



Lucia Scherzberg
August H. Leugers-Scherzberg (Hrsg.)

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 3 (2008)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 3 (2008)

Herausgegeben von

LUCIA SCHERZBERG

AUGUST H. LEUGERS-SCHERZBERG

© 2021 theologie.geschichte
Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1584 eBook
ISSN 1862-1678 Online-Ausgabe
DOI: <https://doi.org/10.48603/tg-2008>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Joachim Neander</i>	
Das Staatsangehörigkeitsrecht des „Dritten Reiches“ und seine Auswirkungen auf das Verfolgungsschicksal deutscher Staatsangehöriger	11
<i>Norbert Reck</i>	
„... daß uns in unseren Tagen ein Kampf verordnet ist“. Eine Relektüre von Predigten Martin Niemöllers.....	49
<i>Claus-Ekkehard Bärsch</i>	
Die Schoah und „Das Reich, das kommt“. Die politische Religion Joseph Goebbels‘ und der religiöse Gehalt der Rassedoktrin Adolf Hitlers	87
<i>Josef Bordat</i>	
Regulativ der Konventionen. Antikes und Modernes Naturrecht im Vergleich	137
<i>August H. Leugers-Scherzberg</i>	
Katholische Kirche, Zwangsarbeiter und die Ent- deckung des „kooperativen Antagonismus“ in der „nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft“	171
II. MISZELLEN	203
<i>Hans-Christian Roestel</i>	
Die Hamburger „Linga-Bibliothek für Lateinameri- kaforschung“ und ihr Bestandsschwerpunkt zu mittelamerikanischer Religions- und Theologie- geschichte	205
<i>Hans-Christian Roestel</i>	
La “Biblioteca Linga” en Hamburgo - su importancia para las ciencias latinoamericanas y su inventario especial sobre la historia religiosa y teológica de Centroamérica.....	211

Hans-Christian Roestel

Die Ausstellung „Wissenschaft, Planung, Vertreibung
– Der Generalplan Ost der Nationalsozialisten“ als
Auseinandersetzung der DFG mit ihrer NS-Vergangen-
heit217

Hans-Christian Roestel

Tagungsbericht zur Jahrestagung der Gesellschaft für
Niedersächsische Kirchengeschichte225

Yvonne Al-Taie, Katharina Peetz

Tagungsbericht zum 7. Internationalen Symposium
der Stiftung Ettersberg „Christentum und Kirchen
in den Transformationsprozessen Ostmittel- und
Osteuropas“235

Hans-Christian Roestel

„Ungleichheiten“, ein Tagungsbericht zum 47. Deut-
schen Historikertag in Dresden (30.09.-03.10.2008).....243

III. REZENSIONEN.....259

Maria Katharina Moser, *Opfer zwischen Affirmation
und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen
zu einer politischen und theologischen Kategorie*
(M. Becka)261

Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf (Hg.),
*Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und
Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*
(H. Jochum)264

Anke Silomon, *Anspruch und Wirklichkeit der „be-
sonderen Gemeinschaft“. Der Ost-West-Dialog
der deutschen evangelischen Kirchen 1969-1991*
(J. Garstecki).....279

Ralf van Bühren, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert:
die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*
(Th. Frings).....290

Ignaz Steinwender: <i>Die Geschichte einer Verführung. Kirche und Nationalsozialismus im Salzburger Bezirk Lungau, 1930-1945</i> (H. Wagner)	293
Stefan Breuer, <i>Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich</i> (A. Nolzen)	295
Gerhard Besier/Hermann Lübke (Hrsg.), <i>Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit</i> (R. Bucher)	299
Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.), <i>Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945, Ein Handbuch</i> (H.-Chr. Roestel).....	304
Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hrsg.), <i>Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945</i> (N. Priesching).....	306
Kevin Spicer, <i>Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust</i> (K. v. Kellenbach).....	313
Manfred Heim, <i>Von Ablass bis Zölibat. Kleines Lexikon der Kirchengeschichte</i> (K. Peetz).....	319
Anton Grabner-Haider/ Peter Strasser (Hrsg.), <i>Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie; Rainer Bucher, Hitlers Theologie</i> (C.-E. Bärsch)	323
Kevin Spicer, <i>Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism</i> (L. Scherzberg).....	338
Dirk Ansorge (Hrsg.), <i>Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt</i> (J. Wetzel)	343
Rainer Bendel (Hrsg.), <i>Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945</i> (S. Voßkamp)	356
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	363

I. AUFSÄTZE

Joachim Neander

DAS STAATSANGEHÖRIGKEITSRECHT DES
„DRITTEN REICHES“ UND SEINE AUSWIRKUNGEN
AUF DAS VERFOLGUNGSSCHICKSAL DEUTSCHER
STAATSANGEHÖRIGER¹

In der Forschung zur nationalsozialistischen Verfolgungspolitik hat „Staatsangehörigkeit“ bisher wenig Beachtung gefunden. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen und standen die nationalsozialistischen Ideologeme wie „Rasse“, „Volk“ und „Nation“. Sie waren ohne Zweifel die wichtigsten Kategorien, nach denen Staat, Partei und Unterdrückungsapparat Menschen klassifizierten und traktierten. Welche Bedeutung kam aber der traditionellen, eher formal-bürokratischen Kategorie „Staatsangehörigkeit“ für das Schicksal der von NS-Verfolgung betroffenen Personen zu. Das Staatsangehörigkeitsrecht des „Dritten Reiches“ war mit rassistischen Vorstellungen durchsetzt und, zumal in der Zeit des Krieges, ständigen Änderungen unterworfen. Das hat in der Forschung zu vielerlei Missverständnissen geführt, etwa dem, die Nürnberger Gesetze von 1935 hätten Juden (und „Zigeunern“) die deutsche Staatsangehörigkeit aberkannt. Ebenfalls weit verbreitet ist die irriige Ansicht, die Staatsangehörigkeit habe gegenüber der „Rasse“ bei Opfern des Holocaust keine Rolle gespielt.

Diese und weitere Missverständnisse zu klären, soll im Folgenden versucht werden. Ausführlich wird daher die Entwicklung des Staatsangehörigkeitsrechts im „Dritten Reich“ bis zu dessen letzten Änderungen im Frühjahr 1943 behandelt. Besonderes Gewicht wird hierbei gelegt auf die Auswirkungen

¹ Der vorliegende Beitrag ist die aktualisierte Version eines Manuskripts, das der Verfasser im Jahre 2002 als Charles Revson Stipendiat des Center for Advanced Holocaust Studies am United States Holocaust Memorial Museum, Washington D.C., erarbeitet hatte.

des Staatsangehörigkeitsrechts auf Personen, die von den Nazis als „Juden“, „Zigeuner“ oder „Fremdvölkische“ klassifiziert wurden.

1. Regelungen im „Altreich“ bis Ende 1937

Mit einigen wenigen, in ihrer Substanz jedoch bedeutsamen, Änderungen galt im „Dritten Reich“ das Staatsangehörigkeitsrecht aus der Zeit vor 1933 weiter. Grundlage bildete das am Abstammungsprinzip (*ius sanguinis*) orientierte *Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz* vom 22. Juli 1913,² das wegen der föderativen Struktur des Deutschen Reiches als Regelfall die von der Staatsangehörigkeit eines der deutschen Länder abgeleitete Reichsangehörigkeit kannte. Daneben gab es (im wesentlichen für Auslandsdeutsche) als Sonderfall auch die unmittelbare Reichsangehörigkeit. Hier vereinheitlichte die *Verordnung über die deutsche Staatsangehörigkeit* vom 5. Februar 1934.³

„§ 1

(1) Die Staatsangehörigkeit in den deutschen Ländern fällt fort.

(2) Es gibt nur noch eine deutsche Staatsangehörigkeit (Reichsangehörigkeit).“

Die zweite Änderung brachte das *Gesetz zur Änderung des Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetzes* vom 15. Mai 1935.⁴ Es hob alle Bestimmungen auf, die ein Recht auf Einbürgerung gewährleisteten. Diese war fortan in das „pflichtgemäße Ermessen“ der zuständigen Behörden gestellt. Entwürfe zu einer Neufassung des Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetzes nach nationalsozialistischen Grundsätzen blieben bis Kriegsende in den Schubladen der zuständigen Ministerien.

² *Reichsgesetzblatt*, 1913, S. 583 ff.

³ *Reichsgesetzblatt I*, 1934, S. 85.

⁴ *Reichsgesetzblatt I*, 1935, S. 593.

Wer also am 30. Januar 1933 die Staatsangehörigkeit des Deutschen Reiches besessen hatte, behielt sie grundsätzlich und gab sie (entsprechend dem *ius sanguinis*) auch an Nachkommen oder Ehefrau⁵ weiter, unabhängig von seiner „rassischen“⁶ oder Volkszugehörigkeit.⁷ Erworben wurde die Staatsangehörigkeit gemäß Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz durch

- „1. Abstammung von einem deutschen Vater oder – im Falle unehelicher Geburt – Abstammung von einer deutschen Mutter,
2. Legitimation durch einen deutschen Vater,
3. Eheschließung einer Ausländerin mit einem deutschen Staatsangehörigen,
4. Einbürgerung eines Ausländers.“⁸

⁵ Das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht ging, in Einklang mit den damals gültigen Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches, davon aus, dass in einer Ehe der Mann „Familienvorstand“ ist und Frau und minderjährige Kinder ihm zivilrechtlich untergeordnet sind. Daher wird auch im Folgenden stets die männliche Form verwendet (und nicht eine der heute gebräuchlichen „geschlechtsneutralen“).

⁶ „Der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit ist nicht von der Erfüllung rassischer Voraussetzungen abhängig; auch Personen artfremden Blutes können die deutsche Staatsangehörigkeit erwerben“; Wilhelm Stuckart/Hans Globke, *Kommentare zur deutschen Rassengesetzgebung Band I: Reichsbürgergesetz vom 15. September 1935, Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September 1935, Gesetz zum Schutze der Erbgesundheit des deutschen Volkes (Ehegesundheitsgesetz) vom 18. Oktober 1935 nebst allen Ausführungsvorschriften und den einschlägigen Gesetzen und Verordnungen*, München und Berlin 1936, S. 52. Zur Ausnahme für Juden und „Zigeuner“ ab 30. April 1943 siehe später.

⁷ Die Zugehörigkeit zu einer im „Altreich“ (d. h. dem Gebiet des deutschen Reiches in den Grenzen vom 31. Dezember 1937) ansässigen nationalen Minderheit „deutschen oder artverwandten Blutes“ (etwa Polen, Kaschuben, Dänen, Sorben) hat zu keinem Zeitpunkt die Frage der Staatsangehörigkeit berührt.

⁸ Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 51-52. Zu letzterer gehörte auch die Verbeamtung eines Ausländers im Landes- oder Reichsdienst;

Sonderregelungen für den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit ergingen im Zusammenhang mit der territorialen Ausdehnung des Deutschen Reiches ab März 1938 und werden später behandelt.

Die deutsche Staatsangehörigkeit ging gemäß Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz verloren durch:

- „1. Entlassung aus der deutschen Staatsangehörigkeit,
2. Erwerb einer ausländischen Staatsangehörigkeit,
3. Nichterfüllung der Wehrpflicht,
4. Ausspruch der zuständigen Behörde wegen Nichtrückkehr im Kriegsfall oder wegen Eintritts in ausländische Staatsdienste,
5. Legitimation durch einen Ausländer,
6. Verheiratung einer Deutschen mit einem Ausländer.“⁹

Setzten diese Gründe für den Verlust der Staatsbürgerschaft einen Willensakt des Betroffenen voraus, so schuf der NS-Staat mit dem *Gesetz über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit* vom 14. Juli 1933¹⁰ im Verein mit der *Verordnung zur Durchführung des Gesetzes über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit* vom 26. Juli 1933¹¹ die Möglichkeit, einer Person auch gegen ihren Willen die deutsche Staatsangehörigkeit zu entziehen.

Nach § 1 des Gesetzes über den Widerruf von Einbürgerungen etc.

„[können] Einbürgerungen, die in der Zeit zwischen dem 9. November 1918 und dem 30. Januar 1933 vorgenommen worden sind, [...] widerrufen werden, falls die Einbürgerung nicht als erwünscht anzusehen ist. Durch den Widerruf verlieren außer dem Eingebürgerten selbst auch diejenigen Personen die deutsche Staatsangehörigkeit, die sie ohne die Einbürgerung nicht erworben hätten.“

ebenda. Auf diese Weise (Verbeamtung als Regierungsrat im Lande Braunschweig) erhielt Adolf Hitler 1931 die deutsche Staatsangehörigkeit.

⁹ Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 52.

¹⁰ *Reichsgesetzblatt I*, 1933, S. 480.

¹¹ *Reichsgesetzblatt I*, 1933, S. 538-539.

Nach Ziffer III der Verordnung zu § 1 konnte die Staatsangehörigkeit von Familienangehörigen auch dann widerrufen werden, wenn der Eingebürgerte mittlerweile verstorben war. Denn der Sinn des Gesetzes war, wie ein Kommentar aus dem Jahre 1943 bemerkte,

„im Sinne einer gesunden Rassen- und Bevölkerungspolitik [...] aus dem deutschen Volkskörper einen unerfreulichen Neuzuwachs wieder zu beseitigen.“¹²

Ziffer I der Verordnung zu § 1 definierte näher:

„Ob eine Einbürgerung als nicht erwünscht anzusehen ist, beurteilt sich nach völkisch-nationalen Grundsätzen. Im Vordergrund stehen die rassischen, staatsbürgerlichen und kulturellen Gesichtspunkte für eine den Belangen von Reich und Volk zuträgliche Vermehrung der deutschen Bevölkerung durch Einbürgerung.“¹³

Als „nicht erwünscht“ wurden in der Verordnung ausdrücklich „Ostjuden“ genannt, nach einer aus dem Reichsinnenministerium stammenden Definition

„aus den östlichen und südöstlichen Ländern Europas stammende Elemente und deren Nachkommen.“¹⁴

Die Betroffenen wurden staatenlos, verblieben aber größtenteils im Deutschen Reich, da andere Länder sie nur ungenutzten aufnahmen. Nach einer beim Bundesverwaltungsamt erhobenen Statistik ergingen 10 487 Widerrufsbescheide.¹⁵ Da diese

¹² Matthias Lichter, *Das Staatsangehörigkeitsrecht im Großdeutschen Reich. Zusammenstellung der einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen und Durchführungsanweisungen mit Erläuterungen*, Berlin 1943, S. 51.

¹³ Ähnliche Formulierungen finden sich in allen späteren Verordnungen, Erlassen etc., die die Staatsangehörigkeit von Personen aus eingegliederten oder besetzten Gebieten sowie die Einbürgerung von „Volksdeutschen“ zum Inhalt haben.

¹⁴ Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 51. Lichter war Ministerialrat im Innenministerium. Man beachte die dehumanisierende Rede von den „Elementen“.

¹⁵ Michael Hepp, *Die Ausbürgerung deutscher Staatsangehöriger 1933-1945 nach den im Reichsanzeiger veröffentlichten Listen*, Band I,

sich auch auf die Angehörigen erstreckten, ist mit ungefähr 30 000 Betroffenen zu rechnen, überwiegend Juden. Von ihnen befanden sich 1939 noch etwa 13 000 im Reichsgebiet.¹⁶ Sie dürften die Mehrzahl der „staatenlosen Juden ehemals deutscher Staatsangehörigkeit“ der einschlägigen Verordnungen und Erlasse gebildet haben.

§ 2 des Gesetzes richtete sich gegen antinazistische deutsche Emigranten:

„Reichsangehörige, die sich im Ausland aufhalten, können der deutschen Staatsangehörigkeit für verlustig erklärt werden, sofern sie durch ein Verhalten, das gegen die Pflicht zur Treue gegen Reich und Volk verstößt, die deutschen Belange geschädigt haben.“

Ihr Vermögen verfiel nach Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit dem Reich. Ziffer I zu § 2 der Verordnung definierte die „Pflicht zur Treue gegen Reich und Volk“ näher:

„Ein der Treupflicht gegen Reich und Volk widersprechendes Verhalten ist insbesondere gegeben, wenn ein Deutscher der feindseligen Propaganda gegen Deutschland Vorschub geleistet hat oder das deutsche Ansehen oder die Maßnahmen der nationalen Regierung herabzuwürdigen gesucht hat.“

In der Anwendung des Gesetzes wurde der Tatbestand der „Verletzung der Treupflicht“ auch rückwirkend angewandt. Es kam nicht darauf an,

„ob sich das der Treupflicht zuwider laufende, die deutschen Belange schädigende Verhalten vor oder nach dem Inkrafttreten des Gesetzes abgespielt hat; für den Grundsatz *sine lege* ist hier also kein Raum.“¹⁷

München und New York 1985, S. XXXVII.

¹⁶ Martin Tarrab-Maslaton, *Rechtliche Strukturen der Diskriminierung der Juden im Dritten Reich*, Berlin 1993, S. 55.

¹⁷ Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 54. Bezeichnenderweise haben nach dem Kriege die NS-Verbrecher den Grundsatz „*nulla poena sine lege*“ vor Gericht stets für sich in Anspruch zu nehmen versucht.

Nach § 2 des Gesetzes wurden bis Kriegsende 39 006 Personen, Familienangehörige eingerechnet, ausgebürgert.¹⁸

Widerruf der Einbürgerung, Aberkennung der Staatsangehörigkeit, Beschlagnahme und Verfallserklärung des Vermögens waren individuelle Verwaltungsakte, gegen die kein Rechtsmittel gegeben war. Der Widerruf der Staatsangehörigkeit wurde nicht öffentlich gemacht, während die Aberkennung der Staatsangehörigkeit im Reichsanzeiger zu veröffentlichen war. Insgesamt verloren aufgrund des Gesetzes über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit ca. 70 000 Personen, Juden und politische Gegner des Nationalsozialismus, die deutsche Staatsangehörigkeit. Diejenigen von ihnen, welche das Kriegsende überlebten und die deutsche Staatsangehörigkeit wieder erlangen wollten, erhielten diese (auf Antrag) problemlos zurück.

Das *Reichsbürgergesetz* (eines der beiden „Nürnberger Gesetze“) vom 15. September 1935¹⁹ beseitigte radikal die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetz. Es führte einen privilegierten „Reichsbürger“ ein:

„§ 2 (1) Reichsbürger ist nur der Staatsangehörige deutschen oder artverwandten Blutes, der durch sein Verhalten beweist, dass er gewillt und geeignet ist, in Treue dem Deutschen Volk und Reich zu dienen.“

§ 2 (3) erklärte den Reichsbürger zum „alleinigen Träger der vollen politischen Rechte“. Das hieß nach § 3 der *Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz* vom 14. November 1935,²⁰ nur er konnte „das Stimmrecht in politischen Angelegenheiten ausüben und ein öffentliches Amt bekleiden.“ Ersteres hatte zwar im „Führerstaat“ nur deklamatorischen Charakter, letzteres führte aber bei der im „Dritten Reich“ sehr weit gefassten Definition des „öffentlichen Amtes“ für Staatsangehörige, die

¹⁸ Hepp, *Ausbürgerung*, S. XIV.

¹⁹ *Reichsgesetzblatt I*, 1935, S. 1146.

²⁰ *Reichsgesetzblatt I*, 1935, S. 1333-1336.

nicht „deutschen oder artverwandten Blutes“ waren, zu einer Vielzahl von Berufsverboten.

§ 4 (1) der Ersten Verordnung machte klar, gegen wen das Reichsbürgergesetz in erster Linie gerichtet war: „Ein Jude kann nicht Reichsbürger sein.“ Obwohl nicht ausdrücklich genannt, war aber ebenso klar, dass das Reichsbürgergesetz auch „Zigeuner“ von der Reichsbürgerschaft ausschloss, denn an deren Zugehörigkeit zu einer den Deutschen „artfremden Rasse“ bestand im „Dritten Reich“ nicht der leiseste Zweifel.²¹ Erwerb und Verlust der deutschen Staatsangehörigkeit wurden jedoch weder durch das Reichsbürgergesetz noch durch die dazu ergangene Erste Verordnung geändert, wie auch die maßgebenden Kommentare stets betonten.²² Der in § 2 (2) erwähnte „Reichsbürgerbrief“, durch dessen Verleihung das Reichsbürgerrecht erworben werden sollte,²³ ist übrigens nie ausgestellt worden – formalrechtlich hat es somit bis zum Ende des Dritten Reiches nur den „vorläufigen Reichsbürger“ gegeben.²⁴

Von großer Tragweite waren die in der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz gegebenen Definitionen des „Juden“ und des „Jüdischen Mischlings“. Sie wirkten sich ab März 1938 auch auf den Erwerb, ab November 1941 ebenfalls auf

²¹ Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 56, 105 und 109. Michael Zimmermann, *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische ‚Lösung der Zigeunerfrage‘*, Hamburg 1996, S. 161, irrt daher, wenn er schreibt: „Zigeuner mit deutscher Staatsangehörigkeit [...] blieben] formell ‚Reichsbürger‘.“

²² S. z.B. Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 51. So wurde auch (entgegen weitverbreiteter Meinung) Juden durch das Reichsbürgergesetz nicht die Staatsangehörigkeit entzogen. (Hierauf hat z.B. schon Bruno Blau, *Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933-1945*, Düsseldorf 1954, S. 30, hingewiesen.) Dies führte übrigens dazu, dass deutsche Juden, die nach England, Belgien oder Frankreich geflohen waren, bei Kriegsausbruch als „feindliche Ausländer“ interniert wurden.

²³ „Das Reichsbürgerrecht wird durch Verleihung des Reichsbürgerbriefes erworben.“

²⁴ Gemäß § 1 (1) der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz.

den Verlust der deutschen Staatsangehörigkeit aus. Im einzelnen wurde festgelegt:

„§ 2

(2) Jüdischer Mischling ist, wer von einem oder zwei der Rasse nach volljüdischen Großeltern abstammt, sofern er nicht nach § 5 Abs. 2 als Jude gilt. Als volljüdisch gilt ein Großeltern- teil ohne weiteres, wenn er der jüdischen Religionsgemeinschaft angehört hat.

§ 5

(1) Jude ist, wer von mindestens drei der Rasse nach volljüdischen Großeltern abstammt. § 2 Abs. 2 Satz 2 findet Anwendung.

(2) Als Jude gilt auch der von zwei volljüdischen Großeltern abstammende staatsangehörige Mischling,

a) der beim Erlass des Gesetzes der jüdischen Religionsgemeinschaft angehört hat oder danach in sie aufgenommen wird,

b) der beim Erlass des Gesetzes mit einem Juden verheiratet war oder sich danach mit einem solchen verheiratet.“

Es folgen noch zwei Spezialfälle für nach Erlass des Gesetzes geborene außereheliche Kinder sowie für Kinder aus nach Erlass des Gesetzes geschlossenen Ehen, die aber in der Praxis²⁵ kaum Bedeutung gehabt haben dürften). In der Behördensprache waren die nach § 5 (1) definierten Juden „Rassejuden“, die nach § 5 (2) definierten „Geltungsjuden“.

Die „staatsangehörigen jüdischen Mischlinge“ galten gemäß § 2 (1) der Ersten Verordnung „vorläufig als Reichsbürger“. Ihnen ist auch trotz aller später erfolgenden Beschränkungen in ihren Rechten nie der Reichsbürgerstatus formell aberkannt worden. „Zigeunermischlinge“ hatten jedoch nie den Reichsbürgerstatus, wie das Reichs- und Preußische Innenministerium gegenüber dem württembergischen

²⁵ Wegen der Sexualkontakt- und Eheverbote durch das Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September 1935; *Reichsgesetzblatt I*, 1935, S. 1146-1147.

Innenministerium auf eine diesbezügliche Anfrage hin am 24. September 1936 verfügte.²⁶

Die „Rassenkunde“ konnte, entgegen ihrem Selbstbild als „Wissenschaft“, keine praktikable Definition des „Juden“ liefern. Die Verfasser der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz mussten daher zur Religionszugehörigkeit – wenn auch der Großeltern oder des Ehegatten – als letztthin entscheidendem Kriterium für die Klassifizierung einer Person als „Jude“ Zuflucht nehmen. Damit war aber die nationalsozialistische Vorstellung vom Staat als „Blutsgemeinschaft“²⁷ ad absurdum geführt.²⁸ Wie logisch widersinnig der „Judenbegriff“²⁹ der Nazis war, zeigt sich auch daran, dass die Zugehörigkeit eines „Mischlings 2. Grades“³⁰ oder eines „Deutschblütigen“³¹ zur jüdischen Religionsgemeinschaft zwar nicht die Einstufung dieser Person als „Jude“ bewirkte, wohl aber (nach § 2 (2)) unter Umständen bei seinen Enkelkindern dazu führen konnte.³²

²⁶ „Nach § 2 Abs. 1 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz haben nur jüdische Mischlinge das vorläufige Reichsbürgerrecht erworben. Sonstige Mischlinge – also z. B. auch Viertel- oder Halbzeigener – haben das vorläufige Reichsbürgerrecht *nicht* erworben.“ Zitiert nach Zimmermann, *Rassenutopie*, S. 161; Hervorhebungen im Original.

²⁷ So etwa Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 21 ff.

²⁸ Siehe etwa die vernichtende Kritik des nationalsozialistischen Staatsbegriffs bei Tarrab-Maslaton, *Rechtliche Strukturen*, S. 68.

²⁹ „§ 5 stellt [...] einen erschöpfenden und endgültigen Judenbegriff auf. Es ist nicht zulässig, andere als die unter die Begriffsbestimmung des § 5 fallenden Personen als Juden zu bezeichnen. Es ist auch nicht angängig, irgendwo einen anderen Judenbegriff zu verwenden“; Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 74.

³⁰ Mit nur einem „volljüdischen“ Großelternanteil.

³¹ Eine andere offizielle Bezeichnung für eine Person „deutschen oder artverwandten Blutes“.

³² Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 55-56. Man mache sich das etwa an folgendem Beispiel klar: A, B, C und D seien „deutschblütig“. D ist evangelisch. A, B und C lassen sich eine Zeitlang in der Liste einer Synagogengemeinde führen (das reichte für das Merkmal „Religionszugehörigkeit“ aus; siehe Stuckart/Globke *Kommentare*, S. 64). Sie werden damit aber nicht Juden. A und B haben ein gemeinsames Kind K1, C und D ein

Von Anfang an waren sich die Kommentatoren des Reichsbürgergesetzes darin einig, dass neben den Juden auch die „Zigeuner“ nicht zu den Personen „deutschen oder artverwandten Blutes“ gehören würden.³³ Entsprechend schufen die Kommentatoren auch den „artfremden Mischling“ ersten und zweiten Grades³⁴, gab es den „Voll“- und den „Halbzigeuner“. Dass die Erste Verordnung zum Reichsbürgergesetz die „Zigeuner“ nicht erwähnte, dürfte vor allem daran gelegen haben, dass sie weitaus weniger zahlreich als die Juden und fast ausschließlich Unterschichtangehörige waren und, mit verschwindend geringen Ausnahmen, auch keine öffentlichen Ämter bekleideten. Rechtlich wurden sie jedoch mehr und mehr auch ausdrücklich den Juden gleichgestellt.

2. Regelungen in den bis Kriegsausbruch zum Deutschen Reich hinzugekommenen Gebieten

Am 13. März 1938 erfolgte der „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich, offiziell als „Wiedervereinigung“ bezeichnet. Das einschlägige Gesetz³⁵ legte in Artikel I fest: „Österreich ist ein Land des Deutschen Reiches“. Grundsätzlich wurden alle bisherigen österreichischen Staatsangehörigen deutsche Staatsangehörige, also auch Juden und „Zigeuner“. Näheres regelte § 1 der *Verordnung über die deutsche Staatsangehörigkeit im Lande Österreich* vom 3. Juli 1938:³⁶

gemeinsames Kind K2. Unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit sind K1 und K2 „deutschblütig“. Haben aber K1 und K2 ein gemeinsames Kind, so ist dieses „Rassejude“.

³³ „Artfremden Blutes sind in Europa regelmäßig nur Juden [...] und Zigeuner. Artfremde erhalten das Reichsbürgerrecht grundsätzlich nicht“; Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 55.

³⁴ Stuckart/Globke, *Kommentare*, S. 68.

³⁵ Gesetz über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich vom 13. März 1938; *Reichsgesetzblatt I*, 1938, S. 237-238.

³⁶ *Reichsgesetzblatt I*, 1938, S. 790-791.

- „(1) Die bisherige österreichische Bundesbürgerschaft und die Landesbürgerschaft in den ehemaligen österreichischen Bundesländern fallen fort.
 (2) Es gibt nur die deutsche Staatsangehörigkeit.“

Von der automatischen Übernahme in die deutsche Staatsangehörigkeit wurden durch § 3 jedoch deutsche Emigranten ausgeschlossen,

„Personen, die die deutsche Staatsangehörigkeit [...] auf Grund des Gesetzes vom 14. Juli 1933 (Reichsgesetzbl[att] I S. 480) verloren und später die österreichische Bundesbürgerschaft erworben haben.“

Diese Personen wurden damit staatenlos.

Dagegen wurden mit § 2 „Bescheide, mit denen österreichische Bundesbürger deutschen oder artverwandten Blutes“, die von Österreich als Nazi-Aktivisten ausgebürgert worden waren, für nichtig erklärt. Diese Personen wurden daher gemäß § 1 deutsche Staatsangehörige. Hier fand erstmals ein „rassisches“ Kriterium Eingang in das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht, wenn auch im Grunde genommen nur für den Wiedererwerb der Staatsangehörigkeit und auf eine zahlenmäßig kleine Personengruppe beschränkt.³⁷ Mit Wirkung vom 1. Juli 1939 wurde das Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz vom 22. Juli 1913 mit den beiden Ergänzungen vom 5. Februar 1934 und 15. Mai 1935 auf die „Ostmark“ übertragen.³⁸ Österreichische Häftlinge wurden daher auch in den Konzentrationslagern als „Reichsdeutsche“ geführt und genau so behandelt wie Reichsdeutsche aus dem „Altreich.“

Mit der *Verordnung über die Aberkennung der Staatsangehörigkeit und den Widerruf des Staatsangehörigkeitserwerbes in der Ostmark* vom 11. Juli 1939³⁹ wurde nicht nur das entsprechende Reichsgesetz vom 14. Juli 1933 samt

³⁷ Es dürfte sich um kaum mehr als einige hundert Personen gehandelt haben.

³⁸ Zweite Verordnung über die deutsche Staatsangehörigkeit im Lande Österreich vom 30. Juni 1939; *Reichsgesetzblatt* I, 1939, S. 1072.

³⁹ *Reichsgesetzblatt* I, 1939, S. 1235.

Durchführungsverordnung auf die „Ostmark“ übertragen. Zusätzlich konnten nach § 3 (1) Einbürgerungen aus der Zeit vor dem „Anschluss“ widerrufen werden, die „als nicht erwünscht anzusehen“ waren. In § 3 findet sich auch erstmals eine Juden explizit diskriminierende Vorschrift im Staatsangehörigkeitsrecht:

„(2) Bescheide, mit welchen Optionserklärungen als zu Recht bestehend anerkannt wurden, die von Juden für Österreich auf Grund des Artikels 80 des Staatsvertrages von St. Germain abgegeben worden sind, können ohne weiteres Verfahren für ungültig erklärt werden. Wer Jude ist, bestimmt § 5 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz [...].“⁴⁰

Es handelte sich hierbei um deutschsprachige jüdische Bürger der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie, denen nach Ende des 1. Weltkrieges die Möglichkeit zur Option für Österreich gegeben worden war. Alle von dieser Verordnung Betroffenen wurden staatenlos.

Im *Abkommen zwischen Deutschland, dem Vereinigten Königreich, Frankreich und Italien, getroffen in München, am 29. September 1938* („Münchener Abkommen“)⁴¹ erklärte sich die Tschechoslowakische Republik bereit, die „sudeten-deutschen Gebiete“ an das Deutsche Reich abzutreten. Die betreffenden Gebiete wurden in der Zeit vom 1. bis 10. Oktober 1938 von deutschen Truppen besetzt und in deutsche Verwaltung genommen.⁴² Die Regierungen der Tschechoslowakischen Republik und des Deutschen Reiches unterzeichneten am 20. November 1938 den *Vertrag zwischen dem Deutschen Reich und der Tschechoslowakischen Republik über Staatsangehörigkeits- und Optionsfragen*,⁴³ Kinder, Enkelkinder und

⁴⁰ § 1 des Gesetzes über Widerruf etc. vom 14. Juli 1933 war zwar hauptsächlich gegen Juden gerichtet, wurde aber auch gegen andere „unerwünschte“ Personen angewandt.

⁴¹ *Reichsgesetzblatt II*, 1938, S. 853-854.

⁴² Erlass des Führers und Reichskanzlers über die Verwaltung der sudeten-deutschen Gebiete vom 1. Oktober 1938; *Reichsgesetzblatt I*, 1938, S. 1331-1332.

⁴³ *Reichsgesetzblatt II*, 1938, S. 895-900.

Ehefrau erwarben ebenfalls die deutsche Staatsangehörigkeit. § 3 gab „Personen nichtdeutscher Volkszugehörigkeit“, die nach § 1 deutsche Staatsangehörige wurden, die Möglichkeit, „bis zum 29. März 1939 für die tschechoslowakische Staatsangehörigkeit [zu] optieren“.⁴⁴ Personen „nichtdeutscher Volkszugehörigkeit“, die nach dem 1. Januar 1910 in das angeschlossene Gebiet zugezogen waren sowie ihre Nachkommen behielten nach § 2 die tschechoslowakische Staatsangehörigkeit.⁴⁵ Wer als „deutscher Volkszugehöriger“ in der „Rest-Tschechei“ blieb, sollte nach § 4 bis zum 29. März 1939 für die deutsche Staatsangehörigkeit optieren können. Emigranten waren – wie schon beim „Anschluss“ Österreichs – ausgenommen.

§ 2 des Vertrages legte ferner fest, dass die deutsche Regierung aus den angeschlossenen Gebieten alle Personen, die nach dem 29. März noch tschechoslowakische Staatsangehörige waren, ausweisen konnten. Entsprechend wurde der tschechoslowakischen Republik zugestanden, aus dem ihr verbliebenen Staatsgebiet alle „Personen deutscher Volkszugehörigkeit“ auszuweisen, die seit dem 1. Januar 1910 dorthin zugezogen waren. Auch hier waren wieder Emigranten ausgenommen.⁴⁶

Die „deutsche Volkszugehörigkeit“ war nicht nur in der Optionsfrage entscheidend. Mit ihrer Hilfe konnte gemäß § 1 des Vertrages Juden, die die Sudetengebiete im Hinblick auf die deutsche Besetzung verlassen hatten, selbst wenn sie „Alteingesessene“ waren, der Erwerb der deutschen

⁴⁴ So auch der Reichsminister des Innern in einem Runderlaß vom 25. Mai 1939 (RMBliV S. 1233), auszugsweise wiedergegeben bei Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 80-84: „Der St[taats]A[ngehörigkeits]-Wechsel der Wohnbevölkerung ist von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder einer bestimmten Rasse nicht abhängig.“

⁴⁵ Der in § 13 vorgesehene bilaterale Optionsausschuß kam durch die Verzögerungstaktik der deutschen Seite nicht zustande. Die „Zerschlagung der Rest-Tschechei“ am 16. März 1939 machte die Implementierung des Optionsvertrages ohnehin gegenstandslos.

⁴⁶ Es sei denn, sie hatten vor dem 10. Januar 1920 die deutsche Staatsangehörigkeit und verloren sie danach; § 1 b) des Vertrages.

Staatsbürgerschaft verwehrt werden, während Nazi-Emigranten diese erhielten. Denn nach amtlicher Meinung stand fest:

„Personen artfremden Blutes, insbesondere Juden und Zigeuner, sind [...] niemals deutsche Volkszugehörige, auch wenn sie sich etwa bisher in der Tschecho-Slowakei zur deutschen Nationalität gerechnet haben sollten.“⁴⁷

Diese Juden wurden aber nicht staatenlos, sondern behielten die tschechoslowakische Staatsangehörigkeit.

Mitte März 1939 ließ Hitler die Wehrmacht in die Tschechoslowakei einmarschieren und deren westliche Landesteile besetzen. Durch Führererlass vom 16. März 1939 („*Protektoratserlass*“)⁴⁸ wurden diese als „Reichsprotektorat Böhmen und Mähren“ dem „Großdeutschen Reich“ eingegliedert. Sie waren damit staatsrechtlich Inland geworden.⁴⁹ Die NS-Regierung hatte jedoch kein Interesse, Millionen von Tschechen zu deutschen Staatsangehörigen zu machen. So legte Artikel 2 des Protektoratserlasses fest:

„(1) Die volksdeutschen Bewohner des Protektorates werden deutsche Staatsangehörige und nach den Vorschriften des Reichsbürgergesetzes vom 15. September 1935 [...] Reichsbürger. Für sie gelten daher auch die Bestimmungen zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre.“⁵⁰ Sie unterstehen deutscher Gerichtsbarkeit.

⁴⁷ Man beachte, dass hiermit ein Präzedenzfall für die Ausweisung deutscher Staatsangehöriger aus der Tschechoslowakischen Republik 1945/46 geschaffen wurde.

⁴⁸ Siehe Kommentierung des Vertrages durch Ministerialrat Dr. Hans Globke in der Zeitschrift für Osteuropäisches Recht 8/1939, in Auszug abgedruckt bei Reinhard-M. Strecker, *Dr. Hans Globke. Aktenauszüge – Dokumente*, Hamburg 1961, S. 161-162.

⁴⁹ *Reichsgesetzblatt I*, 1939, S. 485-488.

⁵⁰ „Die von den deutschen Truppen im März 1939 besetzten Landesteile der ehemaligen Tschecho-Slowakischen Republik gehören von jetzt ab zum Gebiet des Großdeutschen Reiches und treten als ‚Protektorat Böhmen und Mähren‘ unter dessen Schutz“; Artikel 1 des Protektoratserlasses. Polen durfte das Olsa-Gebiet und Teile der Zips annektieren, die Karpatho-Ukraine wurde selbständig (später von Ungarn annektiert). Die

(2) Die übrigen Bewohner von Böhmen und Mähren werden Staatsangehörige des Protektorates Böhmen und Mähren.“

Artikel 2 (1) des Protektoratsverlasses wurde durch die Verordnung über den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit durch frühere tschecho-slowakische Staatsangehörige deutscher Volkszugehörigkeit vom 20. April 1939⁵¹ präzisiert:

„§ 1 Die früheren tschecho-slowakischen Staatsangehörigen deutscher Volkszugehörigkeit, die am 10. Oktober 1938 das Heimatrecht in einer Gemeinde der ehemaligen tschecho-slowakischen Länder Böhmen und Mähren/Schlesien besessen haben, erwerben mit Wirkung vom 16. März 1939 die deutsche Staatsangehörigkeit, sofern sie diese nicht bereits auf Grund des deutsch-tschechoslowakischen Staatsangehörigkeits- und Optionsvertrages vom 20. November 1938 [...] mit Wirkung vom 10. Oktober 1938 erworben haben.“

§ 4 der Verordnung übertrug das im Reich geltende Staatsangehörigkeitsrecht „auf die Personen, die die deutsche Staatsangehörigkeit auf Grund dieser Verordnung erworben haben.“

Die (völkerrechtlich bedeutungslose) „Protektoratsangehörigkeit“ machte die große Mehrheit der Bewohner des „Protektorats“ de facto staatenlos. Nur eine Minderheit, nach völkisch-„rassischen“ Kriterien definiert, konnte die deutsche Staatsangehörigkeit auf Antrag erwerben. Einen Erwerb von Rechts wegen gab es nicht. Ein „deutscher Volkszugehöriger“ musste die deutsche Staatsangehörigkeit jedoch beantragen, um nicht staatenlos zu werden, wie sich aus § 1 (1) der *Verordnung zur Regelung von Staatsangehörigkeitsfragen gegenüber dem Protektorat Böhmen und Mähren* vom 6. Juni 1941⁵² zwingend ergab: „Deutsche Volkszugehörige können nicht Protektoratsangehörige sein.“

Spätestens mit der Errichtung des Protektorats ließ es sich nicht mehr umgehen, eine verwaltungsrechtlich praktikable

Slowakei wurde de jure selbständig, de facto jedoch ein Satellitenstaat des Deutschen Reiches.

⁵¹ Das zweite der sogenannten „Nürnberger Gesetze“.

⁵² *Reichsgesetzblatt I*, 1939, S. 815.

Definition der in den Verordnungen und Erlassen zur Staatsangehörigkeit verwendeten Begriffe „Volksdeutscher“ und „Person deutscher Volkszugehörigkeit“ zu finden. Auf der Grundlage eines Entwurfs seines Referenten für Staatsangehörigkeitsfragen, Dr. Hans Globke, vom 27. März 1939⁵³ versuchte sich daran der Reichsinnenminister mit unveröffentlichtem Runderlass vom 29. März 1939⁵⁴:

„(1) Der in § 1 des deutsch-tschechoslowakischen Staatsangehörigkeits- und Optionsvertrags vom 20. November 1938 gebrauchte Ausdruck ‚deutscher Volkszugehöriger‘ und der in Artikel 2 des Erlasses des Führers und Reichskanzlers über das Protektorat Böhmen und Mähren vom 16. März 1939 gebrauchte Ausdruck ‚Volksdeutscher‘ bezeichnet gleichmäßig die Zugehörigkeit zum deutschen Volke; sie unterscheiden sich dadurch, daß der Ausdruck ‚deutscher Volkszugehöriger‘ sowohl deutsche wie fremde Staatsangehörige umfaßt, während unter ‚Volksdeutschen‘ nur deutsche Volkszugehörige fremder Staatsangehörigkeit verstanden werden.

(2) Deutscher Volkszugehöriger ist, wer sich selbst als Angehöriger des deutschen Volkes bekennt, sofern dieses Bekenntnis durch bestimmte Tatsachen, wie Sprache, Erziehung, Kultur usw., bestätigt wird. Eine genauere Erläuterung des Begriffs ‚deutscher Volkszugehöriger‘ ist nach Lage der Verhältnisse nicht möglich. Im allgemeinen wird es aber gleichwohl keine Schwierigkeiten bereiten, danach die Feststellung zu treffen, ob jemand ‚deutscher Volkszugehöriger‘ ist oder nicht. In Zweifelsfällen ist vor allem zu prüfen, ob derjenige, der auf Grund seiner angeblichen Zugehörigkeit zum deutschen Volke die deutsche Staatsangehörigkeit in Anspruch nimmt, nach seinem gesamten Verhalten einen erwünschten Bevölkerungszuwachs darstellt.“⁵⁵

Negativ wurde unter Ziffer (4) bestimmt:

„Während auch voll Andersstämmige gleichwohl unter Umständen als deutsche Volkszugehörige anerkannt werden können,

⁵³ *Reichsgesetzblatt I*, 1941, S. 308.

⁵⁴ Faksimile bei Strecker, *Globke*, S. 164-165.

⁵⁵ Auszug wiedergegeben in Strecker, *Globke*, S. 243-244.

scheidet dies für voll Fremdblütige aus. Juden, Zigeuner sowie Angehörige der außereuropäischen Rassen sind niemals deutsche Volkszugehörige. Auch Mischlinge sind regelmäßig kein erwünschter Bevölkerungszuwachs; sie werden daher im allgemeinen auch den deutschen Volkszugehörigen nicht gleich behandelt werden können, selbst wenn ihr Bekenntnis zum deutschen Volke durch ihre persönlichen Verhältnisse gestützt wird.“

Diese Definitionen sollten grundlegend werden für alle Entscheidungen der mit der Einbürgerung befassten Behörden und Dienststellen im Dritten Reich.

Die letzte territoriale Vorkriegserwerbung war das Memelgebiet, das nach Artikel 1 des *Vertrags über die Wiedervereinigung des Memelgebiets mit dem Deutschen Reich* vom 22. März 1939⁵⁶ von Litauen abgetreten und dem Deutschen Reich eingegliedert wurde:

„Das durch den Vertrag von Versailles von Deutschland abgetrennte Memelgebiet wird mit Wirkung vom heutigen Tage wieder mit dem Deutschen Reich vereinigt.“

Es wurde gemäß § 1 des *Gesetzes über die Wiedervereinigung des Memellandes mit dem Deutschen Reich* vom 23. März 1939⁵⁷ „Bestandteil des Deutschen Reiches“. § 3 legte fest:

„Memelländer, die durch die Wegnahme des Memellandes mit dem 30. Juli 1924 die deutsche Staatsangehörigkeit verloren haben, sind mit Inkrafttreten dieses Gesetzes wieder deutsche Staatsangehörige, wenn sie am 22. März 1939 ihren Wohnsitz im Memelland oder im Deutschen Reich hatten. Das gleiche gilt für diejenigen, die ihre Staatsangehörigkeit von einem solchen Memelländer ableiten.“

Wie ein Runderlaß des Reichsministers des Innern vom 12. November 1939⁵⁸ feststellte, war für die „alteingesessenen“ Memelländer der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit „nicht von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke oder einer bestimmten Rasse abhängig.“

⁵⁶ Letzter Satz aus Faksimile ergänzt.

⁵⁷ *Reichsgesetzblatt* II, 1939, S. 608-609.

⁵⁸ *Reichsgesetzblatt* I, 1939, S. 559-560.

Laut § 4 (1) des Wiedervereinigungsgesetzes trat im Memelgebiet mit Wirkung vom 1. Mai 1939 „das gesamte Reichsrecht in Kraft“, also auch das Staatsangehörigkeitsrecht. Weitere Einzelheiten regelte der *Vertrag zwischen dem Deutschen Reich und der Republik Litauen über die Staatsangehörigkeit der Memelländer* vom 8. Juli 1939,⁵⁹ der in Artikel 1 (2) „deutschen Volkszugehörigen“, die für Litauen optiert hatten, ebenfalls die deutsche Staatsangehörigkeit gab. Ein Fachaufsatz zu diesem Vertrag bedauerte, dass ihm zufolge auch aus dem Memelgebiet nach Litauen vor den Nazis geflüchtete Juden, die vor dem 30. Juli 1924 die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen, diese wieder erhielten.

„Es ist aber Vorkehrung getroffen, um sie alsbald nach Inkrafttreten des Vertrags und vor Rückkehr nach Deutschland auszubürgern.“⁶⁰

3. Regelungen für Danzig und die eingegliederten Ostgebiete

Schon am Tage des Kriegsausbruchs mit Polen beschloss der Reichstag das *Gesetz über die Wiedervereinigung der Freien Stadt Danzig mit dem Deutschen Reich* vom 1. September 1939.⁶¹ Laut § 1 bildete

„die Freie Stadt Danzig [...] mit sofortiger Wirkung mit ihrem Gebiet und ihrem Volk einen Bestandteil des Deutschen Reiches.“

§ 2 legte fest:

„Die Staatsangehörigen der bisherigen Freien Stadt Danzig sind deutsche Staatsangehörige nach Maßgabe näherer Vorschriften.“

⁵⁹ Auszugsweise wiedergegeben bei Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 101-104.

⁶⁰ *Reichsgesetzblatt* II, 1939, S. 999-1001; ratifiziert und damit in Kraft getreten jedoch erst am 9. November 1939.

⁶¹ Hans Globke, *Der deutsch-litauische Vertrag über die Staatsangehörigkeit der Memelländer*; in: *Zeitschrift für osteuropäisches Recht* 3-4/1939; auszugsweise wiedergegeben bei Strecker, *Globke*, S. 170-171.

Nach der Kapitulation Polens wurden große Teile des Landes, weit über die vor dem 1. Weltkrieg zum Deutschen Reich gehörenden Gebiete hinaus und mit überwiegend nichtdeutscher Bevölkerung, als „eingegliederte Ostgebiete“ dem Deutschen Reich einverleibt. Der *Erlass des Führers und Reichskanzlers über Gliederung und Verwaltung der Ostgebiete* vom 8. Oktober 1939⁶² legte für die Staatsangehörigkeit ihrer Bewohner in § 6 (1) fest:

„Die Bewohner deutschen oder artverwandten Blutes der eingegliederten Gebiete werden deutsche Staatsangehörige nach Maßgabe näherer Vorschriften.“

Diese ergingen mit der Verordnung über die Deutsche Volksliste und die deutsche Staatsangehörigkeit in den eingegliederten Ostgebieten vom 4. März 1941⁶³. § 1 (1) erläuterte den Zweck der „Deutschen Volksliste“:

„In den eingegliederten Ostgebieten wird zur Aufnahme der deutschen Bevölkerung eine Deutsche Volksliste eingerichtet, die sich in vier Abteilungen gliedert.“

Der „Volkstumserlass“ Himmlers in seiner Eigenschaft als „Reichsführer SS, Reichskommissar für die Festigung deutschen Volkstums“ vom 12. September 1940⁶⁴ hatte die vier Abteilungen definiert:

- „1. Volksdeutsche, die sich im Volkstumskampf aktiv eingesetzt haben. [...]
2. Volksdeutsche, die sich nicht aktiv für das Deutschtum eingesetzt haben, sich aber ihr Deutschtum nachweislich bewahrt haben.
3. Deutschstämmige, die im Laufe der Jahre Bindungen zum Polentum eingegangen sind, die aber auf Grund ihres Verhaltens

⁶² *Reichsgesetzblatt I*, 1939, S. 1547-1548.

⁶³ *Reichsgesetzblatt I*, S. 2042-2043; in Kraft getreten am 26. Oktober 1939 durch Erlass des Führers und Reichskanzlers über das Inkrafttreten des Erlasses über Gliederung und Verwaltung der Ostgebiete vom 20. Oktober 1939, *Reichsgesetzblatt I*, 1939, S. 2057.

⁶⁴ *Reichsgesetzblatt I*, 1941, S. 118-120.

die Voraussetzung dafür in sich tragen, vollwertige Mitglieder der deutschen Volksgemeinschaft zu werden. [...]

4. Deutschstämmige, die politisch im Polentum aufgegangen sind (Renegaten).“

Grundsätzlich konnten nach § 1 (3) der Volkslistenverordnung vom 4. März 1941 „nur ehemalige polnische und ehemalige Danziger Staatsangehörige“ Antrag auf Aufnahme in die Deutsche Volksliste stellen. Nicht nötig war dies aber für

„die ehemaligen Danziger Staatsangehörigen, die die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Abteilungen 1 oder 2 der Deutschen Volksliste erfüllen.“

Gemäß Ziffer (4) in Verbindung mit § 4 erwarben sie die deutsche Staatsangehörigkeit mit Wirkung vom 1. September 1939 von Rechts wegen. Die *Zweite Verordnung über die Deutsche Volksliste und die deutsche Staatsangehörigkeit in den eingegliederten Ostgebieten*⁶⁵ vom 31. Januar 1942 machte in § 4 (2) jedoch klar, wer keinesfalls in die Deutsche Volksliste eingetragen werden konnte:

„Juden, Zigeuner sowie jüdische Mischlinge erfüllen diese Voraussetzungen nicht, ohne daß es einer besonderen Feststellung bedarf.“

Wer von den ehemaligen Danziger oder polnischen Staatsangehörigen „die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Abteilungen 1 oder 2 der Deutschen Volksliste erfüllte“, erwarb nach § 3 der Zweiten Volkslistenverordnung die deutsche Staatsangehörigkeit mit Wirkung vom 26. Oktober 1939, ohne Rücksicht auf den Tag der Aufnahme in die Volksliste. Wer jedoch nur in Abteilung 3 oder 4 aufgenommen war, erwarb gemäß § 5 in der Fassung vom 31. Januar 1942 beziehungsweise § 6 nur noch die deutsche Staatsangehörigkeit „auf Widerruf“. Alle anderen Personen wurden, sofern sie ihren Wohnsitz im

⁶⁵ Nürnberger Dokument PS-2916; International Military Tribunal, *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal, Nuremberg, 14 November 1945 – 1 October 1946*, Nürnberg, XXXI: 290-294.

Inland hatten,⁶⁶ „Schutzangehörige des Deutschen Reichs“, mit einer wichtigen Ausnahme:

„Juden (§ 5 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz [...] und Zigeuner können nicht Schutzangehörige sein.“⁶⁷

Damit waren die in den eingegliederten Ostgebieten einschließlich Danzigs ansässigen Juden und „Zigeuner“ staatenlos geworden.⁶⁸

Ein staatsrechtliches Novum stellte die in § 6 der Volkslistenverordnung eingeführte „Staatsangehörigkeit auf Widerruf“ und die in § 7 eingeführte „Schutzangehörigkeit des Deutschen Reiches“ dar. Beides wurde erst zwei Jahre später durch die *Zwölfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz* vom 25. April 1943⁶⁹ und zwei spezielle Verordnungen vom gleichen Tage konkretisiert.⁷⁰ Die Zwölfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz legte in § 4 fest:

„(1) Juden und Zigeuner können nicht Staatsangehörige werden. Sie können nicht Staatsangehörige auf Widerruf oder Schutzangehörige sein.“

Satz 1 bezog sich allein auf den *Erwerb* der deutschen Staatsangehörigkeit („können nicht Staatsangehörige werden“) und betraf faktisch nur noch Kinder deutscher Juden und „Zigeuner“, die nach dem 30. April 1943 (dem Tag des Inkrafttretens der Verordnung) geboren wurden.⁷¹ Entgegen zuweilen

⁶⁶ *Reichsgesetzblatt I*, 1942, S. 51-52.

⁶⁷ „Das Generalgouvernement ist nicht Inland im Sinne dieser Bestimmung“; § 7 der Volkslistenverordnung.

⁶⁸ Ziffer IV der Zweiten Verordnung über die Deutsche Volksliste etc. vom 31. Januar 1942.

⁶⁹ So auch Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 111.

⁷⁰ *Reichsgesetzblatt I*, 1943, S. 268-269.

⁷¹ Verordnung über die Staatsangehörigkeit auf Widerruf vom 25. April 1943, *Reichsgesetzblatt I*, 1943, S. 269-270, und Erste Verordnung über die Schutzangehörigkeit des Deutschen Reiches vom 25. April 1943, *Reichsgesetzblatt I*, 1943, S. 271-272.

in der Literatur vertretener Meinung⁷² verloren jedoch Juden oder „Zigeuner“, die noch die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen, diese durch die Zwölfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz nicht.⁷³ Satz 2 erweiterte den räumlichen Geltungsbereich der Ausschlussklausel § 4 (2) der Zweiten Volkslistenverordnung über die eingegliederten Ostgebiete hinaus auf den gesamten deutschen Herrschaftsbereich.

Nach der Verordnung über die Staatsangehörigkeit auf Widerruf vom 25. April 1943 war der Staatsangehörige auf Widerruf nicht Reichsbürger, er konnte also zum Beispiel kein öffentliches Amt bekleiden. Die Staatsangehörigkeit auf Widerruf sollte nach zehn Jahren in die unbeschränkte Staatsangehörigkeit übergehen, sofern sie nicht vorher widerrufen wurde oder die zuständige Behörde auf den Widerruf verzichtet hatte. Bei Widerruf konnte sie in die Schutzangehörigkeit übergehen. Die Schutzangehörigkeit „mit beschränkten Inländerrechten“⁷⁴ war an den Wohnsitz im Inland gebunden. Sie ist nie positiv definiert worden, und in der Praxis hatte der Schutzangehörige kaum mehr Rechte als ein Staatenloser.

⁷² Die anderen Möglichkeiten, die deutsche Staatsangehörigkeit zu erwerben (Einbürgerung, Heirat mit einem „Deutschblütigen“ oder Legitimation durch einen solchen) bestanden aufgrund anderer Gesetze und Vorschriften nicht mehr.

