

Horst Hina (Freiburg)
Kritik an der Französischen Revolution
im Barcelona des ausgehenden 19. Jahrhunderts
(Torras i Bages und Almirall)¹

In seiner verdienstvollen Untersuchung *Repercusión de la Revolución francesa en España (1835-1889)* betont Alberto Gil Novales² den polemischen Charakter der Auseinandersetzung um die Französische Revolution im Spanien des ausgehenden 19. Jahrhunderts; er spricht von einer Bürgerkriegssituation, auf die sich Spanien zum Zeitpunkt der ersten Hundertjahrfeier der Revolution zubewege. Die katalanische Revolutions-Diskussion wird von Gil Novales nur wenig berücksichtigt; sie zeigt bei aller Polemik eine Vielschichtigkeit der Standpunkte und Argumente, die aus der besonderen gesellschaftlichen Situation Kataloniens erklärt werden muß. Ein Blick auf Josep Torras i Bages und auf dessen Auseinandersetzung mit Valentí Almirall soll dies zeigen.

Zwei Bemerkungen seien dieser Untersuchung vorausgeschickt.
a) Im Mittelpunkt der Arbeit steht (am Beispiel von Torras i Bages) das gegenrevolutionäre³ Denken in Katalonien, Spanien und Europa im 19. Jahrhundert. Es kann hier auf das wachsende wissenschaftliche

¹ In einzelnen Punkten erweiterte Fassung meines Vortrages vom 17. Juni 1989 auf dem VII. Jahreskolloquium der Deutsch-Katalanischen Gesellschaft in Köln.

² In: Jean-René Aymes (Hrsg.): *España y la Revolución francesa*, Barcelona: Crítica, 1989, 367-401.

³ Ein Hinweis zur Begriffsgeschichte: *Contre-Révolution* und *contre-révolutionnaire* sind in Frankreich bereits 1790 belegt (*Trésor de la langue française*, Bd. 6, Paris: Editions du C. N. R. S., 1978); erster spanischer Beleg *contrarrevolución* bei Fernández Moratín, Obr. póst., II (Martín Alonso: *Enciclopedia del Idioma*, Bd. 1, Madrid: Aguilar, 1958). Das *Diccionari general de la llengua catalana* von Pompeu Fabra (neubearbeitet von Josep Miracle, Barcelona: Edhasa, ⁵1968) enthält den Begriff *contrarrevolució* mit der etwas einengenden Kurzdefinition: «*Revolució política que tendeix a destruir els efectes d'una altra*». Wörtlich übereinstimmend damit ist die Definition im *Diccionari català-valencià-balear* (Alcover/Moll), wo jedoch neben dem Nomen auch das Adjektiv *contrarrevolucionari* mit zwei Begriffsbestimmungen aufgeführt wird (Band 3, Ciutat de Mallorca: Moll, 1954).

und literarische Interesse an diesem Denken hingewiesen werden, wie bereits aus den Titeln der Publikationen aus Anlaß des *Bicentenaire* hervorgeht.⁴ Schon vor Jahren hat der rumänische Exilschriftsteller E. M. Cioran in einem Essay sein Interesse an Joseph de Maistre bekundet, dessen «dogmatische Vehemenz» und «Neigung und Anlage zur Provokation»⁵ er als Ästhet zu schätzen wußte, eine Perspektive, die hier allerdings nicht gewählt werden soll. Gérard Gengembre hat in seinem Essay *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*⁶ das Phänomen in seinem ganzen ideen- und ideologiegeschichtlichen Ausmaß, vor allem auch in seinen Auswirkungen auf Literatur und Philosophie, zu durchmessen versucht, und er hat zeigen können, wie wichtig die Gegenrevolution in Frankreich zum Verständnis so zentraler Autoren wie Balzac, Chateaubriand oder Barbey d'Aureville ist. Auf spanischer Seite ist die Relevanz der gegenrevolutionären Denkrichtungen nicht nur offenkundig, sondern von einer tragischen Dimension angesichts der Erschütterungen, die der Konflikt der beiden Spanien im 20. Jahrhundert verursacht hat; ihre Erforschung ist daher geradezu imperativisch. Pedro Laín Entralgo hat in seiner bekannten Studie *España como problema* einem Kapitel den Titel *La reacción contrarrevolucionaria*⁷ gegeben, wobei sicher gerade auch der erste der beiden Begriffe programmatisch ist. Die Vielfalt gegenrevolutionärer Denkströmungen im 19. Jahrhundert geht aus der *Histoire de la philo-*

⁴ Einen ersten Überblick über das Thema gibt: François Furet / Mona Ozouf (Hrsg.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris: Flammarion, 1988, etwa der Artikel «Contre-Révolution» von Massimo Boffa (665-673). Auf deutscher Seite vgl. etwa Jean-Jacques Langendorf (Hrsg.): *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799)*, aus dem Französischen, Englischen und Italienischen übersetzt von Cornelia Langendorf, München: Matthes & Seitz Verlag, 1989, sowie Henning Krauß (Hrsg.): *Folgen der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. Zum Thema Spanien und die Französische Revolution vgl. auch die Sondernummer von *Tranvía* unter dem Thema *Die Französische Revolution und die Iberische Halbinsel* (13 [Juni 1989]); Walther L. Bernecker untersucht hier «Die Französische Revolution in der Hispania: Zur Geburtsstunde der zwei Spanien» (13-19).

⁵ E. M. Cioran: *Über das reaktionäre Denken: Zwei Essays*, übersetzt von François Bondy, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, 9.

⁶ Untertitel: *Histoire des idées politiques*; Paris: Imago, 1989.

