlin.de