⁷³ So etwa Strecker, *Globke*, S. 123: „Juden und Zigeuner können nicht mehr Staatsangehörige sein“, oder Wolfgang Dreßen, *Betrifft: ‚Aktion 3‘: Deutsche verwerten jüdische Nachbarn*, Berlin 1998, S. 22: „Die Zwölfte [Verordnung zum Reichsbürgergesetz] schließlich sprach am 25. April 1943 den Juden noch den Status der Staatsangehörigen ab.“ Ganz konfus Zimmermann, *Rassenutopie*, S. 438: „Dort wird den Zigeunern nicht nur das Reichsbürgerrecht [das sie nie hatten, J.N.], sondern wie den Juden die Staatsangehörigkeit, die Staatsangehörigkeit auf Widerruf und die Schutzangehörigkeit aberkannt.“

⁷⁴ So werden etwa in Auschwitzer Transportlisten aus dem Herbst 1944 zahlreiche Juden und „Zigeuner“ deutlich als „RD“ (reichsdeutsch) oder „DR“ (Deutsches Reich) gekennzeichnet; siehe Archiv des United States Holocaust Memorial Museum, Washington D.C., RG-1997.A.0324, reel 3.

4. Weitere Regelungen für besetzte oder eingegliederte Gebiete

Mit Wirkung vom 18. Mai 1940 wurden die nach dem 1. Weltkrieg an Belgien abgetretenen ehemals preußischen Landkreise Eupen und Malmedy einschließlich Neutral-Moresnet dem Deutschen Reich wieder angeschlossen. Ziffer I des *Erlasses des Führers und Reichskanzlers über die Wiedervereinigung der Gebiete von Eupen, Malmedy und Moresnet mit dem Deutschen Reich* vom 18. Mai 1940⁷⁵ erklärte:

„Die durch das Versailler Diktat vom Deutschen Reich abgetrennten Gebiete von Eupen, Malmedy und Moresnet sind wieder Bestandteil des Deutschen Reiches.“

Über die Staatsangehörigkeit seiner Bewohner hieß es in § 2 des Erlasses des Führers und Reichskanzlers zur Durchführung der Wiedervereinigung der Gebiete von Eupen, Malmedy und Moresnet mit dem Deutschen Reich vom 23. Mai 1940:⁷⁶

„Die Bewohner deutschen oder artverwandten Blutes in den im § 1 genannten Gebieten werden nach Maßgabe näherer Bestimmungen deutsche Staatsangehörige. Die Volksdeutschen werden Reichsbürger nach Maßgabe des Reichsbürgergesetzes.“

Einzelheiten regelte die Verordnung über die Staatsangehörigkeit der Bewohner von Eupen, Malmedy und Moresnet vom 23. September 1941.⁷⁷ § 1 legte fest:

„(1) Mit Wirkung vom 18. Mai 1940 erwerben von Rechts wegen die deutsche Staatsangehörigkeit

- a) die Personen, die durch Artikel 36 des Versailler Vertrages die belgische Staatsangehörigkeit erworben haben,
- b) die Personen, die als Bewohner von Neutral-Moresnet die belgische Staatsangehörigkeit am 10. Januar 1920 erworben haben,

⁷⁵ „Volkstumserlass“ (Nürnberger Dokument PS-2916), Ziffer II d.

⁷⁶ *Reichsgesetzblatt I*, 1940, S. 777.

⁷⁷ *Reichsgesetzblatt I*, 1940, S. 803-804.

[...].

(2) Die deutsche Staatsangehörigkeit erlangt jedoch nicht,

[...]

d) wer Jude (§ 5 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935 [...]) oder Zigeuner ist.“

„Deutschstämmig“, die nicht unter § 1 fielen, erhielten nach § 2 die deutsche Staatsbürgerschaft auf Widerruf. Die hier erstmals für den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit geforderte „Deutschstämmigkeit“ war enger gefasst als die „deutsche Volkszugehörigkeit“. Der Reichsminister des Innern hatte sie für den Dienstgebrauch schon im März 1939 definiert:

„Deutschstämmig ist, wer von Vorfahren deutschen Stammes abstammt. Die deutsche Volkszugehörigkeit setzt [...] nicht die volle oder überwiegende Deutschstämmigkeit voraus.“⁷⁸

Für die dem Deutschen Reich nach dem Angriff auf Jugoslawien eingegliederten ehemals slowenischen Gebiete bestimmte die *Verordnung über den Erwerb der Staatsangehörigkeit in den befreiten Gebieten der Untersteiermark, Kärntens und Krains* vom 14. Oktober 1941⁷⁹ in § 1, daß ehemalige jugoslawische Staatsangehörige und Staatenlose „deutscher Volkszugehörigkeit“ dieser Gebiete die deutsche Staatsbürgerschaft mit dem 14. April 1941 erwerben. Personen „deutschen oder artverwandten Blutes“, die nicht nach § 1 die deutsche Staatsangehörigkeit erwerben konnten, erhielten nach § 2 die deutsche Staatsangehörigkeit auf Widerruf, „sofern sie als Angehörige der heimattreuen Bevölkerung der befreiten Gebiete [...] anerkannt werden.“

Von besonderer Bedeutung für die nationalsozialistische Volkstumspolitik war die *Verordnung zur Regelung von Staatsangehörigkeitsfragen* vom 20. Januar 1942⁸⁰. Sie sollte

⁷⁸ *Reichsgesetzblatt I*, 1941, S. 584-585

⁷⁹ Fernschreiben Reichsministerium des Inneren – I e 5062 III/39-5000 e – vom 27. März 1939; Faksimile bei Strecker, *Globeke*, S. 164-166.

⁸⁰ *Reichsgesetzblatt I*, 1941, S. 648-649.

einmal den aufgrund von Umsiedlungsverträgen mit Staaten Ost- und Südeuropas „heim ins Reich“ zu holenden Volksdeutschen die Einbürgerung erleichtern:

„§ 1 (1) Ein Ausländer kann [...] auch ohne Begründung einer Niederlassung im Inland eingebürgert werden.“⁸¹

Zum anderen sollte sie dem Reich den Zugriff auf die „deutschstämmige“ oder als „eindeutschungsfähig“ eingestufte Bevölkerung der besetzten Gebiete erleichtern:

„§ 1 (3) Der Reichsminister des Innern kann Gruppen von Ausländern, die in einem unter deutscher Hoheit stehenden Gebiet ihre Niederlassung haben oder aus einem solchen Gebiet stammen, durch allgemeine Anordnung die Staatsangehörigkeit verleihen.“⁸²

Unter Berufung auf diese Regelung wurde noch im selben Jahr in § 1 der *Verordnung über die Staatsangehörigkeit im Elsaß, in Lothringen und in Luxemburg* vom 23. August 1942⁸³ festgelegt:

„(1) Diejenigen deutschstämmigen Elsässer, Lothringer und Luxemburger erwerben von Rechts wegen die Staatsangehörigkeit, die

- a) zur Wehrmacht oder zur Waffen-SS einberufen sind oder werden oder
- b) als bewährte Deutsche anerkannt werden.“

§ 2 (1) legte fest, wer von den Familienangehörigen unter welchen Bedingungen die deutsche Staatsangehörigkeit erwarb. § 3 ermöglichte anderen „deutschstämmigen Personen“ den Erwerb der Staatsangehörigkeit auf Widerruf.

Generell wurde durch den Erlass des Führers über den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit durch Einstellung in die deutsche Wehrmacht, die Waffen-SS, die deutsche

⁸¹ *Reichsgesetzblatt I*, 1942, S. 40.

⁸² Zu diesem Zwecke wurde in § 5 der § 26 des Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetzes vom 22. Juli 1913 gestrichen, der für die Einbürgerung einen Wohnsitz im Inland voraussetzte.

⁸³ Der Volksmund nannte diese Personen treffend „Beutedeutsche“.

Polizei oder die Organisation Todt vom 19. Mai 1943⁸⁴ allen „deutschstämmigen“ Ausländern, die einer dieser Gliederungen angehörten oder in sie eingestellt wurden, die deutsche Staatsangehörigkeit verliehen. In Verbindung mit der Zweiten Volkslistenverordnung vom 20. Januar 1942 erhielten gemäß Verordnung über die Verleihung der deutschen Staatsangehörigkeit an die in die Deutsche Volksliste der Ukraine eingetragenen Personen vom 19. Mai 1943⁸⁵ diejenigen Personen, die die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Abteilungen 1 und 2 der Deutschen Volksliste der Ukraine besaßen, ebenfalls die deutsche Staatsangehörigkeit, und zwar mit Wirkung vom 21. Juni 1941, und diejenigen, die in Abteilung 3 aufgenommen wurden, die Staatsangehörigkeit auf Widerruf.

5. Die 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz

Die *Elfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz* vom 25. November 1941⁸⁶ betraf ausschließlich jüdische Reichsangehörige. Sie sollte vor allem den Raub des letzten, den Juden noch verbliebenen Vermögens vereinfachen.⁸⁷ Da dies „legal“ geschehen sollte, musste den Juden aber zuvor die deutsche Staatsangehörigkeit entzogen werden. Reichssicherheitshauptamt, Innen- und Finanzministerium einigten sich darauf, dies im Zusammenhang mit den inzwischen angelaufenen Deportationen aus dem Reich „in den Osten“ zu lösen. Die nach längeren Verhandlungen zwischen den Ressorts⁸⁸ formulierte Verordnung führte zum Thema „Staatsangehörigkeit“ aus:

⁸⁴ *Reichsgesetzblatt I*, 1942, S. 533-534.

⁸⁵ *Reichsgesetzblatt I*, 1943, S. 315.

⁸⁶ *Reichsgesetzblatt I*, 1943, S. 321-322.

⁸⁷ *Reichsgesetzblatt I*, 1941, S. 722-724.

⁸⁸ Dr. Rudolf Bilfinger, ehemals stellvertretender Gruppenleiter II a im Reichssicherheitshauptamt und maßgeblich an der Erarbeitung der 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz beteiligt gewesen, gab dies bei einer Vernehmung am 19. Oktober 1967 in Stuttgart implizit zu: „Es ist auch möglich, daß ich seinerzeit den Erlass der 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz, der *einen Großteil der zuvor erforderlichen*

„§ 1 Ein Jude, der seinen gewöhnlichen Aufenthalt im Ausland hat, kann nicht deutscher Staatsangehöriger sein. Der gewöhnliche Aufenthalt im Ausland ist dann gegeben, wenn sich ein Jude im Ausland unter Umständen aufhält, die erkennen lassen, daß er dort nicht nur vorübergehend verweilt.

§ 2 Ein Jude verliert die deutsche Staatsangehörigkeit

a) wenn er beim Inkrafttreten dieser Verordnung seinen gewöhnlichen Aufenthalt im Ausland hat, mit dem Inkrafttreten dieser Verordnung,

b) wenn er seinen gewöhnlichen Aufenthalt später im Ausland nimmt, mit der Verlegung des gewöhnlichen Aufenthaltes ins Ausland.“

Als Beginn der „Verlegung des gewöhnlichen Aufenthalts“ galt das Überschreiten der Reichsgrenze.⁸⁹ Ob diese „Verlegung“ freiwillig oder erzwungen war, spielte hierbei keine Rolle.⁹⁰

Nicht jede Deportation aus dem Reichsinneren führte jedoch ins „Ausland“. So lag etwa Theresienstadt im Protektorat, das als „integrierender Bestandteil des Großdeutschen Reiches“⁹¹ nicht als „Ausland“ galt. Ebenso waren die eingegliederten Ostgebiete eindeutig Inland. Dies machte zum Beispiel ein Erlass des Reichsinnenministers vom 2. Juni 1942 deutlich:

Verwaltungsarbeit überflüssig gemacht hat, unter dem Gesichtspunkt einer Verwaltungsvereinfachung betrachtet habe“; Faksimile in Henry Friedlander/Sybil Milton (Hg), Archives of the Holocaust. An International Collection of Selected Documents, Volume 22: Zentrale Stelle der Justizverwaltungen, Ludwigsburg, New York und London 1993, S. 305. Hervorhebungen im Zitat J.N.

⁸⁹ Zur Entstehungsgeschichte siehe etwa Diemut Majer, „Fremdvölkische“ im Dritten Reich. Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Rechtssetzung und Rechtspraxis in Verwaltung und Justiz unter besonderer Berücksichtigung der eingegliederten Ostgebiete und des Generalgouvernements, Boppard am Rhein 1981, S. 209-212.

⁹⁰ Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 147.

⁹¹ In schönstem Juristendeutsch die Begründung hierfür: „Da ein bestimmter Wille beim gewöhnlichen Aufenthalt [...] keine rechtserhebliche Rolle spielt, kann auch ein Willensunfähiger ihn selbständig für sich haben;“ Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 147.

„Für die nach Litzmannstadt abgeschobenen jüdischen Versorgungsempfänger trifft § 10 der 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz [...] nicht zu, weil sie sich noch im Inlande befinden.“⁹²

Eindeutig Ausland war das Gebiet außerhalb der Grenzen des Großdeutschen Reiches. Mit nicht veröffentlichtem Runderlass vom 3. Dezember 1941 ordnete der Reichsinnenminister, „im Einvernehmen mit dem Leiter der Partei-Kanzlei“, an, was im Sinne der 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz außerdem noch unter „Ausland“ zu verstehen sei:

„Der Verlust der Staatsangehörigkeit und der Vermögensverfall trifft auch diejenigen unter die Verordnung fallenden Juden, die ihren gewöhnlichen Aufenthalt in den von den deutschen Truppen besetzten oder in deutsche Verwaltung genommenen Gebieten haben oder in Zukunft nehmen, insbesondere auch im Generalgouvernement und in den Reichskommissariaten Ostland und Ukraine.“⁹³

In der Literatur findet sich oft in Bezug auf die 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 26. November 1941 die Aussage, die nach Auschwitz Deportierten hätten damit automatisch die deutsche Staatsangehörigkeit verloren.⁹⁴ Quelle dieses weit verbreiteten Irrtums ist vermutlich eine Formulierung bei Diemut Majer in ihrem Standardwerk „*Fremdvölkische im Dritten Reich*“: „Auch das Konzentrationslager Auschwitz, obwohl auf Reichsgebiet gelegen, galt als durchsichtigen

⁹² Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*, S. 147.

⁹³ Faksimile bei Henry Friedlander/Sibyl Milton, *Archives of the Holocaust. An International Collection of Selected Documents, Volume 20: Bundesarchiv of the Federal Republic of Germany, Koblenz and Freiburg*, New York und London 1993, S. 83-84.

⁹⁴ Text wiedergegeben bei Hans Günther Adler, *Der verwaltete Mensch: Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland*, Tübingen 1974, S. 503-504. Der Grund für die Nichtveröffentlichung war laut Majer, *Fremdvölkische*, S. 213 Fußnote 87, daß es dem Reichsinnenministerium „nicht angebracht erschien, das Generalgouvernement in einer Verordnung als Ausland zu behandeln“.

Gründen insoweit als Ausland.“⁹⁵ Weder die von ihr angeführten Belegstellen⁹⁶ noch die Praxis des Vermögenseinzugs geben dies jedoch her.⁹⁷ In Majers Belegen wird der Name „Auschwitz“ nicht erwähnt, und in die Texte lässt sich auch kein Bezug zu Auschwitz hinein interpretieren.

Im Gegenteil zeigen Auschwitzer Lagerdokumente aus den Jahren 1943 bis 1945, dass die große Mehrheit der nach dem 25. November 1941 aus dem Reichsgebiet nach Auschwitz deportierten Juden bis zum letzten Tage der Lagerexistenz – völlig korrekt – als deutsche Staatsangehörige („D.R.“ für „Deutsches Reich“ oder „RD“ für „reichsdeutsch“) geführt wurde.⁹⁸ Unter der Minderheit der in den Dokumenten als „staatenlos“ bezeichneten Juden mit Geburtsort innerhalb des Reichsgebietes lassen sich anhand der im Reichsanzeiger veröffentlichten Listen⁹⁹ zahlreiche Personen nachweisen, die aufgrund des Gesetzes über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit vom 14. Juli 1933 bzw. der Verordnung über die Aberkennung der Staatsangehörigkeit und den Widerruf des Staatsangehörigkeitserwerbes in der Ostmark vom 11. Juli 1939 expatriert wurden. Es liegt nahe anzunehmen, dass die übrigen

⁹⁵ So bei Gerald Feldman, *The German Insurance Business in National Socialist Germany*, in: *Bulletin of the German Historical Institute Washington D.C.* 31 (2002), S. 19-33, hier S. 29.

⁹⁶ Majer, *Fremdvölkische*, S. 213.

⁹⁷ Der oben zitierte Erlaß des Reichsministers des Innern vom 3. Dezember 1941 und der Kommentar von Lichter, *Staatsangehörigkeitsrecht*.

⁹⁸ Verfasser hat Anfang 2002 anlässlich eines Seminars am United States Holocaust Memorial Museum hierauf hingewiesen. Siehe Martin Dean, *The Development and Implementation of Nazi Denaturalization and Confiscation Policy up to the Eleventh Decree to the Reich Citizenship Law*, in: *Holocaust and Genocide Studies* 16 no. 2 (2002), S. 217-242, hier: S. 241, Anmerkung 91.

⁹⁹ Zahlreiche Beispiele finden sich in Personalbogen (Archiv des United States Holocaust Memorial Museums, Washington D.C., RG-1997.A.0324, reels 3 bis 9) und Transport- oder Zugangslisten, z.B. des Evakuierungstransports nach Buchenwald vom 26. Januar 1945 (ebenda, reel 3).

in Auschwitzer Dokumenten erwähnten staatenlosen Juden mit vermutlich ehemals deutscher Staatsangehörigkeit diese durch Widerruf aufgrund derselben Gesetzesvorschriften (und nicht durch die 11. oder 12. Verordnung zum Reichsbürgergesetz) verloren hatten.

Eindeutig bessere Argumente als Majer hat Hans Günther Adler, der anhand von Akten der Würzburger Gestapo einen Fall recherchiert hat, der ihn zur Zwischenüberschrift „Auschwitz als Ausland im Sinne der 11. Verordnung zum RBG“¹⁰⁰ veranlasste. Der letzte Deportationstransport aus Würzburg, der die Stadt am 17. Juni 1943 verließ, bestand aus 7 für Theresienstadt und 57 für Auschwitz bestimmten Juden. Adler fiel auf, dass die 7 nach Theresienstadt Deportierten eine Einziehungsverfügung (über ihr Vermögen) mit Zustellungsurkunde erhalten hatten, nicht aber die 57 für Auschwitz Vorgesehenen. Auch wurde nach Auschwitz kein Geld mitgegeben. Mit den dorthin Deportierten wurde verfahren, als sei die 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz auf sie anwendbar, obwohl, wie Adler zurecht anmerkt,

„Auschwitz zum Deutschen Reich gehörte und nicht zum Generalgouvernement [...]. So handelte es sich selbst im Deutschland von 1943 hier um ein illegales Verfahren,“¹⁰¹

durch das die Deportierten selbstverständlich nicht die deutsche Staatsbürgerschaft verloren.

Die von Adler zitierten Quellen geben jedoch auch Hinweise zur Aufklärung des Falles. Im Schriftwechsel der Würzburger Staatspolizei mit dem für die Vermögensschiebung zuständigen Finanzamt wurden die nach Auschwitz Deportierten als „nach dem Osten abgewandert“ bezeichnet.¹⁰² Das war im Einklang mit einer Anordnung des Reichssicherheitshauptamtes, das schon Anfang April 1942 verfügt hatte,

¹⁰⁰ Erschöpfende Zusammenstellung bei Hepp, *Ausbürgerung*.

¹⁰¹ Adler, *Der verwaltete Mensch*, S. 577.

¹⁰² „... sofern nicht ein späterer bisher unbekannter Geheimerlaß die Lage änderte“; Adler, *Der verwaltete Mensch*, S. 577.

„daß bei der Abmeldung von Juden nach dem Osten nicht der Zielort, sondern der Vermerk ‚unbekannt verzogen‘ bzw. ‚ausgewandert‘ aufgenommen werden soll.“¹⁰³

Es ist unwahrscheinlich, dass für die 57 Juden ursprünglich ein Deportationsziel außerhalb des Reichsgebietes vorgesehen war, denn seit Beginn des Jahres 1943 wurde aus dem Reich nur noch nach Theresienstadt und Auschwitz deportiert. Eher ist anzunehmen, dass sich die Gestapo bei diesem letzten Evakuierungstransport aus Würzburg keine großen Umstände mehr machen wollte. Sie brauchte nur intern Auschwitz zum „Durchgangslager“ auf dem Weg „nach dem Osten“ zu erklären, und die Finanzbehörde konnte die zur „Verwaltungsvereinfachung“ beim Vermögensraub erlassene 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz anwenden. Ein Hinweis darauf findet sich in einem bei Adler zitierten Aktenvermerk vom 28. November 1944, in dem die Rede ist von der

„Evakuierung der letzten Juden aus Würzburg am 17.6.1943, und zwar der 57 Juden, die ins *Durchgangslager KL Auschwitz* kamen, und der 7 Juden, die ihren Wohnsitz nach Theresienstadt verlegten.“¹⁰⁴

Die Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese Manipulation auffallen würde, war nahezu Null. Denn auch wer als Jude von den nach Auschwitz Deportierten nicht sofort ermordet, sondern als „Zugang“ im Lager registriert wurde und damit zumindest die Chance erhielt, eine Zeitlang am Leben zu bleiben, hörte schon am ersten Tag: „Es gibt nur einen Weg hier heraus – durch den Schornstein.“¹⁰⁵ Die Spur der 57 nach Auschwitz deportierten Würzburger Juden verliert sich im Dunkeln. Adler nimmt an,¹⁰⁶ dass sie den Ankunststag nicht überlebt haben.

¹⁰³ Zwei Belege bei Adler, *Der verwaltete Mensch*, S. 578.

¹⁰⁴ So wiedergegeben in einem Schreiben der Stapo-Leitstelle Düsseldorf vom 5. April 1942; Faksimile bei Friedlander/Milton, *Archives of the Holocaust* Bd. 22, S. 23.

¹⁰⁵ Zitiert nach Adler, *Der verwaltete Mensch*, S. 579. Hervorhebung J.N.

¹⁰⁶ Das zeigt wieder einmal, dass diejenigen, die diese Deportationen organisierten, sehr wohl wussten, was den nach Auschwitz Deportierten

Anhang:

ÜBERSICHT ÜBER ERWERB UND VERLUST DER
DEUTSCHEN STAATSANGEHÖRIGKEIT IM DRITTEN REICH –
30. JANUAR 1933 BIS 8. MAI 1945

1. Grundsätzliche Regelungen

Wer am 30. Januar 1933 die deutsche Staatsangehörigkeit besaß oder sie danach erwarb, behielt sie grundsätzlich weiter. Sie wurde gemäß Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz (RuStAngG) vom 22. Juli 1913 mit der dazu ergänzend erlassenen Verordnung vom 5. Februar 1934 und dem Änderungsgesetz vom 15. Mai 1935 erworben durch

- Abstammung von einem deutschen Vater oder – im Falle unehelicher Geburt – Abstammung von einer deutschen Mutter,
- Legitimation durch einen deutschen Vater,
- Eheschließung einer Ausländerin mit einem deutschen Staatsangehörigen,
- Einbürgerung eines Ausländers

und ging verloren durch:

- Entlassung aus der deutschen Staatsangehörigkeit,
- Erwerb einer ausländischen Staatsangehörigkeit,
- Nichterfüllung der Wehrpflicht,
- Ausspruch der zuständigen Behörde wegen Nichtrückkehr im Kriegsfall oder wegen Eintritts in ausländische Staatsdienste,
- Legitimation durch einen Ausländer,
- Verheiratung einer Deutschen mit einem Ausländer.

bevorstand, auch wenn sie dies nach Kriegsende (verständlicherweise) abstritten.

2. Sonderregelungen betreffend den Verlust der deutschen Staatsangehörigkeit

Rechts- grundlage	Betroffener Personenkreis				Ver- fahren erfor- derlich	Ständiger Aufenthalt	
	Ju- den	An- dere „Art- frem- de“	„Deut- schen oder artver- wandten Blutes“	Fami- lien- ange- hörige		im In- land	im Aus- land
Widerruf der Einbür- gerung gem. Gesetz vom 14.7.1933	+	+	+	+	+	+	+
Aberken- nung gem. Gesetz vom 14.7.1933	+	+	+	-	+	-	+
Verlust gem. 11. VO zum Reichs- bürgerge- setz vom 25.11.1941	+	-	-	-	-	-	+

Der Verlust war endgültig und unwiderruflich. Er trat bei Personen, die unter die 11. VO zum Reichsbürgergesetz fielen, schon mit dem Grenzübertritt ein.

3. Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit durch Gebiets-
eingliederungen oder Gebietsangliederungen sowie Zuwan-
derung

Personenkreis	„Deutschen oder artverwandten Blutes“	„Deutsche Volkzugehörigkeit“ erforderlich	„Deutschstämmigkeit“ erforderlich	„Artfremde“, v.a. Juden und Zigeuner	Erwerb von Rechts wegen
Österreicher, «alteingesessene» Sudeten- und Memelländer	+	-	-	+	+
Einwohner von Eupen-Malmedy	+	-	-	-	+
Nicht in Deutsche Volksliste einzutragende Danziger, „befreite“ Kärntner, Krainer und Untersteiermärker, Einwohner der eingegliederten Ostgebiete und der Ukraine in Abt. 1 und 2 der Deutschen Volksliste (DVL)	+	+	-	-	+
Bewohner des Protektorats, Optanten im Sudeten- und Memelland, Zuwanderer aus dem Ausland	+	+	-	-	-

Einwohner der eingegliederten Ostgebiete und Danziger in Abt. 3 und 4 der DVL, Ukrainer in Abt. 3 der DVL, Elsässer, Lothringer und Luxemburger, Wehrmacht-, Waffen-SS, Polizei- oder OT-Angehörige	+	+	+	-	-
---	---	---	---	---	---

Ausgenommen waren Personen, die gemäß Gesetz vom 14.7.1933 bzw. Verordnung vom 11.7.1939 die deutsche Staatsangehörigkeit verloren hatten. Das Staatsangehörigkeitsrecht des Altreichs, insbesondere die Regelungen für Abkömmlinge und Ehefrauen, galt für alle Personen, die von Rechts wegen oder auf Antrag die deutsche Staatsangehörigkeit bekommen hatten. Zu Ausnahmen siehe unten Ziffer 4.

4. Sonderregelung betreffend den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit

Ab dem 25. April 1943 konnten gemäß 12. VO zum Reichsbürgergesetz Juden und „Zigeuner“ nicht mehr die deutsche Staatsangehörigkeit erwerben. Das betraf in der Praxis nur noch die nach dem 25. April 1943 geborenen Kinder von Juden oder „Zigeunern“ deutscher Staatsangehörigkeit.

5. Die „rassische“ Abstufung des Staatsangehörigkeitsrechts
ab März 1941

Rechtsstatus	Personen deutschen und artverwandten Blutes		Artfremde,
	Nichtdeutsche	Deutsche	v.a. Juden und „Zigeuner“
Reichsbürgerschaft	+	+	-
unbeschränkte Staatsangehörigkeit ohne Reichsbürgerschaft	+	+	+
Staatsangehörigkeit auf Widerruf	+	+	-
Protektoratsangehörigkeit	+	-	+
Schutzangehörigkeit	+	-	-

Norbert Reck

„... DASS UNS IN UNSEREN TAGEN EIN KAMPF VERORDNET
IST“

Eine Relektüre von Predigten Martin Niemöllers¹

„Martin, ich wundere mich, daß du trotz der wenigen systematischen Theologie, die du getrieben hast, doch fast immer das Richtige triffst!“

Karl Barth

„Karl, ich wundere mich, daß Du trotz der vielen systematischen Theologie, die du getrieben hast, doch fast immer das Richtige triffst!“

Martin Niemöller²

Martin Niemöller wird geachtet als Protagonist des Kirchenkampfes und als mutige und eloquente Stimme der kirchlichen Opposition gegen das NS-Regime. Als einer, der auch theologisch etwas zu sagen hätte, wird er heute kaum wahrgenommen. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass für die theologischen Diskurse der Nachkriegszeit – insbesondere für den Umgang mit Schuld und für die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts der Massenverbrechen der NS-Zeit – die Position Niemöllers ein wichtiges Korrektiv hätte sein können.

¹ Gewidmet ist dieser Aufsatz Jon Sobrino, der mich ermutigt hat, den widerständigen Potentialen innerhalb der deutschen Theologie nachzugehen. Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Michael Hüttenhoff und Dr. Peter Noss, deren kritische Kommentare mich zu manchen Präzisierungen veranlassen haben.

² Zit. nach Karl Barth, Barmen, in: Joachim Beckmann/Herbert Mochalski (Hg.), *Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag*, München 1952, 9–17, hier: 9

Ob hier etwas nachgeholt werden kann, muss offen bleiben; gewiss aber kann die Auseinandersetzung mit Niemöllers Denken auch heute noch den Blick schärfen für manche Schief lagen des theologischen Gesprächs in Deutschland seit 1945.

Dass Niemöllers Theologie kaum rezipiert wird, hat seinen Grund zum einen sicher darin, dass er so gut wie keine explizit theologischen Texte verfasst hat. Seine Theologie ist in erster Linie die angewandte Theologie seiner Reden und Predigten. Aus diesen muss sie erst herausgearbeitet werden. Zum anderen behinderten sicher die immer wieder in den Texten auftretenden antijudaistischen Motive und Denkfiguren eine intensivere Befassung mit seinem Denken. Die folgende Relektüre einiger seiner Predigten – die in diesem Rahmen notwendigerweise exemplarisch bleiben muss – übergeht deshalb die Ambivalenzen von Niemöllers Theologie nicht, sondern fragt gerade nach dem widersprüchlichen Ineinander verschiedener Motive und Traditionen, nach den unverrückbaren Fixpunkten ebenso wie nach den Wandlungen seines Denkens.

Im Fokus meiner Betrachtungen stehen dabei die Erfahrungen Niemöllers mit dem Nationalsozialismus und seinen Verbrechen. Dass Niemöllers theologisches Profil gerade im Rahmen seiner eigenen oppositionellen und widerständigen Aktivitäten (und, wie ich meine, besonders in der zunehmenden Verfolgung seit 1937) seine Konturen gewann, verdient hierbei besondere Aufmerksamkeit.

Leonore Siegele-Wenschkewitz, die sich mit Niemöllers antijüdischen Auslassungen differenziert auseinandergesetzt hat, meinte mit Recht, von seiner familiären, politischen und theologischen Herkunft her sei Niemöller eigentlich dazu prädestiniert gewesen, „daß er einer der Führer der Deutschen Christen würde“³. Das aber war für Niemöller niemals eine

³ Leonore Siegele-Wenschkewitz, Auseinandersetzungen mit einem Stereotyp. Die Judenfrage im Leben Martin Niemöllers, in: dies. (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen* (Arnoldshainer Texte, Bd. 85),

Versuchung. Bei aller Zustimmung zum Nationalsozialismus, dessen Partei er von 1924 bis 1933 gewählt hatte, weigerte er sich von Anfang an, politische Bewegungen als Ausdruck des Willens Gottes zu verstehen. Gegenüber den Deutschen Christen beharrte Niemöller auf dem reformatorischen Schriftprinzip, wonach durch das Wort Gottes allein – *sola scriptura* – der Wille Gottes zu vernehmen sei. In Anlehnung an die erste These der Barmer Theologischen Erklärung formulierte er 1934:

„Dies Wort ist die Gottesgabe, die unserer Kirche anvertraut ist; und mit ihr allein wird sie allezeit zu dienen haben, damit unser Volk nicht arm werde an ewigem Gut, und damit das gewaltige Werk der völkischen Einigung und Erhebung, das unter uns begonnen ist, einen unerschütterlichen Grund und dauernden Bestand gewinne!“⁴

Im Wort Gottes lag Niemöllers archimedischer Punkt. Weder Partei, noch Bewegung noch Kirche konnte demgegenüber höhere Autorität beanspruchen. Von hier aus hat er gedacht und gesprochen, ohne je diesen Punkt zu verraten. Von hier aus entwickelte er allmählich auch eine Distanz zur „völkischen Einigung und Erhebung“, die ihn zunächst begeisterte; von hier aus sah er sich befähigt, furchtlos den Mund aufzumachen; und von hier aus konnte er sein Handeln kritisch beurteilen und seine Schuld bekennen.

Von diesem Fixpunkt aus unternahm es Niemöller, genau auf die jeweils konkreten Fragen und Problemlagen seiner Zeit zu antworten; ohne „Subjektverbergung“⁵ trug er seine

Frankfurt am Main 1994, 261–291, hier: 264. Zu Niemöllers Antijudaismus vgl. auch Martin Stöhr, „...*habe ich geschwiegen*“. *Zur Frage eines Antisemitismus bei Martin Niemöller*, Martin-Niemöller-Stiftung, 19. 1. 2007, unter: <http://www.martin-niemöller-stiftung.de/4/zumnachlesen/a100>.

⁴ Martin Niemöller, *Vom U-Boot zur Kanzel*, Berlin 1934.

⁵ Vgl. hierzu Krondorfer, Björn: Abschied von (familien-)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Shoah, in: Katharina v. Kellenbach u.a. (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001, S. 11–28, bes. S. 15f.

Situation und seine Perspektive immer reflektiert in sein Reden ein, sodass die drängenden Fragen der Zeit nicht hinter der Verkündigung des Evangeliums zurücktraten, sondern gerade zu seinem tieferen Verständnis beitrugen.⁶

Die Anfänge in Dahlem

Martin Niemöller kam 1931 als Pfarrer nach Berlin-Dahlem, 1933 wurde er auf die 1. Pfarrstelle der Dahlemer St.-Annen-Kirche gewählt. Wie er, der in dem eher konservativen Villenvorort zunächst als „der nationalsozialistische Pfarrer“⁷ galt, schließlich zum Vorsitzenden des Pfarrernotbundes und zu einem der wichtigsten Protagonisten der Bekennenden Kirche wurde, muss hier nicht nacherzählt werden.⁸ Wichtiger ist es festzuhalten, mit welcher theologisch-religiösen Haltung er nach Dahlem kam.

Exemplarisch mag dafür eine Passage aus Niemöllers autobiographischem Bericht *Vom U-Boot zur Kanzel* stehen, der 1934 erschien und bald zu einem Bestseller wurde. Darin ist die Rede von einem Gewissenskonflikt im Ersten Weltkrieg. Niemöllers U-Boot-Mannschaft hatte (am 25. Januar 1917) ein französisches Dampfschiff versenkt, und ein französisches Torpedoboot versuchte, die Überlebenden des Dampfschiffs an Bord zu nehmen. Sollten die Franzosen an der Rettung

⁶ Zu Recht bezeichnet Conway, John S.: *The Political Theology of Martin Niemöller*, in: *German Studies Review* 9, Heft 3, 1986, S. 529–546, diese Arbeitsweise als „politische Theologie“ (im Sinne der neueren Diskussionen seit den 1970er Jahren, nicht im Sinne Carl Schmitts). Conway beschränkt sich allerdings weitgehend darauf, Niemöllers politisch-theologische Positionen im Kontrast zu seinen deutschnationalen Anfängen aufzuzeigen; von den damit zusammenhängenden Denkwegen ist wenig zu erfahren.

⁷ Jürgen Schmidt, *Martin Niemöller im Kirchenkampf*, Hamburg 1971, S. 455, Anm. 136.

⁸ Siehe hierzu etwa Schmidt, *Niemöller im Kirchenkampf*; Dietmar Schmidt, *Martin Niemöller. Eine Biographie*, Neuausg. Stuttgart 1983; Matthias Schreiber, *Martin Niemöller*, Reinbek, 2. Aufl. 2008; Siegele-Wenschkewitz, *Auseinandersetzungen*.

gehindert werden? War es in Ordnung, eine solche Rettungsaktion zu stören? Oder war dies sogar eine Pflicht, da die geretteten französischen Soldaten nur weiter gegen Deutschland gekämpft hätten? Niemöller zeigt sich – für einen Moment – als Zweifelder und reagiert auf diese Situation mit einer knappen theologischen Überlegung:

„Und plötzlich breitete sich das ganze Rätsel ‚Krieg‘ vor unsern Augen aus; mit einemmal wußten wir aus einem Stückchen eigenen Erlebens um die Tragik der Schuld, der zu entgehen der einzelne kleine Mensch einfach zu schwach und zu hilflos ist. [...] Aber das sahen wir, daß es Lagen gibt, wo jede gesetzliche Moral Bankrott macht, wo keine Möglichkeit bleibt, sich ein unverletztes Gewissen zu bewahren. Und wo die Frage, ob wir in Verzweiflung oder Trotz scheitern oder aber mit lebendigem Gewissen durch die Anfechtung hindurchgehen, daran und allein daran hängt, ob wir eine Vergebung glauben! [...] Mir aber ist dieser 25. Januar für mein Leben bedeutsam geworden, weil er mir die Augen öffnete für die Unmöglichkeit eines moralischen Weltbildes.“⁹

Hier sind mehrere Motivstränge ineinander verflochten: Die Rede von der Tragik, der kein Mensch entgehe, klingt ernst und bitter, macht aber jedes ethische Reflektieren grundsätzlich gleichgültig: Ganz egal, wie man sich entscheidet – es wird unentrinnbar falsch. Die Rede von der Kleinheit, Schwäche und Hilflosigkeit des einzelnen Menschen will bescheiden und auf gar keinen Fall überheblich sein, aber sie legt vor allem fest, dass der Mensch als Einzelner zum verantwortlichen Handeln gar nicht in der Lage sei. Trotzdem scheint auch ein Wissen von einer Moral auf, die anderes verlangt. Niemöller nennt sie „gesetzliche Moral“ und meint in diesem Kontext jene Moral, die sich zu eindeutigen Entscheidungen in der Lage sieht. Zugleich bezieht sich der polemische Ausdruck „gesetzlich“ auf die verbreitete antijüdische Gegenüberstellung von „Gesetz“ und „Evangelium“. „Gesetzlich“ ist demnach das alttestamentliche bzw. jüdische Festhalten an der Tora und ihren klaren Forderungen – eine Moral, die nur

⁹ Niemöller, *Vom U-Boot*, S. 57f.

„Bankrott“ machen könne. Demgegenüber steht das Evangelium für eine Moral der Liebe, der es mehr auf die innere Haltung ankommt als auf die tatsächliche Entscheidung zu einer Tat. Wer sich nur ausreichend innerlich zerrissen und angefochten erlebt und dann so oder anders oder gar nicht entscheidet, darf auf Gottes Vergebung hoffen.

Dass diese Sichtweise sowohl Tora als auch Evangelium nur karikaturhaft verzerrt wiedergibt, muss hier nicht diskutiert werden; zu fragen aber bleibt, was ein „lebendiges Gewissen“ sein soll und was dieses dem Menschen tatsächlich sagen kann, wenn in der Pose der Nachdenklichkeit und „Anfechtung“ grundsätzlich *alle* Handlungsalternativen von vornherein verworfen werden. Ist die Rede vom angefochtenen Gewissen hier nicht bloß eine prätentiose rhetorische Figur, mit der sich ein Mensch moralisch schmückt, der seine konkreten Entscheidungen aber keinerlei Kritik unterwirft, weil sie allesamt der Tragik des menschlichen Daseins zuzurechnen seien? In dieser Perspektive bleibt wohl tatsächlich nur die intensiv empfundene Hoffnung auf Gottes Vergebung – aber das muss man fast eine andere Religion nennen, denn nach den Evangelien gilt die Zusage der Vergebung Gottes dem *reuiigen* Menschen, der umkehrt von seinen falschen Wegen und sich zuerst mit seinem Bruder versöhnt, bevor er zum Altar tritt (Mt 5,23f); sie gilt nicht demjenigen, der leugnet, dass es ein gerechtes Tun gibt und sich allein auf sein tragisch-subjektives Angefochtensein beruft.

Prononcierter kann man die kurze Reflexion, die Niemöller hier vorträgt, wohl als Herzstück einer *Tätertheologie* bezeichnen, die den religiösen Ermöglichungsgrund für die Teilnahme an jeder nur denkbaren Art von Taten bereitstellt. Wenn ohnehin *jedes* Handeln schuldig macht, dann spielt es keine Rolle, an welchen Handlungen man sich letzten Endes beteiligt. „[W]o alle schuldig sind, ist es keiner“¹⁰, schreibt Hannah Arendt, und dieser Gedanke charakterisiert die Theologie, mit der wir es hier zu tun haben, als eine umfassende Entmoralisierungsstrategie. Zahlreiche NS-Verbrecher haben

¹⁰ Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, 17. Aufl. 2006, S. 65.

sich nach der Schoa mit Figuren dieser Tätertheologie – insbesondere mit dem Verweis auf ihren subjektiv guten Willen bei objektiv „tragischen“ Anforderungen – zu rechtfertigen versucht.

Martin Niemöller sah sich in Dahlem indessen mit Anforderungen konfrontiert, die ihn bald weit von diesem Ausgangspunkt seines theologischen Denkens wegtrugen. Den beginnenden Kirchenkampf erlebte er zwar einerseits als sehr ernste Angelegenheit, andererseits aber als eine Herausforderung zum Bekenntnis, auf die er entschlossen und durchaus freudig zuing. Auch in dieser Situation hätte er leicht einen Gewissenskonflikt sehen können: Ist es recht, sich mit der staatlichen Obrigkeit anzulegen, wenn man dadurch eventuell Leib und Leben seiner Familie gefährdet? Dieses Mal aber gab es für ihn kein Zögern.

Am 30. Januar 1937 zieht Niemöller in einem Gottesdienst eine Bilanz der ersten vier Jahre der NS-Herrschaft. Er spricht davon, dass in diesen vier Jahren „Tausende von evangelischen Christen Bekanntschaft mit der Polizei gemacht haben“ und erwähnt offen – wie auch schon in den Jahren zuvor –, „daß Hunderte von evangelischen Predigern kürzere oder längere Zeit in Gefängnissen und Konzentrationslagern festgehalten wurden“ (HJC 109)¹¹. Bedrückender noch als diese erwartbaren Einschüchterungsmaßnahmen sei für ihn aber die Tatsache, „daß die Kirche selber in Gefangenschaft geraten ist“ (HJC 110), womit er sich auf die Kämpfe um die Unabhängigkeit der Kirchenleitungen bezieht, die in den Auseinandersetzungen um die von der NS-Regierung eingesetzten Kirchengremien einen bitteren Höhepunkt erreicht haben.¹²

¹¹ Martin Niemöller, *Herr ist Jesus Christus. Die letzten achtundzwanzig Predigten, gehalten in den Jahren 1936 und 1937 in Berlin-Dahlem*, Gütersloh 1946 (im Text abgekürzt HJC mit Seitenzahl).

¹² 1935 erließ Hans Kerrl, der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten, die „5. Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Sicherung der deutschen evangelischen Kirche“, wonach sämtliche Kirchenleitungsbefugnisse allein von den neugebildeten Kirchengremien auszuüben seien. Sowohl die Deutschen Christen als auch die Bekennende Kirche wurden zur Mitarbeit aufgefordert. In der Bekennenden Kirche

Zugleich aber zögert Niemöller nicht, die Situation der Kirche der Gegenwart mit der Gefangenschaft des Paulus zu vergleichen: Paulus habe schließlich aus seiner Gefängnishaft an die Gemeinde von Philippi geschrieben, dass Gottes Wort durch Gefängnismauern nicht aufzuhalten sei (Phil 1,12–21). Aus dem stummen Gefängnis sei ein lautes Zeugnis für das Evangelium geworden, und diese einzigartige Gelegenheit zum Zeugnis habe auch die verfolgte Kirche der Gegenwart:

„Liebe Gemeinde, wer von uns möchte eigentlich – im Rückblick auf die vier Jahre – als Christ wieder in der Zeit vor 1933 leben? Wer von uns wüßte nicht etwas von dem Segen dieser Jahre kirchlicher Gefangenschaft, die zur Förderung des Evangeliums haben dienen müssen?“ (HJC 115)

Aus diesen Worten ist weniger Tapferkeit als eine gewisse Begeisterung zu spüren: Das christliche Leben hat wieder Zeugnischarakter, es hat nichts mehr gemein mit dem bequemen Kulturchristentum – man muss für seinen Glauben einstehen, und das kann nur ein Segen sein.

So ging es für Niemöller in dieser Situation zuallererst um das Evangelium, das verkündet werden soll, und das hat

(BK) konnte man sich über den Umgang mit den Kirchenausschüssen nicht einigen. Niemöller und andere verweigerten jede Zusammenarbeit mit den Kirchenausschüssen und erkannten allein die in der Synode von Dahlem vom 19./20. Oktober 1934 eingesetzten Bruderräte als Leitungsgremien an, die seit Kerrls Verbot vom 20. Dezember 1935 als „illegal“ galten. Die Spannungen traten insbesondere auf der 4. Bekenntnissynode 17.–22. Februar 1936 in Bad Oeynhausen zu Tage. Die Bekennende Kirche zerbrach in einen gemäßigten und einen radikalen Flügel, der sich konsequent an den Beschlüssen von Dahlem orientierte und daher der „dahlemitische“ Flügel genannt wird. Dieser unterstützte nach der Synodaltagung die Bildung einer „Vorläufigen Kirchenleitung II“. Hingegen trat der „bischöfliche Flügel der BK“ gemeinsam mit den Bischöfen der „intakten“ Landeskirchen (Bayern, Hannover, Württemberg) dieser „Vorläufigen Kirchenleitung II“ nicht bei, sondern strebte eine Verständigung mit den Kirchenausschüssen an. Vgl. Joachim Mehlhausen, Art. Nationalsozialismus und Kirchen, in: *TRE*, Bd. 24 (hg. G. Müller), Berlin 1994, S. 43–78, hier: S. 60f.; siehe auch Wilhelm Niemöller, *Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhausen*, Göttingen 1960.

Bedeutung in zweierlei Hinsicht. Erstens: Der Vorwurf, der gelegentlich gegen die Bekennende Kirche erhoben wurde, es sei ihr lediglich um die unbehelligte Fortsetzung der kirchlich-institutionellen Arbeit gegangen, ist, zumindest was Niemöller anbelangt, nicht stichhaltig. Für Niemöller war das Funktionieren der Institution keineswegs das oberste zu bewahrende Gut; das Höchste, dem er dienen wollte und dem auch die Kirche zu dienen hätte, war das Wort Gottes allein, die Verkündigung des Evangeliums. Und wo diese Verkündigung vom NS-Staat behindert wurde, fielen vollkommen klare Worte.

Das heißt aber – zweitens –, dass in jenen Jahren nicht etwa Fragen der Menschenrechte, der Gerechtigkeit und des Schicksals der Verfolgten im Mittelpunkt von Niemöllers Aufmerksamkeit standen. Sein Denken und seine Arbeit drehten sich in erster Linie um die unerschrockene Verkündigung des Evangeliums, d.h. um das Evangelium als *Botschaft* des Christentums, die angenommen werden sollte, um das *Bekenntnis zum Heiland Jesus Christus* – nicht zuerst um die *Werte* des Evangeliums (wie etwa Nackte bekleiden, Hungernde speisen und Gefangene besuchen nach Mt 25).

Aus diesem Grund auch spielen die verfolgten Juden in den Dahlemer Predigten Niemöllers keine Rolle. Als Juden haben sie das Evangelium von Jesus Christus nicht angenommen und teilen somit nicht das, wofür Niemöller bereit ist, alles hinzugeben. Antijüdische Bemerkungen sind dementsprechend in den Texten immer wieder anzutreffen. Allenfalls können Christen jüdischer Herkunft, die als Prediger an der Verkündigung des Evangeliums gehindert werden, auf Niemöllers Unterstützung rechnen.

Martin Niemöller sah sich nicht als politischer Gegner des Nationalsozialismus, er war kein Verteidiger der Menschenrechte oder gar der Demokratie – er war ein Verteidiger des Evangeliums.

Eine neue Welle der Verfolgung

Wenige Wochen später ändert sich der Ton von Niemöllers Predigten radikal. Der Bittgottesdienst vom 7. April 1937 markiert einen deutlichen Einschnitt. Mit einem Mal ist nichts mehr zu spüren vom kämpferischen, fast freudigen Geist des Eintretens für das Evangelium. Große Nüchternheit und die Suche nach Trost – nicht mehr im „Sichtbaren“, sondern „allein bei Gott“ – herrschen vor. Den Grund dafür spricht Niemöller offen an: Eine neue Verfolgungswelle hat begonnen. Es kommt vermehrt zu Verhaftungen, Beschlagnahmungen kirchlicher Schriften, Enteignungen von Druckereien ...

„Und wenn wir heute und gestern und vorgestern in der Zeitung gelesen haben von Prozessen gegen katholische Geistliche, so zeigt uns das nur, daß die Verordnung des Führers vom August vorigen Jahres, nach der in kirchlichen Prozessen keine Hauptverhandlungen stattfinden durften, liquidiert worden ist, und daß die Verfahren nicht nur gegen katholische, sondern auch gegen evangelische Geistliche und Laien wieder in Gang kommen.“
(HJC 181)

Das ist nun nicht mehr das Erwartbare – Angst und Schrecken machen sich breit:

„Wenn heute ein Bote Jesu Christi festgesetzt wird wegen seines Bekenntnisses, dann ist es nicht so, wie noch vor zwei Jahren, daß andere dafür aufstehen, sondern daß die anderen es mit der Angst kriegen. Ich habe Beispiele genug erlebt, noch vor wenigen Wochen, kurz vor meinem Urlaub. Wir hatten einen Mann, der für uns druckte; er wurde verhaftet und nach einer Zeit wieder freigelassen, aber drucken tut er nicht mehr, der Mann wagt es einfach heute nicht mehr. Und darauf hat es der Feind ja abgesehen, daß alles eingeschüchtert wird; das ist ja seine Absicht, das Wort Gottes so zu binden, daß es nicht mehr laut wird.“
(HJC 183)

Niemöllers erste Reaktion auf die veränderte Lage besteht darin, der äußeren politischen Wirklichkeit in einer großen Anstrengung des Glaubens die Wirklichkeit Gottes entgegenzuhalten. Nur „durch ein gewaltiges Aber“ lasse sich „aus der Trübseligkeit des wirklichen Zustandes“ ausbrechen und das

Bekenntnis aufrechterhalten, dass Gottes Wort weiterhin nicht gebunden sei (HJC 183). Nicht mehr das mutige Vorgehen, sondern das tapfere Aushalten ist nun gefordert:

„[...] ich meine, es geht heute im gewöhnlichen Alltag unseres Lebens, mitten in dieser Welt, bereits um das eine, um dieses Entweder-oder: ‚Dulden wir?‘ oder ‚Verleugnen wir?‘, und jene Brüder und Schwestern, die um des Evangeliums willen leiden und dulden wie die Übeltäter, verkündigen eben mit ihrem Leiden, daß Gottes Wort nicht gebunden ist, daß es frei und ungebunden waltet, daß Gottes Wort stärker einschließt als eine Gefängnistür und eine Konzentrationslagertür, stärker bindet, als irgendeine irdische Macht binden kann – und wenn sie noch so viel Kerkertüren und Konzentrationslagertore aufmacht! –, weil das Wort Gottes eine Freiheit schafft, die keine Macht der Welt uns zu geben vermag.“ (HJC 185f)

Auf längere Sicht aber können die Appelle zum Durchhalten nicht genügen, besonders wenn, wie Niemöller am 2. Mai 1937 sagt, „es nicht so aussieht, als ob der Kampf leichter würde oder bald von uns genommen würde“ (HJC 194). Hier ist mit Händen zu greifen, dass das, was er der Gemeinde vorträgt, keineswegs allzeit gültige Verkündigung ist, die so oder ähnlich Jahr für Jahr wiederholt werden könnte. Niemöller nimmt seine Gemeinde in ihrer konkreten gegenwärtigen Situation ernst, er behelligt sie nicht mit billigen Existentialismen („In jedem Leben gibt es dunkle Zeiten ...“), sondern versucht, vom Wort Gottes her präzise zur Lage des jeweiligen Tages zu sprechen. Dabei führt er als Pastor nicht eine wünschenswerte aufrechte Haltung vor, sondern macht auch aus seiner eigenen Fassungslosigkeit kein Hehl:

„Mich hat doch innerlich seit langem nichts mehr so erschüttert wie das Wort, das ich in der vergangenen Woche aus dem Munde eines einsam gewordenen Amtsbruders hörte, dem ich auf dem Friedhof begegnete. ‚Ach, lieber Bruder‘, sagte er mir, ‚die Barmherzigkeit unter den Menschen ist gestorben.‘“ (HJC 195)

Nicht nur die zunehmende Verfolgung, sondern auch die voranschreitende Faschisierung der deutschen Gesellschaft findet in diesen Worten ihren Niederschlag. Unbarmherzigkeit

breitet sich aus. Zugleich kündigt sich hier bereits leise an, dass neben dem Verkünden des Heilands auch dessen Werte der Menschlichkeit wichtiger werden. Fast flehend versucht Niemöller nun, der Gemeinde zum Festhalten an Christus *und* an seiner Liebe Mut zu machen:

„Wir trösten uns leicht mit der Härte dieser Zeit; aber wir sollten uns so nicht über unsern Mangel an Liebe und Barmherzigkeit hinwegtrösten, sondern wir sollten es ruhig eingestehen, daß diese Zeit ganz kräftig dabei ist, uns von der Liebe Christi zu trennen; wir sollten es eingestehen, damit wir umkehren und uns besinnen auf das Wort, das wir vergessen haben, das Wort, das Gott mit uns spricht von der Gnade über den Sünder; wir sollten es eingestehen, damit wir uns neu schenken lassen, was uns verlorenzugehen droht.“ (HJC 196)

Eingestehen: Dieses Wort gehört nicht ins Vokabular der furchtlosen Bekenner oder der verfolgten Opfer. Es ist eine Vokabel der Täterschaft, der schleichenden, bewussten oder unbewussten Einwilligung in die Brutalisierung der Gesellschaft. Niemöller nimmt seine Gemeinde der Dahlemer Getreuen davon nicht aus. Die Unbarmherzigen, die immer Barbarischeren, die dem Nationalsozialismus sich immer mehr Angleichenden sind nicht immer nur „die anderen“¹³.

Dass man sich sein eigenes Versagen in dieser politischen Situation *eingestehen* kann, hat zahlreiche Implikationen. Hier werden Keimlinge einer anderen Theologie sichtbar. Das hat nichts mehr zu tun mit dem privaten Eingestehen diverser moralischer Unvollkommenheiten. Wer hier Niemöller folgte, verstand sich bereits als Akteur in einem gesellschaftlich-politischen Verantwortungsgeflecht. Wer sich hier etwas eingestehen konnte, war bereit, in sich erneut Kräfte der Widerständigkeit zu wecken. Zugleich bedeutete das den Abschied von der selbstgewissen Haltung: „Wir sind Christen, wir sind die Anständigen.“ Die immer zu schnell gezogene

¹³ Vgl. im Kontrast dazu die Haltung in vielen innerfamiliären Nachkriegsdiskursen, wonach die Nazis immer „die anderen“ waren: Harald Welzer, u.a., „*Opa war kein Nazi*“. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 2002, S. 150ff.

Scheidelinie zwischen Opfern und Tätern wird nun problematisch; die von vielen bereitwillig vollzogene Selbststilisierung als Opfer wird erschwert. Eine neue, realistischere christliche Selbsteinschätzung beginnt, Platz zu greifen. Und die christliche Hoffnung auf die „Gnade über den Sünder“ ist jetzt nicht mehr an Pirouetten der Gewissenstragik, sondern klar an die Umkehr gebunden.