⁷ Band 1: *Desde la Polémica de la Ciencia Española hasta la Generación del 98*, Madrid: Aguilar, 1956, 54-67.

sophie espagnole von Alain Guy⁸ hervor, die den Vorzug hat, daß sie auch die katalanischen Entwicklungen relativ ausführlich würdigt und in ihren Wechselbeziehungen einsichtig macht. Dieser Kontext kann bei dem zu untersuchenden Thema nicht außer Acht gelassen werden. b) Die Beschäftigung mit Josep Torras i Bages (1846 - 1916) läßt sich bereits mit dessen Bedeutung innerhalb der katalanischen Ideologieggeschichte des 19. Jahrhunderts begründen. Er ist einer der herausragenden Vertreter des «traditionalistischen» Katalanismus, *la figura més important*,⁹ wie Jordi Solé-Tura in seinem Buch *Catalanisme i revolució burgesa* feststellt, wobei er Torras i Bages ideologisch dem «ruralen» Katalonien zuordnet, in Opposition zum liberalen und urbanen Katalonien, das sich um Almirall gruppiert. Entscheidend ist jedoch zunächst einmal die Feststellung von Solé-Tura, daß es sich bei Torras i Bages um einen Denker handelt, dessen Wirkung weit über seine unmittelbare Anhängerschaft hinaus in den Bereich des städtischen Bürgertums reichte (dessen Anfälligkeit gegenüber konservativem Denken von Solé-Tura wiederum aus der prekären politischen Lage der katalanischen Bourgeoisie in Spanien erklärt wird). In der Tat ist Torras i Bages zunächst einmal ein Barceloniner Intellektueller, denn in Barcelona hat er bis zu seiner Ernennung als Bischof von Vic 1899 gewirkt¹⁰ - ein Datum übrigens, das auch die zeitliche Grenze für die vorliegende Untersuchung darstellen soll. In dieser Epoche ist vor allem das Hauptwerk *La tradició catalana* (1892) entstanden (*Lo Catalanisme* von Valentí Almirall, das zu dessen Entstehung in vielem den polemischen Anreiz gab, ist 1886 erschienen - in der Mitte zwischen beiden Daten liegt die Hundertjahrfeier der Revolution

⁸ Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse; Le Mirail, 1983.

⁹ Jordi Solé-Tura: *Catalanisme i revolució burgesa: La síntesi de Prat de la Riba*, Barcelona: Edicions 62, 1967, 106.

¹⁰ Vgl. Àngel Caldas i Bosch: *Torras i Bages, pastor de Catalunya*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987. Zur literarhistorischen Einordnung von Torras i Bages: Manuel Jorba i Jorba: «El periodisme i l'assaig», in: Joaquim Molas (Hrsg.): *Història de la literatura catalana: Part Moderna*, Band 7, Barcelona: Ariel, 1986, 685-688. Über die kulturelle Bedeutung von Vic siehe den mit überkommenen Klischees aufräumenden Artikel von Johannes Hösl: «Barcelonas Hinterland: Literatur in der Plana de Vic», in: *Sensus communis: Contemporary Trends in Comparative Literature; Festschrift für Henry Remak*, Tübingen: Gunter Narr, 1986, 417-430.

1889!). Sein essayistisches Werk aus dieser auch für die Geschichte des Katalanismus so wesentlichen Epoche (man denke nur an die *Bases de Manresa* von 1892) ist imposant, auch eine Fundgrube für die Geschichte von *Renaixença* und *Modernisme*, wie die Lektüre der neuen Ausgabe der *Obres Completes* durch die *Publicacions de l'Abadia de Montserrat* unschwer erweisen kann. Das Weiterwirken von Torras i Bages, zumindest in Zusammenhang mit seinem Traditionsbegriff, ist unleugbar; Oriol Pi de Cabanyes hat neuerdings aus einer «postmodernen» Perspektive heraus Torras i Bages zusammen mit Almirall als die beiden antagonistischen Vertreter der Modernität zu sehen versucht, beide vereint durch ihre katalanistische Identitäts-Utopie (bei Almirall die auf Vernunft gegründete moderne Zukunft, bei Torras i Bages die im Glauben neu begründete Tradition), einer Utopie, deren Krise Pi de Cabanyes in dem genannten Essay zu diagnostizieren unternimmt.¹¹ Die These eines Verbindenden zwischen den beiden katalanistischen Theoretikern, über ihre Gegensätzlichkeit hinaus, ist natürlich im Zusammenhang der Revolutions-Diskussion neu zu überprüfen, und es lassen sich hier grundsätzliche Einsichten in ihre katalanistische Position gewinnen.

Zum Verständnis von Torras i Bages' Revolutionskritik ist ein Hinweis auf die philosophischen (und theologischen) Voraussetzungen dieser Kritik angebracht. Gemeinhin wird Torras i Bages als Thomist eingeordnet; «la doctrina de sant Tomàs l'influí enormement»,¹² heißt es im Blick auf seine Studienzeit im *Diccionari de la literatura catalana*. Als kirchlicher Denker wird er ohne Zweifel von der Politik des Papstes Leo XIII. (1878-1903) bestärkt, der ja den Thomismus ausdrücklich förderte. Wenn Torras i Bages indes meist als «gemäßigter» Thomist etikettiert wird,¹³ so deshalb, weil er sich dem zeitgenössi-

¹¹ Oriol Pi de Cabanyes: *Repensar Catalunya: Una reflexió crítica*, Barcelona: Edicions 62, 1989, 75, 81.

¹² Artikel «Torras i Bages, Josep», in: Joaquim Molas / Josep Massot i Muntaner (Hrsg.): *Diccionari de la literatura catalana*, Barcelona: Edicions 62, 1979.