Niemöller sieht, wie sich darüber das Christsein verändert. Eine Woche später, am 8. Mai 1937, benennt er die Veränderung bereits als eine Art Abschied vom Kulturprotestantismus:

„Das ist wohl das besondere Kennzeichen unserer Tage, und darin unterscheidet sich unser heutiges Christsein von aller Frömmigkeit, von der wir herkommen, daß wir wieder von neuem lernen, wie das Reich Gottes keine friedliche Verschmelzung eingeht mit irgendwelchen Reichen dieser Welt, ob diese Reiche nun auf äußere Macht oder auf geistige Kultur oder auf beides gleichzeitig sich gründen mögen.“ (HJC 198)

Die Identifikation des Reiches Gottes mit „irgendwelchen Reichen dieser Welt“ – und schienen sie noch so kompatibel mit christlichen Werten – ist endgültig unmöglich geworden. In diesem Punkt war Niemöller immer schon zurückhaltend, aber nun entspricht das nicht nur theologischen Grundsätzen, sondern ist dem Gang der Ereignisse selbst zu entnehmen. Das NS-Regime wird nun in aller Offenheit als „der Feind“ bezeichnet (HJC 183), und das ist ein ganz grundlegender Schritt.¹⁴ Das Reich Gottes erscheint nun in einem prinzipiell kritischen Kontrast zu allen menschlichen Versuchen, sich in der Welt zu beheimaten. Die bürgerliche Vorstellung, in einer

¹⁴ Gewiss kann man hier den gewachsenen Einfluss Karl Barths auf Niemöller heraushören, doch der Blick auf Barth lässt möglicherweise etwas Interessanteres übersehen: die Tatsache, dass Niemöller gerade in einer Situation der zunehmenden Bedrohung diesen theologischen Paradigmenwechsel vollzieht – als Antwort auf diese Situation. – Bemerkenswert ist hier des Weiteren, dass es im Jahr 1937 geschieht, dass der Nationalsozialismus ganz grundsätzlich und öffentlich als Feind bezeichnet wird. Die Mehrheit der Deutschen entdeckte ihre Gegnerschaft zum Nationalsozialismus bekanntlich erst, als die Hoffnungen auf einen Sieg im Krieg sich verflüchtigen.

Welt zu leben, die im Großen und Ganzen in Ordnung ist und bestenfalls einiger karitativer Korrekturen bedarf, ist zerbrochen.¹⁵

„Wir leben heute als Christenmenschen auf dieser Erde nicht mehr in jener naiven Gläubigkeit wie noch vor ein paar Jahren, als ob wir hier eine geruhsame und gesicherte Heimat hätten, aus der es lediglich mit dem Tode auszuwandern gilt in eine noch bessere, noch friedvollere, noch gesichertere Heimat, sondern wir wissen, daß wir mit dem Herrn Christus Gäste und Fremdlinge sind auf Erden und daß es nicht Zufall ist, dass uns in unseren Tagen ein Kampf verordnet ist [...]“ (HJC 199).

Die Sicht der menschlichen Geschichte verändert sich: Die Kämpfe mit den irdischen Mächten sind kein Zufall, sondern die klare Konsequenz aus der Tatsache, dass die „Christenmenschen“ sich als einem Reich zugehörig verstehen, das „nicht von dieser Welt“ ist. Dementsprechend geht es im Christenleben auch nicht mehr um eine möglichst reibungsarme Kontingenzbewältigung, sondern um das entschiedene Zeugnis für das Reich Gottes, um kritische Distanz zu den Reichen dieser Welt, um das tapfere Kreuztragen in der Verfolgung. Dass die Gemeinde Jesu damit „Schmach und Leiden“ auf sich zieht, hat durchaus „seine Richtigkeit“; verheißen ist ja

¹⁵ Unter dem Begriff des Bürgerlichen wird hier jene Haltung verstanden, die die eigene Lebenssituation als repräsentativ für die allgemeinemenschliche Situation annimmt und sich darum nicht genötigt sieht, andere Perspektiven ins Denken mit einzubeziehen. Historisch und etymologisch waren Bürger diejenigen, die sich im Schutze der Burg der Herrscher ansiedelten, um ihren Geschäften nachgehen zu können. Weiter ab vom Zentrum der Macht lebten die Leibeigenen, Bauern und Tagelöhner. Bürgerliches Denken, bürgerliche Religion sieht von deren Lage ab und verabsolutiert die der Bürger (im Sinne der bourgeois, nicht der cityoens). Zur theologischen Diskussion darüber vgl. Peter Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1990; Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980. Vgl. auch die Präzisierung in meinem Portrait von Johann Baptist Metz: Norbert Reck, Johann Baptist Metz (geb. 1928). Die neue Politische Theologie, in: Hubert Brosseder (Hg.), *Denker im Glauben. Theologische Wegbereiter für das 21. Jahrhundert*, München 2001, S. 86–96, hier: S. 92f.

nicht ein bequemes Erdenleben, sondern die Erwartung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (HJC 199).

Wo die christliche Gemeinde sich solchermaßen nicht mehr in einem bürgerlichen, sondern in einem widerständigen Paradigma verortet, werden auch die apokalyptischen Töne des Neuen Testaments besser verständlich: Das angekündigte „Ende aller Dinge“ (1 Petr 4,7) mag für den bürgerlichen Menschen „schreckender Posaumenton des Jüngsten Gerichts“ gewesen sein; nun aber wird es hörbar „als Frohe Botschaft, als tröstliche Antwort“ (HJC 200). Und „angesichts des kommenden Endes“ (HJC 204) gewinnen neben dem „Bekennnisbetrieb, der nur Betrieb ist“ (HJC 205) auch die Werte der Solidarität wachsende Bedeutung: „die unscheinbare, helfende Tat, das freundlich tröstende Wort, das Offensein für die fragende Not des Bruders“ (ebd.). Christus selbst verbirgt sich „in dem Bruder an unserer Seite“ (HJC 225), dessen Durst und Hunger gestillt werden sollen.

Gewiss: Niemöller hat hier weiterhin primär die „Leiden vieler Christenbrüder“ (HJC 226) vor Augen, angesichts derer er die Gemeinde zur Verantwortung ruft. Andere, nicht-christliche Verfolgte kommen noch nicht explizit in den Blick. Dennoch hat das solidarische Handeln gegenüber der Verkündigung des Wortes Gottes mehr Gewicht bekommen. Und die Wirklichkeit der Welt – die „Königsherrschaft des Todes“, der Hass der Menschen, die Feindschaft der Welt (HJC 221) – sollen nun nicht mehr mit Blick auf die Wirklichkeit Gottes relativiert werden, sondern gilt als Betätigungsfeld für die Verwirklichung der Liebe. In dem Maße, wie Christsein als Widerstehen gegenüber den Gewaltmächten der Welt entdeckt wird, erschließen sich auch biblische Texte sehr viel unmittelbarer, als das im bürgerlichen Christentum möglich war:

„Ich muß sagen, mir ist in dem Zusammenhang dieser Bibelstelle – die ich doch von Jugend auf kenne – am heutigen Tage erst aufgegangen, daß der Herr Christus der Jüngergemeinde sagt: ‚Ihr werdet geschmäht werden und verfolgt werden, ihr werdet diffamiert werden, und zwar mit Lügen‘, und darauf: ‚Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt!‘“ (HJC 243)

„Erst in diesen Tagen ist mir klar geworden, erst seit heute verstehe ich, was der Herr Christus meint: ‚Nehmt nicht das Scheffelmaß! Ich habe das Licht nicht angezündet, damit ihr es unter den Scheffel stellt, um es vor dem Wind zu schützen. Weg mit dem Scheffelmaß! Das Licht gehört auf den Leuchter! Es ist nicht eure Sorge, ob das Licht von dem Luftzug ausgelöscht wird.‘“ (HJC 246)

Dass sich im letzten Zitat auch der Abschied von der Kategorie des Erfolgs ankündigt, verbindet Niemöller und seine Gemeinde mit vielen christlichen Widerstands- und Befreiungsbewegungen in Verfolgungssituationen zu allen Zeiten. Tatsächlich kann es seit Frühjahr 1937 für die bekennenden Christinnen und Christen in Deutschland nicht mehr um Erfolg, sondern nur noch um das Festhalten an der Wahrheit gehen, denn die Lage ist „so dunkel und unsicher wie nur möglich“ (HJC 242); die im Gottesdienst regelmäßig verlesene Fürbittenliste mit den Namen der von Redeverboten, Ausweisungen und Verhaftungen Betroffenen „ist nun erschreckend lang geworden“ (HJC 238); „[d]ie Bedrängnis wächst“ (HJC 259). Neben zahlreichen repressiven Maßnahmen gegen die Bekennende Kirche – u.a. der Schließung der Predigerseminare – wurden allein im Jahr 1937 fast 800 Pfarrer und Kirchenjuristen der Bekennenden Kirche vor Gericht gestellt.

In seiner vorletzten Gemeindepredigt, bevor er selbst verhaftet wurde, sprach sich Niemöller – am 19. Juni 1937 – noch einmal entschieden gegen allzu große Leisetreterei und Diplomatie aus. Solche komme etwa in der Mahnung zum Ausdruck: „Um Gottes willen, redet doch nicht so laut, ihr kommt ja sonst ins Gefängnis“ (HJC 247). Ein bekanntes Jesuswort deutet er neu im aktuellen Kontext der Verfolgung:

„Die stumme Kirche, die nicht mehr sagt, wozu sie da ist, verleugnet sich selbst. Das Wort Gottes laut zu verkündigen, das ist unser Dienst; aber daß die Kirche weiterlebt und nicht umgebracht wird, daß das Licht nicht ausgepustet wird, Freunde, das ist nicht unsere Sache. ‚Wer sein Leben erhalten will, der wird’s verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird’s finden.‘ Und das gilt vom Leben der Gemeinde genau so, wie es im Leben des einzelnen Christen seine Geltung hat. Das

heißt doch wohl praktisch: ich muß heute noch mal so reden, vielleicht kann ich es am nächsten Sonntag nicht mehr; ich habe euch das heute noch einmal mit aller Deutlichkeit zu sagen – denn wer weiß, was am nächsten Sonntag ist!?“ (HJC 247)

Am 1. Juli 1937 wurde Niemöller von der Gestapo verhaftet und ins Untersuchungsgefängnis Moabit verbracht. Nach einer Gerichtsverhandlung am 2. März 1938 wurde er umgehend ins KZ Sachsenhausen eingeliefert; am 11. Juli 1941 erfolgte die Überführung ins KZ Dachau.¹⁶

Im Konzentrationslager Dachau

Aus den letzten Monaten von Niemöllers Gefangenschaft im Lagerarrest des KZ Dachau (im sog. „Bunker“, nicht im Häftlingslager) sind sechs Predigten überliefert.¹⁷ Natürlich unterschied sich die Situation radikal von jener der Gemeindegottesdienste; die Gemeinde bestand nun aus einer kleinen Gruppe von Mitgefangenen, die kaum Ähnlichkeit mit den bekennenden Christen in Dahlem hatte:

„Ein holländischer Minister, zwei norwegische Reeder, ein englischer Oberst aus der indischen Armee, ein jugoslawischer Diplomat und ein mazedonischer Journalist bildeten die kleine Gemeinde, der ich zum ersten Male seit siebeneinhalb Jahren am heiligen Abend 1944 im Zellenbau (Kommandantur-Arrest) des Lagers Dachau einen Gottesdienst halten durfte. [...] Dabei war unsere Gemeinde fast ebenso reich an Konfessionen wie an Nationen: Calvinisten, Lutheraner, Anglikaner und Griechisch-Orthodoxe fanden sich hier zusammen, fast alle Einzelgänger, die von ihrer kirchlichen Gemeinschaft ebenso abgeschnitten und getrennt waren wie von ihren Familien und Freunden.“ (DAH 3)

Niemöller geht es in den Predigten vor dieser „Gemeinde“ immer darum, möglichst genau auf die Situation der

¹⁶ Für eine knappe Darstellung der Details siehe z.B. Schreiber, *Niemöller*, S. 78ff.

¹⁷ Martin Niemöller, „... zu verkündigen ein gnädiges Jahr des Herrn!“ *Sechs Dachauer Predigten*, München 1946 (im Text abgekürzt DAH mit Seitenzahl).

Gefangenschaft einzugehen und darüber vom Evangelium her zu sprechen. Ein wichtiges Thema ist – von Weihnachten bis Ostern – die Gefahr der Verbitterung und des Defätismus. Im Weihnachtsgottesdienst am 24. Dezember 1944 spricht sie Niemöller umgehend an:

„So kommt’s denn, daß wir uns in diesen Tagen unsrer selbst sehr wenig sicher fühlen und eigentlich beständig fürchten, daß wir vor uns selbst die Haltung verlieren könnten. Das Bitterwerden unter der uns aufgelegten Last und das Aufbegehren gegen unser Los sind uns da besonders nahe, und wir haben mit einer ganzen Fülle widerstreitender Gefühle in unsrer Brust zu ringen.“ (DAH 5)

Man kann sich leicht ausmalen, dass in dieser Lage die Versuchung groß ist, zu einem wieder stärker spiritualisierten, aufs Innerliche bezogenen Glauben Zuflucht zu nehmen. Dagegen aber stemmt sich Niemöller mit aller Kraft. Er hält fest, „daß unser Glaube niemals ein bloßes Ruhekissen sein kann und darf“ (DAH 24), und beschreibt den tätigen Weltbezug als ein unverzichtbares Konstitutivum des christlichen Glaubens:

„Deshalb ist ein Christentum, das sich selber isoliert, das der bösen Welt ihren Lauf läßt und sich damit begnügt, auf ein besseres Jenseits zu hoffen, nicht mehr als ein Zerrbild, eine törichte Karikatur. – Das Erdenleben Jesu selber wie das Wirken seiner Apostel erweist es, wie das Evangelium eine Kraft Gottes ist, die immer vorwärts drängt zur Tat, zum Wirken, solange es Tag ist; und wo jemals wirklicher, lebendiger Christusglaube gewesen ist, da ist Arbeit geleistet worden [...]“ (DAH 24)

Wie aber können KZ-Häftlinge tätig sein? Der Zweck ihrer Haft besteht ja gerade darin, sie von weiterem Tätigsein abzuhalten. Heißt nicht „das Los, das Gott uns zugewiesen hat, Einsamkeit“? Niemöller will das nicht gelten lassen. Er sieht darin eine Gefahr:

„Es wäre verhängnisvoll für uns, wenn wir uns in diese Überzeugung hineinverrennen würden, um damit alle Verantwortung von uns zu werfen und auf Gott zu schieben, der uns in diese Lage gebracht hat. – In Wirklichkeit sind wir ja doch von Gott gerufen zu seinem Dienst, und keiner von uns macht da eine Ausnahme [...]“ (DAH 25)

Dies ist in meinen Augen einer der bewegendsten Gedanken in den Dachauer Predigten: Eine der zerstörerischsten Gefahren für den politischen Gefangenen liegt darin, den Sinn für die eigene Verantwortung zu verlieren und stattdessen mit Gott zu hadern und ihm die Verantwortung für die persönliche Lage zuzuschieben. Auf diese Weise wird aus dem Widerstandskämpfer, der genau wusste, warum er sich an oppositionellen Aktivitäten beteiligte, und der die Gefahr der Verfolgung bewusst auf sich nahm, schließlich doch noch ein Opfer – ganz im Sinne seiner Verfolger.

Niemöller kämpft hier darum, sich und seine Mitgefangenen nicht zu Opfern machen zu lassen. Der Kampf geht dahin, *im Widerstand zu bleiben*, sich nicht dem Fatalismus zu ergeben, aus dem heraus man dann nur noch die Theodizeefrage wälzen kann. Die Theodizeefrage ist hier ein Kennzeichen von Fatalismus und Viktimisierung. Dem darf man – wenn es irgend möglich ist – nicht nachgeben. Es ist eine Frage des Überlebens. Sobald der Gefangene es nicht mehr schafft, sich als handelndes Subjekt zu verstehen, schwinden seine Kräfte des Standhaltens.

Auch in der Holocaust-Literatur – d.h. selbst mit Blick auf die *als Juden* Verfolgten, die nicht wegen oppositioneller Aktivitäten, sondern wegen ihrer Abstammung verfolgt und deportiert wurden – spielt die Frage des Subjekt-bleiben-Könnens eine Rolle. So wird man beispielsweise Imre Kertesz' *Roman eines Schicksallosen* als einen großen Text des Widerstehens gegen die Annahme einer Opferrolle, eines *Schicksals*, lesen dürfen: Der jugendliche Ich-Erzähler legt auf jeder Seite des Buchs den größten Wert darauf, kein passives Opfer gewesen zu sein, sondern ein Handelnder, ein mit Anstand Handelnder. Nach seinem Erleben „war es nicht einfach so, daß die Dinge ‚kamen‘, wir sind auch gegangen. [...] Jeder hat seine Schritte gemacht, solange er konnte: auch ich, und das nicht nur in der Kolonne in Birkenau, sondern schon hier

zu Hause. [...] Ich und kein anderer hatte meine Schritte gemacht, und ich behaupte, mit Anstand.“¹⁸

Dieses Bestehen darauf, auch im KZ seinen Weg „mit Anstand“ gegangen zu sein, ist ein beharrliches, manchmal verzweifelt festhalten am eigenen Subjektsein in einer Situation, die darauf abzielt, Menschen zum Opfer zu machen. Es ist Widerstand dort, wo die Möglichkeit, Widerstand zu leisten, kaum mehr erkennbar ist.

Gewiss hatten viele KZ-Häftlinge nicht diese Chance, sich als Handelnde zu verstehen und so den Opferstatus abzuwehren, deshalb darf der Kampf gegen die Viktimisierung nicht zur moralischen Forderung erhoben werden. Wichtig ist es aber zu sehen, dass solche Kämpfe von Gefangenen in den Lagern tatsächlich geführt wurden.

Niemöller führt in Dachau diesen Kampf auch auf dem theologischen Feld: indem er gegen die Vorstellung predigt, es sei sinnvoll, Gott für das „Schicksal“ der eigenen KZ-Haft verantwortlich zu machen und anzuklagen. Denn das wäre die Einwilligung ins Opferdasein. Gott sei nicht anzuklagen, mit Gott sei nicht zu „rechten“ – vielmehr solle Gottes Ruf weiterhin gehört werden: Jener Ruf, der ihn und seine Mitgefangenen bereits in Widerstandsaktivitäten hineingeholt habe, sei auch weiterhin wahrzunehmen. Deshalb gebe es auch im KZ etwas zu tun. Im oben begonnenen Zitat fährt Niemöller fort:

„In Wirklichkeit sind wir ja doch von Gott gerufen zu seinem Dienst, und keiner von uns macht da eine Ausnahme [...] So einsam sind wir in unserer Isoliertheit ja doch nicht, daß wir nicht noch den christlichen Bruder an unserer Seite hätten, an den wir als an unsern Nächsten durch Gottes Gebot gewiesen sind, auf daß wir ihm zur Förderung und nicht etwa zum Hemmnis für seinen Glauben werden sollen; und selbst dann, wenn wir wieder in strenger Einzelhaft wären, Gottes Ruf an uns bliebe in Kraft.“ (DAH 25)

So stellt Niemöller gegen den drohenden Fatalismus den Ruf in die Verantwortung. Gegenüber den verschiedenen Formen der Theodizeefragen, der Verunsicherung, des Haderns mit

¹⁸ Imre Kertesz, *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek, 4. Aufl. 2001, S. 282–284.

Gott zeigt er sich ablehnend, weil er um ihre verhängnisvollen Auswirkungen weiß. Es geht ihm dabei aber nicht bloß um eine Überlebensstrategie, sondern auch um ein theologisches Problem.

Das Gefühl der Gottverlassenheit kennt er selbst und äußert es auch. Er spricht vom Schweigen Gottes („Er antwortet kein Wort“, DAH 39) und davon, dass „Gott oft so unendlich ferne zu sein scheint, daß wir meinen, er kümmere sich um unseren Planeten nicht. Es sieht ja auch in der Tat so aus, als hätte er diese Welt sich selbst überlassen, damit die Menschen sie vollends zugrunde richten.“ (DAH 6) Seine theologischen Bedenken dagegen, bei diesen zermürbenden Gedanken allzu lange zu verweilen, dürften etwas zu tun haben mit seinem Abschied vom bürgerlichen Christentum, den er in Dahlem vollzogen hat.

Christentum ist eben in seinen Augen nicht mehr ein „bloßes Ruhekissen“, es ist nicht Kontingenzbewältigung und Hoffnung auf ein noch angenehmeres Leben nach dem Tode. Es ist nicht die Verheißung eines rundum behüteten Lebens, weshalb es auch nicht darum gehen kann, Gott den eigenen Vorstellungen von einem guten Leben dienstbar zu machen. Christentum ist das Antworten auf Gottes Ruf und in der Folge das Verlassen aller bürgerlichen Sicherheiten. Wer sich darauf einlässt, muss auf Schmähungen, Verleumdungen und Verfolgung gefasst sein: auf das Kreuz. In dieser Perspektive erscheint es als widersinnig, Gott wegen unterwegs erfahrener Widrigkeiten anzuklagen. In solcher „Kritik Gottes“ setze man zudem den „eigenen Begriff von Gerechtigkeit gegen die grund- und uferlose Liebe Gottes, von der wir doch allein selber leben können“ (DAH 31). Es gelte deshalb, nicht auf halbem Wege umzukehren und seine Ansprüche einzuklagen, sondern weiter auf dem Weg zu Gott zu bleiben und zu erkennen, dass seine Gnade und Liebe bereits eine Brücke zu uns gebaut haben.

„Die Brücke zwischen Gott und mir stürzt ein, wenn ich mich auflehne, wenn ich Gott für sein Tun oder Lassen zur

Rechenschaft zu ziehen versuche und mich so zu seinem Richter mache. Und diese Brücke bleibt unbegangen und darum nutzlos, wenn ich resigniere, wenn ich aus Gottes Schweigen oder Reden ein endgültiges Nein heraushöre, um mich dann dahineinzufinden und mich von ihm zurückzuziehen.“ (DAH 41)

Es ist deutlich, dass Niemöllers Kritik der Theodizeefragen sich aus seiner Perspektive als politischer Häftling ergibt: aus der Ablehnung eines bürgerlichen Christentums und aus dem Widerstand gegen den Fatalismus im KZ. Andere Gefangene, die etwa im Holocaust ihre Angehörigen verloren haben, würden sich von seinen Gedanken womöglich nicht davon abhalten lassen, ihre Klagen und ihre Verzweiflung vor Gott zu bringen. Zudem zeigt auch die alttestamentliche Tradition, die ja eindrucksvolle Gestalten des Protests gegen Gott und der Klage kennt, dass Niemöllers Position hier keineswegs Universalisierbarkeit beanspruchen kann. Sie kann nur sinnvoll gewürdigt werden, wenn sie in ihrem partikularen Kontext gelesen wird, den Niemöller ja immer angibt. Niemöllers Thema sind die Christen, die (wie in Dahlem) zu Mittätern werden können, wenn sie nicht widerstehen; sein Thema sind auch die Gefangenen, die (wie in Dachau) zu Opfern werden können, wenn sie nicht im Widerstand bleiben. Sein Thema sind hier nicht die Opfer: die Überwältigten ohne Handlungsspielraum.

Was Niemöller anstelle von Klagen und Theodizeefragen vorschlägt, bewegt sich nicht auf der Ebene der schlüssigen Argumentation. Eher ist von einem Gegenentwurf zu sprechen. Gegen die Empfindung der Ferne oder des Schweigens Gottes stellt er seinen Mithäftlingen anheim, sich der Botschaft des Weihnachtsevangeliums zu öffnen:

„Du brauchst nicht auf die Suche zu gehen nach Gott; du darfst nicht meinen, er sei dir fern und kümmere sich nicht um das, was dich drückt! – Er ist da und ist dir nahe in dem Manne, der als ein Kind in Windeln gewickelt in der Krippe lag. [...] er wird endlich der Mann der Schmerzen, der von seinem eigenen Jünger verraten, von keinem seiner Freunde verstanden und selbst von Gottes Hand im Stich gelassen, sein irdisches Leben am Kreuz beschließt, und das heißt am Galgen: ‚Sehet, welch

ein Mensch!‘ [...] Aber Gott hat seine eigene Überschrift über dieses Leben gesetzt; er läßt uns von diesem Kinde sagen: ‚Euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr!‘“ (DAH 9f)

„Du brauchst nicht auf die Suche zu gehen nach Gott ...“ – so hört Niemöller die Weihnachtsbotschaft und lässt sich selbst davon ansprechen. Ein solcher Satz verträgt kein „Ihr“ und kein „Liebe Freunde“ – er ist ein Zeugnis der eigenen Auseinandersetzung. Man liest leicht über solche Sätze hinweg, so gängig fromm klingen sie zunächst. Aber hier spricht ein KZ-Häftling im achten Jahr seiner Gefangenschaft, einer, der in der Haft selbst Zeiten der Verzweiflung kennengelernt hat¹⁹, einer, der eben noch von der Gottesferne in der Isolation der Einzelhaft gesprochen hat. Und wie er nun das Weihnachtsevangelium entfaltet, korrespondiert jedes Detail mit dieser Situation: Jesus ist – ähnlich wie die Gefangenen in Dachau – der Verratene, Unverstandene, von Gott Verlassene, vom Tode bedrohte und schließlich Ermordete. Jesus ist der Andere und doch nahe.

Dass das schutzlose Kind und der am Kreuz zu Tode Gefolterte nun der „Heiland“, der Retter der Welt sein soll, entbehrt jeder Plausibilität – aber in der fehlenden Plausibilität liegt auch der springende Punkt. Niemöller weiß, dass das nicht argumentativ entwickelt werden kann, und er weiß, dass man um eine solche Sicht der Dinge ringen muss, nach ihr greifen muss – sie legt sich nicht nahe. Sie ist das Gegenteil aller Plausibilitäten dieser Welt, aller Herrschaft durch Gewalt. Sich dieser Sicht zu öffnen, ist ein Akt des Widerstands gegen die Mächte dieser Welt. Es ist ein aktives Erfassen, nicht ein bloß zustimmendes Nicken zu etwas Einleuchtendem, zu dem Niemöller ermuntern möchte, ein Akt des Widerstehens, der einen davor bewahren kann, zum Opfer zu werden: „Wer das im Glauben fassen kann, der ist auch im Gefängnis und im Sterben nicht verlassen ...“ (DAH 9). Glaube ist demnach auch etwas anderes als die gehorsame Zustimmung zu den von der Tradition vorgelegten Sätzen; „es bleibt in allen Fällen etwas

¹⁹ Vgl. Schreiber, *Niemöller*, 85ff.

besonderes um diese Erkenntnis; sie kommt nicht wie ein Naturereignis und zwingt sich den Menschen auf, ob sie wollen oder nicht, sondern sie kommt als eine Frage, die eine persönliche Antwort von jedem Einzelnen will“ (DAH 19).

Niemöller rät also nicht zu einem Ausweichen in die Innerlichkeit oder in den Mythos, sondern zum geistigen und spirituellen Widerstehen. Konsequenterweise führt das dann auch dazu, selbst noch im Gefängnis sich anderswo beheimaten zu können: am Abendmahlstisch der Kirche Christi, wie Niemöller am Gründonnerstag, dem 29. März 1944, ausführt:

„Zu dieser großen Gemeinde derer, die den Tod ihres Herrn als frohe Botschaft verkündigen, gehören am heutigen Abend auch wir, die wir hier zu seinem Tische kommen: eine kleine Schar, ein jeder von uns herausgerissen aus seiner irdischen Heimat und dem Kreis der Seinen, wir alle der Freiheit beraubt und im Ungewissen über das, was uns der nächste Tag oder gar die nächste Stunde bringt; und trotz alledem: wir sind daheim! Wir essen und trinken am Tisch unseres himmlischen Vaters und dürfen getrost sein: es gibt nichts mehr, was uns von ihm losreißen und trennen könnte [...]“ (DAH 51)

Die Predigten 1945 und 1946

Als Niemöller nach der Befreiung²⁰ im Sommer 1945 zu seiner Familie und im Herbst besuchsweise nach Dahlem zurückkehrte, überkam ihn selbst das Hadern mit Gott. Er hatte eine Tochter und einen Sohn verloren, ein zweiter Sohn war in Kriegsgefangenschaft, und in den Trümmern von Dahlem waren viele frühere Freunde nicht mehr anzutreffen. 1946 spricht er darüber in einer Predigt:

„Als sich mir das auf die Seele legte, da habe ich gehört und gespürt, wie mein Herz seufzte, wie es murrte: Mein Gott, war es noch nicht des Leidens und der Prüfung genug? [...] Mußte das auch noch sein, daß die Stunde der Rückkehr in meine irdische Heimat mir die Augen dafür auftun mußte, daß ich eine

²⁰ Zu den Umständen der Befreiung siehe z.B. Schreiber, *Niemöller*, 92f.

irdische Heimat nicht mehr habe? [...] Als ich sah, wie ich mein liebes deutsches Volk wiederfand, mein Volk, an dem ich gehangen habe und noch hänge mit jeder Faser meines Herzens, dies Volk, das nicht nur in der Tiefe der Not und im Abgrund des Elends saß, sondern das obendrein bedeckt ist mit Schmach und Schande vor aller Welt, da hat mein Herz wiederum geseufzt und gemurrt und hat geschrien zu Gott.“²¹

Aus diesen Eindrücken entwickelt sich in den Predigten, Vorträgen und Reden, die Niemöller seit Sommer 1945 an vielen Orten hält²², nach und nach seine theologische Position weiter. Sein „Murren“ schlägt dabei weiterhin nicht in ein Verzweifeln an Gott und seiner Gerechtigkeit um, sondern rückt bald die Begriffe Sünde, Schuld und Vergebung ins Zentrum der Überlegungen.

In seinen Predigten versucht Niemöller, die Sache seinen Zuhörern und Zuhörerinnen so annehmbar wie nur möglich zu machen, kommt ihnen mit antijüdischen Klischees (von den „vielen Opfern und Sühnevorschriften des mosaischen Gesetzes“, GvH 8) entgegen, um ihnen den Gedanken von der christlichen Vergebung nahezubringen. Zugleich lässt er keinen Zweifel daran, dass ohne Anerkenntnis der eigenen Schuld auch in christlicher Sicht nicht von Vergebung geredet werden kann. Davon rückt er nirgends ab, damit macht er sich vielerorts unbeliebt und erntet Proteste.²³ Er wird als Eiferer und Fanatiker geschmäht und hält doch unbeirrt an

²¹ Hans Joachim Oeffler u.a. (Hg.), *Martin Niemöller. Ein Lesebuch*, Köln 1987, S. 116.

²² Vgl. Martin Niemöller, *Ach Gott vom Himmel sieh darein. Sechs Predigten*, München 1946; ders., *Die Erneuerung unserer Kirche*, München 1946; ders., *Über die deutsche Schuld, Not und Hoffnung*, Zürich 1946; ders., *Zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Christenheit*, Tübingen 1946. Ich konzentriere mich bei den folgenden Analysen vor allem auf die Predigtsammlung „Ach Gott vom Himmel sieh darein“ (im Text abgekürzt GvH mit Seitenzahl).

²³ Aufschlussreich sind etwa die Proteste der Insassinnen des Frauenlagers 77 in Ludwigsburg (SS-Helferinnen, KZ-Aufseherinnen, Mitglieder von NS-Frauenschaft und BDM) gegen die Predigt, die Niemöller dort am 1. Juli 1946 gehalten hat. Vgl. hierzu Katharina von Kellenbach, *Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung*, in: Björn

seiner Position fest – und steht damit in der deutschen Nachkriegslandschaft ziemlich einsam da.

Niemöllers Argumentation ist jedoch keine schlichte Moralpredigt; sie ist komplexer, als es zunächst den Anschein hat. Er situiert die Verantwortung des Einzelnen in einem differenzierten Geflecht von Opfern, Tätern, Mitläufern und Zuschauern und achtet immer darauf, die Kategorien nicht zu vermischen. Er hat nun wieder zumeist Christen und Christinnen in evangelischen Kirchengemeinden vor sich und knüpft theologisch an Überlegungen an, die ihm im Frühjahr 1937 in Dahlem wichtig geworden sind: Fragen an die persönliche Verantwortung in einer sich zunehmend gewaltförmig ausrichtenden Gesellschaft, Fragen nach Werten wie Nächstenliebe und Barmherzigkeit, nicht mehr allein nach tapferer Verkündigung des „Evangeliums an sich“.

Nach der Rückkehr aus dem Konzentrationslager aber ist seine Perspektive umfassender und radikaler: Die Solidarität allein unter Christen genügt ihm nicht mehr. Er bezieht sich auf die Lage seiner Zuhörer, aber seine Gedanken gehen dann weit darüber hinaus.

So spricht er zunächst davon, „daß wir Menschen so heimatlos geworden sind“ (GvH 35); selbst diejenigen, die ihr Haus und ihre Heimat nicht verloren haben, „haben Teil an der allgemeinen Heimatlosigkeit, denn wir sind wurzellos geworden. Zwischen heute und einst klafft ein Abgrund, und keine Brücke führt mehr hinüber. Unsere Wünsche sind in Nichts zerronnen, unsere Hoffnungen liegen in Scherben, unser Glaube ...“ (GvH 36); „nun stehen wir vor Trümmerhaufen, wie sie die Weltgeschichte noch nicht gesehen hat“ (GvH 44), „in Schande und Schmach, in Jammer und Elend“ (GvH 45).

Wer bereit ist, dies zu sehen, ist bereits einen Schritt weiter als jene, die so tun, „als ob sich gar nichts ereignet hätte und als ob es nur darum eben ginge, das Zusammengestürzte wieder aufzubauen, so, wie es zuvor gewesen ist“ (GvH 20f). Um aber aus dieser Einsicht heraus nicht in den eigenen Leiden

Krondorfer u.a., *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006, S. 227–313, bes. S. 246ff.

hängen zu bleiben oder sich vornehmlich als Opfer der Geschichte zu betrachten, richtet Niemöller den Blick auf den weiteren Horizont:

„Wir denken an das Leid um uns her, das grauenhaft ist, und wissen zugleich: Es ist ja nur ein winziger Ausschnitt des gesamten Leides, in dem Menschen heute versinken zu Hunderttausenden und Millionen, in dem Menschen gestern versunken sind zu Millionen und Abermillionen.“ (GvH 39)

Nur von hier aus, d.h. in Anbetracht der Leiden der Menschen in ganz Europa und darüber hinaus, ist es auch legitim, an die Leiden der verfolgten Christen zu denken. Das geschieht nicht mit der Absicht, einen christlichen Opfermythos zu installieren, sondern um den Nichtverfolgten das Grauen der NS-Verfolgung deutlich vor Augen zu führen – und nicht ohne den Hinweis, dass gewiss nicht alle Christen solche Erfahrungen machen mussten:

„Christenbrüder und -schwestern wanderten zu Hunderten ins Gefängnis, nur weil sie Christen waren, Christenmenschen wurden hingerichtet und umgebracht, nur weil sie sich zu ihrem Herrn bekannten. – Ja, [...] wahrhaftig, man hat grausig Theater mit uns gespielt bis hin zu jenem katholischen Priester, dem die SS-Soldateska eine Dornenkrone aufs Haupt drückte und ihn dann niederknien und beten hieß. – Wir haben diese Schmach und Trübsal nicht alle in der gleichen Weise zu schmecken und zu tragen bekommen; es hat auch in diesem Leidensabschnitt ruhigere Abschnitte gegeben; aber mit daran getragen haben wir alle, offen oder insgeheim.“ (GvH 17f)

Von seinen eigenen Erlebnissen in der Haft erzählte Niemöller nie.²⁴ Es war ihm wichtig, sich nicht als NS-Opfer oder gar als Held des Widerstands darzustellen, sondern gerade seine Versäumnisse und seine eigene Schuld zu thematisieren.

²⁴ „Ich erzähle grundsätzlich nichts von meinen Erlebnissen. Ich könnte greuliche Dinge erzählen. Es genügt mir zu sagen: Keine Feder, kein Film reicht aus, um das zu schildern. Und wenn man mich fragt: War es wirklich so schlimm?, dann kann ich nur sagen: Es war tausendmal schlimmer.“ – Niemöller, *Erneuerung*, S. 7.

Immer wieder berichtete er von einem Besuch im ehemaligen KZ Dachau einige Monate nach der Befreiung:

„Ich stand mit meiner Frau vor dem Krematorium in Dachau, und an einem Baum vor diesem Gebäude hing ein weißgestrichenes Kistenbrett mit einer schwarzen Inschrift. Diese Inschrift war ein letzter Gruß der Dachauer Häftlinge, die in Dachau zurückgeblieben sind und am Ende dort von den Amerikanern angetroffen und später befreit wurden. Es war ein letzter Gruß dieser Menschen für ihre ihnen im Tod vorangegangenen Kameraden und Brüder, und dort stand zu lesen: ‚Hier wurden in den Jahren 1933–1945 238 756 Menschen verbrannt.‘²⁵ [...] Was mich in diesem Augenblick in einen kalten Fieberschauer jagte, das [...] waren die anderen zwei Zahlen: ‚1933–1945‘, die da standen. Und ich faßte nach meinem Alibi und wußte, die zwei Zahlen, das ist der Steckbrief des lebendigen Gottes gegen Pastor Niemöller. Mein Alibi reichte vom 1. Juli 1937 bis zur Mitte 1945. Da stand: ‚1933–1945‘. Adam, wo bist du, Mensch, wo bist du gewesen? Ja, ich weiß, Mitte 1937 bis zum Ende hast du dein Alibi. Hier, du wirst gefragt: ‚Wo warst du 1933 bis zum 1. Juli 1937?‘ Und ich konnte dieser Frage nicht mehr ausweichen. 1933 war ich ein freier Mann. 1933 – in dem Augenblick, dort im Krematoriumshof fiel es mir ein –, ja 1933, richtig: Hermann Göring rühmte sich öffentlich, daß die kommunistische Gefahr beseitigt ist. Denn alle Kommunisten, die noch nicht um ihrer Verbrechen willen hinter Schloß und Riegel sitzen, sitzen nun hinter dem Stacheldraht der neu gegründeten Konzentrationslager. Adam, wo bist du? Mensch, Martin Niemöller, wo bist du damals gewesen? so fragte Gott aus diesen beiden Zahlen. [... D] aß diese Menschen, die ohne Gesetz, ohne Anklage, ohne Untersuchung, ohne Urteil, ohne vollstreckbares Urteil, einfach ihrem Beruf, ihrer Familie, ihrem Leben weggenommen, der Freiheit beraubt wurden, daß diese Menschen eine Frage Gottes an mich waren, auf die ich im Angesicht Gottes damals hätte antworten

²⁵ Die Opferzahl des KZ Dachau ist anfänglich so angegeben worden – ob aus einer Fehleinschätzung der vorliegenden Häftlingsakten oder aus Gründen der reeducation, die auf die Wirkung möglichst erschreckender Zahlen setzte, kann nicht mehr festgestellt werden. In der aktuellen Forschung über das KZ Dachau werden Opferzahlen zwischen 32.000 und 42.000 erwogen. Vgl. dazu Stanislav Zmecnk, *Das war Dachau*, Frankfurt am Main 2007.

müssen, daran hab ich nicht gedacht. Ich war damals kein freier Mensch. Ich hatte mich damals bereits meiner wahren Verantwortung begeben.“²⁶ (WiF 18f)

Dieses persönliche Schuldbekennnis ist nicht bloß eine rhetorische Ermunterung der Zuhörer, nun auch die eigene Schuld zu bekennen. Es ist aufrichtig. Erkennbar ist Niemöllers ernste Auseinandersetzung insbesondere mit seiner ursprünglichen Gleichgültigkeit gegenüber den verfolgten Kommunisten, die er im KZ dann als seine „kommunistischen Brüder“ (WiF 20) kennen- und respektieren lernte. In ähnlicher Weise sprach er nach der Befreiung auch den einzigen Überlebenden einer jüdischen Familie als Bruder an (WiF 27). Insofern verbirgt sich in dieser Episode die Erfahrung, dass wahre Verantwortung sich keineswegs auf die verfolgten Mitchristen beschränken dürfe. Sie muss jedem Menschen gelten, „der als Mensch meinen Weg, meinen Menschenweg kreuzt“ (WiF 8).

Des Weiteren wird hier aus Niemöllers Nachdenken über sein fehlendes Alibi deutlich, was er jetzt unter Schuld versteht: nämlich ein *persönliches* Versäumnis oder Versagen, wo die *konkrete* Möglichkeit bestand, anders zu handeln (und keine „Tragik“, der letztlich niemand entgehen kann). Vorstellungen von einer „Kollektivschuld“ erscheinen ihm anthropologisch und theologisch unsinnig.²⁷ Schuldig wird man demnach nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Nation, sondern allein aufgrund eigenen Tuns oder Lassens dort, wo das Gewissen etwas anderes verlangt hätte.

Von seinen Zuhörern und Zuhörerinnen erwartet Niemöller deshalb nicht, sich unter dem Mantel einer „deutschen Schuld“ zu versammeln; er will vielmehr zu einer echten Gewissensforschung ermuntern, die den Einzelnen hilft zu erkennen, wo sie etwas hätten tun können, aber ihrer Verantwortung nicht

²⁶ Martin Niemöller, *Der Weg ins Freie*, Stuttgart 1946, S. 18f (im Text abgekürzt WiF mit Seitenzahl).

²⁷ Vgl. hierzu etwa eine Bemerkung Niemöllers, zit. bei Herbert Mochalski u.a. (Hg.), *Der Mann in der Brandung. Ein Bildbuch über Martin Niemöller*, Frankfurt am Main 1962, S. 44. Des Weiteren: Martin Niemöller, About Questions of Guilt, in: *Christianity and Crisis*, 8. Juli 1946

nachgekommen sind. Es ist der Weg der Konkretion, den er vorschlägt – jenseits von Kollektivschuld einerseits und Opferpose andererseits. Nur jenseits von Pauschalisierungen lasse sich auch wieder Verantwortungsübernahme lernen. Deshalb führt er in seinen Predigten Täter, Mitläufer und Zuschauer vor Augen. Und auch in diesem Zusammenhang spricht er wiederum von seiner eigenen Schuld:

„Menschen unserer Tage, Menschen, die mit uns eine Sprache sprechen, Menschen, die neben uns lebten, sind zu wahren Unmenschen geworden, haben alles, was uns und unseren Vorfahren seit Jahrhunderten heilig war, außer Geltung gesetzt, haben ohne Scheu gestohlen, geschändet, gemordet, gelogen, noch und noch, und haben dabei die Stirne gehabt, große Reden zu halten: ‚Wir bauen eine neue, bessere Welt!‘ – Sünde? – Jawohl: Sünde über Sünde. Welches Gebot wurde nicht wissentlich und willentlich außer Kraft gesetzt, wo trat nicht der menschliche Götze an die Stelle des lebendigen und heiligen Gottes? – Und wir? Nun, was sollten wir tun: Wir haben geschwiegen und uns geduckt, in der Hoffnung, der Sturm möchte vorübergehen. Wir haben so getan, als gehörten wir auch zu ihnen, damit sie wenigstens uns verschonten. Wir haben unser Gewissen mit dem Gedanken beruhigt, vielleicht wäre an diesem Neuen doch noch etwas Gutes. – Sünde? Jawohl: Sünde über Sünde.“ (GvH 6f)

Sünde über Sünde: So muss das Geschehene benannt und theologisch qualifiziert werden, niemals pauschal, immer konkret. Dabei ist es wichtig, Sünde nicht mehr als bloß individuelle Verfehlung im bürgerlich-privaten Rahmen zu sehen, sondern als ein Verhalten, das politische und gesellschaftliche Auswirkungen hat und das Leben anderer Menschen beeinträchtigt oder zerstört. Dies gilt für ideologische Täter, die die Welt verändern wollten, ebenso wie für diejenigen, die geschwiegen haben und sich aus Furcht dem Gang der Dinge angepasst hatten.

Den Einwand, man habe nicht aus Bosheit, sondern aus Furcht vor Sanktionen nicht entschiedener gehandelt, lässt Niemöller nicht als Entschuldigung gelten. Furcht ist für Niemöller, der ja die Repressionsmacht des NS-Staates am eigenen Leibe

erlebt hat, eine Sünde, die den Menschen quasi götzdiene-
risch an Gottes Stelle setzt. Er macht es deutlich, wenn er be-
kennt: „Wir haben uns vor Menschen mehr gefürchtet als vor
Gott.“ (GvH 7)

Auch andere Einwände gegen die Anerkennung von Schuld
spricht Niemöller an. Ein zentraler Punkt ist für ihn – wieder-
um – die Vorstellung, dass Gott als Herrscher der Welt für
Krieg und Völkermord verantwortlich sei. Das aber sei kei-
ne rechte Theologie, sondern eine Einflüsterung des Teufels.
Diesen lässt er folgendermaßen sprechen:

„Wenn es einen Gott überhaupt gibt, dann ist er sicher nicht der
Gott der Liebe, von dem ihr träumt; denn wie soll es sich ver-
tragen, daß ihr von einem Unglück immer nur ins andere stürzt,
daß er ein Völkermorden nach dem andern über euch bringt!“
(GvH 27)

Wer also Gott für Völkermorde und Krieg anklagt, tut dies
in Niemöllers Augen zum Zweck der Abwehr der Schuld-
kenntnis. Für Niemöller ist klar, dass hier nicht Gott, sondern
die Menschen anzuklagen sind, unter ihnen nicht zuletzt die
Christen, die theologisch sich allzu leicht auf die Rechtferti-
gung von Kriegen verstanden hätten:

„Nein, Gott will den Krieg nicht. Sein Gebot steht eindeutig
und klar vor uns, die wir sein Wort kennen, und es heißt: Du
sollst nicht töten, und es heißt: Du sollst nicht begehren deines
Nächsten Haus, Weib, Knecht, Magd, Vieh, noch alles, was dein
Nächster hat! [...] Wer Gott hier verantwortlich machen will, der
kennt Gottes Wort nicht, oder will es nicht kennen. Freilich, das
ist eine andere Frage, ob nicht wir Christen ein gut Teil Schuld
an den ewigen Kriegen tragen? Und von dieser Frage kommen
wir so leicht nicht los; man hat mit Recht darauf hingewiesen,
daß bis in unsere Tage hinein die Kirchen selten ein Wort gefun-
den haben, um deutlich zu sagen, daß Kriege kein erlaubtes und
von Gott gebilligtes Mittel sind, um noch so gute und berech-
tigte Ziele zu erreichen; man kann mit gleichem Recht daran
erinnern, daß sich christliche Kirchen Jahrhunderte hindurch
immer aufs neue dazu hergegeben haben, Kriege, Truppen und
Waffen zu segnen und daß sie in ganz unchristlicher Weise für

die Vernichtung der Kriegsgegner gebetet haben. Alles das ist unsere Schuld und die Schuld unserer Väter; aber gewiß nicht Gottes Schuld.“ (GvH 27)

Was Menschen angerichtet haben, darf nicht zu Gottes Schuld erklärt werden. Das liefe auf eine Zerstörung der Ethik und auf ein Verharren des Menschen in der Unmündigkeit hinaus. Ebenso wenig macht – auch das eine beliebte Figur der Schuldabwehr – der Hinweis darauf, dass andere auch Verbrechen begangen hätten, aus der eigenen Schuld keine Unschuld:

„[W]as nützt es uns, daß oder ob andere auch schuldig geworden sind? Davon wird der Berg von Sünde und Schuld, der uns belastet und erdrückt, ja nicht geringer und leichter; wir müssen dennoch darunter ersticken, denn wie sollen wir ihn los werden? Allein die 5 1/2 Millionen gemordeter Juden?“ (GvH 53f)

An dieser Bemerkung lässt sich auch erkennen, dass Niemöller keineswegs durch die Lande zog, um andere schuldig zu sprechen. Er sah, daß die Menschen unter dem Berg der angehäuften Schuld ersticken müssten, und deshalb trat er auf als einer, der einen Ausweg kannte: das ehrliche Bekenntnis konkreter Schuld und die Umkehr. Deshalb war es notwendig, die Ausflüchte und Abwehrargumentationen der Reihe nach zu destruieren: Verharrte man in der Abwehr, war der geistige Erstickungstod gewiss.

Das gilt auch für jenes Argument, das mit wachsendem zeitlichem Abstand von der NS-Zeit an Glaubwürdigkeit gewinnt: dass man nichts mitbekommen habe von den Verbrechen. Zu Anfang des Jahres 1946 war das Bewusstsein vom öffentlichen Charakter der Judenverfolgung noch nicht verwischt, und Niemöller kann die Ausrede mit einer knappen Bemerkung parieren:

„Nach einer Planke können wir allenfalls noch greifen; ich kann sagen: Ich war unschuldig an dem allen; doch ich glaube das ja selber nicht, habe ich doch die Synagogen mit meinen eigenen Augen brennen sehen; ich wollte nur nichts sehen und nichts

wissen; ich wollte auf mein Gewissen nicht hören und habe es selber zum Verstummen gebracht.“ (GvH 54)

Anstatt auf Ausflüchten zu beharren, die man schon selber nicht glaube, meint Niemöller, könne man sich doch sein Versagen und seine Schuld eingestehen, und dies umso leichter, als für die offene Anerkenntnis die Zusage von Gottes Vergebung gelte. Niemöller spricht ganz offenkundig deshalb so freimütig von Schuld, weil er tief von Gottes Vergebungswillen überzeugt ist. Und das offene Sprechen davon, das klare Ansichtigwerden des eigenen schlechten Gewissens ist für ihn als Schritt notwendig, damit Gott seinen Vergebungswillen zum Zuge kommen lassen könne. Das Leugnen von Schuld verhindert Vergebung, Gott aber warte auf unsere Schulderkenntnis.

„Und wenn wir mit schlechtem Gewissen an die Vergangenheit zurückdenken, weil wir uns gedrückt haben vor dem klaren Bekenntnis und dem offenen Widerspruch gegen den Teufel und sein Werk in unserer Mitte, weil wir nicht wirklich mitgelitten haben mit den Brüdern, die unter die Mörder fielen, weil wir das Leiden scheuten, weil wir mit Gott gehadert haben, daß er es uns so schwer machte: Gott hat uns trotzdem nicht verworfen; Gott will uns immer noch unsere Schulden vergeben, die nun so lange schon auf uns lasten. [...] Ja wir sprechen ohne Rücksicht auf die Menschen und ihr Urteil von unserer Schuld und freuen uns seiner Vergebung und bitten ihn, daß er uns durch seinen heiligen Geist erneuern wolle, daß wir alle Menschenfurcht dahintenlassen und uns ganz ihm zu eigen geben.“ (GvH 19)

Dies aber darf nicht verwechselt werden mit der Vorstellung, dass Gott nach Art einer ödipalen Vaterfigur von den Menschen Unterwerfung fordere, damit die Welt wieder gemäß seinen Richtlinien weiterlaufen könne:

„[...] eben diesen Weg geht Gott nicht: es geht ihm nicht darum, daß die Welt richtig funktioniert und die Menschen sich, wenn auch widerwillig, seinem Machtwort fügen; es geht ihm darum, daß wir Menschen innerlichst zurechtkommen und dann uns selber daranmachen, unser Leben miteinander in dieser Welt

in Ordnung zu bringen. Gott will andere Menschen haben, und damit faßt er das Übel an der Wurzel an.“ (GvH 29)

Die Menschen sollen sich ändern, sollen ihr Leben in Ordnung bringen: Niemöllers Verständnis von Vergebung und Umkehr ist damit inzwischen etwas Umfassenderes als die „Rechtfertigung“ des Sünders, der aus seiner Tragik der sündigen Existenz niemals herauskann. Es ist mehr als die Vorstellung, dass Gottes Vergebung einfach alles auslösche, was gewesen ist, und sodann ein unbeschwertes Fortfahren ermögliche. Niemöller deutet Vergebung theologisch als einen umfassenderen Transformationsprozess: als eine Erfahrung von Gottes Liebe, „die alle Welt zur Umkehr und zum Glauben ruft“ (GvH 33), und als eine Entdeckung des Werts der Gerechtigkeit als Grundlage für ein besseres Zusammenleben aller Menschen:

„Es kann keinen dauerhaften Frieden und kein echtes Verstehen unter uns Menschen geben ohne Gerechtigkeit; es geht nicht anders, wenn wir zueinander finden wollen, als daß das Unrecht, das sich zwischen uns schiebt, aufgedeckt wird.“ (GvH 30)

Deshalb ist die Vergebung Gottes kein Schlusspunkt unter ein böses Kapitel der Vergangenheit, sondern ein Doppelpunkt, der überhaupt erst den Weg freimacht zur Aufarbeitung des Geschehenen und zu einer Beseitigung des vorgefallenen Unrechts.

Fazit

Martin Niemöller hat seine Theologie, die in seinen Predigten zu Tage tritt, als präzise Antwort auf die jeweiligen Problemstellungen in seinen Gemeinden formuliert, Schritt für Schritt weiterentwickelt und radikalisiert. Was Leonore Siegele-Wenschkewitz über Martin Niemöller als Person sagte, nämlich dass er „in ungewöhnlicher Weise fähig und bereit war, sich mit einmal erworbenen Ansichten und Überzeugungen kritisch auseinanderzusetzen, wenn sie ihm für die Wahrnehmung und Bearbeitung von Wirklichkeit nicht

mehr stimmig erschienen“²⁸, gilt ebenso für seine Theologie. Aus der ihm überkommenen bürgerlichen Theologie der individuellen Heilsgewissung wurde nach und nach eine Art europäischer Befreiungstheologie²⁹, die die Botschaft des Evangeliums immer konsequenter als Handlungsperspektive in den Konflikten mit dem NS-Regime und den nachfolgenden Schuldverleugnungsstrategien zu sehen verstand.

Drei Elemente von Niemöllers Theologie haben sich im Laufe der Jahre entscheidend verändert:

1. Aus dem privatistischen Verständnis einer menschlich-tragischen „Schuldverhangenheit“ entwickelte sich schrittweise ein politisch-gesellschaftliches Verständnis von Verantwortung und Schuld.

2. Die Verkündigung des *Heilands* des Evangeliums wurde erweitert zu einem Eintreten für die *Werte* der Solidarität und Gerechtigkeit, wie sie dieser Heiland verkörpert.

3. Aus der anfänglichen Verantwortung gegenüber den „Christenbrüdern“ wurde langsam, aber immer klarer eine Verantwortung für alle Menschen, die den eigenen Weg kreuzen.

Ihr Kraftzentrum hat diese Theologie in der differenzierten Reflexion über die eigene gesellschaftliche Position: Sie weiß im Geflecht von Tätern und Opfern, Mitläufern und Zuschauern, aus welcher Perspektive sie spricht und zu wem sie spricht. Deshalb es ist eine Theologie, die das Subjektsein und die Verantwortung der Menschen auch angesichts

²⁸ Siegele-Wenschkewitz, *Auseinandersetzungen*, S. 261.

²⁹ Der Begriff der Befreiungstheologie ist hier streng methodologisch zu verstehen als dasjenige theologische Verfahren, das die traditionelle Zuordnung von Botschaft und Gemeinde umkehrt, d.h. nicht aus der biblischen Botschaft etwas für die jeweilige Gegenwart ableiten will, sondern in der konkreten Situation der Gemeinde seinen Ausgangspunkt nimmt und in der Reflexion dieser Situation entdeckt, was die biblische Botschaft ihr zu sagen hat (vgl. etwa Leonardo und Clodovis Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf, 4. Aufl. 1988). Niemöllers Fragen nach dem Evangelium von der Problemlage seiner Gemeinde her bedient sich exakt dieser Methodik – wie sie sich wohl an vielen Orten von selbst einstellt, wo Unterdrückung und Verfolgung echte Erfahrungen sind.

der Übermacht der NS-Täter nie aus den Augen verloren hat. Deshalb ist es eine Theologie, die auch in ausweglosen Situationen noch einen Ruf zur Widerständigkeit wahrnehmen konnte. Und deshalb kam sie auch nie in Versuchung, die Schuld an den katastrophalen zwischenmenschlichen Verhältnissen Gott anzulasten.

Der in der deutschen Nachkriegstheologie gängigen Frage „Wie konnte Gott das zulassen?“³⁰ setzte Niemöller unbeirrt sein entschiedenes Festhalten an Gott entgegen. Er sah in der Vorstellung von Gottes Gegenwart – auch in der Verfolgung, auch im Konzentrationslager! – keinen billigen Trost, sondern den unbedingten Ruf zur Verantwortung vor Gottes Angesicht. Nicht was Gott zulässt, sondern was Christen zugelassen haben, was sie ignoriert und was sie unterstützt haben, ist dabei wesentlich.

Gerade in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskursen über die NS-Zeit, in denen die menschliche Verantwortung und die realen Handlungsmöglichkeiten trivialisiert werden zugunsten einer pauschalen Ohnmachtsvermutung, könnte von Niemöllers Theologie aus – beglaubigt von seinem persönlichen Einsatz – der Weg zu einer allgemeinen Opfermythologie verstellt werden. Dabei könnte sich herausstellen, dass dort, wo Menschen lernen, für ihr Handeln Verantwortung zu übernehmen, anstatt sie an einen abwesenden, verborgenen oder vermissten Gott zu delegieren, auch die Nähe Gottes wieder neu erfahren werden kann: als befreiende Liebe und Gnade, die zugleich Herausforderung und Inpflichtnahme ist, als befreiende Kraft, die mit den Widerständigen ist.

Davon zu unterscheiden ist Niemöllers anti-bürgerliche Polemik in den frühen Dahlemer Predigten³¹; sie bezieht sich

³⁰ Jüngst noch wiederholt von Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch in der Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau am 28. Mai 2006: „Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen? Wie konnte er dieses Übermaß von Zerstörung, diesen Triumph des Bösen dulden?“, im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_ge.html.

³¹ Vgl. etwa Martin Niemöller, ... *daß wir an Ihm bleiben! Sechzehn Dahlemer Predigten*, Berlin 1935, S. 57–59; ders., *Alles und in allen Christus*.

nicht auf die Absolutsetzung der bürgerlichen Lebenssituation, sondern auf die Privatisierung und kulturelle Funktionalisierung des religiösen Lebens. Niemöllers Absetzung vom Bürgerlichen im Sinne der kritischen Kategorie Eichers und Metz' lässt sich erst an seiner Thematisierung der eigenen Erkenntnisfortschritte im Mai 1937 festmachen.

Claus-Ekkehard Bärsch

DIE SHOAH UND „DAS REICH, DAS KOMMT“

Die politische Religion Joseph Goebbels‘ und der
religiöse Gehalt der Rassedoktrin Adolf Hitlers

„Die Gedanken gehen der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner“

Heinrich Heine

I. Einleitung

Fast jeder Mensch ist potentiell sowohl ein „zoon politikon“ als auch ein „homo religiosus“. Leider können viele der Versuchung nicht widerstehen, sich und die Ihren schon in dieser Welt erlösen zu wollen, wie am Beispiel des Dr. phil. Joseph Goebbels und danach der Rassedoktrin Adolf Hitlers demonstriert werden soll.

Zunächst ist zu klären, was mit dem Topos „Politische Religion“ bezeichnet wird. Die für die Vertreter der politikwissenschaftlichen Zunft unangenehmste und schwierigste Frage ist die des Verständnisses, des Begriffes oder gar der Definition der Religion. Weil die Anzahl der Definitionen sehr groß ist¹, ist hier nicht der Begriff, sondern nur der Topos Religion hinreichend zu bestimmen. Das wesentliche Merkmal des neuzeitlichen Verständnisses von Religion² sei vorerst

¹ Vgl. Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaften*, 2. überarb. Aufl., Göttingen 1997, 11.

² Vgl. Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; ders., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes zwischen*

der Glaube. Wobei das, woran geglaubt wird, in der Unterscheidung von Jenseits und Diesseits artikuliert wird; dem Etwas, woran geglaubt wird, kommt die Qualität transzendent zu sein, zu. Eine Religion muss nicht die systematische Anordnung von Dogmata einer Kirche enthalten. Ferner möchte ich daran erinnern, dass durch die Verwendung des Adjektivs „politisch“ der Inhalt und Umfang des Substantivs Religion begrenzt wird. Die politische Religion der Nationalsozialisten und die christliche Religion sind also nicht ein und dasselbe. Den Topos „Politische Religion“, der bekanntlich durch Eric Voegelins Untersuchung über „Die politischen Religionen“ aus dem Jahre 1938³ bekannt wurde, bestimme ich wie folgt. Einer Religion kommt auf jeden Fall – andere Möglichkeiten dürfen selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden – dann das Prädikat *politisch* zu, wenn

1. an überirdische Mächte sowie an die Existenz einer jenseitigen Welt geglaubt wird,

2. der Glaube vorrangig oder gleichrangig auf das Heil und die Erlösung in der diesseitigen Welt gerichtet ist,

3. von den sich entscheidenden und handelnden Menschen geglaubt wird, in der politischen Ordnung und durch die Qualität der politischen Ordnung könnten Heil und Erlösung erreicht werden,

4. der spezifische Glaube an heilige und überirdische Mächte für das Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte maßgebend ist und dafür ausschlaggebend, wie die Ordnung der Gesellschaft und ihre Institutionen wahrgenommen, begriffen, bestimmt und gerechtfertigt werden.

Methodisch folge ich zunächst Max Weber, der vom Verhalten der Menschen ausgeht. Ein Verhalten soll nach Max Weber Handeln heißen, „*wenn und insofern als der oder die*

Reformation und Rationalismus, Göttingen 1997; ders., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes vom frühen Rationalismus bis zur Aufklärung*, Göttingen 2000.

³ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938 (Nach der Emigration Stockholm 1939, die letzte Auflage hg. von Peter Opitz, Paderborn 2005).

*Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden.*⁴ Der Gegenstand des Erkenntnisinteresses ist nicht der Propagandaminister, sondern die Zeit vor dem Eintritt in die NSDAP (1925) und nach der Ernennung zum Gauleiter von Berlin (1927). Zitiert wird aus den Büchern „*Die zweite Revolution*“⁵, „*Wege ins Dritte Reich*“⁶ und dem Roman „*Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*“⁷. Dass Goebbels kein machiavellistischer Opportunist war, kann auf der Grundlage der von Elke Fröhlich verdienstvollerweise herausgegebenen Tagebücher vom 17.10.1923 bis zum Frühjahr 1924 bewiesen werden.⁸ Für Goebbels waren seine Tagebücher ein „*lieber Gewissensarzt*“⁹ und „*sorgsamer Beichtvater*“¹⁰, was an vielen Stellen belegt werden kann. Hierzu nur dies:

„Mutter ist gut zu mir. Ich verdanke ihr fast alles was ich bin. Else ist meine junge Mutter und Geliebte.“¹¹

⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, 4. Auflage, 1.

⁵ Joseph Goebbels, *Die zweite Revolution*, Zwickau 1926.

⁶ Joseph Goebbels, *Wege ins Dritte Reich*, München 1927.

⁷ Joseph Goebbels, *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, München 1927, zitiert nach der 1934 erschienen Auflage. Die beiden letztgenannten Bücher wurden, genauso wie Hitlers „*Mein Kampf*“, vom parteioffiziellen Verlag Frz. Eher Nachf., GmbH, verlegt.

⁸ Wegen der verschiedenen Editionen wird für die Zeit das Datum angegeben, hier zitiert nach: *Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente*, hg. von Elke Fröhlich im Auftrage des Instituts für Zeitgeschichte in Verbindung mit dem Bundesarchiv, Teil I, Aufzeichnung 1924-41, Bd. 1, 27.6.1924 bis 23.12.1930, München/New York/Paris 1987. Dieser Edition folgen die von Georg Reuth herausgegebenen Tagebücher. Wird nicht aus der Ausgabe von 1987, sondern für die Zeit vor dem 17.6.1924 aus der nunmehr fast vollkommen eingerichteten neuen Edition aus dem Jahre 2004, welche nur als Gesamtausgabe teuer zu erwerben ist, zitiert, dann wird dem Datum der Zusatz „Neue Edition“ beigefügt. Damit die Zitate aus der Taschenbuchausgabe von Georg Reuth überprüft werden können wird lediglich das Datum angegeben und nicht die Seiten.

⁹ 23.9.1924.

¹⁰ 23.3.1925.

¹¹ 8.8.1924.

Elses Mutter war Jüdin, was Goebbels wusste und quälte. Die sowohl gefühlsbetonte als auch sexuelle Beziehung zwischen ihm und Else Janke dauerte vom Frühjahr 1923 bis zum Spätherbst 1926, also bis nach dem Eintritt in die NSDAP. Im August 1924, also vor dem Eintritt in die NSDAP äußerte Goebbels sich in zwei Sätzen ungeniert über den Eros, den Phallus, das Opfer und die Unsterblichkeit der Seele.

„Mein Eros ist krank. Für den Phallus opfert man Hekatomben von unsterblichen Seelen“¹²

Am meisten notierte Goebbels die Stimmung der Verzweiflung.¹³ Aus der folgenden Assoziation könnte der Zusammenhang von Psyche, Religion und Politik Schritt für Schritt rekonstruiert und dekonstruiert werden:

„Hirn und Herz sind mir wie ausgetrocknet um mich und mein Vaterland ... Verzweiflung. Hilf mir großer Gott. Ich bin am Ende meiner Kraft.“¹⁴

Indes soll in den folgenden Ausführungen bewiesen werden, dass seine Aussagen unter den Topos „Politische Religion zu subsumieren sind. Zum nationalsozialistischen Glaubensbekenntnis über den Zusammenhang zwischen Rassismus und Religion führt uns das Parteiprogramm der NSDAP, das für immer „*unabänderlich*“¹⁵ gelten sollte. Ziffer 24 lautet:

„Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis

¹² 28.7.1924.

¹³ Z.B. in der zweiten Hälfte des Jahres 1925: 12.8.1925, 14.8.1925, 29.8.1925, 4.9.1925, 30.9.1925, 9.10.1925, 12.10.1925, 16.10.1925, 18.12.1925, 19.12.1925, 4.1.1926.

¹⁴ 4.7.1924.

¹⁵ Gottfried Feder, *Das Parteiprogramm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundlagen*, München 1930, 22.

zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns.“¹⁶

Für Goebbels war Jesus Christus kein Jude¹⁷, ebenso wie für Richard Wagner¹⁸, für dessen Schwiegersohn Houston Stewart Chamberlain¹⁹, Wegbereiter des religiösen Rassismus²⁰, für Alfred Rosenberg²¹ und vor allem für Adolf Hitler²². Auch auf Hitlers positives Christusbild ist hinzuweisen.²³

Der Aufsatz ist nunmehr in folgende Teile gegliedert:

II. Religiosität und Politik vor dem Eintritt in die NSDAP

III. Politik und Religion nach dem Eintritt in die NSDAP
Anfang 1925

IV. Die Schoah und der religiöse Gehalt der Rassedoktrin
Hitlers

V. Schlussbemerkungen sowie weiterführende Fragen und
Themen in historischer und aktueller Hinsicht

II. Religiosität und Politik vor dem Eintritt in die NSDAP (1925)

Auffallend beim jungen Goebbels ist das Gefühl der Verzweiflung, der Leere und des Zusammenbruchs, die Klage über Not

¹⁶ Ebd., 22.

¹⁷ Michael. *Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, München 1929, 58.

¹⁸ Richard Wagner, *Ausgewählte Schriften über Staat, Kunst und Religion*, Leipzig 1914, 187, 188.

¹⁹ *Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, München 1899, hier zitiert nach der 2. Auflage, 210ff.

²⁰ Vgl. das Kapitel „Die Erscheinung Christi“, ebd., 189-254.

²¹ *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1931, 74, 163, 215, 604ff.

²² Vgl. Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Vollständige und überarbeitete Neuausgabe mit bisher unbekanntem Selbstzeugnissen Adolf Hitlers*, Stuttgart 1976; Heinrich Heim, *Adolf Hitler – Monologe im Führerhauptquartier. 1941-1944*, hg. von Werner Jochmann, Göttingen 1981, 15, 96.

²³ *Mein Kampf*, Zwei Bde. in einem Band, 167.-175. Auflage, ungekürzte Ausgabe, München 1941, 230.

und Chaos, die Sehnsucht nach Erlösung, nach Heil und Kraft, nach einem neuen Menschen, einer neuen Welt, einem neuen Reich, dem Urchristentum, Gott, Christus und einem Führer. Hervorzuheben ist auch die Notwendigkeit des Selbstopferns zur Überwindung des Bösen und der Kampf gegen das Böse in der Gestalt des Judentums. Zwischen Gott und Satan kreist sein Denken.

Goebbels hat dem am 17.10.1923 begonnenen Tagebuch ein griechisch geschriebenes Motto vorangestellt, welches folgendermaßen frei übersetzt werden kann: „Der Mensch, der nicht gehärtet wird, wird nicht erzogen“. Dieser Spruch steht unter dem Titel von Goethes Dichtung und Wahrheit, worauf Goebbels nicht hinweist. Goebbels war nicht, wie Goethe und den Nationalsozialisten nachgesagt wird, ein Heide. Bezug nehmend auf „Goethes Heidentum“, das Goebbels als „eine konsequente Fortsetzung des Protestantismus“ beurteilt, und auf die Romantik, von der er behauptet, diese sei „katholisch“, notiert er:

„Gott ist unendlich in seiner Stärke und Allmacht. Sind wir ein Stück dieser Unendlichkeit, dann sind wir unendlich wie er; denn ein Stück Unendlichkeit ist die Unendlichkeit ganz.“²⁴

Ohne Zweifel ist das, was Goebbels notierte, milde gesagt, eine häretische Deutung der christlichen Religion. Auffällig sind einerseits die Teilhabe des Menschen an Gott, andererseits die von Goebbels zur Charakterisierung Gottes bevorzugten Attribute „Stärke“ und „Allmacht“. Aus psychologischer Perspektive ist auf den inneren Widerspruch der folgenden zwei Sätze hinzuweisen:

„Wenn der Segen des Geistes über mich kommt, beuge ich mich in Demut und schweige still. Je größer und stärker ich Gott mache, desto größer und stärker bin ich selbst.“²⁵

Ist es Demut, wenn Goebbels, ausgehend von Gott als Geist, sich ein Bild von Gott schafft, damit er größer und stärker

²⁴ Neue Edition, 6.2.1924, München 2004.

²⁵ Ebd.

werden kann? Die narzisstische Sehnsucht nach Macht bzw. Allmacht ist eine zentrale Disposition seiner Psyche. Mit seiner Wahrnehmung von sich und Gott kennzeichnet er auch seine Auffassung von der größten Gegenmacht – dem Bösen:

„In schweren Stunden mag man wohl verzweifeln Die Kraft steckt in den Adern, und das Leben pulst nicht mehr stark durchs Herz. Arm ist der Glaube und karg die Hoffnung. Wir sehen keine Sterne mehr. Dunkelheit. Das Böse hat seine Macht angetreten, das Helle, Lichte ist verschwunden. Mephisto siegte. Wir sind am Ende unserer Kraft.“²⁶

Goebbels bleibt nicht allgemein, er ist überzeugt, dass das Böse sich sogar einer christlichen Partei bemächtigt habe:

„In London: Man verhandelt Europa. Die deutschen Schweinehunde mit. Das Zentrum ist eine Einrichtung des Satans. So etwas raffiniertes kann nur die Macht des Bösen aushecken. Man kommt nicht dagegen an. ... Die Weltgeschichte von heute ist ein Witz aus Blut, Tränen und Hohn.“²⁷

Goebbels nimmt also die Politik der Gegenwart als Krise und diese als Triumph des Bösen wahr. Um die psychische Disposition seines politisch-religiösen Bewusstseins einschätzen zu können, ist folgende Tagebucheintragung von Interesse:

„Alles was ich beginne, geht schief. ... Nichts erwartet mich, keine Freude, kein Schmerz, keine Pflicht, keine Aufgabe. Meinem Leben fehlt die Konzentration und die Sammlung. Ich irre und schwärme durch das Universum umher. ... Wie so oft frage ich mich heute wieder: Was soll ich tun? Was beginnen? Ewiger Zweifel. Ewige Frage. Wie ausgetrocknet ist mein Geist. Irgendetwas hat mich kaltgestellt. Zu brennen und nicht anzünden zu können! Das Geld, das ich nicht habe, drückt mich nieder. Armseliges Leben, das sich nach dem verdammten Geld richten muss. Fluch und Verderben über mich. Ich habe mich gegen die bestehende Ordnung empört. Nun trage ich die Folgen.

²⁶ 30.8.1924.

²⁷ 6.8.1924.

Erlösung! Ich stürze von Fall zu Fall und von Schuld zu Schuld in den Abgrund. Unseliges Verhängnis.“²⁸

Goebbels schildert seine Verzweiflung intensiv, ausführlich und wortreich („ewiger Zweifel“; „keine Freude, kein Schmerz“; „Was soll ich tun?“; „Wie ausgetrocknet ist mein Geist. Irgendetwas hat mich kaltgestellt“; „Ich stürze von Schuld zu Schuld“) und sehnt sich nach „Erlösung“ was hier nicht analysiert zu werden braucht. Ohne Zweifel ist zu erkennen, dass die Verzweiflung über die politisch-religiöse Lage mit der Wahrnehmung der Verzweiflung über sich selbst korreliert. Goebbels beschreibt sich selbst für die Zukunft nicht aus der Sicht des Herrenmenschen. Aber die Verzweiflung hält er nicht aus:

„Nochmal in aller Verzweiflung: Weltgeschichte wird in Jahrhunderten und nicht in Tagen gemacht. Das Herz krampft sich zusammen bei dem Gedanken, daß wir nun ein geknechtetes Sklavenvolk sind und ausländischen Juden für Ewigkeit Zins zahlen sollen. Aber die Not muss noch größer werden, damit sie heilend und fördernd wirken kann. Wir müssen durch die *aspera* zu den *astra*. Flugkraft in goldene Ferne. Wir müssen unsere Ziele umso höher stecken, je tiefer das heutige Deutschland in Schmach versinkt. Und dann den heiligen Glauben an unsere Zukunft neu in uns aufstehen lassen.“²⁹

Die Verzweiflung ist also die Not wendende Bedingung dafür, dass der „*heilige Glaube*“ an die „*Zukunft*“ entsteht; nicht etwa nur außerhalb, sondern „*in uns*“, also nicht nur „*in*“ ihm. Goebbels nennt weiterhin eine Bedingung, die „*heilend und fördernd*“ wirke, um Deutschlands Zukunft herbeiführen zu können. Die Deutschen (wir) müssen durch raue Wege („*aspera*“), um aus dem Dunkeln zum Licht der Sterne („*astra*“) zu gelangen. In Erinnerung an seine Arbeit bei der Dresdener Bank vom Januar bis zum August 1923 hat er die Bedeutung der Negation als Bedingung des Fortschritts griffiger formuliert:

²⁸ 17.7.1924.

²⁹ 30.8.1924.

„Zurück nach Cöln. Verzweiflung, Selbstmordgedanken. Die politische Lage. Chaos in Deutschland. ... Meine unhaltbare Stellung bei der Bank. Die Inflation. Tolle Zeiten. Der Dollar klettert wie ein Jongleur. Bei mir heimliche Freude. Ja, das Chaos muss kommen, wenn es besser werden soll. Der Kommunismus. Judentum. Ich bin deutscher Kommunist.“³⁰

Festzuhalten ist, dass Goebbels bei aller Verzweiflung glaubt, die Bedingungen zu kennen, die erfüllt sein müssen, um das Ziel einer besseren Zukunft erreichen zu können: Not, Chaos, Zusammenbruch, ökonomische Krisen. Der religiöse Gehalt dieses Katastrophenbewusstseins muss mit einem längeren Zitat aus dem Tagebuch vom 27.6.1924 bis zum 9.6.1925 belegt werden. Dem Tagebuch ist ein Motto vorangestellt, welches einen wesentlichen Komplex der Religion, nämlich den Zusammenhang zwischen dem Heiligen und der Gewalt, dem Selbst- und dem Fremdropfer betrifft. Es lautet:

„Wir müssen opfern. Die Arbeit im Geiste ist das größte Opfer.“³¹

Auf dem Weg aus Not und Chaos empor zu einer besseren Zukunft muss also geopfert werden, worauf zurückzukommen ist. Gleich am Anfang steht ein spezifisches Glaubensbekenntnis:

„Möge dieses Buch dazu beitragen, daß ich klarer werde im Geiste, einfacher im Denken, größer in der Liebe, vertrauender in der Hoffnung, glühender im Glauben und bescheidener im Reden! Franz Herwig. ‚St. Sebastian vom Wedding‘. Eine Christusnovelle. Ich musste viel an Jakob Wassermanns ‚Christian Wahnschaffe‘ denken. Aber dieser St. Sebastian ist doch reiner, überzeugender, mit einem Wort, christlicher. Es geht etwas vom wahren Geist des Katholizismus durch dieses Büchlein. So etwas Franz von Assisi. Wie weit ist die offizielle

³⁰ Erinnerungsblätter, in: *Die Tagebücher. Fragmente*, Edition aus dem Jahre 1987, 26-27.

³¹ 27.6.1924; Vgl. Joseph Goebbels, *Michael. Ein Schicksal in Tagebuchblättern*, München 1934, 155; Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 227; für Hitler ist die „Aufopferungsfähigkeit des Einzelnen für die Gesamtheit, für seine Mitmenschen“ ein wesentliches Merkmal des Ariers.

Kirche doch von diesem Geiste fern! All diese Bücher aus dem Geiste des Urchristentums, das ist ja nichts anderes als Ausfluss einer starken Sehnsucht nach dem Geiste Christi. Hauptmann, ‚Der Narr in Christo‘. Vorläufig noch das erste Buch in deutscher Sprache aus diesem Gedanken. Aber wie weit steht der ‚Narr‘ noch hinter Dostojewskis ‚Idiot‘! Russland wird den neuen Christusglauben mit all der jungen Inbrunst und all dem kindlichen Glauben, all dem religiösen Schmerze und Fanatismus finden. ... Wir haben heute einen neuen Menschen, wenigstens den Anfang davon. Die menschliche Gesellschaft ist dieselbe alte geblieben. Es wird nicht eher Ruhe in Europa sein, bis diese Form der menschlichen Gesellschaft gebrochen ist. Das neue Geschlecht wird sich selbst eine neue, ihm gemäße Form geben. Man kann den Gang der Geschichte nicht zurückhalten. Der neue Mensch hat immer und überall nur eine Sehnsucht: nach einer neuen Welt.“³²

Dass die bisherige „Form der menschlichen Gesellschaft gebrochen“ werden muss, verknüpft Goebbels mit dem „neuen Menschen“ und dessen „Sehnsucht nach einer neuen Welt“ und diese Sehnsucht mit der „starken Sehnsucht nach dem Geiste Christi“. Dabei distanziert er sich von der „offiziellen Kirche“, der er vorwirft, sich vom „wahren Geist des Katholizismus“ entfernt zu haben. Dass Goebbels annimmt, der „neue Christusglaube“ würde im Jahre 1924 ausgerechnet im atheistischen Russland gefunden werden, spricht für die Stärke seines Glaubens. Aber wieso der Bezug zu Dostojewski? Schon 1921 hatte er in seiner Dissertation ein Motto aus Dostojewskis Roman, *Die Dämonen*, vorangestellt. Goebbels zitiert hier aus dem Monolog des Panslawisten Schatoff, wonach

„Vernunft und Wissenschaft im Leben der Völker stets, sowohl jetzt wie von jeher seit dem Anfang aller Geschichte, nur eine dienende Aufgabe, eine Aufgabe zweiten Ranges erfüllt haben!“³³

³² 27.6.1924.

³³ Fjodor Mischaillowitsch Dostojewski, *Die Dämonen*, übertragen von E.K. Rasin, München 1922, neu überarbeitete Ausgabe 1956, 343.

Bemerkenswert ist der Kontext dieses Monologs. Denn hier ist das „*russische Volk das Gottesträgervolk*“, welches die Aufgabe habe, die Welt im Namen eines neuen Gottes zu „*erneuern*“ und zu „*erlösen*“.³⁴ Der Germanist und spätere Propagandaminister wurde mithin vom Panslawisten Dostojewski beeinflusst.

Mit der Spekulation, es gäbe ein Urchristentum, wird meist die These vertreten, Paulus habe das Urchristentum verfälscht. So auch Goebbels am 1.2.1924:

„Ich glaube, Paulus hat eine böse Art gesät.“³⁵

Der Stellvertreter des Führers in weltanschaulichen Fragen, Alfred Rosenberg, glaubt, dass die Tradition des „*Urchristentums*“³⁶ nicht fortgesetzt wurde, dafür sei „*die paulinische Verfälschung der großen Gestalt Jesu*“³⁷ und die „*Juden*“³⁸ verantwortlich:

„Unsere paulinischen Kirchen sind somit im Wesentlichen nicht christlich, sondern ein Erzeugnis der jüdisch-syrischen Apostelbestrebungen.“³⁹

Das vor und nach dem Weltkrieg verbreitete Vorurteil, es gäbe ein Urchristentum, das außerhalb der und im Gegensatz zu den Texten der christlichen Bibel existiert und welches dann verfälscht worden sei, teilt auch Adolf Hitler.

„Christus war ein Arier. Aber Paulus hat seine Lehre benutzt, die Unterwelt zu mobilisieren und einen Vorbolschewismus zu organisieren.“⁴⁰

³⁴ Ebd., 343ff. (zweiter Teil, Kapitel I, Abschnitt VII).

³⁵ *Tagebücher*, neue Edition aus dem Jahre 2004.

³⁶ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit*, München 1935, 607.

³⁷ Ebd., 606.

³⁸ Ebd., 600.

³⁹ Ebd., 605.

⁴⁰ Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier*, Berlin 1997, 2. Auflage, S. 109; vgl. Dietrich Eckart, *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*, München 1925.

Das legt nahe, dass die Überzeugung des jungen Goebbels, obwohl noch nicht Mitglied der NSDAP, repräsentativ für die nationalsozialistische Weltanschauung und nicht etwa die private Meinung eines arbeitslosen Literaten aus der niederrheinischen Provinz ist. Die Verbindung zwischen der Sehnsucht nach dem neuen Menschen, einer neuen Welt und dem Urchristentum kann mit einer merkwürdig erscheinenden Eintragung vom 27.6.1924 verständlicher gemacht werden. Nachdem Goebbels geschrieben hatte:

„Else ist sommerlich gut zu mir. Ich möchte mit ihr eine Hochzeitsreise machen, mit viel Geld, viel Liebe, ohne Sorgen, hinter nach Italien und Griechenland!“

Danach fährt er fort:

„Ich las heute Morgen R. Wagner ‚die Kunst des Dirigierens‘. Für einen Musiker eine Fundgrube von Dirigentenfeinheiten. Lektüre. Maximilian Harden (alias Isidor Witkowski) ‚Prozesse‘: (Köpfe. 3. Teil). Was ist dieser verdammte Jude für ein heuchlerischer Schweinehund. Lumpen, Schufte, Verräter. Die saugen uns das Blut aus den Adern. Vampire! Ich sitze in der neu installierten Laube und freue mich des schönen Sommertages. Sonnenschein! Laue schöne Luft! Blumengeruch! Wie schön ist die Welt!“⁴¹

Verwirrend ist der Sprung von der Hochzeitsreise mit Else (nach jüdischem Recht wegen der Mutter Jüdin, gemäß dem rassischen Vokabular der Nazis „*Halbjüdin*“) zu dem traditionellen antisemitischen Vorurteil, die Juden seien Vampire. Ist es nicht ein Widerspruch, einerseits mit einer Jüdin eine Hochzeitsreise machen zu wollen, andererseits alle Juden als Vampire zu charakterisieren? Abgesehen von der Möglichkeit der Bewusstseinsspaltung ist noch eine andere Erklärung denkbar: Religiöse Wahrnehmungsmuster sind für Goebbels (nur für Goebbels?) stärker als die Liebe – zumal wenn man an die Macht des Bösen glaubt:

⁴¹ *Tagebücher*, 27.6.1924.

„Das Gold ist die Kraft des Bösen und der Jude sein Trabant. Arier, Semit, positiv, negativ, aufbauend, niederreißend. Der Jude hat seine schicksalhafte Mission, die kranke arische Rasse wieder zu sich selbst zu bringen. Unser Heil oder unser Verderben, das hängt von uns ab.“⁴²

Das Böse mag banal sein. Der Glaube an die Macht des Bösen ist es nicht. Vor allem dann nicht, wenn gleichzeitig an Sieg und Heil geglaubt wird:

„Ich suche das neue Reich und den neuen Menschen. Die finde ich nur im Glauben. Der Glaube an die Mission in uns führt uns zum rechten Sieg! Heil!“⁴³

Goebbels glaubt, durch die Verknüpfung von Religion und Volk „*Untergrund*“ und „*Boden*“ (d.h. Halt) finden zu können:

„Die völkische Frage verknüpft sich in mir mit allen Fragen des Geistes und der Religion. Ich fange an, völkisch zu denken. Das hat nichts mit Politik und Religion zu tun. Das ist Weltanschauung. Ich fange an, Untergrund zu finden, Boden, auf dem man stehen kann.“⁴⁴

Ein wesentliches Merkmal seiner prä-nationalsozialistischen Weltanschauung ist die Sehnsucht nach einem Retter:

„Deutschland sehnt sich nach dem Einen, dem Mann, wie die Erde im Sommer nach Regen. Uns rettet nur noch letzte Sammlung der Kraft, Begeisterung und restlose Hingabe. Das sind alles ja Wunderdinge. Aber, kann uns nicht nur noch ein Wunder retten? Herr, zeige dem deutschen Volk ein Wunder! Ein Wunder!! Einen Mann!!! Bismarck, sta up! Hirn und Herz sind mir ausgetrocknet vor Verzweiflung um mich und mein Vaterland.“⁴⁵

Der religiöse Gehalt der Aussagen über Politik (Vaterland, deutsches Volk, jüdisches Volk, Parteien, Ökonomie) und Geschichte ist dahingehend zusammenzufassen:

⁴² 6.8.1924.

⁴³ 27.9.1924.

⁴⁴ 20.8.1924.

⁴⁵ 4.7.1924; zu „sta up“: niederrheinisch „steh auf“.

1. Der Glaube an Gott und Christus.
2. Die Sehnsucht nach Erlösung und der Wille zur Selbsterlösung.
3. Die Sehnsucht nach einem neuen Menschen und einem neuen Reich.
4. Der Wunsch nach Sieg und Heil.
5. Der Glaube an die „Macht des Bösen“. Die Überzeugung „der Jude“ sei „Trabant“ des Bösen.
6. Die Wahrnehmung der Gegenwart als Zeit des Zusammenbruchs, der Not und des Elends.
7. Zusammenbruch, Not und Elend sind die Bedingungen der Wende und damit der zukünftigen Erlösung im „neuen Reich“.
8. Die unbestimmte Sehnsucht nach einem Retter, dem „Einen“ und damit einem Führer.
9. Die magische Dimension seiner Religiosität (die Sehnsucht nach dem „Wunder“⁴⁶).

III. Politik und Religion nach dem Eintritt in die NSDAP Anfang 1925

Das zukünftige „Dritte Reich“, der Wille zu „Selbsterlösung“, der Glaube an das Charisma Adolf Hitlers, die für Goebbels typische Affirmation des Religiösen, die Bestimmung der Identität des deutschen und jüdischen Volkes, die Aufforderung zum Selbstopfer und der Wille zum Genozid sollen so kurz wie möglich dargestellt werden.

Zu beginnen ist mit der alle Menschen bewegenden Frage „Wohin gehen wir“, also dem Verhältnis von Gegenwart und Zukunft, dem – „Dritten Reich“.

Auf die Einteilung der Geschichte in drei Epochen in den Schriften des Joachim von Fiore (1135-1202)⁴⁷ und die daran

⁴⁶ „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, Goethe, *Faust*, erster Teil, Studierzimmer, Nacht.

⁴⁷ Vgl. Alois Dämpf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie im Mittelalter und der politischen Renaissance*, 4. Aufl., München/Wien

anschließende Tradition in der Geschichtstheologie bzw. Geschichtsteologie ist hier nur hinzuweisen.⁴⁸ Vor dem ersten Weltkrieg ist der Topos drittes Reich bzw. Drittes Reich nur an abgelegenen Stellen zu finden. Die erste Verwendung habe ich in einem Drama („Kaiser und Galiläer“) Henrik Ibsens gefunden.⁴⁹ Martin Wust und Gerhard Mutius gebraucht den Begriff *drittes Reich* als Buchtitel im Sinne eines liberalen Pazifismus.⁵⁰ Ernst Bloch meint, dass das „*Dritte Reich*“ Joachims schon „*in der Sowjetunion anfängt zu beginnen und von der Finsternis nicht begriffen oder auch wohl begriffen und verleumdet wird.*“⁵¹ Nach Rudolf Bahro ist das „*Dritte Reich*“ Joachims das „*Pfingstreich aus dem Prinzip einer mystischen Demokratie*“.⁵² 1899 beginnt die Besetzung des Begriffs durch Vorläufer der nationalsozialistischen Weltanschauung mit dem von Johannes Schlaf (1866-1941) verfassten Roman „*Das dritte Reich*“⁵³. Der Held liest sowohl gnostische als auch apokalyptische Schriften und nimmt sich das Leben. Das tat Johannes Schlaf nicht, und er erlebte, gehört von den Nationalsozialisten, den „*Wiederaufstieg des Vaterlandes*“.⁵⁴ Im Roman „*Wiltfeber. Der ewige Deutsche*“

1973; Gert Wendelborn, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*, Leipzig 1974; Matthias Riedel, *Joachim von Fiore. Denker vollendeter Menschheit*, Würzburg 2004.

⁴⁸ Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1961; Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1959, 162ff; Norman Cohen, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern 1961; Walter Schmitthals, *Die Apokalypitik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973.

⁴⁹ *Sämtliche Werke*, Bd. 5, hg. von Georg Brandes, Berlin 1899, 74.

⁵⁰ Martin Wust, *Das dritte Reich. Ein Versuch über die Grundlagen individueller Kultur*, Wien 1905; Gerhard Mutius, *Die drei Reiche. Ein Versuch philosophischer Bestimmung*, Berlin 1916.

⁵¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1980, 698.

⁵² Rudolf Bahro, *Logik der Rettung*, Stuttgart 1897, 451, 698.

⁵³ Breslau 1923, 3. Aufl., 103, 253ff.

⁵⁴ Ders., *Aus meinem Leben, Erinnerungen von Johannes Schlaf*, Halle 1941, 64.

von Hermann Burte (1879-1960), Kleist-Preisträger des Jahres 1912, ist eine völkisch-rassistische Argumentation mit magisch-religiösen Implikationen festzustellen.⁵⁵ 1923 erschien in Berlin die erste Auflage des Buches „Das dritte Reich“ von Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), Vertreter der so genannten „*Jungkonservativen*“, wodurch der Topos das „*dritte Reich*“ einer breiten Öffentlichkeit bekannt wurde. Aber es war nicht Moeller van den Bruck, sondern der Dichter und erste „Hauptschriftleiter“ des „Völkischen Beobachters“, Dietrich Eckart, Duzfreund Adolf Hitlers, der den Topos „*drittes Reich*“ schon 1919 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „*Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*“ in das Vokabular der Nationalsozialisten einführte. Dietrich Eckart (1866-1923) ist nicht nur von Interesse, weil aus seinem Leben und Werk der Übergang vom Wilhelminismus zum Nationalsozialismus nachgewiesen werden kann, sondern auch wegen der von ihm geschätzten Form der Religiosität – nämlich der Mystik. Dietrich Eckart verehrte den zum Katholizismus übergetretenen Mystiker Johannes Scheffler, genannt Angelus Silesius (1624-1672).

Mit folgenden Versen soll die deutsche Mystik Dietrich Eckarts belegt werden:

„Bedenke jederzeit, die Welt ist nur ein Nichts.
Ein Traumgebilde bloß des inneren Gesichts.
Wer aber sieht so falsch? Du kannst nur sagen: Ich.
Erwache! Und Du fühlst zum Gott geworden Dich.“⁵⁶

Das Motiv „*Erwache*“ verwendet Dietrich Eckart später für den Schluss des Sturmliedes „Sturm, Sturm, Sturm“ der SA:

„Wehe dem Volk, das heute noch träumt. Deutschland erwache!“⁵⁷

⁵⁵ Hermann Burte, Wiltfeber. *Der ewige Deutsche. Die Geschichte eines Heimatsuchenden*, Leipzig 1912, 64ff, 89, 150.

⁵⁶ In: Alfred Rosenberg, (Hg.), *Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis*, 2. Aufl., München 1935, 111.

⁵⁷ Ebd., 66.

In seiner Mystik („Gott im Menschen“) werden auch der Sohn Gottes und der Heilige Geist beschworen:

„Verstrickt im Wahn der Welt bist Du Gott Sohn zumeist,
willst Du Dich draus entwirren versuch's Dein Heiliger Geist.
Wenn's Dir gelingt, durchschaut in Dir Gott Vater sich –
Hält die Dreieinigkeit nicht jedem Zweifel Stich?!“⁵⁸

In den Wirren nach dem Ende des ersten Weltkriegs wird die Trinität politisch-historisch transformiert. In dem Aufsatz „Luther und der Zins“, in dem die Weltwirtschaft und die politische Lage in Deutschland behandelt werden, kommt im letzten Absatz das „*dritte Reich*“ vor:

„Zeichen und Wunder geschehen, aus der Sintflut wird sich eine neue Welt gebären, jene Pharisäer aber greinen um elenden Notgroschen! Die Befreiung der Menschheit vom Fluch des Goldes steht vor der Türe! Nur darum unser Zusammenbruch, nur darum unser Golgatha! Heil ist uns Deutschen widerfahren, nicht Jammer und Not, so arg wir es auch jetzt noch empfinden. Nirgends auf Erden ein Volk, das fähiger, gründlicher wäre, das dritte Reich zu erfüllen, denn unseres! Veni Creator spiritus!“⁵⁹

Im Widerspruch zur offiziellen Dogmatik aller christlichen Kirchen überträgt der Katholik Dietrich Eckart das Selbstopfer Christi („*Golgatha*“) und das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes („*Creator spiritus*“) auf das deutsche Volk – und zwar nur auf das deutsche Volk.

Goebbels wurde nach dem Eintritt in die NSDAP sehr schnell mit der Rede „Lenin oder Hitler?“, die er über hundert Mal in ganz Deutschland gehalten hatte, in der NSDAP berühmt. Lenins Taten faszinierten ihn schon 1923.⁶⁰ Am 24.1.1924, also vor dem Eintritt in die NSDAP, notierte er:

⁵⁸ Ebd., 111.

⁵⁹ In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*, hg. von Dietrich Eckart, Nr. 19/20, 1919, 296.

⁶⁰ Vgl. *Tagebücher*, Neue Edition, hrsg. von Elke Fröhlich, Teil 1, Aufzeichnungen 1923-1941, München 2000, 19, 117, 120, 162, 354.

„Lenin ist am 21.1. gestorben. Der größte Geist des kommunistischen Gedankens. Den ersetzt ihr nicht. Der führende Kopf Europas. Vielleicht wird er später mal ein Sagenheld.“⁶¹

Anders als in der Zeit vor dem Eintritt in die NSDAP, sprach Goebbels nicht mehr nur vom neuen Reich, sondern bezeichnete den zukünftigen Status, in dem das deutsche Volk leben wird, als Drittes Reich:

„Wir wollen den deutschen Gedanken in eine neue Form prägen, in die Form des Dritten Reiches. Dieses Dritte Reich wollen wir mit der letzten Inbrunst unseres Herzens das Dritte Reich eines Großdeutschland; das Dritte Reich einer sozialistischen Schicksalsgemeinschaft.“⁶²

Goebbels erklärt, unter welchen Bedingungen der zukünftige Status des Dritten Reiches erreicht werden kann:

„Erst wenn 60 Millionen mit der letzten Inbrunst ihres Herzens frei werden wollen, dann wird das Weltenschicksal, dann wird der Gott der Geschichte seinen Segen geben. ... Der Sozialismus kann und wird nicht die Welt erlösen. Die Welt wird nie erlöst werden. Er wird ein Volk, vielleicht die Völker erlösen; er ist die Staatslehre der Zukunft der Nation. ... Wir sind Willen zur Zukunft. Wir wollen durch Deutschland die Welt erlösen und nicht durch die Welt Deutschland erlösen.“⁶³

Der Wille, Weltgeschichte zu gestalten, wird noch mit weiteren Dimensionen verstärkt, die die Jugend, die Erfahrung und die Mission umfassen:

„Diese Jungen sind wir. Getrieben von einem Willen zur Mission. Getrieben von der Notwendigkeit zu handeln. Geformt von der Aufgabe, die die Weltgeschichte uns auferlegt hat. Diese Jungen bauen an Deutschland und der Zukunft. Sie lachen über diese weise Erfahrung und neunmalklugen Besserwisseri der Weisen und Alten. Das, was wir wollen, ist größer als Erfahrung

⁶¹ Ebd., 24.1.1924.

⁶² Joseph Goebbels, *Lenin oder Hitler?*, Zwickau 1926, 26.

⁶³ Ebd., 26, 36.

und Wissen. So tritt das nationalsozialistische junge Deutschland auf den Plan.“⁶⁴

Die Sehnsucht nach und der Wille zur Erlösung sind der Angelpunkt, um den sich Goebbels Weltanschauung dreht. Der vom parteioffiziellen Verlag Frz. Eher Nachf. 1927 publizierten Schrift, „*Wege ins Dritte Reich. Briefe und Aufsätze für Zeitgenossen*“, hat Goebbels Aphorismen vorangestellt. Eine lautet:

„Nur wer sich selbst erlöst, kann andere erlösen.“⁶⁵

Anstelle weiterer Zitate verweise ich auf die Textstellen im ebenso von Frz. Eher Nachf. Verlag publizierten Roman „*Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*“⁶⁶. Auf dem Buchdeckel wird der Punkt über dem „i“ des Protagonisten Michael, der sich zum Nationalsozialisten entwickelt, durch ein Kreuz ersetzt. Aufschlussreich im Hinblick auf die Erlösung im „*Reich das kommt*“ ist eine längere Passage aus der Schrift die „*Zweite Revolution*“ mit dem Titel „*Denker oder Prediger*“ gerichtet an einen schwäbischen Parteifreund:

„Stehen Sie auf und predigen Sie! Werfen sie die Blässe des Gedankens über Bord, sie erzieht keine Narren, sie fordert keine Helden. Wir werden erst dann ans Ziel gelangen, wenn wir Mut genug haben, lachend zu zerstören, zu zertrümmern, was uns einst heilig war als Tradition, als Erziehung, als Freundschaft und menschliche Liebe. Zum Prediger gehört, daß er sich selbst nichts ist und die anderen ihm alles. Lernen wir das! Dann stehen wir turmhoch über dem Geifer der um uns spritzt. Dann werden wir Helden, werden wir Erlöser sein. ... Dann müssen wir so sein wie wir sind. Dann müssen wir leiden, damit das Lachen nicht auf Ewigkeit aus Deutschland verschwindet. Dann müssen wir kämpfen, damit wir Ruhe finden vor dem Dämon, der uns peitscht und vorwärts treibt. Dann müssen wir überwinden daß

⁶⁴ Joseph Goebbels, *Lenin oder Hitler?*, Zwickau 1926, 29.

⁶⁵ Joseph Goebbels, *Wege ins Dritte Reich. Briefe und Aufsätze für Zeitgenossen*, München 1927, 5.

⁶⁶ 1. Aufl., München 1929, hier zitiert nach der Auflage aus dem Jahre 1934, 12, 27, 52, 83, 88, 106, 121ff., 127, 129 und 147ff.

wir unüberwindlich werden. Dann erfüllt sich an uns das Geheimnis der Geschichte: daß wir ein Stück Erlösung sind für ein Reich, das kommt.“⁶⁷

Der Kausalzusammenhang zwischen der Selbsterlösung im zukünftigen Verlauf der Geschichte und der endgültigen Erlösung im künftigen Reich ist eindeutig. Hier ist an eine von Goebbels genannte Prämisse anzuschließen. Goebbels meint es sei notwendig, „unüberwindlich“ zu werden. Unüberwindlich ist nur Gott, der Allmächtige. Daher ist Goebbels Bewusstsein im Hinblick auf das Verhältnis von Mensch und Gott zu dokumentieren. Am Schluss eines Beitrages aus „*Wege ins Dritte Reich*“ mit dem Titel „*Die Revolution als Ding an sich*“ steht der Satz:

„Da gibt es kein Ding an sich außer Gott.“⁶⁸

Die kantianisch anmutende Formulierung „Ding an sich“ entspricht nicht der Philosophie Kants, weil nach Kant die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft und nicht Gegenstand des Glaubens ist.⁶⁹ Den Protagonisten des Romans Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern, der ein Drama über Christus anfertigt, lässt Goebbels in dessen Tagebuch bekennen:

„Ich bin ein Held, ein Gott, ein Erlöser.“⁷⁰

Der in dem Zitat erkennbare Wunsch nach Omnipotenz braucht hier nicht behandelt zu werden. Aber dem nie aus der katholischen Kirche ausgetretenen Goebbels scheint nicht

⁶⁷ Joseph Goebbels, Denker oder Prediger, in: *Die zweite Revolution*, Zwickau 1926, 59.

⁶⁸ Ders., *Die Revolution als Ding an sich*, in: *Wege ins Dritte Reich*, München 1927, 48.

⁶⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Die Kritik der praktischen Vernunft*, Zweites Buch, zweites Hauptstück Kapitel V; *Die Kritik der reinen Vernunft* (Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“); *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (erstes und zweites Vorwort).

⁷⁰ Ders., *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, München 1929, 116.

bewusst zu sein, dass er der Kardinalsünde der „superbia“ erliegt. Diese besteht darin, sein zu wollen wie Gott.

An eine Charakterisierung Adolf Hitlers durch Goebbels aus dem eben genannten Aufsatz über *Die Revolution als Ding an sich* und das darin enthaltene Bekenntnis zum Monotheismus („da gibt es kein Ding an sich außer Gott“) anschließend, soll eine Variante des Bewusstseins von Mensch und Gott belegt werden, nämlich der Glaube an das Charisma eines Führers als Vermittler zwischen Mensch, Volk und Gott. Dem Adressaten des Briefes wird verkündet:

„Dann ist es kein Damaskus, wenn wir geschlossen hinter ihrem Führer stehen; dann beugen wir uns nicht vor ihm aus byzantinischem Zwang, weil er es befahl und wir mussten gehorchen. Dann beugen wir uns vor ihm mit jenem alten Männerstolz vor Königsthronen, mit jenem Gefühl der Sicherheit, dass er mehr ist als Du und ich, mit jener beruhigenden Gewissheit, dass er Männer gebraucht und Männer bestehen lässt, dass auch er nur ein Instrument ist jenes göttlichen Willens, der die Geschichte gestaltet, der Revolutionen schickt, dass sie neue Welten gebären, und Welten baut, dass sie einst im Strudel neuer Schöpferlust zerbrechen. Zudem sind auch wir Werkzeug. Und weil das Geschichte ist, sind wir Instrumente jenes gestaltenden Willens der Zukunft. Da gibt kein Ding an sich außer Gott.“⁷¹

Am ausführlichsten hat Goebbels in dem Aufsatz *Die Führerfrage*, gerichtet an Hitler in der Form eines Briefes, die Fähigkeiten, vor allem die kollektive Identität stiftende Fähigkeit Adolf Hitlers beschrieben. Hier kommt es nur darauf an festzuhalten, wie Goebbels die Beziehung Gottes zu Hitler beschreibt:

„Was Sie da sagten, das ist der Katechismus neuen politischen Glaubens in der Verzweiflung einer zusammenbrechenden, entgötterten Welt. Sie verstummten nicht. Ihnen gab ein Gott zu sagen, was wir leiden. Sie faßten unsere Qual in erlösende Worte,

⁷¹ Joseph Goebbels, *Wege ins Dritte Reich*, München 1927, 48.

formten Sätze der Zuversicht auf das kommende Wunder. Das danken wir Ihnen.“⁷²

Schon aus den vorangegangenen Zitaten wird erkennbar, dass die Hitler zugeordneten Qualitäten der Definition des Charismas durch Max Weber⁷³ entsprechen. Noch deutlicher ist ein Bekenntnis im Tagebuch, Eintrag 14.10.1925:

„Ich lese Hitlers Buch zu Ende, mit reißennder Spannung! Wer ist dieser Mann? Halb Plebejer, halb Gott! Tatsächlich der Christus oder nur der Johannes?“

Die Umdeutung der Christologie (Christus ist sowohl Gott als auch Mensch) ist eindeutig. Hitler sei „Halb Plebejer, halb Gott!“, auch wenn gezweifelt wird, ob er „tatsächlich der Christus“ ist oder „nur der Johannes?“ (gemeint ist hier offensichtlich Johannes der Täufer).

Goebbels hat sich nicht aus machtpolitischem Kalkül öffentlich zu Hitler bekannt. Er konnte 1925 und 1926 noch nicht wissen, dass die NSDAP 1933 an die Herrschaft gelangen würde. In dem im Jahr 1926 geschriebenen privaten Tagebuch können sogar libidinöse Bindungen an Hitler festgestellt werden, die teils kurios („so ein Brausekopf kann mein Führer sein“, 13.4.1926) teils schmusig („wie ein Kind, lieb, gut, barmherzig“, 24.7.1926) wirken. Das spricht dafür, dass auch die an Hitlers Geburtstag notierte Liebeserklärung ehrlich gemeint ist:

„Adolf Hitler, ich liebe Dich, weil Du groß und einfach zugleich bist. Das, was man Genie nennt.“⁷⁴

Im Folgenden ist an eine Behauptung Goebbels über die Deutschen anzuknüpfen, welche die Beziehung des deutschen Volkes zum jüdischen Volk betrifft und uns zum Antisemitismus führt:

⁷² Ders., Die Führerfrage, in: *Die zweite Revolution. Briefe an Zeitgenossen*, Zwickau 1926, 7.

⁷³ *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1985, 140.

⁷⁴ 19.4.1926.

„Wir modernen Deutschen sind so etwas wie Christussozialisten.“⁷⁵

Goebbels konstruiert das Verhältnis zwischen dem deutschen und dem jüdischen Volk im Modus gegenseitiger Wechselseitigkeit. Er erfasst „Volk“ in der Kategorie der substantialisierten Identität, denn sowohl von dem fremden als auch von dem eigenen Volk wird behauptet, sie hätten ein Wesen:

„Der Jude ist uns im Wesen entgegengesetzt.“⁷⁶

Die Fremdbestimmung des jüdischen Volkes geschieht im Selbstbezug und ist von der Selbstbestimmung der eigenen Gemeinschaft abhängig. „*Der Jude*“ wird in der Negation der eigenen Ideale und der eigenen Kraft definiert:

„Er hat unser Volk geschändet, unsere Ideale besudelt, die Kraft der Nation gelähmt, die Sitten angefault und die Moral verdorben!“⁷⁷

Goebbels verkündet in Bezug auf die christliche Religion, dass das Denken und Handeln des Juden nicht religiös ist und zieht daraus eine Konsequenz:

„Was hat das mit Religion oder gar Christentum zu tun? Entweder er richtet uns zu Grunde, oder wir machen ihn unschädlich. Ein anderes ist nicht denkbar.“⁷⁸

Im gleichen Kontext heißt es weiter:

„Wer den Teufel nicht hassen kann, der kann auch Gott nicht lieben. Wer sein Volk liebt, der muss die Vernichter seines Volkes hassen. Aus tiefster Seele hassen.“⁷⁹

Die wechselseitige Konstruktion der Identität wird also in der Konfiguration von Gott und Teufel, Existenz und Nichtexistenz sowie Liebe und Hass vorgenommen. Christus ist „*das*

⁷⁵ Goebbels, *Michael*, 82.

⁷⁶ Ebd., 57.

⁷⁷ Ebd., 58.

⁷⁸ Ebd., 57.

⁷⁹ Ebd., 58.

*Genie der Liebe, als solches der diametrale Gegenpol zum Judentum*⁸⁰. Nicht zu vergessen ist, dass Goebbels, wie auch Rosenberg und Hitler, davon überzeugt ist: „*Christus kann gar kein Jude gewesen sein*“⁸¹; daher kann er auch behaupten:

„Christus ist der erste Judengegner von Format. ‚Du sollst alle Völker fressen!‘. Dem hat er den Kampf angesagt. Deshalb musste das Judentum ihn beseitigen. Denn er rüttelte an den Fundamenten seiner zukünftigen Weltmacht. Der Jude ist die menschengewordene Lüge. In Christus hat er zum ersten Mal vor der Geschichte die ewige Wahrheit ans Kreuz geschlagen. Das hat sich an die Dutzend Male in den darauf folgenden 20 Jahrhunderten wiederholt und wiederholt sich aufs Neue. Die Idee des Opfers gewann zum ersten Mal in Christus sichtbare Gestalt.“⁸²

Bevor wegen des diametralen Gegensatzes zwischen „dem Juden“ und der Bedeutung Christi für den Antisemitismus Goebbels‘ nochmals einzugehen sein wird, ist die Deutung Christi im Hinblick auf den Satz „*Die Idee des Opfers gewann zum ersten Mal in Christus sichtbare Gestalt*“ zu behandeln. Bei den Tätigkeiten, die nach Goebbels die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Nationalsozialisten definieren, hat die Tätigkeit des Opfern bzw. des Selbstopfern eine zentrale Funktion. Sowohl in den Tagebüchern als auch in dem Roman *Michael* („*Zum höchsten Gesetz schreite ich voran: Du sollst ein Opfer sein. Sich opfern für die anderen! Für den Nächsten! So will ich denn meinen Opfergang beginnen*“⁸³) sowie in den Aufsätzen aus den Schriften *Die zweite Revolution* und *Wege ins Dritte Reich* wird das Selbstopfer gefordert. Wie bereits zitiert, wird dem Tagebuch vom 27.6.1924 bis 9.6.1925 das Motto vorausgeschickt:

„Wir müssen opfern. Die Arbeit im Geiste ist das größte Opfer“.

⁸⁰ Ebd., 82.

⁸¹ Ebd., 58.

⁸² Ebd., 82.

⁸³ Ebd., 104.

Das Tagebuch in dem Roman *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern* endet mit dem Satz „Wir alle müssen Opfer bringen.“⁸⁴ Von den 31 Aufsätzen in den Büchern *Die zweite Revolution* und *Wege ins Dritte Reich* haben zwei Aufsätze das Opfern schon im Titel zum Thema: *Idee und Opfer* sowie *Opfergang*. In dem an den Parteigenossen Stürtz gerichteten Brief in dem Beitrag *Idee und Opfer* wird der „Bourgeois“ als Typus „ohne Glauben, ohne Ideale“ charakterisiert. Er sei zu feige, die „Konsequenzen fürs Leben“ zu ziehen. Das sei die Sünde der Bourgeoisie. Im Gegensatz dazu stünden die Nationalsozialisten:

„Wir gehen bis zum Letzten durch. Wir wissen, dass es alles zu opfern gilt für die Idee. Wir handeln so, weil ein innerer Dämon uns zwingt. Wir können nicht anders.“⁸⁵

Goebbels versichert seinem proletarischen Parteifreund Stürtz:

„Wir pfeifen auf das, was die anderen trennt. Uns verbindet das stärkste Band: die gemeinsame Idee! In dieser Idee sind wir aneinander gekettet, gesondert nach Willen und Leistung, nicht nach Wissen und Herkunft. So stehe ich unter Ihnen mit derselben fanatischen Energie zur Freiheit, mit derselben inneren Notwendigkeit, zu opfern und zu handeln.“⁸⁶

Dass die Aufforderung zum Selbstopfer mit der Aufforderung zum Fanatismus zusammenfällt, muss nochmals dokumentiert werden. In dem Beitrag *Der unbekanntes S.A.-Mann*, gerichtet an „Meine lieben Kameraden von der S.-A. Berlin“ kommt noch mehr hinzu:

„Opfert! Im Opfer bildet sich der junge Aristokrat! Haltet Disziplin! Sie macht auch aus wenigen ein Bataillon! Seid Fanatiker! Wenn wir Recht haben – und das glauben wir mit der Unverbrüchlichkeit des Blutes – dann haben alle anderen Unrecht.“⁸⁷

⁸⁴ Ebd., 155.