¹³ Alain Guy (vgl. Anmerkung 8) reiht Torras i Bages in die Gruppe der *scolastiques modernes* ein (201); Antoni Rovira i Vergil stellt hinsichtlich des «Dogmatismus» von Torras i Bages fest, daß sich dieser «no es tradueix en una actitud rígida, ans bé matisat per la intel·ligència i amorositat pel sentiment» (nach Fèlix Cucurull: *Panoràmica del nacionalisme català*, Band 3, Paris: Editi-

schen Denken nicht verschlossen hat, und dies wird gerade auch bei seiner Revolutionskritik wichtig. Wie er die philosophischen Autoren seines Jahrhunderts bewertet, das wird etwa im Schlußkapitel von *La tradició catalana* deutlich, wo er - nach einem rühmenden Porträt von Jaume Balmes - von den «anderen großen Denkern des Jahrhunderts» spricht, nämlich von «De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Ràulica, O'Connell»,¹⁴ denen Balmes zwar an Brillanz und Architektur des Denksystems nachstehe, nicht aber an Ausgewogenheit des Urteils und Beobachtungsgabe (Eigenschaften, die man als *seny* bezeichnen könnte...). Es handelt sich durchweg um katholische Apologeten, die hier gefeiert werden, doch sind diese untereinander so verschiedenartig, daß einige erläuternde Bemerkungen von Nutzen sein können. Die Nennung von Balmes (1810-1848) ist als Huldigung an einen Denker zu verstehen, der wie Torras i Bages Priester war und der nicht nur die katalanische Philosophie des Jahrhunderts nachhaltig beeinflusste, sondern der - laut Solé-Tura¹⁵ - darüber hinaus als erster katalanischer Denker des Jahrhunderts eine kohärente Vorstellung der «katalanischen Frage» hatte. Bemerkenswert ist ferner Balmes' Bemühung um eine kirchliche Sozialpolitik (auch hier war er für Torras i Bages beispielgebend) und sodann seine politische Vermittlerposition zwischen spanischen Liberalen und Konservativen. Interessant ist sodann die Erwähnung von Juan Donoso Cortés (1809-1853), dem spanischen Traditionalisten,¹⁶ was zeigt, daß Torras i Bages gegenüber kastilischen Intellektuellen keine Vorurteile hatte und daß für ihn die gemeinsame ideologische Position das Entscheidende war. Donoso Cortés ist bekanntlich der Vermittler des französischen gegenrevolutionären Denkens in Spanien, vor allem in der Provenienz von Joseph de Maistre und Louis de Bonald, deren Werk er während seiner Botschaftertätigkeit in Paris intensiv studieren konnte. Alle Revolutionen sind «satanisch»: diese Idee hat sich auch

ons catalanes de Paris, 1975, 37). Von Interesse wäre eine Rezeptionsgeschichte des Denkens von Torras i Bages in Katalonien.

¹⁴ Josep Torras i Bages: *Obres completes*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, Band 1, 712.

¹⁵ SOLÉ-TURA (siehe Anmerkung 9), 93.

¹⁶ Zu Donoso Cortés vgl. ALAIN GUY (siehe Anmerkung 8), 197-199.

Torras i Bages zu eigen gemacht, und er teilte mit Donoso Cortés gleicherweise die Verurteilung des revolutionären Sozialismus, wie er etwa von Proudhon und Saint-Simon vertreten wurde. Mit Daniel O'Connell (1775-1847) und Gicchino Ventura de Raulica (1792-1861) treffen wir auf zwei eminent politische Autoren, die durch ihr publizistisches und (im Falle von O'Connell) aktives politisches Engagement zur nationalen Emanzipation ihres Landes - Irlands bzw. Italiens - beigetragen haben und deren Werk wohl nicht zuletzt auch deshalb Torras i Bages imponieren mußte, war es doch ein Beweis dafür, daß sich Katholizismus und nationale Autonomiebewegung durchaus vereinbaren ließen. Irritationen hat seinerzeit die Affirmation des Freiheitsgedankens durch den Priester Ventura de Raulica hervorgerufen; allerdings ging es für Ventura um die Verbindung von Freiheit und Religion in einem christlichen Italien, während umgekehrt die Französische Revolution seiner Meinung nach die Freiheit «auf die Trümmer der Religion»¹⁷ gründen wollte, wie er in seiner Gedenkrede auf O'Connell sagte.

Eine zentrale Rolle spielen im Denken von Torras i Bages französische philosophische Schriftsteller. Mit de Maistre (1753-1821) und Bonald (1754-1840) begegnen wir zwei Hauptvertretern des europäischen gegenrevolutionären Denkens, deren Namen sicher auch in programmatischer Absicht von Torras i Bages zitiert wird. Überraschender als die Nennung dieser Namen ist indes die fortgesetzte Auseinandersetzung mit Vertretern der herrschenden positivistischen Schule, die ja teilweise klar atheistisch ausgerichtet war und die im übrigen auch von der Gegenseite - man denke an Almirall und Gener - eifrig rezipiert wurde. Das Interesse an diesen Denkern ist primär durch die positivistische Revolutionskritik motiviert. An bezeichnender Stelle in *La tradició catalana* heißt es:

Dos són els homes qui amb més claredat han vist i explicat el gran acon-teixement que ha transformat la societat, o per millor dir, que ha transfor-

¹⁷ «Etablir la liberté sur les ruines de la religion» (R. P. VENTURA: *Oraison funèbre de Daniel O'Connell* [...], Paris 1847, 5). Ähnlich wie Torras i Bages wird auch Ventura auf italienischer Seite als *traditionalista moderato* bezeichnet.

mat la societat desequilibrant la humanitat: el comte de Maistre i el positi-vista Taine.¹⁸

Der polemische Ansatz bei Torras i Bages darf hier freilich nicht übersehen werden: Hippolyte Taine (1828-1893) wird dahin interpretiert, daß er - und hier liege die Beziehung zu de Maistre - als letztlichen Grund für den Niedergang des «Ancien Régime» den Mangel an Christlichkeit - an «aire vital del cristianisme» - diagnostiziert habe; das Fehlen an christlichem Geist habe zu jener Schwächung der Gesellschaft geführt, die erst die Revolution möglich machte. Torras i Bages bezieht sich hier auf Gedanken des Hauptwerks von Taine, *Les origines de la France contemporaine* (1876-96), jener unter dem Eindruck der *Commune* und des preußisch-französischen Kriegs entstandenen umfassenden Studie, die in Frankreich selbst weder von der republikanischen Seite noch von der katholischen Opposition voll assimiliert werden konnte, wie Mona Ozouf deutlich macht.¹⁹ Torras i Bages' interpretatorisches Bemühen um Taine ist offenkundig und auch außerordentlich wichtig für seine Revolutionskritik, da er über Taine Gedanken des englischen Traditionalismus (in der Linie von Burke), aber wohl auch der liberalen Revolutionskritik (Tocqueville) zu übernehmen vermag, die neben dem «theokratischen» Ansatz von de Maistre oder Bonald zum Tragen kommen, wie wir sehen werden. Auf die zentrale Rolle von Taine hat Torras i Bages selbst mit aller Deutlichkeit hingewiesen, schreibt er doch in einer Notiz zu seinem Hauptwerk: «Mi libro *La tradició catalana* es el lazo de unión entre Taine y Santo Tomás»,²⁰ womit auch klar die Vermittlertätigkeit zwischen Tradition und Moderne postuliert wird.