⁸⁵ Ders., *Idee und Opfer*, in: *Die zweite Revolution*, 19.

⁸⁶ Ebd., 21.

⁸⁷ Ders., *Wege ins Dritte Reich*, 63.

Das Versprechen, Aristokraten werden zu können, indem Disziplin gehalten wird, ist hier mit dem wesentlichen Merkmal des Fanatismus verknüpft: „*Alle anderen*“ haben „*Unrecht*“. In Berlin hatten die Nationalsozialisten sogar einen „*Opferbund*“ gegründet. Der Beitrag *Opfergang* in der Schrift *Wege ins Dritte Reich* hat Goebbels dem „*lieben Kameraden vom Opferbund in Berlin*“ gewidmet. Goebbels versichert dem „*lieben Kameraden*“:

„Im Opfer bildet sich der Charakter. Opfert! Im Opfer liegt die Reinigung von Schuld.“⁸⁸

Mit der im Selbstopfer liegenden „*Reinigung von Schuld*“ werde der Zweck erfüllt, die Zukunft eines „*neuen Reichs*“ herbeizuführen, und damit auch ein Wunder zu vollbringen:

„Geht den harten Opfergang um der Zukunft Willen! Werdet Helden der Überwindung! ... Das Wunder des neuen Reichs wird von dem getan, der an sich selbst ein Wunder vollbringt. Und nun geht und handelt!“⁸⁹

Der folgende Beitrag ist an einen Genossen („*Mein lieber Prima*“) gerichtet und endet mit dem Willen zur Rache. Der Genosse sitzt, so der Titel, im „*Zuchthaus*“. Zunächst betont Goebbels, sein „*lieber Prima*“ sei ein Vorbild:

„Charakter und Opfer werden und müssen triumphieren über Ehrlosigkeit, Charakterlosigkeit und Mangel an Opfersinn. Das wollen wir draußen predigen, was Sie hinter Gittern lernten in schweren, durchweinten Nächten: dass die Ehre alles ist, dass in ihr der Charakter sich stählt und dass das Opfer zur letzten Tat bereit macht.“⁹⁰

Der Aufsatz hat folgenden Schluss:

„Wir beugen in Demut das Knie vor Ihrem Opfer. Unser wird die Rache sein! Auf den Tag! Das sei mein Weihnachtsgruß.“⁹¹
(Hervorhebung C.E.B.)

⁸⁸ Ebd., 55.

⁸⁹ Ebd., 56.

⁹⁰ Goebbels, „*Zuchthaus*“, in: *Wege ins Dritte Reich*, 58, 59.

⁹¹ Ebd., 60.

Der Fanatismus – die unzerstörbare Überzeugung, im Recht zu sein, der unbeugsame Wille zur Tat, Hass und Rache – ist eine wesentliche Komponente der „*Idee des Opfers*“, welche wiederum „zum ersten Mal in Christus sichtbare Gestalt“ angenommen habe. Insofern Christus der „*diametrale Gegenpol zum Judentum*“⁹² sei, erhalten der Fanatismus und das Selbstopfer eine fundamentalistische Begründung. Wenn er schreibt „*Der Jude*“, also den Kollektivsingular benutzt, sei die „*Menschen gewordene Lüge*“ und habe „in Christus“ darüber hinaus „zum ersten Mal vor der Geschichte die ewige Wahrheit ans Kreuz geschlagen“, knüpft er an den Irrglauben⁹³ an, alle Juden seien Mitglieder des so genannten *Gottesmördervolkes*. Wegen des diametralen Gegensatzes und gemäß der Bedeutung Christi in der Weltanschauung von Goebbels kann allein daraus der Schluss gezogen werden, dass für Goebbels der „*Jude*“ der „*Antichrist*“ ist. Dazu bekennt sich Goebbels wörtlich in seinem realen Tagebuch:

„Dazwischen las ich Iw. Naschiwins ‚Rasputin‘ mit tiefer Erschütterung aus. Das grandiose Gemälde des russischen Bolschewismus. ... Aber niederdrückend in seiner satanischen Grausamkeit. So mag der Teufel wüten, wenn er die Welt beherrscht. Der Jude ist wohl der Antichrist der Weltgeschichte. Man kennt sich kaum mehr aus in all dem Unrat von Lüge, Schmutz, Blut und viehischer Grausamkeit. Wenn wir Deutschland davor bewahren, dann sind wir wahrhaft patres patrie! Heute nur Arbeit als Ausspannung.“⁹⁴ (Hervorhebung C.E.B.).

Der „*Antichrist*“ ist, daran sei erinnert, der „*Widerchrist*“, wie es im 1. Brief des Johannes im Neuen Testament steht:

„Daran sollt Ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeglicher Geist, der da bekennt, dass Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott; und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennt,

⁹² Vgl. *Michael*, S. 82.

⁹³ Es existiert seitens der christlichen Kirchen keine theologische Rechtfertigung oder außerhalb der Dogmata auf der Exegese des Neuen Testaments begründete Argumentation.

⁹⁴ *Tagebücher*, 26.6.1926.

dass Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrist, von welchem Ihr habt gehört, dass er kommen werde, und er ist jetzt schon in der Welt.“⁹⁵

In der christlichen Tradition ist nicht nur „der Jude“, auch daran sei erinnert, *der vom Satan geschickte Verhinderer der christlichen Erlösung*.⁹⁶

Die untrennbare Verbindung zwischen Rassismus und Antijudaismus hat die Konsequenz des Genozids. So versichert Goebbels in der Rede *Lenin oder Hitler?* im Hinblick auf die Zukunft im Dritten Reich:

„Wir wollen den Kampf gegen diesen Weltfeind aufnehmen. Wir wollen Deutschland zu einem Staat, das deutsche Volk zu einer Nation machen. Dies Volk soll bereit gemacht werden, dem Feind den Dolch mitten ins Herz zu stoßen.“⁹⁷

Die Vernichtung des jüdischen Volkes ist für ihn also die Voraussetzung dafür, die kollektive Identität der Deutschen und darüber hinaus die Erlösung im zukünftigen „*Dritten Reich*“ herstellen zu können. Davon war Goebbels auch später überzeugt, deshalb ist das, was er im Jahre 1942 über die Vernichtung der Juden in sein Tagebuch eintrug, zu zitieren:

„Die Juden haben die Katastrophe, die sie heute erleben, verdient. Sie werden mit der Vernichtung unserer Feinde auch ihre eigene Vernichtung erleben. Wir müssen diesen Prozess nur mit einer kalten Rücksichtslosigkeit beschleunigen und wir tun damit der leidenden und seit Jahrtausenden vom Judentum gequälten Menschheit einen unschätzbaren Dienst.“⁹⁸

Am 27.3. schreibt er sogar:

⁹⁵ 1. Brief des Johannes, 4; 2, 3.

⁹⁶ Luther zum Beispiel, charakterisierte den Bischof von Rom, also den Papst als Antichrist.

⁹⁷ Goebbels, *Lenin oder Hitler?*, 24.

⁹⁸ Goebbels, *Tagebücher aus den Jahren 1942-1943*, hg. von Louis P. Lochner, Zürich 1948, 14.2.1942.

„Aus dem Generalgouvernement. Werden jetzt bei Lublin beginnend, die Juden nach Osten abgeschoben. Es wird hier ein ziemlich barbarisches und nicht näher zu beschreibendes Verfahren angewandt, und von den Juden selbst bleibt nicht mehr viel übrig. ... an den Juden wird ein Strafgericht vollzogen, das zwar barbarisch ist, das sie aber verdient haben. ... auch hier ist der Führer der unentwegte Vorkämpfer und Wortführer einer radikalen Lösung.“⁹⁹

Die Weltanschauung und die Selbstbekenntnisse Joseph Goebbels enthalten aus folgenden Gründen wesentliche Elemente einer politischen Religion:

1. Goebbels glaubt an Gott und Christus und auch, dass es die überirdische Macht des Bösen gibt. Anders als im Glaubensbekenntnis aller Christen ist sein Glaube auch auf das Heil und die Erlösung in dieser Welt gerichtet. Er glaubt, dass durch die Qualität einer politischen Ordnung das Ziel der Erlösung erreicht werden kann.
2. Das Dritte Reich ist ein Reich der Zukunft der Deutschen, welches durch das Prädikat Erlösung qualifiziert wird.
3. Gegenwart und Zukunft sind durch einen qualitativen Sprung getrennt. Dem qualitativen Sprung geht eine Krise bis zur Katastrophe voraus. Zur Überwindung der Katastrophe und zur Herstellung der durch Erlösung qualifizierten Zukunft muss ein Kampf stattfinden.¹⁰⁰
4. Wesentliches Merkmal des Kampfes ist der Fanatismus und die Bereitschaft, sich selbst zu opfern.
5. Goebbels glaubt an das Charisma Adolf Hitlers („*Halb Plebejer, halb Gott!*“). Er ist „*Instrument jenes göttlichen Willens, der die Geschichte gestaltet*“, und jeder, der an ihn glaubt, ist es auch. Hitler und das deutsche Volk sind Subjekte ihrer eigenen Heilsgeschichte.
6. Die kollektive Identität des deutschen und die des jüdischen Volkes werden im Modus eines substantiellen Dualismus

⁹⁹ Ebd., 27.3.1942.

¹⁰⁰ Vgl. Offenbarung des Johannes, Kapitel 16ff; Kapitel 20 („Tausend jähriges Reich“).

zwischen Gott und der Macht des Bösen bestimmt. Die „*modernen Deutschen sind Christussozialisten*“ und „*der Jude*“ ist „*der Antichrist der Weltgeschichte*“. Die Erlösung der Deutschen vom Bösen *in sich und außer sich*¹⁰¹ ist ihre Erlösung vom Judentum.

7. Die zukünftige Erlösung im Dritten Reich kann nur dann erreicht werden, wenn „*der Jude*“ als „*Antichrist*“ – und nur „*der Jude*“ und kein anderes Kollektiv der Welt ist für Goebbels „*der Antichrist*“ – vernichtet wird.

IV. Die Schoah und der religiöse Gehalt der Rassedoktrin Hitlers

Mit der Feststellung der Merkmale der politischen Religion Goebbels' kann der Aufsatz nicht abgeschlossen werden. Auch wenn die Merkmale einer politischen Religion hier hinreichend nachgewiesen wurden, ist das für den Nationalsozialismus insgesamt nur dann repräsentativ, wenn auch die Weltanschauung Hitlers einen religiösen Gehalt hat. Dabei ist die weit verbreitete Meinung zu korrigieren, seine Rassedoktrin habe einen rein biologisch-darwinistischen Charakter. Es ist zu fragen, ob auch Hitler die kollektive Identität im Modus eines substantiellen Dualismus zwischen Gott und der Macht des Bösen bestimmt. Hat er die bereits zitierte Ziffer 24 des Parteiprogramms der NSDAP, wonach sich die NSDAP zum „*positiven Christentum*“ bekennt, und den „*jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns*“ abgelehnt oder bekämpft? Behauptet auch Hitler, dass „*Christus*“ ein „*Judengegner*“ war und deshalb „*ans Kreuz geschlagen*“ wurde? Bekennt sich Hitler zu einer Religion „*nach arischer Auffassung*“¹⁰²

¹⁰¹ Vgl. *Parteiprogramm der NSDAP*, Ziffer 24; „*Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums. ... Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in uns und außer uns*“.

¹⁰² Hitler, *Mein Kampf*, 421.

und muss „zum Heil einer arisch ringenden Menschheit¹⁰³ „der Jude“ vernichtet werden?

Die Frage, wie es Hitler mit der Religion hält, wird unmissverständlich beantwortet:

„Natürlich liegen auch schon in der allgemeinen Bezeichnung ‚religiös‘ einzelne Grundsätze oder Gedanken, zum Beispiel die der Unzerstörbarkeit der Seele, der Ewigkeit ihres Daseins, der Existenz eines höheren Wesens u.s.w.“

Das wird nicht verworfen. Hitler nimmt vielmehr eine Spezifizierung vor. Er fordert im darauf folgenden Satz, „dass die gefühlsmäßige Ahnung oder Erkenntnis die gesetzmäßige Kraft apodiktischen Glaubens annimmt“¹⁰⁴. Worin besteht die Verknüpfung zwischen Rasse und Religion? Fragt man danach, wie Hitler die extreme Überlegenheit „des Ariers“, also der arischen Rasse, und die damit unzertrennbar verbundene Fremdbestimmung aller Mitglieder des jüdischen Volkes, begründet, kann der religiöse Gehalt des nationalsozialistischen Rassismus ohne Umschweife festgestellt werden. Hitler glaubt an den „Schöpfer des Universums“¹⁰⁵ und den „Arier“ als „Ebenbild des Herrn“¹⁰⁶. Der Arier ist „Kulturbegründer“¹⁰⁷ und stellt den „Urtyp dessen“ dar, „was wir unter dem Worte ‚Mensch‘ verstehen“¹⁰⁸. Der „Staat“ hat „die Aufgabe der Erhaltung und Förderung eines durch die Güte des Allmächtigen dieser Erde geschenkten höchsten Menschentums“¹⁰⁹.

Die Fremdbestimmung „der Juden“ ist abhängig von dem fundamentalen Gegensatz zum Arier:

„Den gewaltigsten Gegensatz zum Arier bildet der Jude“.¹¹⁰

¹⁰³ Ebd., 725.

¹⁰⁴ Ebd., 417.

¹⁰⁵ Ebd., 234.

¹⁰⁶ Ebd., 421.

¹⁰⁷ Ebd., 318.

¹⁰⁸ Ebd., 317.

¹⁰⁹ Ebd., 439.

¹¹⁰ Ebd., 329.

So wie „der Arier“ divinisiert wird, wird „der Jude“ satanisiert. Alle Juden seien „wahre Teufel“. „Der Jude“ sei „Urbild der Kraft, die stets das Böse will“¹¹¹ sowie die „Personifikation des Teufels als Sinnbild alles Bösen“¹¹² und „Gottesgeißel“.

Auf dem Weg der Fremdbestimmung des „Judentums“ gelangt Hitler zur Bestimmung der „*arischen Auffassung*“ von Religion:

„Das Judentum war immer ein Volk mit bestimmten rassistischen Eigenarten aber niemals ein Religion“.

Hitler fährt fort:

„Aus dem ursprünglichen eigenen Wesen kann der Jude eine religiöse Einrichtung schon deshalb nicht besitzen, da ihm der Idealismus in jeder Form fehlt und damit auch der Glaube an ein Jenseits vollkommen fremd ist. Man kann sich aber eine Religion nach arischer Auffassung nicht vorstellen, der die Überzeugung des Fortlebens nach dem Tode in irgendeiner Form mangelt“.¹¹³

In diesem Kontext beruft sich Hitler auf Jesus Christus, der nach seiner Überzeugung, wie bereits zitiert, kein Jude war. Das ist wegen einer antijüdischen Tradition des Christentums zu zitieren:

„Die beste Kennzeichnung jedoch gibt das Produkt dieser religiösen Erziehung, der Jude selber. Sein Leben ist nur von dieser Welt, und sein Geist dem wahren Christentum innerlich so fremd, wie sein Wesen es zweitausend Jahre vorher dem großen Gründer der neuen Lehre selber war. Freilich machte dieser aus seiner Gesinnung dem jüdischen Volk gegenüber keinen Hehl, griff, wenn es nötig war, sogar zur Peitsche, um aus dem Tempel des Herrn diesen Widersacher jedes Menschentums zu treiben, der auch damals wie immer in der Religion nur ein Mittel zur

¹¹¹ Ebd., 322.

¹¹² Ebd., 355.

¹¹³ Ebd., 335-336.

geschäftlichen Existenz sah. Dafür wurde dann Christus freilich an das Kreuz geschlagen.“¹¹⁴

Das sind Anspielungen darauf, dass das Volk der Juden – der toten, lebenden und noch nicht geborenen Juden – das Volk der Mörder Jesu Christi, das Gottesmördervolk ist. Zum Beweis dafür, dass „*der Jude*“ die Herrschaft über die Welt beabsichtige, beruft sich Hitler auf die Wahrheit der „*Protokolle der Weisen von Zion*“.¹¹⁵

„Der Jude“ strebe nicht nur nach Weltherrschaft, sondern er könne, mit für Hitler katastrophalen Folgen, über die „Völker dieser Welt“ siegen. Der Kontext dieses Glaubens ist zu dokumentieren, weil erst dann mit der Antwort auf die Frage „Warum Auschwitz“ begonnen werden kann:

„Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen menschenleer durch den Äther ziehen. Die ewige Natur rächt unerbittlich die Übertretung ihrer Gebote. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.“¹¹⁶

In diesem Schlüsselzitat sind Komplexe enthalten, die zu folgenden Fragen und noch nicht genügend erforschten Themen führen:

1. Warum hält Hitler den Sieg „*des Juden*“ über „*die Völker dieser Welt*“ für möglich?

2. Wie ist die Folge dieses Sieges, nämlich dass die Erde „*menschenleer durch den Äther ziehen*“ wird, theologisch, religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch zu interpretieren?

3. Wie sind die Theologie und der Rassismus Hitlers im Hinblick auf das Verhältnis zwischen der „*ewigen Natur*“

¹¹⁴ Ebd., 336.

¹¹⁵ Ebd., 372.

¹¹⁶ Ebd., 69-70.

und ihren „Geboten“ und dem „allmächtigen Schöpfer“ zu bestimmen?

4. Welche Konsequenz hat nunmehr der Glaube Hitlers, „im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln“ und „für das Werk des Herrn“ zu kämpfen, indem er sich „des Juden erwehre“?

Die Frage, warum das kleine Volk der Juden „über die Völker dieser Welt“ siegen könnte, ist einfach zu beantworten. Hitler versteht die Welt mit der völkischen Heuristik des „Dahinter“. Hinter dem Marxismus steht „der Jude“ und hinter „dem Juden“ wirkt das „Böse“. Für Hitler ist das Böse der allein für sich bestehende letzte sowie erste Grund der Identität „des Juden“. Die Existenz aller Juden sei von der nicht abgeleiteten Macht des Bösen begründet worden. Hitler nimmt das Verhältnis des Bösen zur aktuellen Macht „des Juden“ mit der Kategorie der Substanz wahr. Das Böse ist die Substanz der Macht und erste Grund der gleichbleibenden kollektiven Identität aller Juden.

Sehr schwierig ist aber, die von Hitler prophezeite Reichweite der Macht des Bösen theologisch, religionsphilosophisch und religionswissenschaftlich einzuordnen. In keiner Religion, in der an die Macht des Bösen geglaubt wird, ist die Macht des Bösen so groß, dass der Untergang der Menschheit, wenn vielleicht auch nicht für immer, bewirkt werden kann. Hitler verkündigt zwar nicht, dass der Sieg des Bösen endgültig ist. Aber die Zeit des endgültigen Siegs über das Böse und der Erlösung vom Bösen ist ungewiss. Wie dieses Bewusstsein theologisch zu deuten ist, ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie. Soweit ich als Religionspolitologe zu überblicken vermag, haben dieses Thema nur die katholischen Theologen Linus Hauser¹¹⁷ und Rainer Bucher¹¹⁸ behandelt. Welche Lösung Hitler findet, um dem Schöpfer zu helfen, ist dem letzten Teil des Zitats zu entnehmen. Aber

¹¹⁷ Linus Hauser, *Kritik der mythischen Vernunft, Bd. 1: Menschen als Götter der Erde*, Paderborn 2004.

¹¹⁸ Rainer Bucher, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008.

vorher soll, Hitlers Kette der Gedanken folgend, auf die Berufung auf die Natur und den „*allmächtigen Schöpfer*“ – mithin Gott – zugleich eingegangen werden. Auch deshalb, weil immer noch behauptet wird, die Ideologie Hitlers sei deshalb keine politische Religion, weil seine Rassedoktrin auf dem Primat der Natur beruhe. Hitler zieht aber unmittelbar nach dem Bekenntnis, die „*ewige Natur*“ räche „*unerbittlich die Übertretung ihrer Gebote*“, die Schlussfolgerung:

„So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln.“

Für Hitler besteht also kein Widerspruch zwischen den Geboten der „*ewigen Natur*“ und dem „*allmächtigen Schöpfer*“. So kann es Hitler auch nicht lassen, sich bei den Folgen der „*Rassenkreuzung*“ und der damit einhergehenden „*Nieder-senkung des Niveaus der höheren Rasse*“ auf den „*Willen des ewigen Schöpfers*“ zu berufen:

„Eine solche Entwicklung herbeizuführen, heißt aber denn doch nichts anderes als Sünde treiben wider den Willen des ewigen Schöpfers.“¹¹⁹

Hitler glaubt mithin an die Übereinstimmung zwischen einem außerweltlichen Schöpfer und Lenker der Welt und den Geboten der Natur. Man kann das als Physikotheologie, wie dies mit guten Gründen der katholische Theologe Rainer Bucher¹²⁰ tut, oder als Physiotheologie bezeichnen. Auf jeden Fall ist Hitler Theist, kein heidnischer Polytheist und kein darwinistischer Atheist. Die Bedeutung der Natur ist also kein Argument dafür, seine Rassedoktrin habe keinen religiösen Charakter, sei keine politische Religion. Hitler propagiert keinen biologischen, sondern einen religiösen Antisemitismus. Der hier zitierte Gedankengang wird von Hitler – sich in einer außerordentlichen Beziehung zu Gott wägend – mit dem apodiktischen Glaubensbekenntnis beendet:

¹¹⁹ Ebd., 314.

¹²⁰ Ebd., 88ff., 168.

„Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“.

Der Kampf gegen „den Juden“ muss zu einer extremen Verschärfung geradezu zwingen, weil die Existenz der Menschheit durch die ungeheuer große Macht der Juden – als Personifikation des Bösen – bedroht wird. Wenn Hitler glaubt, „im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln“, glaubt er, sein „Kampf“ diene der Rettung der Menschheit. Hitlers Glaube geht also so weit zu glauben, er selbst müsse dem Schöpfer helfen. Aber in der auf sich selbst bezogenen Bestimmung der Kausalursachen glaubt er auch, dass Gott nur denen hilft, die sein Werk – wie er selbst – verteidigen.¹²¹

Wie dem auch sei, festgehalten werden kann, dass nach der Logik Hitlers die radikale Bedrohung der Menschheit nur mit radikalen Mitteln abgewehrt werden kann. Bildet „der Jude“ den „gewaltigsten Gegensatz“ zum „Arier“, so Hitler, kann er sich eben „des Juden“ nur mit „gewaltigsten“ Mitteln „erwehren“; mit totaler Gewalt, also durch die Vernichtung aller Mitglieder des jüdischen Volkes. Gegen die hier dargelegte Wahnlogik Hitlers kann eingewendet werden, dass Hitler die Vernichtung der Juden nicht wörtlich gefordert habe. Aber er tat es:

„Wer die breite Masse gewinnen will, muss den Schlüssel kennen, der das Tor zu ihren Herzen öffnet ... Die Gewinnung der Seele des Volkes kann nur gelingen, wenn man neben der Führung des positiven Kampfes für die eigenen Ziele den Gegner dieser Ziele vernichtet.“¹²²

Eine Seite später, auf der Hitler direkt auf „die Judenfrage“ und die „Erkenntnis des Rassenproblems“ eingeht, wird die Notwendigkeit des Genozids wiederholt:

¹²¹ Vgl. Max Domarus, *Hitlers Reden und Proklamationen 1932-1945*, Wiesbaden 1937, 1341, 1469, 617.

¹²² Hitler, „Mein Kampf“, 371.

„Die Nationalisierung unserer Masse wird nur gelingen, wenn bei allem positiven Kampf um die Seele unseres Volkes ihre internationalen Vergifter ausgerottet werden.“¹²³

Hier wurde versucht nachzuweisen, dass die Sucht nach der Erlösung vom Bösen und die Personifikation des Bösen bei Goebbels und vor allem auch Hitler zentrale Motive des Willens zum Genozid waren. Im zweiten Weltkrieg ergab sich die günstige Gelegenheit zur Tat. Goebbels begrüßt, wie bereits zitiert¹²⁴, die „Vernichtung“, um „damit der leidenden und seit Jahrtausenden vom Judentum gequälten Menschheit einen unschätzbaren Dienst“ zu tun. Er beschreibt das „Verfahren“ als „barbarisch“ und kennt das Ergebnis:

„Von den Juden selbst bleibt nicht mehr viel übrig“.

Hervorzuheben ist, dass die maßgebende Bedeutung Hitlers von Goebbels bestätigt wird:

„Auch hier ist der Führer der unentwegte Vorkämpfer und Wortführer einer radikalen Lösung“.¹²⁵

V. Schlussbemerkungen und Probleme in historischer und aktueller Hinsicht

Der bei Weitem wichtigste Grund für das allseitige Interesse am Nationalsozialismus ist und bleibt die Schoah und, damit untrennbar verbunden, der nationalsozialistische Antisemitismus. Hier wurde versucht, den religiösen Gehalt von Goebbels' Antisemitismus sowie der Rassedoktrin Hitlers nachzuweisen. Nunmehr sind wir an die Stelle des Beitrages gelangt, an welcher auf Fragen und noch zu erforschende Themen in historischer und aktueller Hinsicht kurz einzugehen ist. Ich fürchte jedoch, von vornherein erklären zu müssen, dass ich nicht der Überzeugung bin, die Religion des

¹²³ Ebd., 372.

¹²⁴ Vgl. Fußnote 98 und 99.

¹²⁵ Vgl. Fußnote 99.

Nationalsozialismus sei mit der christlichen Religion und der Antisemitismus mit dem Antijudaismus christlicher Konfessionen gleichzusetzen. Weiterhin bin ich sicher, dass kein monokausal zu deutender Zusammenhang zwischen dem Neuen Testament und der Schoah bewiesen werden kann.

Zunächst soll die Frage beantwortet werden, ob die politische Religion des Nationalsozialismus Merkmale einer Pathologie des Religiösen enthält. Daher werden einige Merkmale der Pathologie des Religiösen in der politischen Religion der Repräsentanten der nationalsozialistischen Weltanschauung – also von Hitler und Goebbels, zu nennen wäre noch Alfred Rosenberg – angeführt:

1. Der unerschütterliche Glaube an die Übereinstimmung des jeweils eigenen, konkreten Willens mit dem Willen Gottes. Die Grundlagen dieses fundamentalen Größenwahns sind das vermeintliche Wissen, zu dem allmächtigen Gott eine außerordentliche, unmittelbare Beziehung zu besitzen, Gott im eigenen Selbst zu haben sowie an die Gottgleichheit der eigenen Seele oder des eigenen Kollektivs zu glauben,

2. Der Glaube an die vom Satan oder dem Teufel bewirkte Personifikation des metaphysisch Bösen im einzelnen Menschen oder in menschlichen Kollektiven,

3. Der Glaube, zukünftiges Heil schon in dieser Welt durch die Vernichtung der Bösen durch menschliche Taten herbeiführen zu können oder zu müssen.

Das hat eine fatale Konsequenz: der total heilige Zweck der zukünftigen Erlösung vom Bösen heiligt alle Mittel; darüber hinaus ist die Vernichtung des Bösen nicht nur eine Option, sondern wird zum Zwang.

Es ist hier nicht der Ort, die Pathologie des Religiösen weiter zu behandeln oder die Existenz dessen, was man das Böse – Gewalt, Unrecht, unverschuldetes Unglück, Leid oder alles Elend, die Zerstörung aller Güter des Lebens und des Lebens – nennen darf, zu bestreiten. Ob der Grund dafür in der metaphysischen Struktur als begrenztem oder selbstständigem Prinzip von Schöpfung bzw. Evolution besteht, ist hier nicht zu entscheiden. Festgestellt aber werden kann, dass der

Glaube der Menschen an die Personifikation des Bösen eine sehr, sehr häufige Ursache für die Existenz des Bösen in der Welt der Menschen ist. Trotz aller Unterschiede zwischen der politischen Religion des Nationalsozialismus und der christlichen Religion ist zu fragen, ob die Personifikation des Bösen bei Hitler und Goebbels sowie die bekannte, mal weniger, mal mehr extreme Negation der Mitglieder des jüdischen Volkes in der Geschichte christlicher Staaten einen Halt im Neuen Testament hat? Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass an sehr, sehr vielen Stellen die Worte Teufel, Satan, das Böse oder „böse“ stehen. In qualitativer Hinsicht sei daran erinnert, dass von Jesus nach seiner Taufe erstens verkündet wird, er sei der Sohn Gottes (Mk 1,10), zweitens Jesus danach der Versuchung Satans widersteht (Mk 1,13), drittens er dann das Evangelium Gottes predigt und spricht „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (Mk 1,15).

Nunmehr kann ein fundamental antijüdischer Text aus dem Evangelium nach Johannes behandelt werden. Auf die Darlegung der Besonderheit dieses Evangeliums sowie einer ordentlichen Exegese der zu zitierenden Stelle muss im Rahmen dieses Beitrages verzichtet werden. Das bleibt der theologischen Forschung vorbehalten. Vornehmlich kommt es hier auf den Wortlaut und die daran orientierte Tradition bis zur Schoah und nicht auf die neue Interpretation danach an. Die zu zitierenden Stellen werden im vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text aus dem Jahr 1964 mit der Überschrift zu den Versen 8,21ff. so eingeleitet: „Rede wider den Unglauben der Juden“. Der Gegenstand der nunmehr zu zitierenden Stelle ist der Streit darüber, wer der Vater sei bzw. die Präsenz Gottes in Jesus. Der Jude Jesus sagt, sein Vater sei Gott. Die anderen Juden berufen sich auf Abraham. Jesus antwortet den Juden: „Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so tätet Ihr Abrahams Werke. Nun aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich von Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan. Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich, denn ich bin ausgegangen und komme von Gott; denn ich bin nicht

von mir selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt. Warum kennet ihr meine Sprache nicht? Denn ihr könnt ja meine Worte nicht hören“ (8,39-43).

Die Begründung Jesu lautet:

„Ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang an und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und Vater derselben. Wer von Gott ist, der hört Gottes Worte; darum hört ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott“ (8,44-47).

Die Worte Jesu (8,39 -47), das ist meine Deutung als Laienchrist und in die politische Theorie geflüchteter Volljurist, enthalten Aussagen über Liebe, Tod, Teufel, Abraham und Gott. Jesus macht Aussagen über sich selbst (ein wesentliches Merkmal des vierten Evangeliums) und diejenigen Teilnehmer des Gesprächs, die nicht glauben, dass er der Sohn Gottes ist. Jesus bestreitet, dass diejenigen Teilnehmer des Gesprächs, die sich darauf berufen, Kinder Abrahams zu sein, es sind. Denn diese versuchen, ihn zu töten. Das habe Abraham nicht getan. Daraus kann geschlossen werden, dass die am Gespräch teilnehmenden Juden für Jesus keine Juden sind. Jesus macht im darauf folgenden Satz Aussagen über die Bedingung der Liebe zu ihm. Denn er entgegnet: „*Wäre Gott euer Vater, so liebetet ihr mich, denn ich bin ausgegangen und komme von Gott.*“ Die Präsenz Gottes in ihm hat also die Liebe zu ihm zur Folge. Schließlich können diejenigen, die nicht an die Wahrheit glauben, dass Gott sein Vater ist, seine Sprache nicht verstehen und seine Worte nicht hören. Nach dem reinen Gebrauch des Wortes wird zwischen denen, die lediglich mit Jesus streiten, und den Juden ab 8,22 („*Da sprachen die Juden*“) oder 8,31 („*Da sprach nun Jesus zu den Juden*“) nicht unterschieden. So wird die Deutung hervorgerufen, die bei dem Streit anwesenden Juden seien repräsentativ für das Kollektiv der Juden, insbesondere für die Fremdbestimmung Jesu: „*Ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr*

tun. Der ist ein Mörder von Anfang an und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben“ (8,44).¹²⁶

Das Gewicht dieser drei Sätze und des Kontextes ab 8,21 kann nur sehr schwer gemildert werden. Mit welcher Methode der Exegese auch immer der Text interpretiert wird, folgende Frage bleibt offen: Warum entgegnet Jesus denjenigen, die nicht glauben, ob Juden, Judenchristen, Heidenchristen oder Heiden, sie seien Söhne des Teufels, welcher wiederum, das kommt erschwerend hinzu, ein Mörder und Lügner „von Anfang“, also aus Prinzip, ist. Das Schwergewicht des Textes kann durch religionshistorische Zuordnungen (z.B. Gnosis) oder gruppenspezifische Argumente (z.B. Johannes als Mitglied einer bedrängten Minderheit) nicht negiert oder verringert werden. Die strikten Lutheraner können das nicht (*sola scriptura*), die katholische Kirche kann das leichter (fortschrittliche Wirkung des heiligen Geistes unter bestimmten Bedingungen). Ich für meinen Teil tröste mich damit, dass die Worte des vierten Evangelisten nicht die Worte unseres Herrn sind. Aber ist das eine Lösung? Gleichwohl möchte ich hier auf die sehr interessante und gut erkennbare Stiftung der kollektiven Identität der Gemeinschaft der Christen nach dem Evangelium des Johannes eingehen.

Jesus sagt zu den Jüngern:

„Es ist noch ein kleines, so wird mich die Welt nicht mehr sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe, und ihr sollt auch leben. An dem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und er in mir und ihr in mir und ich in euch. Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebt. Wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben.“ (14,19-22).

¹²⁶ Vgl. Hitler, „*Mein Kampf*“, unter Bezug auf Schopenhauer: „*Das Dasein treibt den Juden zur Lüge, und zwar zu immerwährender Lüge*“, 335, sowie der bereits zitierte Text aus der S. 336, in der begründet wird, warum Jesus – für Hitler kein Jude – vom „*Widersacher jedes Menschentums*“ an „*das Kreuz geschlagen*“ wurde.

Das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott, seinem Sohn und den Christen hat sogar die Qualität des ‚Eins-Seins‘ der Christen. So bittet Jesus Gott:

„Ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit , die Du mir gegeben hast , auf dass sie eins seien, gleichwie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen seien in eins und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebst“ (17,22-23).

Johannes 8,43-45 ist nicht die einzige Stelle im *Neuen Testament*, die bei der Interpretation des Verhältnisses zwischen der jüdischen und christlichen Religion, was leider meistens mit der Verwendung des Kollektivsubjektes „Jude“ oder „Christ“ bezeichnet wurde und wird, zu berücksichtigen ist. So sagt Jesus im vierten Kapitel (22) nach dem Evangelium des Johannes der Samariterin: „das Heil kommt von den Juden“. Dazu bekennt sich auch Paulus, auch Apostelfürst genannt. Sehr differenziert sowie kompliziert wird in den Kapiteln 9-11 des Briefes an die Römer das Verhältnis von Christen, Juden und Heiden erläutert. Die dialektische Argumentation des Apostels hat zum Ergebnis, dass die Juden ihr Heil nicht endgültig verloren haben: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen“ (11,2). Dass sein Volk die Juden wieder annimmt, ist für Paulus gewiss (11,25ff.) Aber Paulus wirft den Juden vor, sie seien schuld am Tode Jesu (1. Brief an die Thessalonicher 2,15; vgl. Mt 21,33-46; Mk 12,112; Lk 20,9-19). Das wird in der sehr langen Tradition des christlichen Antijudaismus als Mord bezeichnet. Zum Stereotyp des Antijudaismus gehört sogar der Glaube, die Juden hätten sich wegen des Todes Christi selbst verflucht, denn die versammelte Menge habe beim Prozess gegen Jesus nach der Aussage des Pilatus, er sei unschuldig am Blut Jesu und wasche seine Hände in Unschuld, geantwortet: „*Sein Blut komme über uns und unsere Kinder*“ (Mt 27,25).

Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass in den letzten Jahrzehnten auf der Grundlage historisch-kritischer Methoden von Theologen der Versuch unternommen wurde, den

ursprünglichen Sinn der in der Geschichte antijüdisch interpretierten Texte herauszufinden. Das Ergebnis besteht darin, dass Jesus sein Volk nicht verurteilt habe. Leider wird in den Medien über diese Forschung nicht debattiert. Es ist deshalb zu bezweifeln, dass die Forschung weniger Christen die herrschende Meinung aller deutschen Christen beeinflusst hat. Hinzuweisen ist auch auf die kirchenamtliche Seite. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965) wird auf der Grundlage des Dekrets im 4. Kapitel des Dokuments *NOSTRA AETATE* die ewige Verbundenheit von Kirche und Israel insofern erklärt, dass das *Neue Testament* die jüdische Bibel nicht ersetzt hat und dass Jesus den älteren Bund nicht verworfen habe.¹²⁷ Die *Evangelische Kirche im Rheinland* hat mit einem Synodenbeschluss im Jahre 1980 den Grundartikel der Kirchenordnung im Hinblick auf das Volk und den Staat Israel ergänzt.¹²⁸ Im Synodenbeschluss wird hervorgehoben, dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind.¹²⁹ Aber was haben die Christen, sagen wir weit über tausend Jahre vor dem Ende des „Dritten Reiches“ geglaubt oder zumindest glauben dürfen? Das führt zum Gegenstand dieses Aufsatzes zurück.

Bis zur Trennung zwischen der jüdischen und christlichen Religion durften diejenigen Juden, die nicht daran glaubten, Jesus sei der Sohn Gottes, damit verurteilt werden, ihr Vater sei der Teufel, „ein Mörder und Lügner von Anfang

¹²⁷ Vgl. Erich Zenger, „Gottes ewiger Bund mit Israel. Christliche Würdigung des Judentums im Anschluss an Herbert Vorgrimler“, in: *Gotteswege*, hg. von Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Erich Zenger, Paderborn 2009.

¹²⁸ Vgl. *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*. Festschrift zum Geburtstag von Wolfgang Schrade, in Zusammenarbeit mit Katja Kriemer und Rainer Stuhlmann, hg. von Klaus Wengst und Gerhard Saß, Neukirchen-Vluyn 1998.

¹²⁹ Zitiert nach Klaus Wengst, in: *Jesus zwischen Juden und Christen. Revisionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2000, 143.

an“. Nach der Trennung von Juden und Christen, insbesondere nach der Kanonisierung der christlichen Texte, durften die Christen glauben, jeder Jude sei eine Personifikation des Teufels, wovon wiederum der aus der katholischen Kirche nie ausgetretene und nicht exkommunizierte Hitler überzeugt war. Es ist daran zu erinnern, dass sich Hitler bei der Begründung seines Antisemitismus, wie bereits zitiert, auf Christus (Mein Kampf, S. 336) als Gegner „des Juden“ beruft. Das tat Goebbels auch, wie bereits dargelegt wurde. Goebbels verwendet sogar den Begriff „*Antichrist*“. Das ist nach der christlichen Tradition der vom Satan geschickte Verhinderer der Erlösung derjenigen, die an Christus glauben, wie es im *Neuen Testament* steht (1. Brief des Johannes 2,18,22; 3,10; 4,3). Es soll natürlich nicht vergessen werden, dass in der christlichen Tradition viele das nicht zu überbietende Prädikat der Bestimmung des Feindes, der „*Antichrist*“ zu sein, erhielten. Das zwingt dazu, bevor auf die Schoah zurückzukommen ist, Fragen aufzuwerfen, deren Beantwortung zum Thema des Aufsatzes zählt. Diese Fragen betreffen das Böse, in der Hauptsache die Bedeutung des Bösen in dem von Christen so genannten *Neuen Testament*. Das ist schon deshalb nötig, weil schon im Titel des Aufsatzes der Zusammenhang zwischen der „Schoah“ und der „Erlösung vom Bösen“ in der politischen Religion Goebbels‘ und Hitlers angesprochen wird. Wichtiger ist, ob der Inhalt des hier zitierten Textes nach Johannes im Hinblick auf die Bedeutung des Bösen im *Neuen Testament* nur akzidentiell zu bewerten ist als etwas, das man darüber zwar aussagen kann, im Hinblick auf das *Neue Testament* insgesamt nicht notwendig gesagt werden muss. Jede Personifikation des Teufels, sei es „der Jude“ oder der Papst als Antichrist (Luther) oder eine Frau (Hexe), setzt den Glauben voraus, „das Böse“ existiere. Außerdem werden gerade die modernen Menschen von der Darstellung des „Bösen“ sehr fasziniert. Sonst wären die Produzenten von Kriminalromanen, Filmen und vielen Fernsehsendungen nicht so ungeheuer erfolgreich. Das kann doch gerade ein christlicher Theologe sich nicht gefallen lassen. Ich stelle Fragen, weil ich

nicht weiß, was das Böse ist, ich weiß nur, dass die Personifikation des Bösen zur Realexistenz der größten Übel in dieser Welt führen kann. Im Rahmen des Inhaltes dieses Aufsatzes müssen die Fragen an die Theologen gerichtet werden. Ich schlage folgende Fragen vor:

1. Wie groß ist die Bedeutung des Bösen (des Satans, des Teufels) für Essenz und Existenz der christlichen Religion bzw. Theologie, insbesondere der Predigt Jesu vom kommenden Reich Gottes sowie der Erlösung des Menschen, der Interpretation seines Selbstopfers und seiner Kreuzigung?

2. Ist die Bedeutung des Bösen der Grund für die verdinglichende Dogmatisierung der religiösen Erfahrung, für die Entstehung und die Ausbreitung sowie des unerbittlichen Kampfes gegen diejenigen Christen, die von den jeweils in den verschiedenen Kirchen herrschenden Dogmen abweichen (Häretiker), gegen diejenigen Frauen, die deshalb Hexen sind, weil sie mit dem Teufel verbündet seien und sogar sexuell mit ihm verkehren, der Schismen und der Intoleranz? Ist schließlich die Bedeutung des Bösen der Grund für die große Schwierigkeit, Glaube und Vernunft zu versöhnen?

3. Worin bestehen die politisch-gesellschaftlich-kulturellen Implikationen des Glaubens an die begrenzte, aber immerhin gewaltige Macht des Bösen? Ist der Glaube an die Macht des Bösen die Rechtfertigung der Herrschaft, sei es die einzelner, einiger oder vieler? Wird durch den Glauben an die Macht des Bösen die Neigung der Menschen zur Gewalt als notwendigem Kampf gegen das Böse verschärft? Werden bestimmte Stellen des *Neuen Testaments*, die eine Anwendung auf das politische Leben zulassen, durch den Glauben an die Macht des Bösen beeinflusst? Wird dadurch zum Beispiel die Entsakralisierung der weltlichen Herrschaft gemäß der Worte Christi nach Johannes 18,36 („*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*“) realpolitisch bedeutungslos oder nur geschwächt?

Warum blieb die Unterscheidung zwischen Politik und Religion gemäß der Deutung der Worte Christi: „*Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist*“ (Mt 22,21), also der Anerkennung der spezifischen Eigenart von

Politik und Religion – in der Sprache des 20. Jahrhunderts der Trennung von Staat und Kirche – für die meisten Christen so lange ohne realpolitische Geltungskraft? Welche Bedeutung hat weiterhin der Glaube an die Macht des Bösen für den mittelalterlichen Streit um das weltliche (Kaiser) und geistliche (Papst) Schwert auf der Grundlage bzw. Deutung von Mt 26,25 (Lk 22,38) und den damit verbundenen Kampf um den Primat (Kaiser oder Papst), der göttlichen Einsetzung weltlicher Herrschaft gemäß des Briefes des Paulus an die Römer („*Alle Obrigkeit kommt von Gott*“, 13,1) und schließlich die Vernichtung des Bösen in der Offenbarung nach Johannes?

4. Kann man und unter welchen Voraussetzungen die politisch-kulturellen Implikationen der Personifikation des Teufels von der Bedeutung des Bösen in der Religion trennen? Was sind die theologischen Folgen der Personifikation des Bösen?

5. Worin besteht das Verständnis des Bösen im Evangelium nach Johannes, das im Gegensatz zu der Untersuchung von Günther Baumbach aus dem Jahre 1963 in den synoptischen Evangelien noch nicht in einer rein theologisch orientierten Monographie dargestellt wurde?

Aber immerhin hat der protestantische Theologe Klaus Wengst mit seiner historischen Analyse in *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*. Ein Versuch über das Johannesevangelium den Wortlaut von Johannes 8,42-45 nicht umgedeutet, sondern historisch zu verstehen versucht. Weil aber ohne theologische Argumentation die letzten Fragen über das Böse nur unbefriedigend behandelt werden, ist an dieser Stelle von Interesse, warum in den letzten Jahrzehnten so wenig deutsche Theologen, geschweige denn ihre machtvollen Ordinarien und Repräsentanten, Monographien über das Böse publiziert haben?¹³⁰

6. Worin besteht die allgemein politische Implikation der Personifikation des Bösen? Ist die Personifikation des Bösen

¹³⁰ Vgl. Klaus Berger, Ullrich Niemann, Marion Wagner, *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie*, München 2007.

die Ursache für die Substantialisierung der gesellschaftlich-privaten oder öffentlich-politischen Feindschaft? Welche Bedeutung hat die Personifikation des Bösen für die Bereitschaft der Menschen, im Fall des Krieges zwischen den Völkern und des Bürgerkrieges, sich selbst und andere zu opfern oder die Inversion von Selbst- und Fremdropfer? Sind die „*Bösen*“ an allem schuld? An Katastrophen im Sinne von privatem und gesellschaftlichem Unglück, an ökonomischen, politischen und kulturellen Krisen, an Krieg und Bürgerkrieg? Ist die Personifikation des Bösen auch die Ursache dafür, dass die „*Bösen*“ Objekte weit verbreiteter sowie wirksamer Verschwörungspantasien sind, was hauptsächlich Juden trifft?

Es gibt sogar zeitgenössische Antisemiten, die fest davon überzeugt sind, die Juden hätten Hitler zur Macht verholfen, damit durch die Schoah die Gründung des Staates Israel legitimiert werden könne, sie steckten hinter den Ereignissen am 11.9.2001 in New York, um den Krieg gegen die Muslime rechtfertigen zu können; allein die Israelis, und nicht auch muslimische Politiker, hätten die Hauptschuld an den gegenwärtigen Kriegshandlungen im palästinensisch-israelischen Konflikt.

In diesem Aufsatz wurde auf der Grundlage schriftlicher Quellen versucht nachzuweisen, dass das wesentliche Merkmal der politischen Religion maßgebender Repräsentanten der nationalsozialistischen Weltanschauung die Divinisierung „*des Ariers*“, und damit des deutschen Volkes sowie die Satanisierung „*des Juden*“ – also aller toten, lebenden und noch nicht geborenen Juden – ist. Der Rassismus, die unerschütterliche Überzeugung der extremen Überlegenheit der durch gemeinsame Abstammung definierten Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, besteht darin, dass der Grund der Überlegenheit „*des Ariers*“ auf der Güte des allmächtigen Schöpfers (*der Arier* als *Ebenbild des Herrn*) beruht. Es ist falsch, den Antisemitismus Hitlers, Goebbels' (sowie Alfred Rosenbergs, des Stellvertreters Hitlers in weltanschaulichen Fragen) mit dem Adjektiv *biologisch* oder *darwinistisch* zu charakterisieren. Erfolg und Macht „*des Juden*“ beruhen,

so Hitler, in Deutschland, Europa und der ganzen Welt auf der Macht des Teufels.

Wir dürfen uns nicht einbilden, dass die Antwort auf die Frage nach den religiösen Ursachen der Schoah nicht mehr aktuell ist. Dagegen spricht die lange Dauer verfestigter und nicht bewusst gewordener Mentalitäten und die Wiederkehr der Pathologie des Religiösen. Aus dem bei Hitler und Goebbels schon früh artikulierten Willen zur Vernichtung der Juden kann auch die Lehre gezogen werden, dass die Repräsentanten eines fanatisch-religiösen Fanatismus ihrer Propaganda entsprechend handeln.

Aktuell ist die Gefahr der Vernichtung von Juden durch die Verbreitung des Glaubens an die Notwendigkeit der Vernichtung des Staates Israel. Diese wird von den Führern des politischen-religiösen Fundamentalismus propagiert: zum Beispiel der *Moslem-Bruderschaft*, der *Hamas*, der *Al-Kaida*, der *Hizbollah* und insbesondere der zur Zeit herrschenden Theologen der Republik Iran. In der Republik Iran, aber nicht nur dort, wird die von Hitler gelobte Fälschung der so genannten *Protokolle der Weisen von Zion* (*Mein Kampf*, S. 337) regelmäßig neu aufgelegt und verbreitet. Der frühere Präsident Chatami verteidigte den bekannten Leugner der Schoah, den Franzosen Garaudy. Für den zur Zeit obersten geistlichen Führer der Republik Iran Ali Chamenei ist die Vernichtung des jüdischen Staates Israel die Lösung des Nahostproblems. Der derzeitige Staatspräsident Mahmud Ahmadinedschad erklärt öffentlich die Absicht, Israel sei zu vernichten. Die Rede, in der die Vernichtung Israels gefordert wird, hat er selbst in englischer Übersetzung auf seine Homepage gestellt. Ein aussagekräftiges Indiz für den Willen zur Tat sind die atomare Aufrüstung und der Bau von Langstreckenraketen sowie nicht zuletzt der Terror gegen Teile der eigenen Bevölkerung.

Für Christen, ob *Theologen* oder Laien, sollte gelten: *In dubio pro Israel*

Die Erforschung des Zusammenhangs von Politik und Religion ist *die Aufgabe dieses Jahrhunderts*. Nicht nur weil in der Sphäre des Politischen dem Willen zur Erlösung vom

Bösen in dieser Welt, wie im Falle des Nationalsozialismus, die Verbrechen auf dem Weg zur Endlösung folgen, sondern weil die Pathologie des Religiösen damit zusammenhängt, dass der Mensch potentiell auch ein „*homo religiosus*“ ist. Das Volk der Demokraten wird sich verlassen fühlen, wenn von den Vertretern der Sozial- und Geisteswissenschaften nicht versucht wird, das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu klären, ob sie religiös sind oder nicht. Ich gestehe, dass ich Mitglied der evangelisch-lutherischen Landeskirche Bayerns bin.

Josef Bordat

REGULATIV DER KONVENTIONEN

Antikes und Modernes Naturrecht im Vergleich

Vorbemerkung

In der vorliegenden Abhandlung geht es mir darum, das Naturrecht als notwendiges Regulativ menschlicher Konventionen zu begreifen und damit Grundlagen unseres Rechtsverständnisses überhaupt zu klären. Ich möchte mich dabei auf die Versuche, das Naturrecht auch und gerade in Abgrenzung zum „althergebrachten“ Götter- oder Gottesrecht zu bestimmen, konzentrieren und komme daher von der Antike gleich zur Neuzeit, ohne auf die reiche Naturrechtstradition in der Hochscholastik (Thomas von Aquin) bzw. der Spanischen Spätscholastik näher einzugehen, deren Kenntnis gleichwohl vorausgesetzt wird. Ferner liegt der Schwerpunkt im Bereich des neuzeitlichen Vernunftnaturrechts auf deutschen Autoren.

Dabei ist einem Klischee vorzubeugen: Das moderne Naturrecht ist nicht „gottlos“, im Gegenteil. Zum einen handelt es sich bei der Exklusion Gottes aus dem philosophischen Denken der Neuzeit um eine hypothetische Figur. Zum anderen schafft, wie mit Schockenhoff gezeigt wird, das moderne Naturrecht – ironischerweise gerade durch die Arbeiten der pietistischen Naturrechtsschule – lediglich die Möglichkeit, den „Glaubensanteil“ von der Naturrechtsidee zu subtrahieren, weil er separat vorliegt (statt Wille Gottes kann beispielsweise der Wille der Mehrheit eingesetzt werden), und den Vernunftbegriff anzupassen, weil Vernunft als rein menschliches Phänomen interpretierbar wird. Mit dem scholastischen Naturrecht nach Thomas von Aquin lässt sich freilich nicht so verfahren, weil hier Mensch und Gott über die Vernunft

verbunden sind und diese Vernunft das Naturrecht seinem Wesen nach erkennt.

Zweck der vorliegenden Darstellung ist es zudem, uns, die wir täglichen Umgang mit dem positiven Recht pflegen, zu veranlassen, dessen überpositive Fundierung in philosophischen Begriffen wie dem der Gerechtigkeit zur Grundlage dieses Umgangs zu machen. Denn ein aus Wachsamkeit und – wo nötig – auch aus Zweifeln am Gegenstand des Rechts erwachsenes systematisches Misstrauen ist die Basis des Vertrauens in die Politik eines Rechtsstaats, der sich nicht verabsolutiert, sondern sich immer wieder den Spiegel vorhält, um regelmäßig zu prüfen, ob sein Recht wirklich das ist, was es sein sollte: die gesellschaftliche Operationalisierung des tief in der menschlichen Natur verankerten Gerechtigkeitssinns.

Naturrecht in der Antike. Ursprung und Begriff

Der Begriff des Naturrechts ist unmittelbar mit dem der Natur verbunden.¹ Anders gesagt: Solange keine Reflexion über die Natur stattfindet, solange die Natur unentdeckt ist, kann es kein Naturrecht geben. Diese Reflexion wird von der Philosophie geleistet, die sich von der kritiklosen Übernahme tradierter Mythen emanzipiert und den Zweifel an göttlichen Autoritäten ins Zentrum ihrer Betrachtung stellt.²

Die vorphilosophische Etablierung von Recht und Gerechtigkeit ist mit dem Glauben an Götter verbunden, die eben

¹ Vgl. dazu auch das erste Kapitel („Die Abhängigkeit des Naturrechtsgedankens vom Begriff der Natur“) in *Wolf* (1964): S. 27 ff.

² Naturentdeckung und Entstehung der Philosophie fallen also zusammen. So nennt Aristoteles die ersten Philosophen „Menschen, die über die Natur reden“ und sich so von denen unterscheiden, die „über die Götter reden“ (*Aristoteles* (1994): V. 981b). Der φιλοσοφος unterscheidet sich vom φιλομυθος durch die differenzierende Hinterfragung des Menschen und seiner Lebenswelt, durch die „Aufspaltung jener Totalität der Phänomene“ (*Strauss* (1977): S. 84), die sich dem Menschen in der Welt offenbart. Der Philosoph ist nicht mehr zufrieden mit der Naturbetrachtung im Ganzen und der Schöpfung als Erklärung, der Philosoph will die Natur analysieren und im Einzelnen begreifen.

jenes Recht als Akt der Offenbarung stiften. Diese Vergöttlichung von Recht und Gerechtigkeit ist allen archaischen Kulturen gemein. Sowohl in Ägypten und Israel als auch in den Hochkulturen Mesopotamiens und Griechenlands ergibt sich die vorstaatliche Ordnung, welche die Blüte der Kulturen erst möglich machte, aus göttlichen Vorgaben.

Sowohl der ägyptische Sonnengott Re als auch der Gott Jahwe des Alten Testaments schenken dem Menschen Recht und Gerechtigkeit und bilden damit Rechtsquelle und Appellationsinstanz in einem, wie dies in Psalm 7, dem Klagelied Davids, deutlich wird: „Herr, steh auf in deinem Zorn, / erhebe dich gegen meine wütenden Feinde! – Wach auf, du mein Gott! / Du hast zum Gericht gerufen. / Der Herr richtet die Völker.“³ Gott erscheint gleichsam als Rechtsstifter und Rechtsprecher, im positiven Sinne der Belohnung – „Herr, weil ich gerecht bin, verschaff mir Recht, / und tu an mir Gutes, weil ich schuldlos bin!“⁴ – und im negativen Sinn der Sanktion von Gebotsmissachtung: „Gott ist ein gerechter Richter, / ein Gott der täglich strafen kann.“⁵ In der hebräischen Bibel kommt das Wort „Natur“ nicht vor; die Begriffe „Himmel“ und „Erde“ beschreiben das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, das von göttlichen Geboten und dem Befolgen dieser Gebote bestimmt ist. Die Frage nach dem Ursprung von Moral und Recht, gleichsam nach den ersten Dingen, wird mit der rechtsetzenden Autorität selbst beantwortet, die sich wiederum aus sich selbst heraus rechtfertigt, als Singularität sui generis, als causa sui, als nicht zu hinterfragende Entität, wie es aus der Offenbarungsbotschaft Jahwes („JHWH“) erkennbar wird: „Ich bin der Ich bin da.“⁶

³ Ps 7, 7.

⁴ Ps 7, 9.

⁵ Ps 7, 12.

⁶ Ex 3, 14. Im Hebräischen geht das Tetragramm „JHWH“ auf die Verben „HWH“ („sein, werden“) und „HJH“ („geschehen, veranlassen, da sein“) zurück. Da Gegenwarts- und Zukunftsformen bei hebräischen Verben identisch sind, ergeben sich mehrere Übersetzungsmöglichkeiten. „JHWH“ lässt sich mit „Ich bin“ oder „Ich bin da“ übersetzen oder auch

Eine bemerkenswerte Ausnahmen zur Vorstellung theokratischer Jurisdiktion bildet der im 17. Jahrhundert v. Chr. in Mesopotamien unter König Hammurabi entstandene Kodex, der schon tausend Jahre vor dem Beginn philosophisch-skeptischen Reflektierens über Gott und die Natur in den Werken der Vorsokratiker Ansätze eines naturrechtlichen Prinzips beinhaltet: die Billigkeitserwägung. Nach dem Kodex Hammurabi steht es im Ermessen des Königs, die Durchsetzung an und für sich gültiger Rechtsnormen an überpositive Bedingungen zu knüpfen, was das Recht einschließt, erlassene und prinzipiell für gerecht erkannte Gesetze unter bestimmten Umständen außer Kraft zu setzen.⁷ Freilich bleibt der König auch für den Gebrauch dieses Gerechtigkeitskorrektivs den Göttern verantwortlich, doch mit dieser Ermächtigung setzt sich naturrechtliches Gedankengut gegen die Allgewalt des göttlichen Rechtes durch. Es handelt sich beim Kodex Hammurabi also um eine Rechtsordnung, die zwar einen göttlichen Ursprung hat, aber dennoch als säkularisiert gelten kann.

In Griechenland zeugt die Theogonie des Hesiod aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. von einer göttlichen Rechtsgenese, wobei hier auffällt, dass die Göttin des Rechts und der Gerechtigkeit, Themis, als Tochter der Gaia („Erde“) und des Uranos („Himmel“) der Urgeneration angehört und damit älter ist als

mit „Ich werde (da) sein“. Der ganze Ausdruck könnte dann im Sinne der Verheißung des Landes, in dem „Milch und Honig fließen“ (Ex 3, 8) und in das Gott sein Volk führen will, gelesen werden als „Ich werde der sein, der da sein wird“, was auch mit der Zusage an Mose übereinstimmt, die der Selbstoffenbarung Gottes unmittelbar voraus geht: „Ich bin mit dir.“ (Ex. 3, 12), was angesichts der Tatsache, dass die Aufgabe des Mose ja in der Zukunft liegt, nur als „Ich werde mit dir sein.“ gelesen werden kann. Andere Übersetzungsmöglichkeiten in Ex 3, 14 sind „Ich bin der, der ins Dasein setzt“, was den Schöpfergott herausstellt, oder „Ich werde mich (hilfreich) erweisen“, was dem Namen Gottes eine noch stärkere soteriologische Konnotation verleiht als die ontologische Zukunftsform „Ich werde (da) sein“.

⁷ Besonders, wenn sozial schwache Gruppen, die „Witwen und Waisen“, unter bestimmten Regelungen zu leiden hatten, konnte der König geltendes Recht fallweise aufheben.

der „Götterkönig“ Zeus. Damit wird das göttliche Recht auch den olympischen Göttern vorangestellt, auch die Götter haben sich ihm infolgedessen zu unterwerfen. Es hat eine zeitlose, irreversible Gültigkeit, die auch die Antigone beansprucht, als sie sich über das (positiv-rechtliche) Gebot des Kreon hinwegsetzt und ihren Bruder Polyneikes bestattet: „Auch hielt ich nicht für so stark dein Gebot / Daß Menschenwerk vermöcht zu überholen / Das ungeschriebene, heilige Recht der Götter. / Denn nicht von heute oder gestern, ewig / Lebt dieses ja, und keiner weiß, seit wann.“⁸

In dieser Atmosphäre göttlicher Rechtsetzung und menschlichen Gehorsams können „die ersten Dinge und der rechte Weg [...] nicht in Frage gestellt oder Gegenstand einer Untersuchung werden“⁹, mit der Folge: „Philosophie kann nicht entstehen und die Natur nicht entdeckt werden.“¹⁰

Voraussetzung für die Entdeckung der Natur und die Konstituierung eines Naturrechts ist der Zweifel an der Autorität. Hierzu ist zunächst die Freiheit von dieser Autorität Bedingung.

Bevor in Platons Staat über das Naturrecht, d. h. über die Gerechtigkeit, gesprochen wird, geht der alte Kephalos, Symbol einer überkommenen Zeit, dahin, den Göttern ein Opfer zu bringen und macht der Diskussion Platz.¹¹ Die Diskussionssteilnehmer dagegen vergessen über ihrem hitzigen Wortgefecht um eine adäquate Gerechtigkeitsdefinition den Fackellauf zu Ehren der Göttin, an dem sie teilnehmen wollten und für den Sokrates eigentlich nur in der Stadt geblieben war.¹² Die Naturrechtsdebatte hatte den Götterkult verdrängt.

⁸ *Sophokles* (1953): V. 453 ff.

⁹ *Strauss* (1977): S. 86.

¹⁰ Ebd.

¹¹ „Ei wohl, sagte Kephalos, jedoch übergebe ich euch nun die Rede, denn ich muß jetzt für die heiligen Dinge Sorge tragen.“ (*Platon* (1977 [2]): V. 331d).

¹² „Und Adeimantos fiel ein: Ihr wißt wohl auch nicht einmal, daß gegen Abend noch ein Fackelzug sein wird zu Pferde, der Göttin zu Ehren? – Zu Pferde? sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fackeln halten

Die Freiheit von den göttlichen Vorgaben mündet im Verlauf der Diskussion ein in die Freiheit zum Naturrechtsdenken, in den freien Diskurs über alternative Gerechtigkeitsdefinitionen.

Das Naturrecht entspricht mithin einer rechtlichen Substantiierung des durch Philosophieren gewonnenen Naturbegriffs. Philosophieren wiederum ist eine aus der Freiheit von der Autorität entstandene Tätigkeit, die jedoch gleichsam ihrerseits zur Befreiung von tradierten Mythen beiträgt. Daraus entsteht ein sich selbst verstärkender Emanzipationsprozess, in dessen Folge Naturentdeckung und Naturrechtsdenken stehen. Dem zugrunde liegt als treibende Kraft der Zweifel.

Wie aber kam es zu den notwendigen Zweifeln, wo doch alles göttlicherseits wohlgeordnet zu sein schien? Zwei Aspekte lassen sich hier erkennen: 1. Widersprüche in den Geboten und 2. offene Ungerechtigkeiten, d. h. unverhältnismäßig harte Gesetze, gegen die sich – damit sind wir schon beim Thema – die menschliche Natur sträubt. Als Beispiele mögen zum einen die unter dem Schutz der Götter geübte brutale Privatjustiz des Odysseus in Homers *Odyssee*¹³ und zum anderen der inflationäre Gebrauch der Todesstrafe im biblischen Buch

und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde? Oder wie meinst du es? – Gerade so, sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachtfeier veranstalten, die sehr lohnen wird zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammensein und Gespräch pflegen. Bleibt also und tut ja nicht anders. – Da sagte Glaukon: Es scheint, wir werden bleiben. – Wenn du meinst, sprach ich, müssen wir wohl so tun.“ (A. a. O.: V. 328a f.).

¹³ Odysseus tötet nach seiner Rückkehr 108 Menschen, die in seiner Abwesenheit sein Vermögen aufgezehrt haben, sühnt ein deliktisches Verhalten im Bereich des Eigentums mit Mord, eine extrem unverhältnismäßig harte Strafe, die jedoch von den Göttern geduldet wird: Zeus verlangt von den Bewohnern Ithakas, den Massenmord zu vergessen. Dieser „homerische Adelsethos“ zeige, „daß die Gerechtigkeit sich als zentraler Wert der Sozialmoral erst nach und nach durchsetzt“ (*Höffe* (2001): S. 18).

Exodus¹⁴ dienen. Die Widersprüche und Ungerechtigkeiten provozierten Fragen und Zweifel und lieferten damit die Basis für das Naturrecht als Emanzipation aus dem göttlichen Recht.

Das epochale Resultat dieser Emanzipation ist die Erkenntnis, dass nicht aus dem Chaos, sondern aus der Natur des Menschen Recht entsteht und sich Grundbegriffe wie „das Gute“ und „Gerechtigkeit“ ableiten lassen. Damit wird die göttliche Autorität jedoch zunächst nur ersetzt durch die Autorität der Natur. Das gute und gerechte Leben war bislang das nicht hinterfragte Althergebrachte. Nun spaltet sich die Lebensweise in Natur einerseits und Konvention andererseits auf, in das, was dem Menschen eingeschrieben ist und das, was er sich und seiner Kommunität selbst an Regeln gibt. Leo Strauss sieht darin den entscheidenden Schritt: „Die Entdeckung der Natur oder des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen Natur und Konvention ist die notwendige Bedingung für die Entstehung der Idee des Naturrechts.“¹⁵

Doch ist in dem Spannungsfeld zwischen Gott, Natur und Konvention kein Brückenschlag möglich? Stehen sich die Positionen unvermittelbar gegenüber? Um den Begriff des Naturrechts in der klassischen Phase genauer erfassen zu können, ist eine Abgrenzung „in beide Richtungen“ nötig, hin zum göttlichen und zum positiven Recht.

Die Festlegung der künftigen Stellung des klassischen Naturrechts zum göttlichen Recht bringt je nach Interpretation des Menschen und seiner Natur in der griechischen Antike zwei grundlegende Positionen hervor: Die Mehrheit, v. a. Heraklit, Sokrates, Platon und Aristoteles, verfolgt die Richtung, dass das Naturrecht aus dem göttlichen Recht entstanden ist und dieses nicht aufgegeben, sondern nur menschlich modifiziert werden sollte (kosmologisches Naturrecht). Lediglich

¹⁴ Im Bundesbuch (v. a. in Kapitel 21) werden diverse Vergehen (Körperverletzung oder Beleidigung des Vaters oder der Mutter, Menschenraub) von Gott mit der Todesstrafe belegt.

¹⁵ *Strauss* (1977): S. 95

das absolute Moment der göttlichen Autorität wird in Abrede gestellt, nicht jedoch das wegweisende ihrer Offenbarung.

Doch kann der, der „das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ablehnt, [...] das Naturrecht nicht mehr festhalten“?¹⁶ Nicht zwangsläufig: Eine andere Denktradition, v. a. vertreten von Protagoras, stellt den Menschen ins Zentrum und das Naturrecht über das göttliche Recht, das als überholt angesehen wird. Der Mensch wird zum „Maß aller Dinge“¹⁷, das Naturrecht zu einem anthropologischen.¹⁸ Es geht bei der Frage nach dem kosmologischen oder anthropologischen Ursprung im Verhältnis zur Existenz Gottes nicht um ein striktes „Entweder-Oder“, denn es ist denkbar, das Naturrecht ohne göttliche Quelle anzunehmen und die Rechtsgrundsätze alleine in der menschlichen Natur zu verorten. Ich werde unten ausführen, dass dies zwar denkbar ist, aber nicht weit trägt.

Die Abgrenzung zum positiven Recht als das entscheidende Problem des neuzeitlichen Naturrechtsdiskurses wurde bereits in der vorklassischen Antike als bedeutendes konstitutives Merkmal des Naturrechts identifiziert. So gibt es im altägyptischen Ma’at¹⁹-System zweierlei rechtsprechende Instanzen: das gewöhnliche Gericht, das Rechtsverletzungen wie Mord, Diebstahl oder Betrug im irdischen Leben ahndet, und das Totengericht, das darüber hinaus auch nicht justitiable

¹⁶ *Cathrein* (1901): S. 139.

¹⁷ *Protagoras* (Fragment B1), zit. nach Diels / Kranz (1952): S. 263.

¹⁸ Daran orientiert – gewissermaßen als Versuch eines Kompromisses – ist das rationale Naturrecht oder Vernunftrecht, das den modernen Naturrechtsdiskurs bestimmt. Der Begriff wird in der Aufklärung geprägt und entsteht aus dem neuen Naturverständnis als der *ratio humana*, die – und darin liegt das „Kompromissangebot“ an die Theologie – Gott nicht ersetzt, sondern lediglich dem Gedanken nachgeht, auf welche Instanz sich das Recht stützen kann, wenn es keinen Gott gäbe, auch wenn dieser Gedanke zu Missverständnissen führte, wie die Biographie Christian Wolffs, eines der herausragenden Vernunftrechtstheoretiker, eindrucksvoll belegt.

¹⁹ Ma’at ist die ägyptische Göttin der Rechtsprechung. Der Name bedeutet soviel wie „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Ordnung“, „Weisheit“.

Vergehen wie moralische Verfehlungen gegen Ma'at bestraft. Das Bewusstsein für die Möglichkeit des Auseinanderfallens von positivem Recht und göttlichem Recht überträgt sich auf die Betrachtung der Differenz zwischen positivem Recht und Naturrecht.²⁰

Konventionalismus und Naturrecht

In der Antike entwickelt sich trotz des gemeinhin akzeptierten kosmologischen Ursprungs des Naturrechts, trotz der Annahme, dass es „von den Göttern“ stammt, schon bei den Vorsokratikern²¹ ein Konventionalismus, der die Gerechtigkeit als menschliche Annahme betrachtet, die für die Götter keinen Maßstab der Differenzierung darstellt.²² Dabei führt die konventionalistische Haltung im Extremfall dazu, anzunehmen, jede Norm sei beliebig zu vereinbaren, etwa nach dem größten zu erwartenden Nutzen. Damit würde die Existenz eines vorkonventionellen Naturrechts rundweg abgelehnt, so dass der Begriff „Naturrecht“ im Zusammenhang mit dieser Doktrin nur noch eingeschränkt verwendet werden kann.

Der Konventionalismus kann jedoch mit der Naturrechtstradition vermittelt werden, wenn angenommen wird, dass sich die Konventionen, und entsprechend das über die Konventionen entstehende positive Recht, mit der Natur im Einklang befinden muss, um das Ideal des guten Lebens zu

²⁰ Dieses Bewusstsein beherrscht v. a. die Naturrechtsdiskussion des 20. Jahrhunderts, die mit dem Verweis auf totalitäre Rechtssysteme mit „ungerechten Gesetzen“ die große Problematik des Rechtspositivismus offen legt.

²¹ Insbesondere jedoch beim Epikureer *Lukrez*, der mit seinem Gedicht *Von der Natur der Dinge* das „einzige für uns erreichbare authentische [...] Dokument des philosophischen Konventionalismus“ schuf (Strauss (1977): S. 115).

²² So findet sich bei *Heraklit* (Fragment 102, zit. nach Snell (1965): S. 33) eine Stelle, die diese Auffassung widerspiegelt: „Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen wännen, das eine sei unrecht, das andere recht.“

befördern. Denn erst ein Leben, das der von Konventionen, Bräuchen und Normen bestimmte Mensch im Einklang mit seiner Natur lebt, ist ein gutes Leben; eine Ansicht, die nach Cicero „fast alle“ Philosophen der Antike teilen.²³

Die Frage im Verhältnis des Guten zum Gerechten ist nun aber die, ob das Gerechte von Natur aus unmittelbar mit dem Guten identifiziert werden kann (naturrechtliches Postulat) oder ob das Leben in Übereinstimmung mit der Natur Gerechtigkeit als Dreingabe von außen erfordert, um zu einem guten Leben zu werden (konventionalistisches Postulat).²⁴ Kann man die Gerechtigkeit vom guten, mit der Natur harmonierenden Leben trennen und zur notwendigen Bedingung für eben jenes Leben machen?

Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit – der menschlichen Natur innewohnend oder eine bloße äußere Konvention – ließe sich vor diesem Hintergrund wie folgt beantworten: Auch wenn das Gerechte dem Menschen nicht natürlich vorgegeben sein sollte²⁵ und es unterschiedliche Ansichten über die Gerechtigkeit gibt,²⁶ der freien konventionellen Verfügung über den Begriff der Gerechtigkeit steht die „Rücksichtnahme“ auf die menschliche Natur im Wege. Denn wie könnte etwas, das gerade der menschlichen Natur zuwider läuft, hilfreich

²³ Cicero (*De finibus*, V. 17), zit. nach Strauss (1977): S. 97.

²⁴ Strauss (1977): S. 98.

²⁵ Hier weist Leo Strauss auf die Schwierigkeit hin, den Menschen einerseits als Wesen zu betrachten, das Gerechtigkeit unbedingt braucht, um gut leben zu können, das andererseits aber nicht von Natur aus wissen soll, was gerecht bedeutet: „Leben in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit erfordert aber die Kenntnis der Gerechtigkeitsprinzipien. Wenn der Mensch so geartet ist, dass er nicht oder nicht gut ohne Gerechtigkeit leben kann, dann muss er sich von Natur aus der Prinzipien der Gerechtigkeit bewusst sein.“ (Strauss (1977): S. 101).

²⁶ Dass es unterschiedliche Definitionen des Begriffs „Gerechtigkeit“ gibt, seien sie nun religiös, kulturell oder ideologisch motiviert, steht außer Frage, aber: „[d]ie Vielfalt der Gerechtigkeitsvorstellungen kann als Vielfalt von Irrtümern verstanden werden, die der Existenz der einen Wahrheit hinsichtlich der Gerechtigkeit nicht widerspricht, sondern sie voraussetzt.“ (Ebd.).

oder gar nötig sein, um ein Leben, das im Einklang mit dieser Natur geführt wird, zu einem guten Leben zu machen? Selbst wenn die Natur das Gerechte nicht direkt hervorbringt, so ist sie doch stets als Regulativ des Gerechten wirksam.

Daher muss die naturrechtliche Gerechtigkeit wahrhaft existieren und „überall die gleiche Macht haben“²⁷. Gibt es unterschiedliche Ansichten zur Gerechtigkeit, sorgt dies für jene Verwirrung, welche die überragende Gewissheit einer Einmütigkeit aller Menschen hinsichtlich gemeinsamer Prinzipien des Naturrechts fundiert. Dieses verwirrende Gefühl des Widersprüchlichen ist bei unterschiedlichen Konventionen zu außermoralischen Dingen wie Währungen oder Maßeinheiten nicht zu spüren.²⁸ Damit sind gerade durch diesen unterschiedlichen Umgang mit der Unterschiedlichkeit die Konventionalisten widerlegt. Es ist mithin so, dass sich in der „Nichtübereinstimmung in den Gerechtigkeitsprinzipien [...] eine Verwirrung [offenbart], die von etwas Selbständigem oder Natürlichem hervorgerufen ist, welches sich der menschlichen Fassungskraft entzieht“²⁹. Der Konventionalismus verweist so ironischerweise auf das Naturrecht.

Das moderne Naturrecht als „Vernunftrecht“

Ich hatte die klassische Naturrechtstheorie als Emanzipation des Menschen vom schicksalhaft-mythischen „Götterrecht“ beschrieben. Philosophie als anthropogene Form der Naturbeschreibung versuchte fortan, die Kernthemen der Ethik – Gerechtigkeit und gutes Leben – in der Auseinandersetzung mit Naturrechtspostulaten und Konventionen zu ergründen und mit dem Recht eine Appellationsinstanz jenseits des als „göttlich“ verklärten Herrscherwillens zu schaffen. Weiterhin erwuchs aus der Naturrechtslehre der Gedanke eines Gerechtigkeitsgefühls, das die Menschen qua ihrer

²⁷ Aristoteles (1983): V. 1134b.

²⁸ Vgl. Strauss (1977): S. 103.

²⁹ Ebd.

Natur teilen, denn die „Nichtübereinstimmung in den Gerechtigkeitsprinzipien [offenbart] eine Verwirrung, die von etwas Selbständigem oder Natürlichem hervorgerufen ist, welches sich der menschlichen Fassungskraft entzieht“³⁰. Der empirische Beleg dieses übereinstimmenden, kultur- und religionsübergreifenden Ethos liegt in der Goldenen Regel vor, die nach religionswissenschaftlichen Erkenntnissen unabhängig an mehreren Orten entstanden ist, was sie zu einer sittlichen Grundformel der Menschheit macht, zu einem zwingend und zeitlos gültigen ethischen Prinzip, das der menschlichen Natur innezuwohnen scheint.

Dennoch bleibt die Frage bestehen, was mit „Natur des Menschen“ genau gemeint ist. In der Ausdeutung der menschlichen Natur liegt immer auch ein Setzungsmoment, das dann von den Konventionalisten dazu benutzt werden kann, darauf hinzuweisen, dass es eben doch kein Recht jenseits des positiven, gesetzten Rechtes gibt, kein unbedingtes, natürliches Recht, das „von Anfang an“ existierte. Die Rückbesinnung auf Gott als Stifter der Vernunft und damit letzten Garanten des vorpositiven Rechts, wie es der thomistischen Naturrechtslehre eignet, scheitert – da sie den Glauben an Gott voraussetzt –³¹ ebenso daran wie Platons Vorstellung vom Naturgesetz als eine dem Menschen „eingeborene Idee“, die man nur „zu schauen“ lernen müsse, da diese Fähigkeit gerade einer Elite vorbehalten bleibt, also nicht alle Menschen in diesen Stand der Einsicht gelangen können.

³⁰ *Strauss* (1977): S. 103.

³¹ Thomas' Vorstellung, dass eine vom Geist Gottes erleuchtete Vernunft zur Einsicht in den Geltungs- und Verpflichtungsgrund des Naturrechts befähigt, ist mit der Idee verbunden, dass gerade über diese Vernunft Gott zu erkennen ist. Mit dem engen Beziehung von Vernunftgebrauch und Gotteserkenntnis gelangt er zu einem Fundament, das in sich stimmig begründet ist, heute jedoch viele Menschen nicht mehr überzeugt, weil diese gewohnt sind, „glauben“ als „nicht-wissen“ zu verstehen und den Glauben zum Wissen in eine scheinbar unaufhebbare Spannung zu bringen.

Die „apriorische Vernunftseinsicht in das Gerechte“ (Antike, Scholastik) wird durch ein „praktisches Erkenntnisvermögen“ (Moderne) abgelöst,³² ohne damit inhaltlich in allen Fällen zu neuen Ergebnissen zu kommen; Grotius etwa beruft sich bei der Begründung des politischen Widerstandsrechts explizit auf Thomas.³³ Doch: Um den Naturrechtsgedanken zu fundieren, müsste – so die Idee des modernen Vernunftnaturrechts – ein Grund gefunden werden, der existiert, ohne dass Gott notwendig zu existieren braucht, und der auch nicht auf eine metaphysische Ideenschau referenziert, die einer Elite vorbehalten bleibt. Die Leistung der modernen Naturrechtstheorie ist es nun gerade, diese Letztbegründungsinstanz in der „natürlichen Vernunft“ gefunden zu haben, die auch dann ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn es keinen Gott gäbe (so argumentieren später v. a. Grotius und Wolff). Den Ansatz der „gedanklichen Einklammerung Gottes“ findet man bereits in der Barockscholastik (etwa bei Vásquez und Suárez), neu ist im modernen Naturrecht jedoch die „politisch-öffentliche Zielsetzung“ des *etsi Deus non daretur*, die auch von den Erfahrungen des Dreißigjährigen Kriegs motiviert wurde.³⁴

Im modernen Naturrecht geht es also weder um eine theologisch-religiöse Manifestierung des Rechts, in der die Vernunft als „von Gott erleuchtet“ aufgefasst wird (Scholastik), noch um eine metaphysische Grundlegung, in der die Vernunft als Dünkel einer Elite für eben diese die unmittelbare Einsicht in die Idee des Naturrechts ermöglicht (Platon³⁵) oder als naturreligiös verklärte All-Vernunft auftritt, die jedem das

³² Schockenhoff (2010): S. 157.

³³ Grotius (1950): Erstes Buch, IV § 19 (vgl. *Thomas v. Aquin*: Sum. Theol., II-II 42, 2).

³⁴ Schockenhoff (2010): S. 152.

³⁵ Platon verwendet zur Letztbegründung des Rechts den Begriff des Sittlichen, das durch die Gesetzgebung geschützt werden soll. Das Sittliche jedoch ist nichts anderes als das Gute, das in Platons Ideenwelt als göttliches Ideal vom Menschen nur dann erreicht werden kann, wenn durch die Vorherrschaft der Vernunft die Harmonie seiner Seele sicher gestellt ist bzw. – übertragen auf das Gemeinwesen – der Philosoph in der *πόλις* das Sagen hat und damit für Gerechtigkeit gesorgt ist.

Naturrecht ebenso unmittelbar einsichtig erscheinen lässt (jüngere Stoa³⁶), sondern es geht darum, das Recht auf die natürliche Vernunft als anthropologische Konstante und somit geeignete überkonfessionelle Bestimmungsgröße vorkonventioneller Rechtsideen zurückzuführen.

Fest steht dabei – sowohl für Thomas als auch für die modernen Naturrechtler –, dass die natürliche Vernunft allen Menschen zu eigen ist. Für die neuzeitliche Naturrechtstheorie ermöglicht sie daher einen gemeinsamen Rechtsfindungsprozess, der Recht und Gesetz kommunikativ und argumentativ generiert. So weist Grotius der „Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten“ keinen festen Platz in einer *ordinatio rationis* zu, aus der die moralischen, sittlichen und rechtlichen Normen hervorgehen, sondern überträgt der menschlichen Urteilskraft die Aufgabe, „die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen“.³⁷ An die Stelle des „Unmittelbaren“ tritt das „Prozedurale“, an die Stelle der „Schau“ oder „Eingebung“³⁸ tritt die „Auseinandersetzung“³⁹.

³⁶ Die jüngeren Stoikern der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte waren mehrheitlich der Ansicht, das Naturrecht sei mit der Vernunft als solcher gegeben und bilde ein allgemeines, mit der allumfassenden Weltvernunft (*κοινος λογος*) identisches, absolut gültiges, ewiges Weltgesetz (*lex aeterna*).

³⁷ *Schockenhoff* (2010): S. 151.

³⁸ Auch Aristoteles betont die passive Rolle des Menschen, wenn er sagt, dass das Naturrecht bloß „erahnt“ wird: „Es gibt nämlich – wie alle ahnen – ein von Natur aus allgemeines Recht und Unrecht – auch wo keine Gemeinschaft untereinander bzw. wo keine Übereinkunft besteht.“ Dagegen seien die Gesetze des Staates nicht ursprünglich, sondern von Menschen gemacht und gelten insofern nur, wenn sie dem ewigen ungeschriebenen Naturrecht nicht widersprechen: „Unter Gesetz aber verstehe ich teils das besondere, teils das allgemeine; und zwar ist das besondere das, was von einzelnen Menschen für sie selber festgestellt wurde, und zwar entweder schriftlich festgelegt oder ungeschrieben.“ (*Aristoteles* (1980): V. 1373b).

³⁹ Trotz aller Naturrechtsskepsis innerhalb der Diskursethik fällt auf, dass hier eine Parallele zum prozeduralen Gerechtigkeitsverständnis der Transzendental- (Apel) bzw. Universalpragmatik (Habermas) besteht.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts vertritt der Calvinist Johannes Althusius (1557-1638) in seiner Staatsrechtslehre⁴⁰ als „Fortsetzer der Schule von Salamanca“⁴¹ sehr ähnliche Positionen wie Francisco Suárez, wenn er das Prinzip der Volkssouveränität und des Widerstandsrechts naturrechtlich begründet,⁴² und sie – im Gegensatz zu Hobbes – auch durch den Vertragsschluss nicht als verwirkt ansieht.⁴³ Die *mutua obligatio* (gegenseitige Verpflichtung) zwischen Volk und Herrscher, von der Althusius spricht, begrenzt auch unter den Bedingungen des Herrschaftsvertrags die Macht des Fürsten. Aus der Tatsache, dass das Individuum historisch betrachtet älter ist als jeder Herrschaftsverband, folgert Althusius die grundlegende Priorität des Menschen vor dem Staat. Der Staat ist für den Menschen da, nicht umgekehrt. Mit Althusius gelangt der Gedanke individueller Rechte, wie er später v. a. in der Aufklärung entwickeln wird, in die Naturrechtskonzeption: „Nun erst wuchs unaufhaltsam jenes System der angeborenen, unveräußerlichen Menschenrechte empor, welches zuletzt als eigentlicher Kern der gesamten Naturrechtslehre erschien.“⁴⁴

Mit der Loslösung des Naturrechts von der Theologie werden die Lehren von Recht und Staat in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als unmittelbare Folge der Arbeit Hugo Grotius' auf säkularen Boden gestellt. Kofler hebt hervor, dass „[d]ie spekulative und unhistorische Methode zur Behauptung anthropologischer Weisheiten [verleitet], die die Grenzen der

⁴⁰ Althusius' bedeutendes Hauptwerk *Politica methodice digesta* („System der Politik“) erschien 1603.

⁴¹ Reibstein (1955).

⁴² Suárez hatte bereits – ähnlich wie zuvor Las Casas – gesehen, dass „alle Gewalt vom Volke ausgehen“ muss und für den Fall der Tyrannei – analog dem völkerrechtlichen Selbstverteidigungskrieg – im Staatsrecht ein Widerstandsrecht des Volkes verankert, denn eine Tyrannei sei vergleichbar einem Angriff von außen, wobei „dieser Tyrann [...] der eigentliche Angreifer [ist]“ und sich infolgedessen „das ganze Volk [...] zum Krieg wider einen solchen Tyrannen erheben [dürfe]“ (Suárez (1965): S. 204).

⁴³ Vgl. Strauss (1977): S. 172 ff.

⁴⁴ Gierke (1958): S. 113.

geschichtlichen Erfahrung überschreiten“⁴⁵. Das Naturrecht verhalte sich „gegenüber der geschichtlichen Erfahrung, der einzigen Erscheinungsform, die auf den Menschen als soziales Wesen anwendbar ist, transzendent“⁴⁶, ohne dass diese Transzendenz wieder auf Gott verweist. Es entsteht in dieser Zeit eine neue Transzendenz in Form rationaler Visionen einer Gesellschaft, die auf Vernunft gegründet sein soll, um nach Wegen überkonfessioneller Verständigung zu suchen, die zu finden an der Zeit war.

Verantwortlich für die Verbreitung und Systematisierung dieses säkularisierten Naturrechts war in Deutschland insbesondere Samuel von Pufendorf (1632-1694), der 1661 den ersten Lehrstuhl für Naturrecht an einer deutschen Universität (Heidelberg) erhielt.⁴⁷ In seinem Naturrechtsverständnis sind zwei Dinge entscheidend: die deduktiv-empirische Rechtsentwicklung und die Begründung eines naturwissenschaftlichen Naturrechts.

Die Begründung eines naturwissenschaftlichen Naturrechts aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen als *lex naturalis* übernimmt Pufendorf von Hobbes, der den Menschen im Naturzustand im „bellum omnium contra omnes“⁴⁸ (Krieg aller gegen alle) befindlich sieht und für den die gesellschaftliche Ordnung und die staatliche Konstitution entsprechend eine Schutzfunktion hat; nur durch freiwillige Unterwerfung unter die Herrschaft eines absoluten Souveräns kann sich der Mensch vor seinen Mitmenschen in Sicherheit bringen. Pufendorf geht zwar von einem grundsätzlich friedlichen Naturzustand der „Geselligkeit“ aus (worin er Grotius folgt), doch leben die Menschen s. M. n. in diesem – bedingt durch ihre Schwäche – immer latent gefährdet. Diese Gefährdung kann letztlich nur der Staat beheben. So hält er in seinem Staatsrechtsverständnis an der unteilbaren Souveränität des absoluten Fürsten fest und gelangt zu dem Ideal eines „gemäßigten

⁴⁵ Kofler (1974): S. 356.

⁴⁶ *Ebd.*

⁴⁷ Sein Hauptwerk heißt *De jure naturae et gentium* (1672).

⁴⁸ Hobbes (1991): S. 96.

Absolutismus“, der deswegen „gemäßigt“ ist, weil sich der Fürst nur aufgrund eines freiwillig geschlossenen Herrschaftsvertrags in seiner Position befindet, aber dennoch ein „Absolutismus“ bleibt, weil die Übertragung des Herrschaftsrechts eine unumkehrbare und absolute ist; ein Widerstandsrecht – wie es Suárez hervorhebt – kennt Pufendorf nicht, auch nicht im Fall einer Tyrannei.⁴⁹

Die Gesetze der Natur werden von logischen Prinzipien gelenkt, die Gott als Schöpfer der Welt gestiftet hat und die es zu entdecken gilt, was dadurch möglich wird, dass sie mit der Vernunft in Einklang stehen. Die Welt wird also nicht durch den Zufall oder andere vom Menschen nicht direkt erkennbare Mechanismen gesteuert, sondern ihre Ordnung ist klar einsehbar: „Denn, gemäß seinem Obersatz, die Dinge müsten und können klar erkannt, beschrieben, verknüpft und abgeleitet werden, war es ihm gewiss, dass die Welt als solche einsehbar, in gewisser Weise vernünftig sei. [...] Das Leben könne daher begrifflich juridifiziert werden, die Naturrechtslehre eine die Gesamtordnung menschlichen Lebens, das soziale Handeln [...] umgrenzende und analysierende Wissenschaft sein.“⁵⁰ Dieses Konzept der göttlich eingerichteten „Gesamtordnung“, das sehr stark an Leibnizens „prästabilierte Harmonie“ erinnert, führt Pufendorf zu seiner deduktiv-empirischen Rechtsentwicklung. Deduktiv entsteht das Recht deshalb, weil seine Grundsätze aus eben jenen Ordnungsprinzipien ableitbar sind, welche wiederum empirisch erfahrungsbasiert und beschreibbar sind, da sie sich in der menschlichen Natur als

⁴⁹ Andererseits verweist Welzel auf die Bedeutung Pufendorfs hinsichtlich der Entwicklung einer Menschenrechtskonzeption (1962: S. 140 ff.). Bei Pufendorf erscheine der Begriff der Menschenwürde erstmals im Zusammenhang mit der Begründung des Naturrechts: Aus der natürlichen Gleichheit folge die natürliche Freiheit des Menschen (Welzel (1958): S. 47). Wie damit allerdings das Widerstandsverbot in Einklang gebracht werden soll, bleibt fraglich, denn in Konfliktsituationen (in der Tyrannei etwa) spitzt sich das naturrechtliche Dilemma in der Frage zu, was schwerer wiegt, die natürliche Freiheit oder der in ihrem Geist geschlossene Vertrag. Darauf bleibt Pufendorf die Antwort schuldig.

⁵⁰ Hammerstein (1995): S. 176 f.

Ausdruck der Universalordnung wiederfinden lassen: „Die Normen menschlichen Verhaltens wurden [...] nicht mehr aus den eingeborenen Begriffen der menschlichen Vernunftnatur als direkter Niederschlag einer göttlichen [...] Schöpfungsordnung oder eines transzendent begründeten normativen Logos verstanden, sondern sollten sich durch rationale Konstruktion und Deduktion aus den empirisch fassbaren Antrieben und Verhaltensformen der menschlichen Natur selbst ergeben.“⁵¹ Es liegt nahe, hierin den naturalistischen Fehlschluss vom Sein auf das Sollen zu vermuten, doch umgeht Pufendorf diesen Vorwurf damit, dass er ja davon ausgeht, die menschliche Natur selber sei „geordnet“ und hinter dieser Ordnung stehe der göttliche Schöpfer. Wer also das beobachtete Verhalten eines Menschen normativ auffasst, schließt letztlich von der göttlichen Ordnung auf menschliches Recht. In diesem letztlich tief religiösen Bekenntnis lässt sich nur dann – ausgehend von Grotius – eine weitere „Säkularisierung des Naturrechts“⁵² sehen, wenn beachtet wird, dass Pufendorf die göttliche Ordnung als vernünftige und – was entscheidend ist – qua Vernunft vom Menschen erfahrbare Ordnung beschreibt. Die Vernunft steht über allem, was deutlich wird an Pufendorfs Worten zum Selbstverständnis des Philosophen, die andeuten, was später bei Thomasius und Wolff umgesetzt wird: Die Verwissenschaftlichung, im besten Falle Mathematisierung der philosophischen Methode. So schreibt er: „Im übrigen aber hat kein Schriftsteller ein besonderes Anrecht auf Beifall; sondern was mit der Vernunft in Einklang steht, das wird angenommen, von wem es auch überliefert sein mag. Weiter ist es keine Schande, seine früheren Ansichten aufzugeben, wenn etwas besseres gefunden wird. Dann gibt man sich Mühe, durch sorgfältige Überlegung und Untersuchung in die innersten Geheimnisse der Wissenschaft und der Natur der Dinge einzudringen. Auf diesem Wege haben die Mediziner ihre Wissenschaft in diesem Jahrhundert hervorragend

⁵¹ *Medick* (1981): S. 37.

⁵² *Hammerstein* (1995): S. 176.

weitergeführt und tun es noch heute.“⁵³ Dem sollten sich die Philosophen anschließen.

Der Gedanke der intelligiblen, harmonischen Weltordnung führt bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) dazu, dass er den Willen Gottes, der „von Natur aus“ höher als das positive Recht oder menschliche Gerechtigkeitserwägungen steht, als letzte Appellationsinstanz des Rechts – auch des Naturrechts – betrachtet, denn „Gott [...] bestätigt das reine Recht und die Billigkeit, weil er allwissend und weise ist“.⁵⁴ Der Wille Gottes, der mit der „Schönheit und Harmonie der Welt zusammen[fällt]“⁵⁵, durchströmt das gesamte Rechtssystem und hat teils Gesetzescharakter, nämlich in den Geboten als „positive[m] göttliche[n] Recht“, teils ist er „natürlich“ und prägt so die „Pietät“ als dritte (und höchste) Stufe des leibniz’schen Naturrechtskonstrukts, die den beiden darunter angesiedelten Stufen „strenges Recht“ und „Billigkeit“ erst „Vollendung und Wirksamkeit verleiht“.⁵⁶ Der leibniz’sche Begriff des Naturrechts weicht dabei etwas von dem ab, was bisher unter „Naturrecht“ verstanden wurde, also etwa eine vor- und überpositive Rechtsidee, die sich vom positiven Recht durch Unveränderlichkeit und Unbedingtheit unterscheidet. Leibniz zählt – neben der Pietät als Manifestation des göttlichen Willens und der Billigkeit als naturrechtliche Komponente i. e. S. – auch das strenge oder reine Recht als „Kriegs- und Friedensrecht“⁵⁷ zu seinem komplexen „Naturrecht“. Ohne den Gedanken der prästabilierten Harmonie kann man Leibniz’ rechtsphilosophisches Modell nicht verstehen und würde es wohl für naiv halten, doch unter dieser Grundvoraussetzung seiner Philosophie erscheint es vernünftig, davon auszugehen, Gott Sorge für das Band „zwischen dem strengen Recht und der Billigkeit“, sein „willentlicher Beistand“ fungiere mithin als Verbindung zwischen positivem

⁵³ *Pufendorf zit. nach Welzel* (1931): S. 590.

⁵⁴ *Leibniz* (2003): S. 83 (§ 75).

⁵⁵ *Ebd.*

⁵⁶ *Ebd.*

⁵⁷ *Leibniz* (2003): S. 79 (§ 73).

Recht und Naturrecht, so dass alles, was „für das Menschengeschlecht und die Welt nützlich ist, zugleich so geschieht, daß es auch für die einzelnen nützlich ist, und daß somit alles Ehrenvolle nützlich und alles Schädliche schädlich ist“ und „für die Gerechten Belohnungen und für die Ungerechten Strafen festgesetzt“ seien.⁵⁸ Als Fazit resümiert Leibniz, dass „[d]ie Existenz des weisesten und mächtigsten Wesens, d. h. Gottes, [...] folglich der letzte Grund des Naturrechts [ist]“ und spricht davon, ein Gottesbeweis „mit mathematischer Gewißheit“ werde einst für diese Erkenntnis sorgen.⁵⁹

Um „mathematische Gewissheit“ kümmerten sich in der Folge Christian Thomasius (1655-1728) und Christian Wolff (1679-1754). Ihr Anliegen, Philosophie mit (natur-)wissenschaftlicher, d. h. idealer Weise mathematischer Methodik zu betreiben, führt schließlich zu einer weiteren Perfektionierung des Säkularisierungs- und Deduktionsansatzes Pufendorfs.

Thomasius⁶⁰ stellt die Sittlichkeit über das Recht, eine Trennung, welche die spätere Unterscheidung von Legalität und Moralität, wie sie etwa von Kant vorgenommen wird, begünstigen sollte. Die Sittlichkeit betrachtet Thomasius als immanent, während es ohne Gemeinschaft kein Recht geben könne. Damit entsprach er der Auffassung eines Naturrechts als übergeordnetes Rechtssystem, das jedes religiösen Bezugs entbehren solle und auf drei Grundprinzipien reduzierbar sei: die Regel des Ehrbaren (*honestum*), des Wohlanständigen (*decorum*) und des Gerechten (*iustum*). Er widersprach jedoch

⁵⁸ Leibniz (2003): S. 83 (§ 75).

⁵⁹ *Ebd.*

⁶⁰ Von Thomasius ist in diesem Zusammenhang v. a. sein 1687 erschienenes Lehrbuch des Naturrechtes, sein rechtsphilosophisches Hauptwerk *Fundamenta Iuris Naturae et Gentium* (1705) sowie seine naturrechtstheoretische Einlassung über Bigamie bekannt (*De crimine bigamiae*, 1685), die er in radikaler Naturrechtsargumentation – weit über Pufendorf hinausgehend – als zwar gesetzlich verboten, naturrechtlich jedoch erlaubt darstellt. Juristisch beachtlich ist sein Ansatz einer Humanisierung des Strafrechts – Thomasius wendet sich insbesondere gegen die Folter – und seine ablehnende Haltung dem römischen Recht gegenüber, dem er ein deutsches Privat-, Feudal-, Straf- und Staatsrecht entgegenstellte.

der Bindung des Naturrechts an die Vernunft des Einzelnen und bindet es stattdessen an die Gemeinschaft, vertreten durch den Staat, dessen positiver Gesetzgebungswille „zur alleinigen Rechtsquelle aufsteigt“.⁶¹ In seiner Radikalität leugnet er – gegen Pufendorf – die Willensfreiheit. Bei ihm bestimmt das individuelle Glücksstreben den Willen des Einzelnen. Der Sinn des Rechts liege in der Abwehr von Gefahren, die dem Wohl des Einzelnen entgegenstünden. Der innere Friede des Individuum sei gefährdet durch die eigenen Leidenschaften, zu deren Eindämmung es des *honestum* und des *decorum* bedürfe, während die Bedrohungen von außen durch die Gerechtigkeit, das *iustum*, abgewehrt sein sollen.

Wolffs Beitrag zum Naturrecht ist – wie in allen philosophischen Fragen seiner Zeit – ein äußerst umfangreicher: Er legt sein Naturrechtskonzept in acht Bänden unter dem Titel *Ius naturae methodo scientifica pertractatum* (1740-48) vor. Sein ehrgeiziger Versuch, aus obersten Prinzipien ein vollständiges, widerspruchsfreies, alle Rechtsgebiete umfassendes System von exakten, absolut gültigen Gesetzen logisch herzuleiten, scheidet jedoch an der Komplexität der Materie. Schon im Entstehungsprozess des Werkes wird ihm dies klar, so dass er noch in ihm „das Scheitern seines unbedingten Vertrauens in den aufgeklärten Absolutismus zu verarbeiten begann“.⁶² Hier wurde die mathematische Gewissheit von der Wirklichkeit lebensweltlicher Ungewissheit eingeholt und muss der Erkenntnis Tribut zollen, dass sich Recht nicht „ein für alle Mal“ – wie eben Mathematik – bestimmen lässt. Dennoch wurde Wolff zum Lehrmeister und Wegbereiter für die europäischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen und für die ersten großen Kodifikationen als Mittel der Gesellschaftsorganisation und -planung, etwa das Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten (1794), eine umfassende Normensammlung mit fast 20.000 Paragraphen als Ausdruck des Vernunftrechts wolff'scher Provenienz.

⁶¹ Schockenhoff (2010): S. 155.

⁶² Buschmann (1989): S. 101.

Die Aufklärung hatte in diesen Mathematisierungsversuchen ihren Höhepunkt erreicht, und als die Rede davon war, dass die Vernunftnatur nicht maßgeblich bestimmend, sondern als einzige und ausschließlich bestimmend gelten soll für die Bildung des Rechts, ja sogar für Gerechtigkeit und Moral, sank der Stern der reinen Vernunft im Rechtswesen auch schon wieder. Einen Eindruck davon vermittelt die berühmte *Encyclopédie* (1751-72) von Diderot und d'Alembert, die der französischen Aufklärung ihren Namen gab. Unter dem Stichwort „Naturrecht“ – gedeutet als Ausgangspunkt und Rückhalt jenes „allgemeinen Willens“, welcher schon die kontraktualistisch geschaffene und rational organisierte Gesellschaftsordnung bei Hobbes und Locke bedingt hatte – findet man u. a. folgendes: „Die Unterwerfung unter den allgemeinen Willen ist das Band aller Gesellschaft. [...] Da von den zwei Willen – dem allgemeinen und dem besonderen – der allgemeine niemals irrt, so ist es nicht schwer einzusehen, welchem Willen – zum Glück der Menschheit – die gesetzgebende Gewalt gehören sollte und welche Verehrung man jenen erhabenen Sterblichen schuldig ist, deren besonderer Wille die Autorität und die Unfehlbarkeit des allgemeinen Willens vereint. [...] alle diese Konsequenzen sind evident für denjenigen, der vernünftig denkt, und wer nicht vernünftig denken will, verzichtet darauf, Mensch zu sein, und muß deshalb als entartetes Wesen behandelt werden.“⁶³ Hier schlägt die Würdigung der Vernunft und des Vernunftrechts in aufklärerischem Übereifer um in Fanatismus. Hier greift denn auch die Kritik Kants ein und die der Idealisten, von denen v. a. Fichte und Hegel sich intensiv mit dem Naturrecht beschäftigt haben.⁶⁴ Diese

⁶³ Vgl. den Artikel *Naturrecht* in Diderot / d'Alembert (1966 f.).

⁶⁴ Erwähnung finden sollen an dieser Stelle auch die Naturrechtsschriften Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775-1854), v. a. seine frühe Aphorismensammlung *Neue Deduktion des Naturrechts* von 1795, in der er Recht als Freiheit (Dürfen) und nicht als Pflicht (Sollen) begreift. Zentral ist für Schelling erstens die Grenzenlosigkeit der Freiheit, die nur in der Freiheit anderer eine Schranke findet und zwar aus der Perspektive des Erhalts der eigenen Freiheit, die es zu schützen gilt: „Ich höre nur

„nachauflärerische“ Epoche der Naturrechtsentwicklung umfassend zu schildern, würde den Rahmen dieser kurzen Darstellung sprengen. Insoweit werde ich lediglich einige Stichworte liefern, die diesen philosophiehistorischen Abschnitt und die drei genannten Denker kennzeichnen.

Immanuel Kant (1724-1804) bricht gleich doppelt mit der Tradition: Einmal durch die grundsätzliche Trennung von Moral und Recht, die zwar im Grunde schon von Thomasius vertreten wurde, aber erst bei Kant klar herausgebildet wird,⁶⁵ und zum anderen durch die Ablehnung einer auf die Erfahrung gegründeten Moral und die Schaffung eines formal-prinzipienethischen Ansatzes, der im Kategorischen Imperativ⁶⁶ seinen Ausdruck findet.

deswegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moralischer Wesen entgegensetzen, damit umgekehrt diese aufhört, ihre Freiheit der meinen entgegensetzen.“ (1982: § 46), und zweitens die Bedeutung der Freiheit für die Moralität: „Also ist die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit.“ (1982: § 35). Verwiesen sei im Zusammenhang mit dem idealistischen Naturrecht auch auf die Arbeiten Karl Christian Friedrich Krauses (1781-1832), dem in der deutschsprachigen Forschung nur eine untergeordnete Rolle zukommt, im Gegensatz zur spanischsprachigen Literatur (vgl. *Dierksmeier* (2004): S. 309, Anm. 1). Gleichwohl gehört Krause zur „Avantgarde des idealistischen Denkens“ (S. 309), die sich um 1800 in Jena des Naturrechtes annahm. Besonders wichtig ist Krauses Auffassung von der Unverlierbarkeit der Menschenwürde, die es gebietet, „einen Verbrecher nie anders als ein würdiges Subjekt – keinesfalls also (wie Fichte und Hegel meinen) nach den Handlungsgesetzen, die er in seinen Taten selbst aufstellt – [zu] behandeln“ (319).

⁶⁵ Kant behandelt in seiner praktischen Philosophie die „Tugendlehre“ und die „Rechtslehre“ getrennt voneinander.

⁶⁶ Jener Formel also, die Kant in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785) zum höchsten ethischen Prüfstein erhebt und nach der ich „niemals [soll] anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (*Kant* (1907): S. 398) bzw. „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, [...] als Zweck an sich selbst [existiert], nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“ (*Kant* (1907): S. 429), deshalb müsse er „in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige

Die Trennung von Moral und Recht sowie die formalisierte Darstellung eines ethischen Grundsatzes ist einerseits eine epochale Leistung, die der Theorie ethischer Begründung sowie der Positivierung des Rechts Vorschub leistete, andererseits droht damit gerade das wesentliche Element wegzubrechen, welches das Naturrecht ausmacht, nämlich die moralische Kontrolle über das positive Recht als nötig und möglich anzunehmen und in Denkfiguren wie etwa der „natürlichen Vernunft“ einer Instanz zuzuweisen, die unbestechlich ist und über den Launen des politisch-juridischen Zeitgeistes steht.⁶⁷

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) versucht jenen Zusammenhang zu stärken, indem er auf die Bildung eines „Vernunftstaats“ insistiert, in dem der Widerspruch zwischen Naturrecht und positivem Recht aufgehoben ist. Hinzu treten zwei Aspekte, die sich ebenfalls von Kant deutlich abheben: die Entwicklung sozialer Anschauungen und die Begründung eines Rechts auf Revolution, das Kant strikt ablehnt.

Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“ (ebd.).

⁶⁷ Einmal getrennt, lassen sich die Sphären von Recht und Moral nur noch schwer zueinander bringen und es fällt schwer, dem „unmoralischen Recht“ seine Rechtfertigung abzusprechen. Andererseits ist die Rechtssicherheit gefährdet, wenn es über die moralischen Belange keinen gesellschaftlichen Konsens gibt und sich private „Moralen“ über geltendes positives Recht stellen. Ein Konflikt, den Kant sah und mit der Trennung von Recht und Moral – aber auch mit der Unterscheidung von öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft – und seiner formalen Pflichtenethik zu bannen versuchte, der aber doch immer wieder aufbricht, wenn die Maxime des Handelns keiner Prüfung auf Verallgemeinerbarkeit zugeführt wird – weil sie ihr nicht würde standhalten können – und legales Handeln zu offensichtlich gegen moralisches Empfinden verstößt, Legalität gegen Moralität steht, partikuläre Rechtsbefolgung gegen universell verstandene Verantwortlichkeit. Wenn trotz Gesetzestreue der Eindruck eines Wertevakuums entsteht, die Ausdeutung und Ausgestaltung der schmerzlich vermissten Werte jedoch zugleich umstritten ist, bleibt letztlich unklar, wie sich Recht und Moral im Sinne korrespondierender Leitlinien richtigen Handelns bedingen sollen, so dass diesem Einklang alle Betroffenen werden zustimmen können.

Schließlich soll mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) einer der herausragenden Rechtsphilosophen Erwähnung finden. Auf die „kühne Architektonik“⁶⁸ der idealistischen Naturrechtsschriften reagiert Hegel mit einer durchgreifenden Kritik des Naturrechtsdenkens, die schließlich – in Hegels später Rechtsphilosophie –⁶⁹ zur Synthese von rechtsbegrifflicher Konkretion und freiheitsidealistischer Spekulation führt. Kritik übt Hegel – ausgehend von seiner Leibniz-Rezeption – insbesondere an dem seiner Ansicht nach unklaren Begriff „Vernunftnatur“.

Leibniz wirft er vor, mit dem Gottesbezug im Recht überhaupt keine Erklärungen zu leisten; seinen Optimismus, was die harmonische Ordnung betrifft, hält er für „Geschwätz“.⁷⁰ Er meint, Leibniz' Einlassung, die Natur sei von Gott auf das Bestmögliche eingerichtet, weil sie von Gott eingerichtet wurde, gebe keine plausible Erklärung ab, sondern verweise lediglich zirkulär von der Güte Gottes über die Güte seiner Schöpfung auf seine Güte: „Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind.' Im allgemeinen ist man damit zufrieden; aber die Antwort ist für die bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieses Gesetzes erkennen. Das wird nicht geleistet. [...] Leibniz [sagt nur]: ‚Gott hat es gemacht‘; das ist keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeinen Bestimmungen lauten fromm, sie sind aber nicht genügend.“⁷¹

Dabei leugnet Hegel die Bedeutung des Naturrechts nicht, sondern fühlt sich der modernen Naturrechtstheorie durchaus verpflichtet. Ausgehend von der hobbes'schen Beschreibung des anarchischen Naturzustands – „Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der

⁶⁸ Dierksmeier (2004): S. 309.

⁶⁹ Sein (Natur)Rechtskonzept legt er in *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Rechtswissenschaft im Grundrisse* von 1821 dar.

⁷⁰ Hegel (1970 [2]): S. 248.

⁷¹ Hegel (1970 [2]): S. 249.

Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist.“⁷² – entwickelt Hegel eine Theorie des Fortschritts der Geschichte, in dem sich der Geist vom Naturzustand der Unfreiheit zur Freiheit entwickelt: „In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist.“⁷³ Trotz dieser Diskrepanz in der Beurteilung des als „unfrei“ beschriebenen Naturrechts und des in freier Bestimmung gegründeten positiven Rechts, wäre es, so Hegel, „ein großes Mißverständnis“, anzunehmen, „daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind“⁷⁴; tatsächlich verhielte sich das Naturrecht zum positiven Recht wie die „Institutionen zu [den] Pandekten“.⁷⁵ So scheint bei Hegel auf paradoxe Weise in der Ablehnung der Naturrechtssysteme doch auch eine naturrechtliche Basis des Rechts gegeben, und sei es nur als Negation des freien Geistes.