Auch Auguste Comte (1798-1857) ist für Torras i Bages von Bedeutung, vor allem hinsichtlich von dessen Soziologie-Begriff,²¹ ein Begriff, für den Torras i Bages eine gewisse Vorliebe zu haben

¹⁸ Torras i Bages: *Obras completas*, I, (siehe Anmerkung 14), 301.

¹⁹ Mona Ozouf: «Taine», in: Furet / Ozouf (Hrsg.): *Dictionnaire critique ...*, (siehe Anmerkung 4), 1061-1071.

²⁰ Torras i Bages: *Obras completas*, (siehe Anmerkung 14), 19.

²¹ Die Soziologie wurde in Spanien von Manuel Sales i Ferré, Professor in Sevilla und später in Madrid, begründet (nach Rafael Jérez Mir, vgl. A. Guy, [siehe Anmerkung 9], 209). Die Bedeutung katalanischer Autoren für die Rezeption des Positivismus in Spanien ist unbestritten.

scheint, wie bereits der Titel der 1893 bei den *Jocs Florals* preisgekrönten Schrift *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* erkennen läßt. Wenn an anderer Stelle von *el vell sociòleg sant Tomàs*²² die Rede ist, dann wird hier wiederum auf jene Verbindung von Tradition und Moderne hingewiesen, die Torras i Bages anstrebt. Schließlich muß ein dritter französischer Positivist genannt werden, der Torras i Bages allerdings weit weniger Schwierigkeiten bereitete als die beiden eben genannten: Frédéric Le Play (1806-1882), der Begründer einer katholischen positivistischen Sozialphilosophie und einer neuen soziologischen Methode, die bekanntlich auf die katholische Soziallehre großen Einfluß hatte. Hier fand Torras i Bages Gedanken vorformuliert, die seinen eigenen sozialen Bestrebungen entgegen kamen und auch mit denen des «Arbeiterpapstes» Leo XIII. konform gingen (in diesem Zusammenhang wären auch die deutschen Arbeiterpriester Kolping und Ketteler zu nennen), wurde hier doch eine soziale Position außerhalb des Sozialismus entwickelt.

Überschauen wir nochmals die auf Torras i Bages' gegenrevolutionäre Konzeption wirksamen Denker, so muß vor allem der eklektische Charakter der Rezeption hervorgehoben werden. Das gilt sowohl für das Nebeneinander scholastischer und positivistischer Gedankengänge wie auch für die Rezeption der «theokratischen» und der im engeren Sinne «traditionalistischen» Gegenrevolution (de Maistre auf der einen, Taine auf der anderen Seite); nicht Widersprüche werden herausgestellt, sondern Gemeinsamkeiten gesucht und gefunden. Sodann fällt die europäische Ausrichtung dieses Denkens auf, mit besonders enger Beziehung zu Frankreich, vor allem auch zur französischen Moderne, was das Bemühen erkennen läßt, mit den neueren philosophischen Entwicklungen im Gespräch zu bleiben, den Anschluß nicht zu verlieren, aber auch den Gegner mit modernen Waffen zu schlagen ... Im übrigen war ja diese europäische Offenheit immer schon ein Ausweis katalanischer Kultur. Die Originalität des gedanklichen Ansatzes von Torras i Bages muß indes anderswo gesehen werden: in der Entfaltung der gegenrevolutionären Problematik aus einer gleichzeitig betont «regionalistischen» und «kirchlichen»

²² Torras i Bages: *Obres completes*, II, (siehe Anmerkung 14), 74.

Perspektive heraus.²³ Dies sind die beiden Achsen, die Torras i Bages' Konzeption der Gegenrevolution tragen.

Nach diesen rezeptionsgeschichtlichen Überlegungen soll nun versucht werden, das Revolutionsbild von Torras i Bages zu rekonstruieren. Mit der europäischen Gegenrevolution hat unser Autor jene geradezu obsessive Fixierung auf das Thema der Revolution gemeinsam; die Revolution wird zu einer rational kaum noch zu analysierenden Größe, zum Negativum schlechthin, zu einem Mythos, dem gegenüber Torras i Bages in dialektischer Wendung seine eigenen Vorstellungen entwickelt. Die Beziehung zu den europäischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts, denen von 1830 und 1848, zu der spanischen von 1868, aber auch zur Pariser *Commune*, deren traumatische Wirkung auch auf Spanien nicht zu leugnen ist, wird immer wieder hergestellt. Aber im Zentrum steht ohne Zweifel die «große» Revolution, die von 1789.

Torras i Bages beherrscht das rhetorische Repertoire der Gegenrevolution. Beispielhaft dafür ist die Schrift *Què és la maçoneria* von 1884, ein in jeder Hinsicht typisches Werk gegenrevolutionären Denkens. Ausgangspunkt ist die Enzyklika *Humanum genus* von Leo XIII. (Januar 1884); in ihrem Sinn veröffentlicht Torras i Bages in *La Veu del Montserrat*²⁴ eine Artikelserie, die noch im gleichen Jahr in Buchform erscheint.²⁵ Daß die Freimaurerlogen zur geistigen Vorbereitung der Französischen Revolution einen wesentlichen Beitrag geleistet haben, ist in der Geschichtsforschung unbestritten;²⁶ Freimaurer gab es natürlich vor allem im Dritten Stand, aber auch im Adel und selbst unter dem Klerus. Die Historiker der Revolution im 19. Jahrhundert haben diese Tatsache mehrfach angesprochen, so Louis Blanc oder

²³ Über die Probleme, die sich für den Priester Torras i Bages aus seinem katalanistischen Engagement ergaben, vgl. Àngel Caldas i Bosch (siehe Anmerkung 10). Zu diesem Thema vgl. auch Josep Torras i Bages: *L'Església i el regionalisme i altres textos (1887-1899)*, a cura de Joan Lluís Pérez Francesch, Barcelona: La Magrana, 1985.