Grundprobleme des modernen Naturrechts

Die prinzipielle Schwäche des modernen Vernunftnaturrechts ist die „innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform“⁷⁶ (gemeint ist der Ansatz des Aquinaten), eine Dynamik, die von zwei Richtungen angetrieben wird:

1. Der erkenntnistheoretisch aufkommende Empirismus führt auch in der Naturrechtsdebatte zu einer stärkeren Berücksichtigung der situativen Gegebenheiten und der historischen Umstände, welche die Sicht auf die *natura humana* verändert: das *dictamen rationis*, das bei Thomas aus der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft erwächst, wird bereits

⁷² Hegel (1970 [1]): S. 311 f.

⁷³ *Ebd.*

⁷⁴ Hegel (1986): S. 35.

⁷⁵ *Ebd.* Gemeint sind die *Gaius-Institutiones* und die *Digesten* (Pandekten) des *Corpus Iuris Civilis*.

⁷⁶ Schockenhoff (2010): S. 162.

bei Grotius zu einem empiristischen Denkmodell. Das Gute und Gerechte ist nicht mehr das, was gut und gerecht ist, sondern das, was erfahrungsgemäß gut und gerecht ist. Ergänzt wird diese methodologische Neuerung durch den Anspruch der Philosophie, einer exakten Wissenschaft zu genügen und dies durch Orientierung an der Mathematik zu erreichen.

2. Das Gute und Gerechte findet bei Thomas noch im göttlichen Gebot seinen Ausdruck, weil es gut und gerecht ist; es ist nicht gut und gerecht, weil es geboten ist. Es ist zudem als gut und gerecht vom Menschen unmittelbar zu erkennen, nämlich aus der Vernunft, die teilhat an der göttlichen Vernunft. Erkennen (Mensch) und Gebieten (Gott) stimmen überein, ausgehend von der geteilten Vernunft, die beides ermöglicht: die Erkenntnis und das Gebot, das dann für die qua Vernunft zur Einsicht befähigte *natura humana* bloßen Erinnerungs- und in einzelnen Fragen auch Ergänzungswert hat; moralisch und rechtlich konstitutiv ist jedoch die Vernunft.⁷⁷ Demgegenüber stellen – nachdem noch Grotius mit dem Verweis auf den doppelten Geltungsgrund des Naturrechts (menschliche Vernunft als Urteilsvermögen und göttlicher Wille als deren Bestätigung; schließlich schuf Gott den Menschen als vernünftig) nach einem Ausgleich suchte –⁷⁸ v. a. Pufendorf und Thomasiaus durch die pietistische Betonung des göttlichen Willens die Vernunft als unmittelbare Moral- und Rechtsquelle in Frage, da moralische und rechtliche Urteile erst dann gelten sollen, wenn diese auch als Willensdekrete Gottes betrachtet werden können.⁷⁹ Damit wird für den Vernunftgebrauch des Menschen der Konnex zum Garanten einer unhintergehbaren Vernunft, also zu Gott, aufgelöst: Nicht mehr Vernunft durch Gott (Scholastik), sondern Vernunft und Gott (Moderne). Aus Kongruenz wird Konkurrenz. Naturrechtliches Argumentieren ist nicht mehr rückgebunden an Gott, da die *lex naturalis*

⁷⁷ Gott fügt nach Thomas zur *lex naturalis* nur „paucissima“ hinzu (Thomas v. Aquin: Sum. Theol. I-II 107, 4).

⁷⁸ Schockenhoff (2010): S. 153 f.

⁷⁹ Schockenhoff (2010): S. 163.

von der *lex aeterna* getrennt gedacht wird bzw. letztere zunehmend keine Rolle mehr spielt.

Schockenhoff weist darauf hin, dass man angesichts dessen beim modernen Naturrecht nur insoweit von Vernunftrecht sprechen kann, als damit die „instrumentelle Vernunft“ des Menschen gemeint ist,⁸⁰ die ihre Bindung an die göttliche Vernunft aufkündigt. Vor diesem Hintergrund kann die Einlassung der *Encyclopédie* („Wer nicht vernünftig denken will, verzichtet darauf, Mensch zu sein, und muß deshalb als entartetes Wesen behandelt werden.“) in letzter Konsequenz als Kritik an den Menschen aufgefasst werden, die an der Gottverbundenheit ihrer Vernunft festhalten.

Dieses emanzipatorische Moment verkehrt sich bald in Unsicherheit über jene zentralen Moral- und Rechtsbegriffe, die bei Thomas noch intrinsische Bestandteile des Denkmodells bilden, da sie von Gott ausgingen und in Gott ontologisiert waren: das Gute und das Gerechte.⁸¹ Wenn die menschliche Vernunft daran keinen Anteil mehr hat, bleibt nach dem Wegfall der Denkfiguren und Begrifflichkeiten des pietistischen Glaubens („Wille Gottes“) kein Grund mehr für eine verbindliche Bestimmung des Guten und Gerechten.

Das eigentliche Vernunftnaturrecht ist also bei Thomas zu finden. Das moderne „Vernunftnaturrecht“ basiert dagegen explizit auf einem konstitutiven Willen des Gesetzgebers, der von Gott (Naturrecht) auf den Staat (positives Recht) übertragen wird. Das moderne „Vernunftnaturrecht“ bereitet mit seinem „theonomen Moralpositivismus“⁸², also gerade durch die explizite Bezugnahme auf den Willen Gottes, dem anthropogenen Rechtspositivismus den Boden, der die menschliche

⁸⁰ Schockenhoff (2010): S. 163.

⁸¹ Der Sein-Sollens-Fehlschluss kann daher als Argument gegen das Naturrecht nur dann verfangen, wenn diese Ontologisierung unberücksichtigt bleibt. Bei Thomas steht nicht eine isolierte menschliche Natur für das Gute und Gerechte Pate, sondern Gott, der das Gute und Gerechte ist, und an dem der Mensch qua Vernunft Anteil hat.

⁸² Schockenhoff (2010): S. 154.

Konvention als non plus ultra des Rechts betrachtet.⁸³ Es kann zwar an einem „gottlosen“ Naturrecht weitergearbeitet werden, doch ist dieses gleichsam ohne Fundament und ohne Sinn, da es sich wesentlich nicht mehr vom Rechtspositivismus unterscheidet, sondern nur die Instanz der Willensbekundung wechselt. Letztlich wird über den Empirismus und die instrumentelle Vernunft, die als methodologisches Forschungsprinzip und als Voraussetzung einer Durchdringung des Besonderen für die aufstrebenden Naturwissenschaften konstitutiv waren, nicht nur die Bindung des Menschen an Gott hinterfragt, sondern auch die Vernunft in ihrer Bedeutung depotenziert: Sie ist nicht mehr Garant unmittelbarer Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen, des Guten und des Gerechten, sondern nur noch Werkzeug eines Verständigungsprozesses über nunmehr in ihrer Geltung offene Moral- und Rechtskonzepte. Wenn die Anwendung der instrumentellen Vernunft systematisch korrumpiert ist – wie dies in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts der Fall war –, fällt sie als Grundlage eines Naturrechts aus, soweit dieses in echter Opposition zum positiven (Un-)Recht stehen soll. Damit musste eine ernsthafte Rückbesinnung auf die Naturrechtstradition das moderne Naturrecht überschlagen und auf Thomas von Aquin zurückgehen.

⁸³ Zuvor ist es noch die göttliche Konvention. Schockenhoff zeigt, wie Pufendorf und Thomasius den Ansatz Thomas von Aquins auf den Kopf stellen: Ihr „Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine intrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenzielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.“ (2010: S. 163)

Naturrecht in der Gegenwart

Mit Hegel beginnt zunächst die Phase des Rechtspositivismus im engeren rechtsphilosophischen Sinne, die in Hans Kelsens (1881-1973) Gedanken des „reinen Gesetzes“ kulminiert, für dessen Bestand allein das formal korrekte Zustandekommen im rechtstaatlichen Legislationsverfahren entscheidend ist.⁸⁴ Kelsen betont die Autonomie des Rechts und sieht dieses Ideal im neutralen Gesetzesstaat verwirklicht, in dem Rechtssicherheit ohne politische Einflussnahme, d. h. ohne außerlegislativen Normativismus verwirklicht ist.⁸⁵

Doch das Gebot, sich aus Gründen der Rechtssicherheit an die verfahrenstechnisch richtig zustande gekommenen Gesetze – inhaltsunabhängig – in jedem Fall zu halten, wird in totalitären Regimen zum Prüfstein des Gerechtigkeitsempfindens. Hier setzt die Überlegung Gustav Radbruchs (1878-1949) ein, Rechtssicherheit und Gerechtigkeit zusammenzubringen, also – tendenziös ausgedrückt – das Hauptaugenmerk des positiven Rechts und das des Naturrechts. Er fordert, die Gesetzesbefolgung solle nicht allein vorbehaltlich des formal korrekten Zustandekommens des Gesetzes geschehen, sondern auch unter Berücksichtigung des mit dem Gesetz verordneten Inhalts. Als Prinzip eines solchen „Gerechtigkeitsvorbehalts“ führt er die Radbruchsche Formel ein, die besagt, dass Rechtssicherheit ein so hohes Gut ist, dass Gesetze gelten sollen, auch wenn deren Zweckmäßigkeit angezweifelt werden kann, es sei denn – und das ist die entscheidende Einschränkung –, „der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit erreicht ein so unerträgliches Maß, dass das Gesetz als unrichtiges Recht der Gerechtigkeit zu weichen hat“.⁸⁶ Es gibt

⁸⁴ Ausgeführt in seinem epochalen Hauptwerk *Reine Rechtslehre* aus dem Jahre 1934.

⁸⁵ Vgl. Kelsen (1960).

⁸⁶ Radbruch (1973): S. 345. Nachdem Gustav Radbruch in der 3. Auflage seines Lehrbuch der Rechtsphilosophie 1932 noch ganz im Sinne der kantischen Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch unterschied („Wir verachten den Pfarrer, der gegen

für Radbruch also keinen Zwang, einem ungerechten Gesetz Folge zu leisten.

Nicht nur in der naturrechtlichen Reorientierung, die mit dem Namen Gustav Radbruch verbunden ist, zeigte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bedeutung naturrechtlicher Überlegungen. Grundsätzlich erlebte das längst überwunden geglaubte Naturrecht als Reaktion auf die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus nach 1945 eine Renaissance, v. a. in der neothomistischen Soziallehre der katholischen Philosophie, zu der auch Suárez' Theorie einen Beitrag leistete, vermittelt durch die Arbeiten des französischen Neuscholastikers Jacques Maritain (1882-1973), der die Naturrechtskonzeption suarezianischer Prägung aufgenommen und zeitgemäß weiterentwickelt hat (*Man and the State*, 1951).

Auch wenn die modernen Staatsverfassungen scheinbar eine positivierte Variante grundlegender Rechte bieten,⁸⁷ an denen sich das positive Recht zu messen hat, bleibt das Kernproblem der Naturrechtsthematik, die Letztbegründung der Verbindlichkeit des Rechts, auch im modernen Rechtsdenken und der zeitgenössischen Sozialphilosophie bestehen und wird mit der Erneuerung des Paradigmas des Gesellschaftsvertrages bei Rawls zu erfassen versucht oder soll im prozeduralen Gerechtigkeitsverständnis der Transzendental- (Apel) bzw. Universalpragmatik (Habermas) aufgelöst werden. Vor allem in der Auseinandersetzung mit den menschenverachtenden totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts hat sich die Bedeutung

seine Überzeugung predigt, aber wir verehren den Richter, der sich durch sein widerstrebendes Rechtsgefühl in seiner Gesetzestreue nicht beirren lässt.“, S. 32), erfährt sein rechtsphilosophisches Denken unter dem Eindruck des Unrechts der nationalsozialistischen Diktatur und des Versagens der gleichgeschalteten Justiz eine grundlegende Wendung. Die Radbruchsche Formel entstand gleich nach dem Krieg im Jahre 1946.

⁸⁷ So wie das deutsche Grundgesetz sich ausdrücklich auf überpositive Begriffe wie die „Würde des Menschen“ bezieht („Die Würde des Menschen ist unantastbar.“, Art 1 Abs. 1 GG). Ausdruck dessen ist aber auch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948.

eines Naturrechts gezeigt, das von einer unhintergehbaren, gleichwohl dem Menschen zugänglichen göttlichen Vernunft garantiert wird: Es ist zu riskant, sich allein auf menschliche Konventionen und die instrumentelle Vernunft zu verlassen.

Literatur

- Aristoteles, *Rhetorik*, München 1980.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, in: Grumbach, E. / Flashar, H. (Hrsg.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Darmstadt 1983.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Buschmann, C., *Wolffianismus in Berlin*, in: Förster, W. (Hrsg.) *Aufklärung in Berlin*, Berlin 1989, S. 73 ff.
- Cathrein, V., *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg i.Br 1901.
- Diderot, D. / D'Alembert, J. L., *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1966.
- Diehls, H. / Kranz, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, 3 Bde., Zürich 1952.
- Dierksmeier, C., *Recht und Freiheit. Karl Christian Friedrich Krauses Grundlage des Naturrechts im Kontext des Jenaer Idealismus*, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Bd. 2 (Der Begriff des Staates), Berlin 2004, S. 309 ff.
- Gierke, O. V., *Johannes Althusius und die Entstehung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Aalen 1958.
- Grotius, H., *De iure belli ac pacis libri tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, in: *Die Klassiker des Völkerrechts*, Bd.1, Tübingen 1950.
- Hammerstein, N., *Samuel Pufendorf*, in: Stolleis, M. (Hrsg.), *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, München 1995, S. 172 ff.

- Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: ders., *Werke*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970 [1].
- Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: ders., *Werke*, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1970 [2].
- Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: ders., *Werke*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986.
- Heraklit, *Fragmente*, hrsg. v. Snell, B, Tübingen 1965.
- Hobbes, T., *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. v. Fetscher, I, Frankfurt a. M. 1991.
- Höffe, O., *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001.
- Kant, I., Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: ders., *Werke. Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, Berlin 1907.
- Kelsen, H., *Reine Rechtslehre*, Wien 1960.
- Kofler, L., *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1974.
- Leibniz, G. W., *Frühe Schriften zum Naturrecht*, hrsg. v. Busche, H, Hamburg 2003.
- Medick, H., *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1981.
- Platon, Der Staat, in: Eigler, G. (Hrsg.), *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, Bd. 4, Darmstadt 1977 [2].
- Radbruch, G., *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1973.
- Reibstein, E., *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1955.

- Schelling, F. W. J. V., Neue Deduktion des Naturrechts, in: Buchner, H. et al. (Hrsg.), *Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1982.
- Schockenhoff, E., Naturrecht im Übergang. Der Wandel der „lex naturalis“-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius, in: *IKaZ Communio*, Jg. 39 (2010), März/April, S. 150-166.
- Sophokles, Antigone, in: Weinstock, H. (Hrsg.), *Sophokles. Die Tragödien*, Stuttgart 1953.
- Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a. M 1977.
- Suárez, F., *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*, hrsg. v. Vries, J. d., Tübingen 1965.
- Thomas v. Aquin, *Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*, 36 Bde, hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln, Heidelberg / München u. Graz / Wien / Salzburg 1933 ff.
- Welzel, H., Die kulturphilosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs und ihre kulturhistorische Bedeutung, in: *DVjS*, Jg. 9 (1931), S. 585 ff.
- Welzel, H., *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 1958.
- Welzel, H., *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen ⁴1962.
- Wolf, E., *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe 1964.

August H. Leugers-Scherzberg

KATHOLISCHE KIRCHE, ZWANGSARBEITER UND DIE
ENTDECKUNG DES „KOOPERATIVEN ANTAGONISMUS“ IN DER
„NATIONALSOZIALISTISCHEN KRIEGSGESELLSCHAFT“

Vorbemerkung

Gegen das diesem Aufsatz zugrunde liegende Diskussionspapier hat Jochen-Christoph Kaiser eingewandt, dass es sich einer „methodisch wie inhaltlich-moralisierenden ‚Hermeneutik des Verdachts‘“ bediene, „dass es nämlich der katholischen Kirche und einer ihr verbundenen kirchlich-zeitgeschichtlichen Forschung bis heute nicht gelungen sei, sich aus der apologetisch gefärbten Abweisung der Mitverantwortung und damit aus den Fesseln eines grundsätzlich defensiv angelegten Geschichtsbewusstseins – bezogen auf die NS-Zeit – zu befreien.“¹ Das beschreibe seiner Einschätzung nach nicht die gegenwärtige Forschungslandschaft. Hier seien „keineswegs Personen am Werk, die in strategischer Weise Verteidigungslinien konstruieren“.²

Nun ist es ein Unterschied, ob man einem apologetisch gefärbten, defensiv angelegten Geschichtsverständnis anhängt oder ein apologetisches Geschichtsbild kühl kalkulierend und strategisch operierend als allein gültigen Interpretationsrahmen durchzusetzen versucht. Ich gehe nicht davon aus, dass die Kommission für Zeitgeschichte in dieser Weise berechnend agiert. Was allerdings die grundsätzliche Haltung weiterer Teile einer katholischen Historiographie – aber auch der Kommission für Zeitgeschichte – in der Zwangsarbeiterfrage anbelangt, so habe ich in meinem Diskussionspapier eine

¹ Gutachten Jochen-Christoph Kaiser, in: (<http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/170/196>).

² Ebd.

Reihe von Belegen geliefert, die zeigen, dass diese Haltung durchaus apologetisch-defensiv bestimmt war.

Wenn Karl-Josef Hummel, ausgelöst durch die Zwangsarbeiterdebatte, als Geschäftsführer der Kommission für Zeitgeschichte die Übernahme des gesellschaftsgeschichtlichen Paradigmas für die Forschungen der Kommission fordert, dann ist das zum einen deshalb bemerkenswert, weil die Bielefelder Schule in den siebziger und achtziger Jahren vonseiten der kirchennahen Katholizismusforschung vehement abgelehnt wurde, zum anderen, weil der gesellschaftsgeschichtliche Ansatz gerade mit Blick auf die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit seitens der Geschichtswissenschaft in den neunziger Jahren grundlegend kritisiert worden ist.³ Daher vermag ich darin nicht wie Kaiser, eine „kluge methodische Beobachtung“ zur Fortentwicklung der kirchlichen Historiografie zu sehen. Eine „gesellschaftsgeschichtliche“ Einordnung der Kirchengeschichte liefe genauso Gefahr, der Frage nach individuellem und institutionellem Versagen angesichts der nationalsozialistischen Herausforderung auszuweichen, wie es dem gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz in der Profangeschichte vorgeworfen worden ist. In der Übernahme der Termini „antagonistische Kooperation“ und „kooperativer Antagonismus“ soll seitens der Autoren der Kommission für Zeitgeschichte auch nicht, wie Kaiser meint, nur die Dilemma-Situation der konfessionellen Träger in der Gesundheitsfürsorge und Wohlfahrtspflege bezeichnet werden, sondern die grundsätzliche Situation von Kirche in der nationalsozialistischen Gesellschaft. Das liefe ebenfalls auf eine Relativierung konkret festmachbaren Versagens innerhalb der Kirche hinaus.

Der Vorwurf der Moralisierung, den Kaiser erhebt, lässt sich leicht gegen jede Historiografie ins Feld führen, die

³ Vgl. dazu August H. Leugers-Scherzberg, *Unwillige Historiker. Die Aufarbeitung der Vergangenheit der deutschen Geschichtswissenschaft seit den 1990er Jahren*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn u.a. 2005, S. 89-102.

sich nicht nur historistisch mit belastenden Vergangenheiten auseinandersetzt, sondern historisch festmachbare Schuld auch als Schuld bezeichnet. Gerade in der Zwangsarbeiterdebatte haben die deutschen Bischöfe zur Abwehr der Kollektivschuldthese gefordert, etwaiges schuldhaftes Verhalten kirchlicher Personen und Institutionen aufzuarbeiten und offenzulegen, um gegebenenfalls Wiedergutmachung leisten zu können. Dies kann nicht auf Basis einer Kirchengeschichtsforschung geschehen, die von vornherein methodisch die Schuldfrage ausklammert.

Katholische Kirche und Zwangsarbeiterfrage im Sommer 2000

Im Sommer des Jahres 2000 wurde die katholische Kirche in Deutschland von der Zwangsarbeiterfrage überrollt.

Als 1998 US-amerikanische Rechtsanwälte amerikanische Unternehmen mit deutschen Tochterfirmen wegen des Einsatzes von Zwangsarbeitern während der NS-Zeit verklagten, ahnte vermutlich niemand in der katholischen Kirche, dass sie einst genötigt sein würde, die Geschichte ihrer eigenen Zwangsarbeiterbeschäftigung aufzuarbeiten.

Die Entschädigung ehemaliger Zwangsarbeiter wurde lange Zeit von den beiden Kirchen und der Öffentlichkeit als eine Sache der Politik und der Wirtschaft betrachtet. Erst als die Finanzierung der Stiftung zur Zwangsarbeiterentschädigung im Sommer 2000 zu scheitern drohte, erging vonseiten der Politik der Appell an die Kirchen, sich ihrer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung zu stellen und in den Fonds einzuzahlen. Die evangelische Kirche kam dieser Forderung am 12. Juli 2000 nach und beteiligte sich an der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ mit 10 Millionen DM. Die katholische Kirche lehnte dies ab. Dazu erklärte der Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz: „Wir haben zur Zeit nicht vor, pauschal in einen Fonds einzuzahlen. Sollte sich allerdings herausstellen, daß die katholische Kirche tangiert ist,

dann werden wir die Einzelfälle prüfen und Konsequenzen überlegen.“⁴

Einer der wesentlichen Gründe für diese Haltung war das Bedürfnis der deutschen Bischöfe, „sich von den in der öffentlichen Diskussion gelegentlich offen oder indirekt erneuerten Vorstellungen einer ‚Kollektivschuld‘ zu distanzieren“.⁵ Dagegen wollte man ein Zeichen setzen und explizit an dem theologischen Grundsatz festhalten, dass nur konkret nachweisbare Schuld auch als solche bezeichnet werden könne, jedoch nicht eine irgendwie geartete Kollektivschuld. In der Zwangsarbeiterfrage sei darum bisher keine Schuld der Kirche festgestellt worden.

Die Weigerung der katholischen Kirche, sich an der Bundesstiftung zu beteiligen, rief Empörung unter bundesdeutschen Politikern hervor.⁶ Journalisten begannen, sich mit der Frage nach der Beschäftigung von Zwangsarbeitern in Einrichtungen der katholischen Kirche zu befassen – und sie wurden rasch fündig.

Im Mai und Juni 2000 hatte sich der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz bereits mit Hinweisen darauf befasst, dass auch die katholische Kirche Zwangsarbeiter beschäftigt haben könnte. Er hielt das Problem aber für marginal und entschied sich, keine weiteren Nachforschungen anzustrengen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, erklärte später: „Auf Grund verschiedener Hinweise, dass auch in Einrichtungen der Katholischen Kirche während der NS-Zeit Ausländer als Zwangsarbeiter tätig waren, wurden zunächst punktuelle Nachforschungen und eine Prüfung der zeitgeschichtlichen Forschung durchgeführt. Unter dem Eindruck der wenigen Ergebnisse, die dabei zutage traten, sah der Ständige Rat der Deutschen

⁴ Presseerklärung Hammerschmidt vom 12. Juli 2000, zit. nach Karl-Joseph Hummel, *Fremdarbeiter in Einrichtungen der katholischen Kirche 1939-1945. Forschung, Entschädigung und Versöhnung*, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 531-558, hier: S. 537.

⁵ Hummel, *Fremdarbeiter*, S. 537.

⁶ Ebd.

Bischofskonferenz, der sich am 2. Mai und 19./20. Juni 2000 hiermit befusste, zunächst keinen Anlass zu einer neuen Initiative [...]“⁷ Am 11. Juli 2000 sorgte dann eine Pressemitteilung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg für Aufsehen: 26 evangelische und zwei katholische Kirchengemeinden in Berlin hätten für Friedhofsarbeiten ein Lager mit knapp 100 Zwangsarbeitern unterhalten.⁸ Neun Tage später sendete das ARD-Magazin „Monitor“ einen Beitrag mit dem suggestiven Titel „Katholische Kirche beschäftigte im großen Umfang Zwangsarbeiter“. Dieser Fernsehbeitrag wurde für die Verantwortlichen der katholischen Kirche zu einer „Lawine mit weit reichender Wirkung“⁹ Unmittelbar nach Ausstrahlung dieses Fernsehbeitrags setzten in allen deutschen Diözesen Nachforschungen ein. Auf der Grundlage dieser Recherchen wurde eine Expertise erstellt.¹⁰ Sie kam zu dem Schluss, dass die Zwangsarbeiterfrage für die katholische Kirche keineswegs eine Marginalie war.

Am 28. August 2000 kam es, gemäß der kirchlichen Forderung, Schuld konkret festzumachen, zu dem Beschluss der Bischofskonferenz, alle ehemaligen Zwangsarbeiter der katholischen Kirche individuell zu ermitteln und zu entschädigen. Wiederum wurde eine Beteiligung an der Bundesstiftung abgelehnt, um nicht in den Ruch zu kommen, die „Kollektivschuldthese“ zu vertreten. Zudem hatten die Recherchen weitere gute Argumente gegen die Beteiligung der katholischen Kirche an der Bundesstiftung geliefert: Es hatte sich

⁷ Karl Lehmann, Presseerklärung vom 29. August 2000 in Mainz, in: Karl-Joseph Hummel/ Christoph Kösters (Hg.), *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung ; eine Dokumentation*, Paderborn 2008, S. 556-565, hier: S. 556.

⁸ Christoph Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945. Eine historische Einführung*, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 27-127, hier: S. 117; vgl. dazu auch den Artikel „Zwangsarbeiter. ‚Spitze des Eisbergs‘“, in: *Der Spiegel* Nr. 29 vom 17. Juli 2000, S. 18.

⁹ Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 118.

¹⁰ Ebd., S. 119.

herausgestellt, dass die kirchlichen Zwangsarbeiter, die vor allem in der Land- und Hauswirtschaft tätig gewesen waren, durch die Bundesstiftung keine Entschädigung erhalten konnten. Sie waren dort explizit ausgeklammert, weil man sich auf die Entschädigung der Zwangsarbeiter in den Konzentrationslagern und Gettos konzentrieren wollte.

Für die kirchliche Zwangsarbeiterentschädigung wurden 5 Millionen DM zur Verfügung gestellt. Die noch lebenden kirchlichen Zwangsarbeiter sollten ermittelt und mit jeweils 5.000 DM entschädigt werden. Ebenfalls 5 Millionen DM wurden für die „Versöhnungsarbeit“ in den Etat eingestellt. Schließlich wurde angekündigt, „eine übergreifende wissenschaftliche Dokumentation der Quellenmaterialien vor[zuh]nehmen und [zu] publizieren“.¹¹

Katholische Kirche und Aufarbeitung der Zwangsarbeiterbeschäftigung

Möglicherweise entsprang die Weigerung der katholischen Kirche, sich an der Bundesstiftung zu beteiligen, zunächst dem Bedürfnis, jede Schuld pauschal von sich zu weisen. Die Motivierung dieser Haltung („wo nachgewiesener Weise Zwangsarbeiter ausgebeutet wurden“ müsse man sich seiner „Verantwortung stellen“¹²) führte aber in dem Augenblick, als die Zwangsarbeiterbeschäftigung in der Kirche durch Medienberichte und eigene Nachforschungen nicht mehr bestritten werden konnte, zu der Notwendigkeit, die Vergangenheit der kirchlichen Zwangsarbeiterbeschäftigung aufzuarbeiten. Daraufhin wurden jahrelang umfangreiche Recherchen in allen deutschen Diözesen nach Zwangsarbeitern im kirchlichen Dienst durchgeführt. Schneller und unbürokratischer als bei der Bundesstiftung wurden schließlich noch lebende Zwangsarbeiter entschädigt.

¹¹ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 563.

¹² Hammerschmidt in der ARD-Sendung „Tagesthemen“ vom 17. Juli 2000, zit. nach Hummel, *Fremdarbeiter*, S. 537.

Vor allem die aktive Suche nach Betroffenen wurde von der Bundesstiftung nicht geleistet, da hier nur auf Antrag gezahlt wurde. Auch setzte sich ein Heer von Wissenschaftlern und Archivaren in der katholischen Kirche mit der Suche nach Zwangsarbeiterbeschäftigungen auseinander. Dies alles hatte sich die evangelische Kirche durch ihre bereitwillige Unterstützung der Bundesstiftung erspart.

Das durch die Recherchen ermittelte Wissen über die Zwangsarbeiterproblematik wurde in die gleichzeitig gestartete intensive Aufklärungsarbeit der katholischen Jugend- und Erwachsenenbildung eingebracht. Auch hier wollte man sich nicht damit begnügen, die „Versöhnungsarbeit“ der Bundesstiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ zu überlassen, sondern wollte eigene katholische Akzente setzen.

Die Tätigkeit des „Entschädigungsfonds“ endete im Sommer 2005, die des „Versöhnungsfonds“ im Herbst 2006. Was noch ausstand, war die versprochene „wissenschaftliche Dokumentation der Quellenmaterialien“, die durch die Bonner „Kommission für Zeitgeschichte“ besorgt werden sollte. Diese Publikation – das war von vornherein klar – würde ein Gradmesser für die Bereitschaft der Kirche zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Vergangenheit sein.

Im Frühjahr 2008 erschien endlich der Band *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung* in der Schriftenreihe der Kommission für Zeitgeschichte.¹³ Herausgeber des Bandes waren Karl-Josef Hummel und Christoph Kösters, Geschäftsführer und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte. Die umfangreiche Publikation war allerdings nicht das, was man von einer „wissenschaftliche[n] Dokumentation der Quellenmaterialien“ zur Zwangsarbeiterbeschäftigung innerhalb der katholischen Kirche erwarten durfte. Im Wesentlichen handelt es sich um einen Abdruck der Berichte, die die Diözesanbeauftragten der 27 deutschen Diözesen über ihre Arbeit erstellt

¹³ Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*.

hatten, angereichert mit einer längeren allgemeinen Einführung und der Beigabe von einschlägigen Presseerklärungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Wer gehofft hatte, in dieser Publikation einschlägige Quellen ediert zu finden oder aus erster Hand über die Lebensverhältnisse von Zwangsarbeitern im kirchlichen Dienst, sowie Richtlinien, Beschäftigungsformen, Entlohnung, Wohnverhältnisse etc. informiert zu werden, der musste enttäuscht werden.

Dennoch ist das Buch wichtig. Es legt Zeugnis davon ab, wie innerhalb des deutschen Katholizismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit dem Problem der Aufarbeitung einer belastenden Vergangenheit umgegangen wird. Die Berichte der Diözesanbeauftragten spiegeln wider, wie groß das Spektrum zwischen apologetischer und nicht apologetischer Rückschau auf die eigene Vergangenheit ist und welche Argumentationsfiguren in der Auseinandersetzung mit einer belastenden Vergangenheit verwandt werden. Die Einführung von Christoph Kösters zeigt zudem, wie die Kommission für Zeitgeschichte als institutionalisiertes Organ einer kirchlich-katholischen Vergangenheitsbewältigung versucht, die Herausforderungen der neuen Debatten um eine Kollaboration der katholischen Kirche mit dem NS-Regime zu bewältigen.

Kommission für Zeitgeschichte und Zwangsarbeiterfrage

Eine besondere Funktion für die Aufarbeitung der Zwangsarbeiterfrage im Bereich der katholischen Kirche hatte die Bonner „Kommission für Zeitgeschichte“ als historisches Beratungsinstitut der Deutschen Bischofskonferenz. Die Kommission hatte es nicht verhindern können, dass die katholische Kirche im Sommer 2000 von der Zwangsarbeiterfrage überrascht worden war. Im Gegenteil: Es kann davon ausgegangen werden, dass die Kommission für Zeitgeschichte im Frühjahr 2000 die Entscheidung des Ständigen Rats der Deutschen Bischofskonferenz, sich weder an der Stiftungsinitiative der Bundesregierung zu beteiligen,

noch selbst die Initiative zur Entschädigung kirchlicher Zwangsarbeiter zu ergreifen, wesentlich mit beeinflusst haben dürfte. Grundlage dieser Entscheidung war einerseits eine „Prüfung der zeitgeschichtlichen Forschung“¹⁴, andererseits der Ratschlag, in jedem Einzelfall eine Prüfung vorzunehmen, ob die in kirchlichen Einrichtungen tätigen Zwangsarbeiter tatsächlich von der Kirche beschäftigt wurden oder ob sie aufgrund von Beschlagnahmungen bereits einen anderen Arbeitgeber hatten.¹⁵ Daraus zogen die Bischöfe den Schluss, erst einmal nichts unternehmen zu müssen. So wurden sie ebenso wie die Kommission für Zeitgeschichte im Juli 2000 vom Monitor-Bericht überrascht, der im Gegensatz zu den Ratschlägen, die die Bischöfe von ihren Fachleuten erhalten hatten, den Eindruck vermittelte, dass die Kirche massenhaft Zwangsarbeiter beschäftigt hatte. Die Kirchenoberen fühlten sich unzureichend informiert. Noch Ende August 2000, als die umfassende Beschäftigung der Katholischen Kirche mit der Zwangsarbeiterfrage angekündigt wurde, äußerte Kardinal Lehmann (quasi als Entschuldigung für die bisherigen Versäumnisse): „Die zeitgeschichtliche Forschung hat sich mit dieser Frage bisher nicht befasst.“¹⁶ Damit war zwar in erster Linie die nicht-kirchliche historische Forschung gemeint, aber auch die Kommission für Zeitgeschichte als historisches Forschungsinstitut hatte sich mit dieser Frage nicht intensiver befasst.

Wer nun erwartet hat, dass die „Kommission für Zeitgeschichte“ ihre bisherige Passivität in dieser Frage aufgeben, die Recherchen in den Bistümern nachhaltig unterstützen und entscheidende Anregungen geben würde, wie am effektivsten nach Arbeitsverhältnissen von Zwangsarbeitern im kirchlichen Dienst gesucht werden könne, der sah sich getäuscht. In keinem [!] der 27 Berichte wird erwähnt, dass die Kommission für den Fortgang der Recherchen in den Bistümern

¹⁴ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 556.

¹⁵ Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 118.

¹⁶ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 557.

irgendeine Rolle spielte.¹⁷ Stattdessen wird darauf verwiesen, dass einzelne Berichterstatter aus anderen Bistümern, vor allem Rottenburg-Stuttgart und Köln, die ausschlaggebenden Hinweise gegeben haben, wie und wo man am besten nach kirchlichen Zwangsarbeitern suchen könne. So war es Rottenburg-Stuttgart, das die Unterlagen der Allgemeinen Ortskrankenkassen als zentrale Quelle entdeckte und auch die anderen Diözesen davon unterrichtete,¹⁸ sodass Rottenburg-Stuttgart „eine gewisse Vorreiterrolle innerhalb der deutschen Bistümer“¹⁹ spielte. Ulrich Helbach, Leiter des Historischen Archivs des Erzbistums Köln, fungierte als Vermittler zu den Materialien der Moskauer Stiftung „Memorial“,²⁰ wodurch er wichtige Impulse für das Auffinden von Zwangsarbeitern im Dienst der Kirche gab. Erst Anfang Dezember 2000, als die Arbeiten in allen Diözesen bereits auf Hochtouren liefen und die entscheidenden Weichen gestellt worden waren, wies der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz die Bistumsleitungen darauf hin, dass der „Leiter der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte, Dr. Karl-Joseph Hummel, [...] in nächster Zeit an die Diözesanbeauftragten herantreten und mit ihnen die notwendigen Absprachen über eine gemeinsame Grundstruktur der Dokumentation und wissenschaftlichen

¹⁷ Bei der Buchvorstellung des Sammelbandes wurde auch von der Kommission für Zeitgeschichte nicht berichtet, dass sie entscheidende Beiträge für den Fortgang der Recherchetätigkeit in den Bistümern geleistet habe, vgl. Statement von Karl-Josef Hummel bei der Präsentation der Gesamtdokumentation „Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung“ am 8. April 2008 in Mainz, in: *Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 8.4.2008*, S. 3.

¹⁸ Herbert Aderbauer, Bistum Rottenburg-Stuttgart, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 458-475, hier: S. 459.

¹⁹ Ebd., S. 458.

²⁰ Erik Soder von Güldenstübbe, Bistum Würzburg, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 502-520, hier: S. 505.

Analyse absprechen“²¹ werde. Wenn es einen kontinuierlichen Austausch zwischen der „Kommission“ und den Diözesanbeauftragten gegeben hätte, wäre dieser Hinweis nicht notwendig gewesen.

Worauf sich stattdessen die „Kommission für Zeitgeschichte“ konzentrierte, um die notwendigen „Lehren“ aus der öffentlichen Auseinandersetzung um die kirchlichen Zwangsarbeiter zu ziehen, wurde in einem Vortrag deutlich, den Karl-Joseph Hummel im Oktober 2001 vor der Görres-Gesellschaft hielt. Er verlegte sich darauf, einen neuen Interpretationsrahmen zu fordern, um das Agieren der Kirche in der NS-Zeit erklären zu können. Hummel beklagte vor der katholischen Gelehrtenversammlung das Fehlen einer „umfassende[n] gesellschaftsgeschichtliche[n] Erforschung der katholischen Kirche im Zweiten Weltkrieg – zu der dann als ein Teilaspekt auch die Geschichte der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen gehört“ und forderte „Forschungen, die nicht das Gegenüber von Kirche und Nationalsozialismus, sondern die Gemengelage ihrer Einbindung in die nationalsozialistische Gesellschaft vor allem in den Kriegsjahren beschreiben“.²²

Damit war der Wille zu einer methodischen Neuausrichtung²³ der künftigen Forschungen der Kommission für Zeitgeschichte umrissen. Im Oktober 2004 wurde eine Tagung zum Thema „Kirchen im Krieg“ abgehalten.²⁴ Die Kommission für Zeitgeschichte zog aus der Tagung das Fazit: „Die Antwort auf die Frage nach der historischen Bewertung wird dadurch noch erheblich komplexer.“²⁵ Aus der Vielzahl der dort vorge-

²¹ Hans Langendörfer, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, an die deutschen Bischöfe und Generalvikare vom 05. Dezember 2000, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 570-584, hier: S. 571.

²² Hummel, *Fremdarbeiter*.

²³ Der Einwand von Jochen-Christoph Kaiser, dass es sich hierbei nicht um ein erkenntnisleitendes Interesse, sondern um eine methodische Neuausrichtung handelt, ist zutreffend und daher hier gestrichen.

²⁴ Die Referate finden sich in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters, (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, Paderborn u.a. 2007.

²⁵ *Statement Hummel vom 8. April 2008*, S. 5.

tragenen Aspekte über das kirchliche Leben in der Kriegszeit übernahm die Kommission in der Folgezeit jedoch nur zwei Schlagworte: „nationalsozialistische Kriegsgesellschaft“ und „antagonistische Kooperation“.

Der Münchner Historiker Winfried Süß hatte in seiner Analyse der Rolle der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Gesundheitssystem eine „antagonistische Kooperation“ zwischen Kirche und NS-Staat ausgemacht. Grundlage dafür war zum einen das traditionelle, theologisch begründete Engagement der Kirche in der Krankenpflege und andererseits die gesellschaftliche Bedeutung des Gesundheitswesens im Krieg. Der auf den amerikanischen Soziologen William G. Sumner zurückgehende Begriff „antagonistische Kooperation“ geht dabei von fallweiser Kooperation gleichberechtigter Interaktionspartner in einer Win-win-Situation aus. Das ist bei der Beschreibung des Verhältnisses von Kirche und nationalsozialistischem Staat grundsätzlich problematisch. Süß zog aus seiner Analyse den Schluss, dass die Kirche trotz ihrer Vorbehalte gegen den Nationalsozialismus aufgrund des antagonistischen Kooperationsverhältnisses „einen substantiellen Beitrag zu einem Krieg [geliefert hatte], der die Voraussetzungen für massenhaften Raub und Völkermord schuf.“²⁶

Die Kommission für Zeitgeschichte nahm den Begriff „antagonistische Kooperation“ umgehend auf und übertrug ihn auf die Zwangsarbeiterproblematik,²⁷ ohne allerdings zu erläutern, inwiefern – im Vergleich zur Krankenpflege – die Ausbeutung von Zwangsverschleppten theologisch notwendig war. In der historischen Einführung zum Zwangsarbeiter-sammelband wurde die Begriffsbedeutung schließlich erweitert und auf das Gesamtverhältnis der Kirche zum NS-Staat in der Kriegszeit übertragen, sowie zur „nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft“ in Beziehung gesetzt. Das lautete dann

²⁶ Winfried Süß, Antagonistische Kooperationen. Katholische Kirche und nationalsozialistisches Gesundheitswesen in den Kriegsjahren 1939-1945, in: Hummel/Kösters, *Kirchen im Krieg*, S. 317-341, hier: 341.

²⁷ Karl-Joseph Hummel/ Christoph Kösters, Zur Einführung, in: dies., *Kirchen im Krieg*, S. 17.

so: „Die katholische Kirche und im Besonderen ihre kirchlichen Einrichtungen waren Teil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft. Das personelle und materielle Arrangement zwischen Kirche und Staat blieb bis 1945 von einer ‚antagonistischen Kooperation‘ (W. Süß) bestimmt.“²⁸ Damit schien das von Hummel 2001 geforderte neue Interpretationsmodell für das kirchliche Verhalten in der NS-Zeit gefunden zu sein, das auch Raum für die Erklärung des kirchlichen Verhaltens bezüglich der Zwangsarbeiter bot. Christoph Kösters erläuterte: „Die Geschichte der ‚Zwangsarbeit und katholischen Kirche 1939 -1945‘ ist eine ‚Teil-Geschichte‘ der katholischen Kirche im Zweiten Weltkrieg. Sie ist ohne die vielfältigen übergreifenden Zusammenhänge kirchlichen Verhaltens in der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft nicht angemessen einzuordnen.“²⁹ Insbesondere wird von „vielfältigen Spannungen zwischen geistlichem Selbstverständnis und ökonomischen Interessen der Einrichtungen“ gesprochen, die im Krieg „von widersprüchlichen Herausforderungen der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft“ überlagert wurden.³⁰ Die katholischen Einrichtungen seien jedenfalls „in die nationalsozialistische Kriegsgesellschaft hineinverwoben“³¹ gewesen.

Das ist nicht nur eine eigenartige Argumentation für eine Institution wie die katholische Kirche, die darauf beharrt, ihre eigenen, naturrechtlich begründeten Normen gegen gesellschaftliche Zwänge durchsetzen zu wollen, sondern es wirkt auch im Zusammenhang mit der Zwangsarbeiterfrage abwegig. Die katholische Kirche hatte die Beteiligung an der Bundesstiftung gerade deshalb abgelehnt, weil sie eine gesellschaftliche Mitverantwortung für die Zwangsarbeiterausbeutung bestritten hatte. Nun behauptet ihre historische Kommission, dass die Kirche nur deshalb vom Zwangsarbeitersystem profitiert hat, weil sie Teil der Gesellschaft war.

²⁸ Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 54.

²⁹ Ebd., S. 30.

³⁰ Ebd., S. 69.

³¹ Ebd., S. 71.

Neuerdings war der Begriff „antagonistische Kooperation“ seitens der Kommission für Zeitgeschichte fallen gelassen und durch einen ersetzt worden, der ihnen für ihre Zwecke offenbar treffender erschien. Bei der Vorstellung des Zwanigarbeitersammelbandes verwandte Karl-Joseph Hummel den Begriff „kooperativer Antagonismus“ und deklarierte ihn zur „Strategie“ der Kirche in der NS-Zeit, um „die deutschen Katholiken vor der Alternative zu bewahren, zwischen Staat und Kirche wählen zu müssen.“³² Aber auch der der Spieltheorie entlehnte Begriff „kooperativer Antagonismus“ setzt die prinzipielle Gleichberechtigung der Interaktionspartner voraus, was im Verhältnis von Kirche und nationalsozialistischem Staat keineswegs der Fall war. Hatte Winfried Süß „antagonistische Kooperation“ als einen analytischen Begriff eingeführt, um das Interaktionsverhältnis von Kirche und Nationalsozialismus im Krieg auf dem eng begrenzten Feld des Gesundheitswesens zu beschreiben und den Beitrag der Kirche zu einem Krieg, der die Voraussetzungen für „massenhaften Raub und Völkermord“ schuf, als beträchtlich eingeschätzt, hat die Kommission für Zeitgeschichte den Begriff zunächst aufgegriffen und dann durch den Begriff „kooperativer Antagonismus“ ersetzt, um eine Art „Widerstandsstrategie“ der katholischen Kirche zu entwerfen. Aufgrund der fehlenden Gleichberechtigung beider „Partner“ ist dieser Versuch aber wenig überzeugend. Eher ließe sich das Verhalten der katholischen Kirche als ein Arrangement mit dem System zum Zweck der Besitzstandswahrung bezeichnen.

Katholisches Milieu und Muster der Vergangenheitsbewältigung

Der von der Kommission für Zeitgeschichte vorgeschlagene neue Interpretationsrahmen konnte allerdings nicht die theoretische Grundlage der einzelnen Berichte aus den Diözesen im Sammelband werden. Diese Berichte spiegeln

³² *Statement Hummel vom 8. April 2008, S. 6.*

vielmehr zum einen traditionelle Abwehrmechanismen der katholischen Kirche gegen eine Aufarbeitung ihrer Vergangenheit wider, zum anderen aber auch, dass ein Teil der Autoren sich bemüht, eine Verharmlosung der kirchlichen Rolle im Nationalsozialismus zu vermeiden.³³ Zentrale Abwehrstrategien und Argumente – bezogen auf die Zwangsarbeiterfrage – sollen hier kurz beleuchtet werden.

Zwangsarbeiter hatten wir nicht

Die Behauptung, keine Zwangsarbeiter gehabt zu haben, bestimmte bis zum Sommer 2000 die Haltung der katholischen Kirchenleitung. Dabei spielte gewiss eine Rolle, dass man sich den Zwangsarbeiter idealtypisch als „Arbeitssklaven“ vorstellte, wie man ihn aus der Rüstungsindustrie und dem Bergbau kannte, und meinte, sich sicher sein zu können, dass es in der Kirche solche Arbeitsverhältnisse nicht gegeben habe. Dagegen wurde das ukrainische Mädchen in der kirchlichen Landwirtschaft oder der Klosterküche nicht als Zwangsarbeiterin wahrgenommen. Gerade auch in dieser Hinsicht wirkten der Filmbeitrag der Monitor-Redaktion und die anschließende Pressedebatte auf den überwiegenden Teil der deutschen Bistumsleitungen aufrüttelnd. Einige hielten aber nach wie vor daran fest, die Existenz des Zwangsarbeiterproblems zu leugnen. So behauptete der Fuldaer Generalvikar, Weihbischof Ludwig Schick, am 24. Juli 2000 in einem Interview der „Fuldaer Zeitung“, es hätte im Bistum Fulda „in der Zeit des Zweiten Weltkrieges keine Beschäftigung von Zwangsarbeitern gegeben“. Das war

³³ Wenn in Besprechungen dieses Bandes herausgestellt wurde, wie viel ungewohnt Selbstkritisches dieser Band der Kommission für Zeitgeschichte enthält, dann bezieht sich das auf diese Berichte. Vgl. etwa Hajo Goertz, Aufarbeitung der Kirchengeschichte. Karl Josef Hummel und Christoph Kösters dokumentieren „Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939-1945“. *Deutschlandradio vom 26.05.2008*. Online verfügbar unter <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/andruck/791508/>, zuletzt geprüft am 20.08.2008.

angesichts der gerade laufenden Medienauseinandersetzungen nicht nur eine wenig einfühlsame Behauptung, sondern auch ein Statement, das schnell überholt war. Sobald der Fuldaer Bistumsarchivar im August 2000 mit den Recherchen begonnen hatte, stellte sich heraus, „dass in mindestens vier Häusern des Bistums und in einer klösterlichen Einrichtung Zwangsarbeiter – wenn auch in begrenztem Umfang – beschäftigt worden waren.“³⁴

Sah man sich aufgrund der öffentlichen Debatte gezwungen, die Zwangsarbeiterproblematik aufzugreifen, so lag der Versuch nahe, das Problem zu minimieren, indem die Recherche nach Zwangsarbeitern nur auf das unabdingbar Notwendige beschränkt wurde. So schrieb der Magdeburger Generalvikar Theodor Stolpe am 24. Juli 2000: „Da es in unserem Bistum kaum solche Fälle geben wird, schreibe ich nur die Pfarreien an, die Landwirtschaft in den Kriegsjahren betrieben haben, und die Gemeinden, die einen Friedhof haben.“ Da es von den solchermaßen angeschriebenen Gemeinden und ebenso vom Caritasverband und von den Orden negative Rückmeldungen gab, konnte Stolpe am 21. August 2000 an den Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz melden: „Als Ergebnis der bisherigen Nachforschungen kann gesagt werden, dass im Bereich und den Gemeinden und Einrichtungen des Bistums Magdeburg keine Zwangsarbeiter beschäftigt wurden.“³⁵ Dass der Bistumsarchivar als Diözesanbeauftragter in der Folgezeit seine Aufgabe darauf beschränkte, „den auftauchenden Hinweisen auf Zwangsarbeiter in Einrichtungen im Bistum Magdeburg nachzugehen“ und nicht selbst aktiv zu recherchieren, lag ganz auf der defensiven Linie der Bistumsleitung. Schließlich musste aber doch aufgrund von Hinweisen von außen in zwei Fällen die Beschäftigung von

³⁴ Edgar Kutzner, Bistum Fulda, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 271-281, hier: S. 271.

³⁵ Daniel Lorek, Bistum Magdeburg, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 344-354, hier: S. 344f.

Zwangsarbeitern im Bericht aus Magdeburg eingeräumt werden.³⁶

Wie sehr das Ergebnis der Recherchen vor Ort vom Engagement oder Nichtengagement der Verantwortlichen abhing, zeigt auch der Bericht des Erzbistums Hamburg. Der Berichtersteller stellt freimütig fest: „Bei der Recherche nach Zwangsarbeitern war die Erwartungshaltung insgesamt niedrig.“ Schließlich wurden für den gesamten Bereich des Erzbistums Hamburg nur fünf Zwangsarbeiter gefunden, von denen sich zwei selbst gemeldet hatten.³⁷

Bei uns Fehlanzeige!

So wie Bistumsleitungen bis zum Beweis des Gegenteils behauptet hatten, in ihren Sprengeln habe es keine Zwangsarbeiter gegeben, so herrschte auch bei nachgeordneten Instanzen die Haltung vor, die Beschäftigung von Zwangsarbeitern kurzerhand abzuleugnen. Immer wieder wird davon berichtet, dass die angeschriebenen Einrichtungen – wie im oben beschriebenen Fall aus Magdeburg – „Fehlanzeige“ meldeten und damit die Sache für die Verantwortlichen erledigt war. Wie das zu bewerten ist, zeigt die Berichterstellerin aus dem Erzbistum Berlin auf: „Im Verlauf des ersten Halbjahres 2001 meldeten sich sechs Frauen [...] Drei von ihnen legten Bescheinigungen der jeweiligen Einrichtung vor, ausgestellt lange nach Kriegsende – 1961, 1983, 1985 -, in denen ihre Arbeit während des Krieges bestätigt wird. Es waren diese Unterlagen der ehemaligen Zwangsarbeiter selbst, die schließlich dazu führten, dass in zwei Krankenhäusern, aus denen bis dahin keine Informationen bzw. Fehlanzeigen vorlagen, in erhaltenen Lohnjournalen die Namen von weiteren 44 Zwangsarbeitern ermittelt und an den kirchlichen

³⁶ Ebd., S. 348f.

³⁷ Martin Colberg, Erzbistum Hamburg, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 285-288, hier: S. 286.

Suchdienst weitergegeben werden konnten.“³⁸ Dass dies kein Einzelfall war, unterstreicht der Bericht aus dem Erzbistum Paderborn, der festhält, dass „die weitaus meisten Absender [...] aber ‚Fehlanzeige‘[meldeten], wobei die Vermutung besteht, dass die Recherchen vor Ort mancherorts nicht mit der erwünschten Gründlichkeit erfolgt waren. In einigen Fällen erwies sich die Fehlanzeige bald nachweislich als falsch.“³⁹

Konkret bedeutete die Auskunft „Fehlanzeige“ in nicht wenigen Fällen, dass Anträge auf Entschädigung abgelehnt wurden, da die letzte Entscheidung über die Berechtigung eines Antrags bei den Diözesen lag.⁴⁰ Das Bedürfnis, die kirchliche Zwangsarbeiterfrage zu verdrängen, – auch darüber legen die Berichte aus den Bistümern Zeugnis ab – wirkte noch lange nach.

Nur eine geringe Zahl von Zwangsarbeitern

Bereits mit der Ankündigung einer eigenen Zwangsarbeiterentschädigung Ende August 2000 hatte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz die Behauptung aufgestellt, dass die Zahl der in kirchlichen Diensten beschäftigten Zwangsarbeiter die „Promillegrenze“ aller in Deutschland beschäftigten Zwangsarbeiter nicht übersteigen werde.⁴¹ Damit sollte unterstrichen werden, dass die Beschäftigung von Zwangsarbeitern durch die katholische Kirche im Vergleich zur gesamtgesellschaftlichen Ausbeutung

³⁸ Ursula Pruss, Erzbistum Berlin, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 197-210, hier: S. 200.

³⁹ Peter Möhring/Ulrich Wagener, Erzbistum Paderborn, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 418-434, hier: S. 418.

⁴⁰ Vgl. dazu Christoph Kösters, Der Entschädigungsfonds der deutschen Bischöfe: Arbeitsauftrag, Arbeitsweise und Ergebnisse, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 521-533, hier: S. 526.

⁴¹ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 558ff.

der Zwangsarbeiter ein eher marginales Problem gewesen war.

Letztlich wurden im Verlauf der Recherchen 5313 Personen in den Diözesen ermittelt, 1518 durch eigene Antragstellung. Davon wurden 3999, bzw. 520 als relevant beurteilt und schließlich 282, bzw. 312 entschädigt.⁴²

Angesichts von 7,5 bis 12,5 Millionen Zwangsarbeitern während der NS-Zeit hielten sich die Zahlen damit tatsächlich im Promillebereich. Doch es sind eben nur die Rechercheergebnisse und nicht die tatsächlichen Zahlen. Wie hoch die tatsächliche Zahl an Zwangsarbeitern im kirchlichen Dienst gewesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Schließlich waren die ehemaligen deutschen Ostgebiete aus der Recherche ganz ausgeklammert worden. So kommt Ulrich Helbach zu dem Schluss: „Es muss andererseits als sicher gelten, dass kirchliche Zwangsarbeiter in nicht bekannter Größenordnung wegen der schwierigen, weil unausgewogenen und für einige Regionen desolaten Quellenlage nie gefunden werden [...]“⁴³ In den Berichten fällt auf, dass gerade diejenigen, die intensiv nach kirchlichen Zwangsarbeitern gesucht und auch relativ viele gefunden haben, ohne Umschweife bekennen, dass es sich nur um einen Bruchteil der tatsächlichen Beschäftigungsverhältnisse handelt.⁴⁴

Im Gegensatz dazu wird in anderen Diözesanberichten so getan, als sei das Rechercheergebnis identisch mit den tatsächlichen Beschäftigungszahlen. So schreibt das Bistum Magdeburg, das zwei von außen gemeldete Zwangsarbeiter

⁴² Kösters, Entschädigungsfonds, S. 530.

⁴³ Ulrich Helbach, Erzbistums Köln, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 303-322, hier: S. 319.