²⁴ Editorische Notiz in J. Torras i Bages: *Obres completes*, I, (siehe Anmerkung 14), 72.

²⁵ Vic: Impremta Anglada, 1884.

²⁶ Gaston Martin: *La Franc-Maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, Paris: Champion; Genève: Slatkine, 1989, 152.

Lamartine in ihren in Spanien verbreiteten Werken,²⁷ die Torras i Bages zitiert. Die Französische Revolution als Komplott der Freimaurer - diese These wird von der gegenrevolutionären Propaganda schon früh als Argument politischer Agitation entwickelt. Das Standardwerk der Komplott-Theorie, mit kaum abzusehender Auswirkung auf die Literatur der europäischen Gegenrevolution, ist die Schrift des Jesuiten Augustin de Barruel *Les mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* von 1797; unter den spanischen Vertretern dieser Theorie muß als einer der ersten (nach Javier Herrero)²⁸ der in Rom lebende Jesuitenpater Lorenzo de Hervás genannt werden. Die Schrift von Torras i Bages hat also eine lange Tradition, auf die sie zurückgreifen kann. Die Freimaurerlogen werden als «Sekte» bezeichnet, als eine Art Gegenkirche, als «la Iglésia de la Revolució». Die Revolution sei ihr erklärtes Ziel und gleichbedeutend damit die Zerstörung der Kirche. Sie sei aber auch eine Art «Internationale», die in allen europäischen Ländern ihre Anhänger hat, und insofern eine Gegenkraft zu dem, was Torras i Bages unter den Begriffen *regió* und *pàtria* in den folgenden Jahren zum Angelpunkt seiner Doktrin machen wird. Die Loge sei die Inkarnation des *esperit anticristià*, ja des *paganisme* und des *nihilisme*; der Kult der *déesse raison* im letzten Revolutionsjahr sei ihre eigentliche religiöse Artikulation. Die Loge vertrete die Gegenposition zur Tradition, die sie als nichtig erklärt, und zu den für Torras i Bages bestimmenden Werten von Familie, Vaterland und persönlichem Eigentum (in den sozialistisch-anarchistischen Theorien des 19. Jahrhunderts sieht der Autor die direkte Fortsetzung ihrer Lehren).

Ein Kapitel ist den Menschenrechten gewidmet; es endet mit dem bekannten Zitat von de Maistre, daß die Rechte der Menschen durch die Gottes abgelöst würden.²⁹ Was Torras i Bages im tiefsten Sinne an

der Revolution stört, wird hier deutlich: es ist die Glorifizierung des Menschen, die Idee, die in der Formel *La humanitat és Déu* zum Ausdruck kommt. Es ist das Prinzip der Autonomie des Menschen, wie es in den von ihm kritisierten Begriffen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erscheint; ihnen gegenüber versucht Torras i Bages, durchaus im Sinne von Leo XIII., das Prinzip der *llibertat cristiana* zu setzen. Im Sinne ihrer neuen Sicht des Menschen hat die Französische Revolution eine Bewegung der «Säkularisierung» des gesellschaftlichen Lebens initiiert, die hin zu einer Trennung von Staat und Kirche führt, zur Infragestellung der gesellschaftlichen Rolle der Kirche, zu einer neuen Sicht von Ehe und Familie, zu einer Neuordnung eines der kirchlichen Verantwortung entzogenen Schulwesens, zu Entwicklungen, wie sie damals im «Kulturkampf» zum Austrag kamen und in denen nicht nur Torras i Bages eine tiefe Bedrohung sah. Man muß die Schrift von Torras i Bages auf diesem Hintergrund sehen, um ihre eigentliche Absicht zu erkennen.

Gérard Gengembre hat die Komplott-Theorie als die unterste Stufe der Gegenrevolution bezeichnet, sozusagen als deren Nullpunkt, als die oberste hingegen die Vorstellung von der göttlichen Vorsehung in der Geschichte, einer allwaltenden *Providence*. Was hat Gott beabsichtigt, indem er das von der Revolution herbeigeführte Unheil über die Welt kommen ließ? Die von de Maistre so nachhaltig gestellte Frage wird auch von Torras i Bages aufgegriffen. Auf das de Maistre-Zitat in Zusammenhang mit der Frage der Menschenrechte wurde bereits verwiesen; es ist im Sinne heilsgeschichtlicher Logik zu verstehen, dergestalt, daß am Ende Gott den Sieg behält. Die Revolution kann demnach als Strafe gesehen werden, Strafe für die Verderbtheit und Verantwortungslosigkeit der Menschen, vor allem zunächst einmal des französischen Adels, dessen moralische Verwahrlosung die Revolution erst möglich machte, aber auch des spanischen Adels, für dessen Amoralität Torras i Bages die Literatur des *Siglo de Oro* als Zeuge anführt. Die Revolution erscheint hier als das reinigende Gewitter, als ein dialektischer Umschwung, der letztendlich erst die Herrschaft Gottes ermöglicht und (nach dem Scheitern der Revolution) eine neue Ordnung stiftet, die der Gegenrevolution (die keine neue Revolution ist, wie Torras i Bages betont, sondern die durch

²⁷ Zur Rezeption der französischen Historiographie zur Revolution vgl. Alberto Gil Novalés (siehe Anmerkung 2).

²⁸ Javier Herrero: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid: Cuadernos para el Diálogo; Edicusa, 1971 (²1973).

²⁹ Torras i Bages: *Obras completas*, I, (siehe Anmerkung 14), 107. Der Sinn dieser Äußerung bei de Maistre ist wohl noch stärker heilsgeschichtlich bezogen als hier bei Torras i Bages.

Gewaltlosigkeit herbeigeführt werden soll, wie etwa durch verstärkte Glaubensintensität oder durch moralisches Engagement).

Damit sind wir bereits bei dem Hauptwerk *La tradició catalana* von 1892 angekommen, von dem zentrale Gedanken in den *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* von 1893 noch stärker verdeutlicht oder gar popularisiert werden. Die Beschäftigung mit Taine, aber auch die Auseinandersetzung mit Almirall - den Torras i Bages durchaus schätzt! - hat in diesen Texten deutliche Spuren hinterlassen. Offenkundig wird dies etwa am Beispiel der Kritik des Jakobinertums, einem entscheidenden Aspekt in Taines Revolutionskritik. Für Taine war der Jakobiner längst zu einer *idée fixe*³⁰ geworden, zur Verkörperung des französischen *génie national* in seiner ganzen Ambivalenz, in seiner kartesischen Abstraktheit, in seiner Praxisferne, wenn auch gleichzeitig in seiner grandiosen Rationalität. Torras i Bages sieht ihn in verkürzender Lektüre nun rein negativ als Vertreter eines

absolutisme revolucionari: una mateixa llei sobre tothom, encara que destrueixi la persona humana en ses facultats i aspiracions més altes.³¹

Die Begriffe *absolutisme* und *centralisme* rücken hierbei in den Vordergrund. Der durch die Revolution geförderte Zentralisierungsprozeß führe zu einer «Uniformisierung» und «Bürokratisierung» des gesellschaftlichen Lebens, die im Sozialismus ihre Fortsetzung und Vollendung fänden. Diese Begriffe erhalten in Torras i Bages' Argumentation eine ständig wachsende Bedeutung, vor allem dort, wo es darum geht, seinen eigenen originären Ansatz zu verteidigen, nämlich einen durch die Kirche garantierten und konsolidierten «Regionalismus» - einen katholischen Katalanismus, um dessentwillen er ja überhaupt auch in die Katalanismus-Debatte der achtziger und neunziger Jahre eingreift und die Auseinandersetzung mit Almirall und dem «föderalistischen» Katalanismus wagt, dem er durchaus Verdienste zuerkennt, dem gegenüber er aber die kirchliche Position einbringen will.

Erstaunlich ist, wie hierbei im Gegenzug zu dem «jakobinischen» Frankreich verstärkt auf das englische Beispiel verwiesen wird. Das

³⁰ M. Ozouf: «Taine», (siehe Anmerkung 19), hier 1068.

³¹ Torras i Bages: *Obres completes*, Band II, (siehe Anmerkung 14), 43.

mag unter dem Eindruck von Taine und Almirall geschehen sein, die ja beide das englische Traditionsbewußtsein, den *sentit pràctic*, die pragmatische Einstellung zur Wirklichkeit, sehr zu schätzen wußten. Der eigenen katholischen Leserschaft das protestantische England als Exempel anzupreisen, mag bewußt provokativ erscheinen, ein rhetorisches Stilmittel sozusagen, um das Verantwortungsbewußtsein des eigenen Lagers aufzurütteln; andererseits darf in Rechnung gestellt werden, daß damals durchaus auch Papst Leo XIII. selbst einer Annäherung zwischen katholischer und anglikanischer Kirche das Wort redete, daß also die Haltung von Torras i Bages in gewisser Weise auch hier mit der päpstlichen Politik konform ging.

Vorbildlich erscheint Torras i Bages allerdings nicht der demokratische Parlamentarismus (den er ablehnt), sondern der Traditionalismus, wie er sich etwa im Verhältnis der Engländer zu ihrer Geschichte manifestiert. Die mittelalterliche Geschichte wird hier positiv gesehen, als Ausgangspunkt einer Freiheitsentwicklung, während sie von den Franzosen primär negativ gesehen werde, als Inbegriff von Sklaverei und Obskurantismus.³² War in England immer schon *amor a la tradició*³³ eine prägende Kraft, ist in Frankreich das Verhältnis zur Tradition zutiefst problematisch; es habe hier ein Bruch stattgefunden, der das Volk seinen historischen Ursprüngen entfremdet hat, vor allem seiner mittelalterlichen Geschichte, die ja in erster Linie auch eine christliche Geschichte sei. Angefangen habe in Frankreich die Loslösung von der lebendigen Vergangenheit nicht erst in der Revolutionsepoche selbst (*la influència centralitzadora i esterilitzant de la Revolució*),³⁴ sondern bereits im *Ancien Régime*, wobei sich Torras i Bages hier die These von Taine (und indirekt von Tocqueville) zu eigen macht, wonach die eigentliche Revolution schon vor der Revolution stattgefunden habe, nämlich im Zentralisierungsprozeß der absoluten Monarchie (im *absolutisme reial*,³⁵ der dann in dem revolutionären Absolutismus von 1789 seine Fortsetzung finde). Die Französi-

³² *Ebenda*, Bd. II, 44.

³³ *Ebenda*, Bd. II, 43.

³⁴ *Ebenda*, Bd. II, 51.

³⁵ *Ebenda*, Bd. II, 70.

sche Revolution sei letztlich keine Schöpfung *ex nihilo* gewesen, nicht der grandiose Willensakt, durch den eine neue Welt erschaffen worden sei, sondern vielmehr ein Prozeß der Auflösung und der Dekadenz, besonders im Blick auf die christlichen und «regionalistischen» Strukturen (*una miserable dissolució social*),³⁶ Strukturen, die auf der anderen Seite in England bewahrt und weiterentwickelt worden seien.

Revolutionäres Denken sei freilich gerade in den lateinischen Ländern längst vor dieser Epoche wirksam, nämlich in der europäischen Renaissance. In dieser Epoche vollziehe sich der erste radikale Bruch mit der Vergangenheit, und deshalb werde hier auch erstmals der Geist der Revolution faßbar: «l'esperit del Renaixement, la Revolució».³⁷ Genau wie für Frankreich gelte dies für Katalonien, und geradezu symptomatisch glaubt dies Torras i Bages an einem der größten katalanischen Denker aufweisen zu können: an Lluís Vives. Daß dieser nicht mehr auf katalanisch schreibt wie seine Vorgänger, sondern lateinisch, im Sinne einer intellektuellen Internationale, das ist das äußere Zeichen einer Wandlung, die Torras i Bages in der Renaissance erkennen zu können glaubt. Eine andere Entwicklungsmöglichkeit sieht Torras i Bages durchaus als möglich an, nämlich die der *restauració* des geistigen Lebens durch die respektvolle Einbeziehung der Tradition, wobei er dem kastilischen Dominikaner und Zeitgenossen von Vives, Melchor Cano, Referenz erweist. Spätestens hier wird der zeitbezogene Charakter von Torras i Bages' Analyse klar: die Wendung vom *Renaixement* zur *Renaixença*, zur Wiederbelebung katalanischer Sprache und Kultur, die für ihn nicht ein revolutionärer Akt sein soll, sondern die durch die liebevolle «Restaurierung» der Vergangenheit, und vor allem der christlichen Vergangenheit, angestrebt wird.

Die Kultur des Mittelalters, das mittelalterliche Erbe hat Torras i Bages, der Schüler von Manuel Milà i Fontanals und Xavier Llorens i Barba, im zweiten Teil von *La tradició catalana* aufzuarbeiten versucht, eine angesichts des nahezu völligen Fehlens von Vorarbeiten in vielen Bereichen beachtliche philologische Leistung.

³⁶ *Ebenda*, Bd. II, 303.

³⁷ *Ebenda*, Bd. II, 44.

So ist *La tradició catalana* auch in kultureller Hinsicht Teil des gegenrevolutionären Entwurfs, wobei konsequenterweise *restauració* zum Gegenbegriff von *revolució* wird. Was damit angestrebt und verwirklicht werden soll, ist die *reaparició del regionalisme*,³⁸ nach einer Zeit der Verdunklung durch die Revolution (die mit der Renaissance angefangen hat). Das Wiederaufleben des Regionalen (und damit der christlichen Ordnung) entspricht letzten Endes dem göttlichen Heilsplan, der *Providència*, als dem Sieg des christlichen Geistes, der sich im Regionalen manifestiert. In diesem Sinn ist die Arbeit an der *Renaixença* sicher auch Arbeit an einer christlichen Zukunft, die in der Einholung der Vergangenheit Gestalt gewinnt.

Wir haben bereits auf die Auseinandersetzung mit Almirall als *movens* für die publizistische Tätigkeit von Torras i Bages verwiesen.³⁹ Der Vergleich mit Almirall liegt nahe, und er kann die Position auch von Torras i Bages, nicht nur die von Almirall, in einem neuen Licht zeigen. Die Gegensätzlichkeit ist offenkundig, aber es gibt auch Berührungspunkte, die nicht unterschätzt werden dürfen. Grundsätzliche Unterschiede gibt es natürlich im Freiheitsverständnis, wie auch im Verständnis der Beziehung zwischen Freiheit und «Regionalismus», sieht der Liberale Almirall den «Regionalismus» doch in erster Linie als «aplicación del hermoso y fecundo principio de libertad».⁴⁰ Es versteht sich von selbst, daß auch der Begriff der Tradition von Almirall anders bewertet wird.

El particularismo - schreibt er im Blick auf seine eigene Position - no es tradicionalista ni idealizador, sino ampliamente positivista. Sus propósitos son que las instituciones de los pueblos, guardando la tradición, respondan a las necesidades de hoy y preparen la mejora de mañana.⁴¹

Es kommt also für Almirall, wie Juan Trías Vejarano klar herausgearbeitet hat,⁴² auf die Gegenwart und ihre Bedürfnisse an, auf die *aspi-*

³⁸ *Ebenda*, Bd. II, 304.

³⁹ Interessant im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Ideen von Almirall sind die *Apèndix*-Teile zu «La tradició catalana» und zu «Consideracions sociològiques sobre el regionalisme» (in: *Obres completes*, Bd. II, 7-22, 95-115).

⁴⁰ Zitiert nach Juan J. Trías Vejarano: *Almirall y los orígenes del catalanismo*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1975, 361.

⁴¹ *Ebenda*, 370.

⁴² *Ebenda*.

razones, die gesellschaftlichen Kräfte, die in der Gegenwart am Werk und zukunftsweisend sind. Ohne das Erbe der Vergangenheit geht es gewiß nicht, und so warnt denn Almirall vor einer rein ungeschichtlichen Betrachtungsweise, einer Haltung, die er «philosophisch» oder auch «idealistisch» nennt und der er die «positivistische», also die «Geschichte» mit einbeziehende Haltung entgegensetzt. Eine rein «philosophische» Einstellung verkenne nämlich die Macht des Faktischen, sie gebe sich einem illusionären Glauben an die absolute Veränderbarkeit des Wirklichen hin. Aber die Geschichte darf andererseits auch nicht die Oberhand gewinnen, sondern sie muß für Veränderungen stets offen bleiben.

Immerhin wird damit deutlich, daß Almirall die Tradition nicht völlig ablehnt und daß er andererseits nicht utopischen Zukunftsvorstellungen das Wort redet. Die Träume von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind jedoch seiner Meinung nach solche abstrakten und durch die Wirklichkeit nicht sanktionierten Zukunftsvorstellungen. Und das ist der Grund, weshalb er sich trotz seiner liberalen Grundhaltung der Französischen Revolution und deren Fürsprechern gegenüber sehr reserviert, ja ablehnend verhält. Wenn Almirall von der *escuela francesa* spricht, dann meint er damit die Historiker, Soziologen, Publizisten jeglicher Art sowie die Politiker, die als Anhänger der Französischen Revolution deren Ideen verteidigen. Dieser «Schule» gegenüber finden sich immer wieder negative Äußerungen in seinen Schriften. Sie sei rhetorisch und ohne «solide», das heißt positive Grundlagen, und überhaupt:

en son afany d'innovar pel camí de la destrucció, va destrossar totes les llavors de llibertat que estaven a punt de grillar;⁴³

sie mißachte also das Erbe gerade der freiheitlichen Traditionen, indem sie einen Bruch zur Vergangenheit herbeiführe (eine Argumentation durch und durch im Sinne der englischen Traditionalisten). Und als Katalanist hat Almirall vor allem an der sich einbürgernden Gleichsetzung der Begriffe Freiheit und Gleichheit einiges auszusetzen.

⁴³ Valentí Almirall: *Lo Catalanisme: Motius que 'l'legítiman, fonaments científics y solucions practicas*, Faksimil-Ausgabe, Barcelona: Alta-Fulla, 1978, 154.

La revolució francesa va confondre la llibertat ab la igualtat, fins al extrem de que en un diccionari polítich se defineixi aquella paraula dihent: «llibertat es igualtat; igualtat es llibertat». Portada per aquest afany, no es d'extrañar que hagi destruït tots los elements de varietat á que ha pogut arriuar en sa furia destructora, establint damunt de las ruínas l'autoritarisme del Estat omnipotent. Avuy encara tot Europa se ressent d'aquest fals concepte de la llibertat, que va formarse en circumstancias anormals y extraordinarias.⁴⁴

Das Gespenst des Zentralismus wird in diesen Sätzen sichtbar, die Angst vor einer autoritären Staatsmacht, die Befürchtung, daß das Prinzip der *varietat* zugunsten der Homogenität des Einheitsstaats aufgegeben werde. Verständlich, daß es Almirall um eine deutliche Unterscheidung von Freiheit und Gleichheit zu tun war: Freiheit ja, aber Gleichheit nur in bestimmten klar umrissenen Grenzen... Eine ähnliche Kritik des Gleichheitsprinzips kennen wir bereits bei Burke.

So ist nicht zu verwundern, daß sich auch Almirall angelsächsischem Denken sehr viel stärker verbunden fühlt als französischem.

Per fortuna de la humanitat, al costat de la escola francesa, ó millor, avans que aquesta, va formarse la anglo-saxona, que té ideas molt més claras y sólidas de la llibertat.⁴⁵

Schon die Tatsache, daß französische Soziologen und Historiker wie Tocqueville oder M. Chevalier⁴⁶ von der politischen Geschichte Englands sehr angetan waren, erscheint ihm ein bezeichnendes Indiz. Die Verfassungsgeschichte von der *Magna Charta* bis zur Verfassung der USA hat ihn eingehend beschäftigt. Man weiß, daß Almiralls Modell für Katalonien neben der Schweiz die *Estats Units d'Amèrica* waren, denen er eine rechtsvergleichende Studie gewidmet hat.⁴⁷ Und die amerikanische Revolution sieht er denn als «la más provechosa y fecunda»⁴⁸ unter den Revolutionen der neueren Zeit an.

⁴⁴ *Ebenda*, 159-160.

⁴⁵ *Ebenda*, 154.

⁴⁶ In *Lo Catalanisme* zitiert.

⁴⁷ V. Almirall: *Los Estados Unidos de América: Estudio político*, Vilanova i La Geltrú 1884. Zum Föderalismus-Begriff bei Almirall, Pi i Margall und Gener vgl. mein Buch *Kastilien und Katalonien in der Kulturdiskussion 1714-1939*, Tübingen: Max Niemeyer, 1978 (spanische Ausgabe, übersetzt von Ricard Wilshusen, Barcelona: Peninsula, 1986).

⁴⁸ Zitiert von J. J. Trías Vejarano, *ebenda*, 374.

So hat denn auch der Liberale Admirall mit der Französischen Revolution seine Schwierigkeiten. Sucht man eine eindeutig positive Stellungnahme zur Französischen Revolution, dann muß man sich schon dem (radikaldemokratischen) Föderalisten Francesc Pi i Margall zuwenden, dem ehemaligen Präsidenten der Ersten spanischen Republik und späteren Gegner von Admirall in der Frage des spanischen Föderalismus. Er ist der Verfasser eines 1881 erschienenen Dithyrambos auf die Revolution, vor allem auch im Blick auf die Menschenrechte:

Francia, el año 1789, fue verdaderamente el Sinaí de la ley moderna: dio, en medio de relámpagos y truenos, esa famosa declaración de los derechos del hombre, que contiene en germen la emancipación política y económica de sociedades que vivieron harto tiempo sujetas al cetro de los reyes, a la espada de los barones, a la voz de la Iglesia y al egoísmo de hombres que no pensaron sino en vivir sobre el trabajo de las muchedumbres.⁴⁹

Eine solche Äußerung erscheint nach dem bisher Gelesenen als besonders wohltuend; Alberto Gil Novales, der sie zitiert, schränkt indes deren Tragweite sogleich ein, indem er ihrem Autor *incomprensión histórica* bei seinen Urteilen über die Französische Revolution nachweist, und vor allem:

Las exigencias teóricas de Pi habrían hecho imposible la Revolución.⁵⁰

Festzuhalten bleibt also, daß das Verhältnis zur Französischen Revolution im Katalonien des ausgehenden 19. Jahrhunderts einerseits von ideologischen Vorurteilen, zum Teil auch von Unkenntnis und Mißverständnissen geprägt war, daß aber andererseits Kritik oder Ablehnung quer durch die politischen Fronten ging. Der damalige Katalanismus betont offenbar (eine weitergehende Untersuchung müßte das erhärten) seine Gegenposition zur Französischen Revolution, und Pi i Margall ist hier kein eigentliches Gegenbeispiel, da er sich mit den katalanischen Föderalisten überworfen hatte und erst nach seinem Tod als bahnbrechender Theoretiker anerkannt wurde.

⁴⁹ Im Vorwort zu Sebastián Orea / Enrique Vera: *Estudios populares sobre las revoluciones*, Madrid: La Guirnalda, 1881, 8-9 (zitiert von A. Gil Novales [siehe Anmerkung 2], 395.

⁵⁰ A. Gil Novales (siehe Anmerkung 2), 396.