⁴⁴ Vgl. etwa Martin Annen/ Baldur Hermans, Bistum Essen, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 241-255, hier: S. 246. Die Essener Arbeitsgruppe, die mit viel Engagement, Findigkeit und Akribie zu Werke gegangen ist und 282 Zwangsarbeiter im kirchlichen Dienst ermitteln konnte, schätzt die tatsächliche Zahl auf mindestens 400-450. Vgl. auch Peter Pfister/Volker Laube, Erzbistum München und Freising, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 373-389, hier: S. 375.

akzeptieren musste, wörtlich: „Festzuhalten ist demnach, dass auf dem Gebiet des heutigen Bistums Magdeburg wahrscheinlich zwei Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen beschäftigt wurden.“⁴⁵ Und das Bistum Trier behauptet in seinem Bericht: „Die Zahl der insgesamt auf dem Gebiet der Diözese beschäftigten Zwangsarbeiter beläuft sich auf 224 [...]“⁴⁶ Diese Zahl wurde anschließend auch in der Trierer Bistumspresse veröffentlicht, wobei kein Hinweis darauf gegeben wurde, dass dies nur das Ergebnis der Recherche war und nicht die tatsächlichen Zahlenverhältnisse darstellt.⁴⁷

Für den Bereich der Evangelischen Kirche liegen inzwischen Schätzungen vor. Demnach beschäftigte sie etwa 12000 Zwangsarbeiter. Diese Zahl ergibt sich daraus, dass die Zwangsarbeiterbeschäftigung in Relation zur Gesamtbeschäftigung gesetzt wird. Die Evangelische Kirche hatte ca. 100000 Beschäftigte. Auf 100 Beschäftigte kamen im Durchschnitt 12 Zwangsarbeiter.⁴⁸

Wenn man im Bereich der katholischen Kirche ähnliche Relationen annimmt, käme man auf höhere Zahlen, da die katholische Kirche weitaus mehr Beschäftigte gehabt haben dürfte als die Evangelische Kirche. Allein der Deutsche Caritasverband hatte 1939 120000 hauptberuflich Tätige.⁴⁹ Wenn die Prozentzahlen der Zwangsarbeiterbeschäftigung aus der Evangelischen Kirche auch hier ihre Gültigkeit haben, dann hätte allein der Caritasverband im Verlauf des Krieges 14400 Zwangsarbeiter beschäftigen müssen. Damit läge man deutlich über der „Promillegrenze“.

⁴⁵ Lorek, *Bistum Magdeburg*, S. 349.

⁴⁶ Michael Meiser/Martin Persch, Bistum Trier, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 489-501, hier: S. 490.

⁴⁷ Artikel „Studie: In katholischen Einrichtungen im Bistum waren 224 Zwangsarbeiter tätig“, in: *Paulinus. Wochenzeitung im Bistum Trier*, Nr. 16 vom 20. April 2008, S. 1.

⁴⁸ Uwe Kaminsky, Zwangsarbeit in Evangelischer Kirche und Diakonie, in: Hummel/Kösters, *Kirchen im Krieg*, S. 343-362, hier: S. 350.

⁴⁹ Vgl. Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 51.

Selbst wenn die Zwangsarbeiterbeschäftigung im Bereich der katholischen Kirche die „Promillegrenze“ überschritten hat, war sie doch im Vergleich zur gesamtgesellschaftlichen Zwangsarbeiterausbeutung ein Randphänomen. Das Ringen um die „Promillegrenze“ zeigt aber, dass es in der katholischen Kirche nach wie vor eine Tendenz gibt, das Zwangsarbeiterproblem, nachdem es nicht mehr geleugnet werden kann, zumindest kleiner zu machen, als es tatsächlich ist. Dabei ist der Einsatz von Zwangsarbeitern für die Kirche als moralisch normative Instanz kein quantitatives, sondern unabhängig von der zahlenmäßigen Größenordnung ein grundsätzlich moralisches Problem.⁵⁰

Kein flächendeckender Einsatz

Dass der Einsatz von Zwangsarbeitern in der Kirche „flächendeckend“ gewesen sein könnte, war für die Verantwortlichen von vorneherein eine unangenehme Vorstellung. Der Begriff war von einigen Medien im Sommer 2000 benutzt worden und suggerierte, dass das Unrecht der Zwangsarbeiterausbeutung in der katholischen Kirche allgegenwärtig gewesen sei. Dabei gibt es keinerlei Maßstab, ab wann von einem flächendeckenden Einsatz von Zwangsarbeitern geredet werden kann. Wie hoch muss die Dichte an Zwangsarbeitern pro Quadratkilometer einer Diözese sein, um als flächendeckend zu gelten? Diese naheliegende Frage ist von keiner Seite ernsthaft erörtert worden, weil es hier nicht um ein objektives Kriterium ging, sondern um die

⁵⁰ Der Vorwurf von Jochen-Christoph Kaiser, ich versuchte durch eine Kritik an der ermittelten Zahlen zur Zwangsarbeiterbeschäftigung und ihre öffentliche Verwendung die Verantwortung der Kirche hoch zu addieren, ist deshalb nicht schlüssig. Zum Umfang der Zwangsarbeiterbeschäftigung im kirchlichen Bereich und ihrer Wertung vgl. jetzt auch Anne Ostermann, *Zwangsarbeit im Erzbistum Köln. Kirchliche Einrichtungen und ausländische Zivilarbeiter während des Zweiten Weltkrieges*, Siegburg 2011, S. 213ff.

Einschätzung, wie präsent die Zwangsarbeiterbeschäftigung im kirchlichen Alltag war.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz stellte bereits am 28. August 2000, noch bevor die Recherchen in den Bistümern begonnen hatten, den flächendeckenden Einsatz von Zwangsarbeitern in der Kirche in Abrede.⁵¹ Dieses Signal wurde in einer Reihe von Bistümern bereitwillig aufgegriffen, die in ihren Berichten den flächendeckenden Einsatz bestritten.⁵² Dass es darüber aber keineswegs einen innerkirchlichen Konsens gibt, stellen andere Berichte klar, die – wie der Bericht aus dem Bistum Aachen – unverblümt festhalten: „Die Recherche belegt, dass der gewaltige Arbeitskräftebedarf während des Zweiten Weltkriegs auch in Einrichtungen des Bistums flächendeckend zu einer Beschäftigung von Zwangsarbeitern geführt hat.“⁵³

Die Beteuerungen in einem Teil der Berichte, dass es keinen flächendeckenden Einsatz von Zwangsarbeitern gegeben habe, soll suggerieren, dass es sich um ein Randproblem handelte. Das steht allerdings in merkwürdigem Gegensatz zu der Beteuerung, dass der Einsatz der Zwangsarbeiter notwendig war.

Der Einsatz war notwendig

Sobald es nicht um die Frage nach den konkreten Zahlen oder der Frage nach der Verbreitung innerhalb der Kirche geht, sondern darum, ob die Zwangsarbeiterbeschäftigung notwendig war, herrscht in kirchlichen Kreisen ein überraschend großer Konsens: Der Einsatz von Zwangsarbeitern war notwendig. Unter Verweis auf die ökonomischen Interessen und den Arbeitskräftebedarf der

⁵¹ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 558ff.

⁵² Meiser/Persch, Bistum Trier, S. 497.

⁵³ Jeanine Freches/Birgit Osterholz-Kootz, Bistum Aachen, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 159-176, hier: S. 160.

kirchlichen Institutionen wird erklärt, dass ohne Rückgriff auf Zwangsarbeiter die kirchlichen Aufgaben nicht hätten erfüllt werden können.⁵⁴ Diese Argumentation scheint schlüssig zu sein, zumal damit die – nicht zu bestreitende – Beschäftigung von Zwangsarbeitern erklärt werden kann. Wenn der Einsatz von Zwangsarbeitern notwendig war, erfolgte er aus einer Zwangslage heraus. Mit ökonomischen und institutionellen Zwängen zu argumentieren, ist inzwischen auch kirchlich akzeptabel.

Allerdings gibt es auch hier Widerspruch. Die materiellen Interessen der Kirche so sehr in den Vordergrund zu stellen und mit ihnen zu argumentieren, fällt nach wie vor einigen eher konservativ eingestellten Kirchenleuten schwer. Darin äußert sich ein religiöses Unbehagen, angesichts der göttlichen Verheißung von der Ewigkeit der Kirche zu behaupten, dass Zwangsarbeiter für den „Erhalt“ der Kirche notwendig waren.⁵⁵ Es äußert sich darin aber auch der Versuch, materielles Interesse und geistliches Amt der Kirche auseinanderzudividieren. Es wird mit dem geistlichen Amt als der „ureigenen Intention“ der Kirche argumentiert und unterstrichen, dass die Bereitstellung von Zwangsarbeitern seitens der NS-Behörden nicht dazu dienen sollte, den geistlichen Auftrag der Kirche zu unterstützen.⁵⁶

Keine Anforderung von Zwangsarbeitern

Eine von vornherein beklemmende Vorstellung für die Kirchenleitung war auch, dass kirchliche Institutionen Zwangsarbeiter direkt beim Arbeitsamt angefordert haben könnten. Im August 2000 traf der Vorsitzende der Deutschen

⁵⁴ Vgl. dazu etwa Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 71, 83; Freches/Osterholz-Kootz, *Bistum Aachen*, S. 160.

⁵⁵ Vgl. dazu Birgit Mitzscherlich, Bistum Dresden-Meißen, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 211-223, hier: S. 217: „Die Zwangsarbeiter waren zum ‚Erhalt‘ der Kirche nicht notwendig.“

⁵⁶ Soder von Güldenstube, *Bistum Würzburg*, S. 513f.

Bischofskonferenz die Feststellung: „Belege, dass kirchliche Einrichtungen diese Arbeiter und Arbeiterinnen beim zuständigen Arbeitsamt angefordert hätten, sind bisher nicht bekannt.“⁵⁷ Ein halbes Jahr später, im Januar 2001, formulierte er bereits vorsichtiger und beklagte, „dass es dem nationalsozialistischen Regime gelungen ist, auch uns als Kirche [...] in seine völkerrechtswidrigen Machenschaften zu verstricken.“ Aber er meinte, zur Ehrenrettung der katholischen Kirche feststellen zu können: „Der einzelne kirchliche Träger, dem Zwangsarbeiter zugewiesen wurden, wird wahrscheinlich kaum eine Möglichkeit gesehen haben, sich dem zu entziehen.“⁵⁸ Dabei hatten sich auch Kirchenleute durchaus bereitwillig an den „völkerrechtswidrigen Machenschaften“ der Zwangsarbeiterausbeutung beteiligt. Die Berichtersteller für das Bistum Essen kamen aufgrund ihrer Forschungen zu dem Ergebnis: „[D]ass Einrichtungen um Zuweisung speziell ausländischer Arbeitskräfte gebeten haben, ist belegt“.⁵⁹

Zwangsarbeiter wurden human behandelt

Die Behauptung, dass Menschen im Bereich der Kirche humaner behandelt werden als außerhalb der Kirche, gehört wohl zu den kirchlichen Selbsteinschätzungen, die für Außenstehende immer unbegreiflich bleiben werden. Die Vorstellung, Menschen besser zu behandeln, prägt die kirchliche Selbstwahrnehmung und Darstellung nach außen. Zum Beweis für die Richtigkeit dieser Vorstellung werden immer wieder positive Beispiele aus dem eigenen Bereich negativen Beispielen aus dem außerkirchlichen Bereich entgegengestellt. Entsprechend wird auch in den

⁵⁷ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 560.

⁵⁸ Karl Lehmann, *Unrecht der Geschichte – Perspektiven der Versöhnung. Ansprache anlässlich der Eröffnung des Versöhnungsfonds am 30. Januar 2001 in Mainz*, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 584-593, hier: S. 587.

⁵⁹ Annen/Hermans, *Bistum Essen*, S. 249.

Bistumsberichten immer wieder beteuert, wie vergleichsweise gut die Zwangsarbeiter in der Kirche behandelt wurden.

Dass dies ein Trugschluss sein kann, stellt der Berichterstatter aus dem Bistum Rottenburg-Stuttgart klar: „Verglichen mit der brutalen Ausbeutung hungernder und misshandelter Zwangsarbeiter, wie sie aus Rüstungsbetrieben und aus dem Bergbau bekannt ist, erfuhren die Zwangsarbeiter bei kirchlichen Einrichtungen zweifelsohne eine humanere Behandlung.“ Dazu sei allerdings zu bemerken, „dass dies zumindest beim Einsatz in der Landwirtschaft eher auf die Tradition der dortigen Beschäftigungsverhältnisse als auf eine dezidiert christlich-katholische Haltung zurückzuführen ist.“⁶⁰

Zu welchen zweifelhaften Schlussfolgerungen das kirchliche Bewusstsein führt, humaner als andere zu handeln, demonstriert der Bericht aus dem Bistum Münster. Darin wird geschildert, dass sog. „fremdvölkische“ Kinder amtlicherseits in ein von katholischen Schwestern geführtes Waisenhaus in Damme eingewiesen wurden und dass die Säuglingssterblichkeit in dieser Einrichtung außergewöhnlich hoch war. Es ist bekannt, dass aufgrund systematischer Vernachlässigung der Kinder die Mortalitätsrate bei Neugeborenen in solchen Einrichtungen beträchtlich war. Doch für dieses kirchliche Waisenhaus sehen die Autoren trotzdem „keine Hinweise auf eine bewusste Schlechterbehandlung der ‚fremdvölkischen‘ Kinder.“ Auch wenn die Säuglingssterblichkeit in dieser Einrichtung außerordentlich hoch gewesen sei, so ließe sich doch andererseits festhalten, dass sicherlich „auch das vorherrschende christliche Menschenbild dazu beigetragen haben [wird], den Müttern und Kindern ein Stück Obhut zu gewähren.“⁶¹

Tatsächlich konnte sich auch im Bereich der Kirche krasse Inhumanität bei der Behandlung von Zwangsarbeitern zeigen. So erkrankte im Limburger Missionshaus der Pallottiner ein „Ostarbeiter“ und wurde offenbar für arbeitsunfähig erklärt.

⁶⁰ Aderbauer, *Bistum Rottenburg-Stuttgart*, S. 468.

⁶¹ Peter Sieve/Bernhard Frings, Bistum Münster, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 390-404, hier: S. 400.

Das hatte die Einweisung in das Vernichtungslager Hadamar zur Folge. Darüber waren die Patres informiert. Die Hauschronik vermerkt dazu: „Der eine der drei Gebrüder wurde nach einigen Wochen krank, kam dann nach einiger Zeit nach Hadamar und wurde dort nach vier Wochen beseitigt und verbrannt [...]“⁶² Bereits 1993 hatte die Historikerin Anna Rosmus aufgedeckt, dass sich die am Krankenhaus Hutthurm angestellten Ordensschwwestern an den Zwangsabtreibungen bei „Fremdarbeiterinnen“ beteiligt hatten. Bis Kriegsende wurden dort über 200 Abtreibungen vorgenommen.⁶³ Die leitende Ärztin einer kirchlichen Einrichtung hielt im Abtreibungslager Waltrop Visiten, die – wie die Münsteraner Berichterstatter festhalten – „bei den Schwangeren gefürchtet waren“. Dabei war es, wie die Beispiele Recklinghausen und Ahlen zeigen, durchaus möglich, aus religiösen Gründen die Beteiligung an Zwangsabtreibungen bei „Ostarbeiterinnen“ zu verweigern.⁶⁴ Die Bischöfe hatten eine Mitwirkung im Übrigen verboten.

Im Bereich der Kirche wurden Zwangsarbeiter dann human und gleichberechtigt behandelt, wenn man sich seelsorglich um sie kümmerte. Dann wurde sich auch über staatliche Restriktionsbestimmungen bedenkenlos hinweggesetzt, ebenso, wenn es um die Gesundheitsvorsorge ging, die im Rahmen der kirchlichen Einrichtungen geübt wurde. Kirchliche Arbeitgeber hatten vonseiten der Kirchenleitung keine Vorgaben, wie sie sich den Zwangsarbeitern gegenüber verhalten sollten. Das war auch schon mit Rücksicht auf die Forderungen des NS-Regimes nicht tunlich. Ob die Behandlung der einzelnen Zwangsarbeiter human oder inhuman ausfiel, war

⁶² Joachim Rotberg/Thomas Schüller/Barbara Wieland, Bistum Limburg, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 323-343, hier: S. 331f. Zu einem anderen Beispiel mangelnder Fürsorgepflicht vgl. Hermann Queckenstedt, Bistum Osnabrück, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 405-417, hier: S. 412.

⁶³ Herbert W. Wurster, Bistum Passau, in: Hummel/Kösters, *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945*, S. 435-444, hier: S. 435, 441.

⁶⁴ Sieve/Frings, *Bistum Münster*, S. 399.

daher situations- und personenabhängig. Die staatlich geforderte systematische Separierung von deutschen und ausländischen Arbeitskräften wurde anscheinend jedoch in der Regel nicht befolgt.⁶⁵

Entlohnung von Zwangsarbeitern

Die Entlohnung von Zwangsarbeitern ist für die Kirche schließlich ein heikles Thema, dem bei den Recherchen in den Bistümern allzu oft aus dem Weg gegangen wurde.

Frühzeitig hatte sich die Deutsche Bischofskonferenz darauf festgelegt, dass die Fremdarbeiter „wie vergleichbare deutsche Arbeitskräfte entlohnt“ worden waren.⁶⁶ Diese Behauptung ließ sich schon bald nicht mehr aufrechterhalten. Die Berichtersteller der Diözese Essen stellen zusammenfassend fest: „Auswertungen von Lohnunterlagen zeigen, dass katholische Einsatzträger die Entlohnung der ausländischen Zivilarbeiter streng nach rassistischen Kriterien vornahmen.“⁶⁷

Gerade was die Entlohnung der Zwangsarbeiter angeht, sind vergleichsweise viele Quellen erhalten geblieben. Wenn sie, wie von den Essener Berichterstellern, sorgfältig ausgewertet werden, spiegeln sie offenbar ein rassistisch bestimmtes Entlohnungssystem wider. Doch eine sorgfältige Auswertung dieser Quellen ist in den meisten Berichten nicht vorgenommen worden. Stattdessen wird auf die Lohnunterlagen Bezug genommen, ohne im Einzelnen zu dokumentieren, wie die Entlohnung tatsächlich gewesen ist. Beispielhaft für die verschleierte Behandlung der Lohnfrage ist der Bericht aus Trier: „In puncto Entlohnung ist zu sagen, dass in der Mehrzahl der Fälle eine Zahlung zu den unterschiedlichsten Konditionen nachgewiesen werden kann. Angesichts der bisher

⁶⁵ Vgl. dazu jetzt, Ostermann, *Zwangsarbeit*, S. 214ff.

⁶⁶ Lehmann, *Presseerklärung vom 29. August 2000*, S. 561; Lehmann, *Unrecht der Geschichte*, S. 585.

⁶⁷ Annen/Hermans, *Bistum Essen*, S. 250, vgl. dazu auch Aderbauer, *Bistum Rottenburg-Stuttgart*, S. 467.

bekanntem Daten anderer Bistümer bewegen sich die Verhältnisse im Bistum Trier im Rahmen des zu Erwartenden“.⁶⁸ Auch wird in vielen Berichten gern von übertariflicher Entlohnung und Sonderzahlungen an Zwangsarbeiter berichtet, ohne eine nachprüfbare Analyse der Quellenmaterialien zu liefern.⁶⁹

Die Forderung nach einem „gerechten Lohn“ gehört zu den Grundforderungen der katholischen Soziallehre (Enzyklika Pius XI. „Quadragesimo anno“, 1931). Deshalb ist die Frage nach der Entlohnung von Zwangsarbeitern für das kirchliche Selbstverständnis von zentraler Bedeutung. Es ist ein gravierender Mangel der Forschungen, dass die Lohnfrage in den meisten Berichten nicht gestellt wurde. Wenn die Kommission für Zeitgeschichte in ihrer historischen Einführung schreibt: „Über die in katholischen Einrichtungen geleisteten Lohnzahlungen ist nur wenig bekannt“⁷⁰, dann ist das nur richtig, weil wenig getan wurde, um die Entlohnungspraxis der Kirche bekannter zu machen.

Nach den Ergebnissen der Studien von Anne Ostermann über die Zwangsarbeit im Erzbistum Köln lässt sich festhalten, dass es – anders als die oftmaligen Regelübertretungen im zwischenmenschlichen Zusammenleben mit den Zwangsarbeitern – im Bereich der Entlohnung ein striktes Festhalten an den diskriminierenden Vorgaben des NS-Regimes gab.

Zusammenfassung

Die Ausstrahlung eines Fernseh-Beitrags und die sich daran anschließende öffentliche Diskussion in den Medien nötigte die katholische Kirche, sich mit der Beschäftigung von Zwangsarbeitern in den eigenen Reihen auseinanderzusetzen. Das Problem ließe sich aber weiter

⁶⁸ Meiser/Persch, *Bistum Trier*, S. 496.

⁶⁹ Vgl. dazu Möhring/Wagener, *Erzbistum Paderborn*, S. 424; Mitzscherlich, *Bistum Dresden-Meißen*, S. 217.

⁷⁰ Kösters, *Zwangsarbeit*, S. 82.

zurückverfolgen. Wenn man in der historischen Einleitung des Kommissions-Sammelbandes nach einem Abschnitt sucht, in dem dargestellt wird, wie die katholische Kirche während der NS-Zeit die Versklavung von Millionen von „Fremdarbeitern“ als mit der christlichen Überlieferung nicht vereinbar verurteilt hat, wird man enttäuscht. Eine solche eindeutige Verurteilung hat es nie geben.⁷¹ Zu diesen nicht nur „völkerrechtswidrigen Machenschaften“, sondern auch zutiefst menschenverachtenden Maßnahmen des Regimes hat die Kirche geschwiegen. Die einzelnen katholischen Einrichtungen waren in der Zwangsarbeiterfrage auf sich gestellt, von ihren Oberen hatten sie keine Leitlinien erhalten. Sie handelten nach ihrem Gutdünken, wenn sie sich der Dienste der Zwangsarbeiter bedienten. Das Verhalten gegenüber den „Fremdarbeitern“ konnte den einfachen Grundsätzen der Nächstenliebe und Menschlichkeit genügen, aber auch die Grenzen zur Inhumanität überschreiten.

Ein Unrechtsbewusstsein, was die Beschäftigung von Zwangsarbeitern anbelangte, gab es jedenfalls nicht. Allenfalls wurde es geweckt, als die Alliierten in Deutschland einzogen, die die nun befreiten Zwangsarbeiter nach ihrer Behandlung durch ihre Dienstherrn befragten. Aber angesichts der Exzesse in der Rüstungsindustrie und im Bergbau blieb die Zwangsarbeiterbeschäftigung in der katholischen Kirche von den Besatzern unbeachtet und fiel auch in der Kirche rasch der Vergessenheit anheim. Bei der „Entschädigung“ ging die katholische Kirche ihren eigenen Weg, was für die

⁷¹ Im gegen Widerstände in der Bischofskonferenz hart erstrittenen (dazu: Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens*, Frankfurt a. M. 1996, S. 274-289) Dekaloghirtenbrief von 1943 hieß es lediglich, die Bischöfe träten für jene, die sich am wenigsten selber helfen könnten, ein: Die Jugend, „für die schuldlosen Menschen, die nicht unseres Volkes und Blutes sind, für die Ausgesiedelten, für die Gefangenen oder fremdstämmigen Arbeiter, für deren Recht auf menschenwürdige Behandlung und auf sittliche wie religiöse Betreuung“. Hirtenbrief des deutschen Episkopats II, 19.8.1943, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. VI 1943-1945*, Mainz 1985, S. 205.

Betroffenen zweifellos positiv war, denn es wurde aktiv nach ihnen gesucht. Von der Bundesstiftung hätten sie, auch bei Stellung eines Antrages, in keinem Fall eine Entschädigung erhalten.

Die Recherche zog sich über Jahre hin und wurde von einem Heer von Wissenschaftlern und Archivaren ausgeführt, die sich mit allen Aspekten der Zwangsarbeiterproblematik vertraut machen konnten. Dies sollte gewiss auch der Aufarbeitung der kirchlichen Verstrickungen in ein verbrecherisches System dienen, stieß aber in vielen Fällen auf das zählebigste Bedürfnis nach apologetischer Rechtfertigung des kirchlichen Verhaltens.

Das Aufgreifen der Begriffe „antagonistische Kooperation“ und „kooperativer Antagonismus“ durch die Kommission für Zeitgeschichte zeigt an, dass die kirchennahe Katholizismusforschung versuchte, sich mit den kollaborativen Tendenzen des verfassten katholischen Christentums auseinanderzusetzen, es allerdings nicht vermochte, aus der Sackgasse der jahrzehntlang betriebenen katholisch-historischen Apologetik herauszufinden.

Impulse für eine kirchlich-zeitgeschichtliche Neuorientierung gingen daher nicht von der zentralen Forschungsinstitution der Deutschen Bischofskonferenz, sondern von Mitarbeitern der Diözesen aus, die sich bemühten, den ehemaligen Zwangsarbeitern der katholischen Kirche Recht zu verschaffen. Ihre Anstrengungen wurden dankenswerterweise im Zwangsarbeiter-Sammelband der Kommission für Zeitgeschichte dokumentiert.

II. MISZELLEN

Hans-Christian Roestel

DIE HAMBURGER „LINGA-BIBLIOTHEK
FÜR LATEINAMERIKAFORSCHUNG“ UND IHR
BESTANDSSCHWERPUNKT ZU MITTELAMERIKANISCHER
RELIGIONS- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Am 17. August 1956 läuft die „MS Augsburg“, ein Schiff der Hamburger Ballin-Reederei HAPAG, aus dem mexikanischen Hafen Veracruz aus. Ihre wertvolle Fracht sind 6000 Buchbände, Drucke und Briefe, verpackt in 65 Kisten. Weitere zehn sind mit Möbeln und Gemälden gefüllt. Eigentümer dieser Schiffsladung ist der aus Hamburg stammende Carl Robert Linga. Durch Vermittlung des damaligen Leiters des Hamburger Völkerkundemuseums, Prof. Dr. Hans Termer, hat er sich entschlossen, seine kostbare Büchersammlung nach Hamburg zu überführen. Dort soll sie als Grundstock für eine Bibliothek dienen, die ein Jahr später, am 12. Oktober 1957, am Alsterglaxis in den Räumen der Iberoamerikastiftung im Iberoamerika-Haus eröffnet werden wird. Für Termer ist Lingas Bestand „die gegenwärtig vollständigste, wertvollste México-Bibliothek in deutschem Besitz“¹. Ein Urteil, dass auch heute noch zutrifft.

1894 hatte es Linga als Siebzehnjährigen von Hamburg-Altona in die „Fremde“ gezogen. So jedenfalls sah es seine Mutter, die später auf der Rückseite einer Photographie ihres Jungen schrieb: „Unser Junge, wie er von uns ging, um in die Fremde zu ziehen“.² Die Fremde war Mexiko. In Hamburg war der junge Linga bei „Wöhler, Bartning und Sucesores“ in die Lehre gegangen. Nun sollte er in dem mittelamerikanischen Staat die Interessen seiner Lehrherren vertreten. In den ersten

¹ Vgl. Wiebke von Deylen, u.a., *Linga-Bibliothek für Lateinamerikaforschung. Eine Tür zur Neuen Welt* (Carlos Linga y su colección de libros sobre América Latina), Hamburg 2007, S.13

² Vgl. ebd., S.3

zehn Jahren war er vorrangig im Zuckerhandel tätig. Dann baute er aber seine Unternehmungen durch eine Reederei und Handels- und Finanzberatungen aus. Als „Don Carlos“ Linga gelangte er schließlich zu Ehre und Ansehen und materiellem Vermögen.

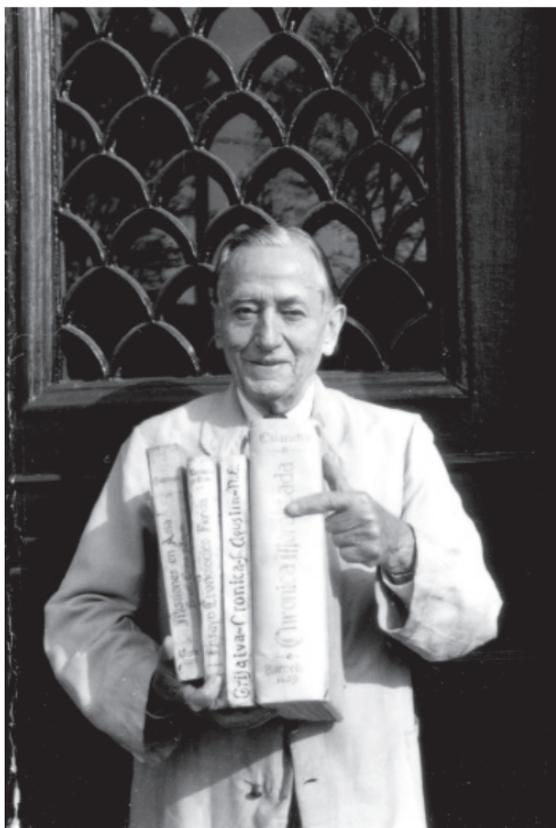


Lesesaal der Linga-Bibliothek in den 1960er Jahren (Iberoamerika-Haus am Alsterglaxis), © Linga-Nachlass/Sammlung der Linga-Bibliothek

Im Laufe der Zeit lernte der Kaufmann das gesamte Land kennen. Zunächst hielt er sich im Nordwesten, in Mazatlán an der Pazifikküste, auf. Später siedelte er nach Chihuahua – die Grenzregion zu den Vereinigten Staaten von Amerika – um. Zuletzt war sein Lebensmittelpunkt beruflich wie privat in der Hauptstadt Ciudad de México. 1927 heiratete er Bertha Probst und starb im Oktober 1963 in Cuernavaca nahe der Hauptstadt.

Um 1908, vierzehn Jahre nach seiner Ankunft in dem mittelamerikanischen Staat, begann Linga sich mit der Geschichte Mexikos und der Mesoamerikanistik – der Kultur- und Siedlungsgeschichte Mittelamerikas – auseinander zu setzen,

zunächst im Norden des Landes, wo besonders die Geschichte der jesuitischen Missionierung spürbar war. Mit wachsender Intensität wandte er sich der Vergangenheit und Gegenwart seiner neuen Umwelt zu. Dank seiner erfolgreichen Geschäftstätigkeit konnte er sich eine einzigartige Bibliothek aufbauen, die sein umfassendes Interesse an Land und Leben Mexikos widerspiegelte.



Carl Robert Linga mit einem Teil seiner Schätze vor dem neuen Domizil seiner Bibliothek: dem Iberoamerika-Haus am Alsterglaciis in Hamburg (1957),
© Linga-Nachlass/Sammlung der Linga-Bibliothek

Ein wesentlicher Teil des Sammlungsbestands ist die religiös-missionarische Literatur. Hierzu zählen nicht nur rein konfessionelle Schriften wie Gebets- und Andachtsbücher oder Predigtbände, sondern vor allem die für die theologische Forschung bedeutsamen Quellen zur mexikanischen Kolonial- und Missionsgeschichte: sozial- und missionskritische Abhandlungen und Rechtstexte – beispielsweise eine Kassetten-Ausgabe mit acht Werken von Bartolomé de las Casas, darunter auch dessen „Brevisísima Relación de la destruyción de las Indias“ (Sevilla, 1532). Bedeutsam ist allerdings, dass Lingas Bestand Quellen in autochtonen Idiomen wie Quechua, Nahuatl, Zapotec oder Mixtekisch versammelt: vornehmlich jesuitische Grammatiken und Wörterbücher, aber auch Missions- und Ordensberichte.

Bei den Historiographien sticht die „Historia natural y moral de las Indias“ von José de Acosta (Salamanca, 1589) hervor. Ist sie doch Zeugnis der sich etablierenden Wissensvermittlung über und der Erforschung der Welt unter naturwissenschaftlichen oder überhaupt unter wissenschaftlichen und interdisziplinären Prämissen. Neben den Büchern zählen auch zahlreiche Drucke und Briefe zum Bestand: Besonderen Stellenwert besitzen hier Erstausgaben zweier Briefe des Eroberers, aber auch ersten kolonialen Geschichtsschreibers, Hernán Cortés, an den spanischen König und Habsburgischen Kaiser Karl V. („Cartas de relación“, Sevilla um 1522). Die Linga-Bibliothek verwaltet jedoch nicht nur den wertvollen historischen Bestand. Sie sammelt bis heute auch Gegenwartsliteratur. So ist für die theologische Forschung gewiss der Bestand an Werken zur Befreiungstheologie von besonderem Interesse.

Nach dem Tod ihres Mannes führte Bertha Probst de Linga den Ausbau seines Lebenswerkes fort und gründete in den sechziger Jahren die „Stiftung Linga-Bibliothek“. Heute ist der wertvolle Bücherbestand in der Staats- und Universitätsbibliothek der Freien und Hansestadt Hamburg untergebracht.

Linga hat in den Beziehungen zwischen Deutschland und Mexiko wirkungsvolle und heute noch sichtbare Spuren

hinterlassen. Auf ihn geht nicht nur die „Linga-Bibliothek für Lateinamerikaforschung“³ an der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek zurück, sondern auch das „Instituto Cultural Mexicano-Alemán“ in Taxco (im Humboldt-Haus), die Deutsch-Mexikanische Handelskammer und der Mexikoplatz in Berlin-Zehlendorf.

³ Linga-Bibliothek für Lateinamerikaforschung, Von-Melle-Park 3, 20146 Hamburg, Tel. 040.42838.6273, Fax. 040.42838.3352, Internet: www.sub.uni-hamburg.de/linga und www.linga-bibliothek.de

Hans-Christian Roestel

LA “BIBLIOTECA LINGA” EN HAMBURGO – SU
IMPORTANCIA PARA LAS CIENCIAS LATINOAMERICANAS Y
SU INVENTARIO ESPECIAL SOBRE LA HISTORIA RELIGIOSA Y
TEOLÓGICA DE CENTROAMÉRICA

(Übersetzung/Traducción: Hans-Christian Roestel).

El 17 de Agosto de 1956 la “MS Augsburg”, un barco de la compañía naviera Ballin-HAPAG (Hamburgo), partía del puerto de Veracruz, México. Su carga preciosa: 6000 libros, pliegos y cartas – empacado en 65 cajas. Otras diez cajas llevaban muebles y cuadros. Todos estos tesoros pertenecían a la propiedad de Carl Robert Linga, nacido en Hamburgo. Por intervención del director del Museo Etnológico de Hamburgo, Prof. Dr. Franz Termer, Linga decidió que el domicilio de esta valiosa colección fuera Hamburgo. Así esta colección entabló la bases para una biblioteca, la cual abriría un año después, el 12 de octubre de 1957, en la “Casa Ibero-América”, en la Avenida Alsterglaxis en el centro de Hamburgo. Termer confesó que el inventario de Linga “actualmente representa la biblioteca más completa y valiosa sobre México en toda Alemania”.¹ Una opinion que aún es válida.

En 1894, a Carl Robert Linga el mundo ‘desconocido’ le atraía mucho. Así él, con 17 años de edad, abandonó el barrio hamburgués de Altona. Su madre conservó este momento de despedida con una noticia al reverso de una fotografía de su niño: “Nuestro hijo cuando partía de nosotros a conocer lo

¹ seg. Wiebke von Deylen et al., Linga-Bibliothek für Lateinamerikafor-
schung. Eine Tür zur Neuen Welt (Carlos Linga y su colección de libros
sobre América Latina), Hamburgo 2007, p.13

Desconocido”.² El mundo desconocido era México. En Hamburgo el joven Carl Robert Linga recibió su formación en la empresa comercial “Wöhler, Bartning und Sucesores”. En el país centroamericano le esperaba una obra importante: representar los intereses de sus maestros como agente. Durante los primeros diez años Linga participó de preferencia en el comercio de la caña. Después entabló unos negocios propios: una compañía naviera y una agencia comercial y financiera. Según “Don Carlos” aprovechó bien y finalmente ganó honor, aprecio y prosperidad.



Sala de la Biblioteca Linga en los años 1960 (Casa Ibero-América, Avenida Alsterglaciés), (c) Sucesión Linga/Colección Biblioteca Linga Hamburgo

Entretanto y con el paso de los años como comerciante tuvo ocasión de conocer todo el país. Primero Linga permaneció en el noroeste, en Mazatlán cerca de la costa pacífica. Luego se trasladó al norte a Chihuahua – la región fronteriza con los Estados Unidos de América. Finalmente Carlos Linga estableció su centro privado y profesional en la Ciudad de México.

² seg. el ant., p.3

En 1927 se casó con la alemana Bertha Probst, en octubre de 1963 Carl Robert Linga murió en Cuernavaca, cerca de la capital.

En 1908, casi 14 años después de su llegada a México, él empezó a estudiar la historia mexicana y mesoamericana – la ciencia sobre la cultura y los habitantes de Centroamérica. Al norte del país la historia de la misión jesuita era muy importante. Con una intensidad siempre creciente, Carlos Linga quiso aprender sobre el pasado y el presente de su nuevo ambiente. Por su negocio exitoso pudo entablar una biblioteca única, la cual era como un espejo de su interés inmenso por la vida y el país mexicano.



Carl Robert Linga muestra unos tesoros suyos, en la puerta del nuevo domicilio de su biblioteca: la Casa Ibero-América en la Avenida Alsterglaci en Hamburgo (1957), (c) Sucesión Linga/Colección Biblioteca Linga Hamburgo

La mayor parte de la colección representa la literatura sobre la religión y la misión. Bajo ella se encuentran no sólo tratados de confesión como devocionarios y manuales de misa o volúmenes con sermones sino también fuentes muy importantes para la teología, relacionados en la historia colonial y misionera: textos y tratados críticos y jurídicos – por ejemplo una carpeta de ocho libros de Bartolomé de las Casas. Se incluye la “Brevisima Relación de la destrucción de las Indias” (Sevilla, 1532). Lo importante de esto es que el inventario de Linga presenta unas fuentes en idiomas como quechua, nahua, zapotec o mixteca: en su mayoría gramáticas y diccionarios jesuitas como también reportes de la mision y cofradías.

Muy famosa entre las historiografías es la “Historia natural y moral de las Indias”, escrita por José de Acosta (Salamanca, 1589). Debido a que este texto explica como testigo la ciencia sobre la exploración del mundo cuando se entabló bajo supuestas científicas e interdisciplinarias en el siglo XVI. Aparte de libros Carlos Linga coleccionaba pliegos y cartas. De inmenso valor son primeras ediciones de cartas, escritas por Hernan Cortés, el conquistador y primer historiador del Nuevo Mundo, al rey Carlos V. (“Cartas de relación”, Sevilla cerca de 1522). La Biblioteca Linga no solo cuida su inventario histórico y valioso sino también emplea literatura contemporánea. Según esto para la teología de gran valor es el inventario sobre la “Teología de la liberación”.

Después de la muerte de Don Carlos su esposa Bertha Probst de Linga siguió la prosperidad de su obra de vida. Por eso ella dio comienzo a la “Fundación Biblioteca Linga”. Hoy el inventario de la biblioteca está administrado por la “Biblioteca estatal y universitaria Carl von Ossietzky” de la Ciudad Libre y Hanseática de Hamburgo.

Carlos Linga hizo tanto por las relaciones culturales entre los estados de México y Alemania: unas huellas exitosas de ello lo constituyen la “Biblioteca Linga para ciencias sobre

Latinoamérica” en Hamburgo³, el “Instituto Cultural Mexicano-Alemán” en Taxco, México en la “Casa Humboldt”, la “Cámara mexicano-alemana de Comercio” y finalmente la “Plaza Mexiko” en Berlín (barrio de Zehlendorf).

³ Biblioteca Linga, Von-Melle-Park 3, D-20146 Hamburgo, Tel. 0049. (0)40.42838.6273, Fax. 0049.(0)40.42838.3352, Internet: www.sub.uni-hamburg.de/linga und www.linga-bibliothek.de

Hans-Christian Roestel

DIE AUSSTELLUNG „WISSENSCHAFT, PLANUNG,
VERTREIBUNG. DER GENERALPLAN OST DER
NATIONALSOZIALISTEN“ ALS AUSEINANDERSETZUNG DER
DFG MIT IHRER NS-VERGANGENHEIT

*Der Tunnelblick weitet sich: die DFG beschäftigt sich mit
ihrer Vergangenheit*

“Bei all den Völkern, die wir vor uns haben, da wird [...] jeder herausdestillierte reine Blutstropfen herübergenommen, oder, wenn er sich nicht mehr herübernehmen läßt, ausgelöscht”. So konkretisiert Heinrich Himmler 1942 vor einer Versammlung von SS- und Polizeioffizieren in der Ukraine das wissenschaftlich wie logistisch detailliert geplante Umsiedlungs- und Vernichtungsprogramm der Nationalsozialisten in den eroberten Ostgebieten. Konkreter und konzentrierter ist es kaum möglich. Das Zitat findet sich auf der Ausstellungstafel zum Thema “Auf der Suche nach ‘deutschem Blut’”: ganz unten, dicht über dem Boden, in fett-roter Schrift. Um es zu lesen – und um es zu begreifen – muss der Betrachter eine gewisse Anstrengung aufbringen, körperlich wie mental. Allein diese Zeilen reichen aus, um den Charakter der nationalsozialistischen Kriegsführung und antisemitischen Vernichtungsoperationen vor Augen zu führen: eine klare, differenzierte Sprache, die sich pragmatisch der Gewalttätigkeit bedient. Die Tafel ist Teil der Wanderausstellung “Wissenschaft, Planung, Vertreibung. Der Generalplan Ost der Nationalsozialisten”, deren Initiatorin die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) in Bonn ist. Im Herbst 2006 im dortigen Wissenschaftszentrum gestartet, wird sie an zehn Orten gezeigt,

derzeit in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.¹ Nächste Stationen werden bis Ende Oktober 2008 Frankfurt/Oder, Siegen, Bremen und Dresden sein. Zur Ausstellung erscheint ein – in willkommener Weise – kostenfreier Katalog, der die gezeigten Abbildungen und Tafeltexte zusammenfasst, aber auch über eine ausführliche Auswahlbibliographie zur weiteren Beschäftigung mit der DFG verfügt.² Zudem haben zwei der Herausgeber des Katalogs, Isabel Heinemann und Patrick Wagner, zu Beginn der Ausstellung 2006 den ersten Band der Reihe “Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft” herausgegeben.³ Der Band eignet sich gut als ergänzende Lektüre zur Ausstellung, liefert er doch in sieben historischen Fachbeiträgen erste zusammenhängende Ergebnisse der DFG-Projektarbeit unter dem Gesichtspunkt der nationalsozialistischen Raum- und Umsiedlungspolitik. Drei der Beiträge werfen parallelisierend auch einen Blick auf (Über-) Bevölkerung, ethnische Bereinigung und Trennung innerhalb Polens, der Sowjetunion sowie in Südafrika in den Jahren um und nach 1945.⁴

Dass der Aufarbeitungsversuch der DFG gerade auch in Hamburg gezeigt wird, ist von Wichtigkeit, da sich zum einen an der Universität selbst das Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik befindet (IFSH). Zum anderen hat die

¹ Die Öffnungszeiten Ausstellung sowie weitere Informationen zur Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg finden sich unter: www.sub.uni-hamburg.de.

² Vgl. Isabel Heinemann et al., *Wissenschaft, Planung, Vertreibung. Der Generalplan Ost der Nationalsozialisten*, Bonn 2006, 37 Seiten (unter www.dfg.de/aktuelles_presse/ausstellungen_veranstaltungen/generalplan-ost/download.html auch als Download). Weitere Informationen zur Ausstellung finden sich unter: www.dfg.de/generalplan-ost.

³ Vgl. Isabel Heinemann/Patrick Wagner (Hrsg.), *Wissenschaft – Planung – Vertreibung. Neuordnungskonzepte und Umsiedlungspolitik im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2006, 222 Seiten. Weitere Informationen zu den Teilprojekten bietet die Universität Freiburg/Brsg. unter www.geschichte.uni-freiburg.de/DFG-Geschichte/

⁴ Vgl. ebd., Beiträge von Michael G. Esch (S.119-144), Jörg Baberowski (S.145-172) und Christoph Marx (S.173-196).

Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky einen bedeutenden Sammelschwerpunkt “Politik und Friedensforschung”. Nicht zuletzt befindet sich in der Hansestadt auch das Hamburger Institut für Sozialforschung (HIS) des Unternehmers Jan-Phillip Reemtsma, der seit vielen Jahren mit Forschung und öffentlicher Diskussion wichtige Beiträge zur Aufarbeitung und Beachtung sozio-historischer und -politischer Vergangenheit in Deutschland liefert.

Vor ethnischer Vertreibung und Massenvernichtung der Nationalsozialisten standen Eroberungspolitik und Angriffskriege – vor allem aber genaue, wissenschaftlich fundierte Planungen. Vor den Nationalsozialisten selbst gab es in Deutschland das Kaiserreich und die Weimarer Republik, und nach ihnen die Bundesrepublik. Die DFG arbeitet seit 2002 unter Leitung der Historiker Rüdiger vom Bruch (HU Berlin) und Ulrich Herbert (Freiburg/Brsg.) in einem groß angelegten Projekt von derzeit 20 Einzelbereichen die eigene Vergangenheit unter den Nationalsozialisten auf. Die Forscher nehmen aber auch die Entwicklungslinien *vor* und *nach* diesem Abschnitt deutscher Geschichte in den Blick: insgesamt die Jahre 1920 bis 1975.

Konrad Meyer: Könnner und Karrierist

In der Ausstellung wird der Besucher mit der Person und der Persönlichkeit Konrad Meyers bekannt gemacht. Meyer, Jahrgang 1901, trat Anfang 1932 in die NSDAP, 1933 in die SS ein. Als Agrarwissenschaftler – mit Studium 1921-1930 in Göttingen – gilt der Berliner in der historischen Forschung als “die Schlüsselfigur der deutschen Ostraum- und Germanisierungsplanungen” in den Anfangsjahren der NS-Herrschaft.⁵ Karrieristische und partei-politische Konsequenz scheinen den akademischen und politischen Lebenslauf Meyers auszuzeichnen: als Wissenschaftler durch Stellungen in Göttingen, Jena und Berlin bekannt, geachtet und engagiert, bekommt er

⁵ Vgl. Heinemann, *Generalplan*, S.16.

nach 1935 bei der SS die Möglichkeit, in der Stabsführung des Berliner Rasse- und Siedlungshauptamt (RuSHA) mitzuarbeiten. 1939 wird der Reichsführer SS Heinrich Himmler auf Meyer aufmerksam und beruft Meyer zum Chef der Hauptabteilung "Planung und Boden" in seinem Reichskommissariat für die Festigung deutschen Volkstums (RKF). Diese Funktion hat er bis Kriegsende inne. Im letzten Kriegsjahr führt ihn der Einsatz bei der Waffen-SS in die Nähe von Prag. Konrad Meyer hat als Leiter der Planungsabteilung des RKF für Heinrich Himmler den "Generalplan Ost" ausgearbeitet: die ideologische Grundlage zur rassischen Auslese und bereinigter, ländlicher Besiedlung in den Ostgebieten. Die Umsetzung dieser rassistisch-utopischen Szenarien hatte eine agrarisch leistungsfähige Zivilisation zum Ziel: Millionen Deutsche und als "germanisch" eingestufte Westeuropäer sollten in den neuen, durch Umsiedlung bzw. Deportation verfügbaren Siedlungsgebieten die einheimische Bevölkerung "biologisch" verdrängen.⁶

Im Grunde gilt aus Forscherperspektive der "Generalplan Ost" als nicht umgesetzt, da 1945 der Zweite Weltkrieg aus deutscher Sicht verloren ging. Doch präsentiert die Ausstellung ein Beispiel für die "Ausführung" des Plans: die Gegend um die ostpolnische Stadt Zamość (ehemals Heinrich-Himmler-Stadt). Vier Versionen des Generalplans arbeitet das RKF aus, eine das Reichssicherheitshauptamt Reinhard Heydrichs (RSHA)⁷ Meyer und seine Assistenten konnten bei ihrer Planung auf umfangreiche Literatur, Statistiken und Karten zurückgreifen, die im Zusammenhang der bisherigen Ostforschung, Volkstumswissenschaft und Interessenverbänden zur Verfügung standen. Die Planungsausführungen betrafen vielerlei Bereiche: Geologie, Klimatologie, Verkehrs-, Landschafts- und Stadtplanung, Architektur, Statistik, Medizin, Biologie, Soziologie, Sprachwissenschaft oder Jura. Und: "Die Wissenschaftler nahmen nicht nur zur Kenntnis, worauf

⁶ Vgl. ebd., S.23.

⁷ Vgl. ebd., S. 32f.

sich die Interessen des nationalsozialistischen Staates richteten, sondern sie selbst formulierten diese”.⁸ Nach Kriegsende setzt sich der konsequente Aufstieg fort: Meyer wird – zunächst wegen “Verbrechen gegen die Menschheit” angeklagt – von einem der Nürnberger Kriegsverbrechertribunale, dem “Volkstumsprozeß” 1947-48, weitestgehend freigesprochen. Lediglich seine SS-Mitgliedschaft wird für die Verurteilung als relevant angesehen. Doch verläßt Meyer den Saal als freier Mann, da ihm die Internierungshaft vor Prozessbeginn angerechnet wird.⁹ Die vom Gericht offenbar geteilte Einschätzung, bei den Umsiedlungsplänen habe es sich um “unpolitische Grundlagenforschung” gehandelt, ermöglichte es Meyer und einigen Anderen, in den folgenden Jahrzehnten in der bundesrepublikanischen Forschungslandschaft – nicht zuletzt auch bei der DFG – Fuß zu fassen.¹⁰ Meyer konnte an der TH Hannover als Professor (und Institutsleiter) Landbau, Landesplanung und Raumforschung lehren. 1958 förderte die DFG sein Projekt “Veränderung der Bodennutzung und sozialräumliche Struktur einer wachsenden Großstadt”. 1964 erschien Meyers monographische Veröffentlichung “Ordnung im ländlichen Raum”.¹¹

Die wichtigste aller W-Fragen: Warum?

Die Ausstellung für sich genommen führt mit Sicherheit durch eingehende und ansprechende Präsentation durch kurze Texte und einen ausführlichen Katalog in die historischen Verläufe ein. Sie berücksichtigt die aktive Rolle der DFG bei Vorbereitung, Planung und Umsetzung des “Generalplans Ost”. Allerdings stellt sich am Rande doch die Frage nach dem “Warum erst jetzt?”. Für die DFG steht im “Mittelpunkt der

⁸ Vgl. ebd., S.24.

⁹ Vgl. ebd., S.34f., bes. aber: Isabel Heinemann in: Heinemann/Wagner, *Neuordnungskonzepte*, S.65ff.

¹⁰ Vgl. Heinemann, *Generalplan*, S.34.

¹¹ Vgl. ebd., S.36.

Projekte das Interesse an der Entwicklung wissenschaftlicher Fragestellungen, Methoden und Akteurskonstellationen in ihrem allgemein- wie fachgeschichtlichen Kontext“. Aber gerade auch die “Rolle der DFG für die einzelnen Disziplinen und Forschungsfelder” soll in den kommenden Jahren weiter erarbeitet und publiziert werden.¹² “Dieses Projekt ist mit der im Januar in Berlin durchgeführten Abschlußkonferenz in seiner allerletzten Phase”, so Willi Oberkrome als Mitinitiator der Ausstellung und Mitglied der Projektgruppe über die Forschungsarbeit.¹³ Den Abschluß bildeten nun noch die Sammelbände und Monographien der einzelnen Arbeitsgruppen. Auffällig an der bisherigen Arbeit und auch der Zusammensetzung der Arbeitsgruppen ist jedoch, dass beispielsweise die Philosophie und Theologie als wichtige Disziplinen der wissenschaftlich-intellektuellen Fundierung nationalsozialistischer Utopien einer ethnisch sauberen Gesellschaft fehlten. Und das, zumal sich beispielsweise der Sammelband von Michael Zimmermann bereits mit “Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung” beschäftigt hatte.¹⁴ Auch Willi Oberkrome selbst hat in seiner “Volksgeschichte” bereits ein Kapitel dem in den 1920er Jahren entwickelten “Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums” gewidmet.¹⁵ In der Ausstellung kommt dieses nur am Rande vor. In seiner Abhandlung arbeitet Oberkrome heraus, dass

¹² Vgl. Isabel Heinemann in: Heinemann/ Wagner, *Neuordnungskonzepte*, S.13f.

¹³ PD Dr. Willi Oberkrome (Universität Freiburg/Brsg.) gegenüber dem Verfasser dieses Beitrags in verschiedenen Gesprächen. Weitere direkte Äußerungen Oberkromes werden im Folgenden nicht gesondert zitiert, es sei sie stammen aus anderen Quellen.

¹⁴ Vgl. Michael Zimmermann (Hg.), *Zwischen Erziehung und Vernichtung, Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007 (= Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft 3).

¹⁵ Vgl. Willi Oberkrome, *Volksgeschichte, Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945* (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 101), Göttingen 1993, S.81-84.

dieses Werk des Deutschen Auslands-Instituts (DAI) ein „Mosaikbild deutschen Volkslebens“ sei.¹⁶ Das Kompendium haben neben Historikern, Geographen und Soziologen auch Volks- und Rassenkundlersowie Theologen und Schulfachleute erarbeitet und stellt ein frühes Förderungsprojekt der 1920 als „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft“ gegründeten DFG dar.

Inwiefern man bei diesem frühen Projekt der DFG Entwicklungslinien für theologische Forschungen und Maßnahmen unter den Nationalsozialisten erkennen könne, beurteilt Oberkrome aus eigener Perspektive so: „Gerade bei diesen beiden Disziplinen herrscht eine ziemliche Grauzone. Bei dem Aufarbeitungsprojekt haben wir ein Set aus Hunderten von Wissenschaften bearbeitet, wodurch wir auch nur einige Schneisen schlagen konnten.“ Ferner sei am Rand auch Personalmangel ausschlaggebend für die Auswahl der – teils sehr kleingearbeiteten – Wissenschaftsgebiete gewesen. Allerdings sieht Oberkrome hier für die Zukunft durchaus Potential und Handlungsbedarf für (Nachwuchs-) Wissenschaftler. Denn es gäbe, so seine Einschätzung, „Forschungsanträge und Entstehungsakten bei der DFG“, die sich beispielsweise mit Erhebungen zum „Anteil der Lutheraner am ‘Banater-Deutschtum’“ beschäftigten.¹⁷ Ferner gäbe es Forschungspläne über einen protestantischen Theologen deutscher Herkunft im Umfeld der Revolution 1848/1849, der in Siebenbürgen gelebt habe und von ungarischen Revolutionären erschossen wurde. Dieser sei später in der Weimarer Republik und dem ‘Dritten Reich’ als Märtyrer verehrt worden. Dass die DFG die eigene Aufarbeitung in Gang gesetzt hat und die besprochene Ausstellung offizieller Ausdruck dessen ist, verweist auf einen Generationenkonflikt innerhalb der deutschen Geschichtsforschung. Dieser erhielt seit den 1990er Jahren – auch durch Willi Oberkrome – wiederholte Anstöße, sich

¹⁶ Vgl. ebd., S. 83.

¹⁷ Die Banat-Landschaft liegt im jugoslawisch-rumänischen Grenzgebiet, teilweise der „Wojwodina“ bzw. der Gegend um Temeswar. Die Deutschen, genauer die Banater Schwaben besiedelten das Gebiet bis 1945.

mit der eigenen Fachgeschichte kritisch und soziokulturell auseinanderzusetzen.¹⁸ Bislang offenbar nach wie vor ohne nennenswerten Erfolg, wie das Fazit Corinna Ungers zeigt: “Die Verwissenschaftlichung der Politik und die Politisierung der Wissenschaft, die Legitimationsfunktion der Wissenschaft sowie die Einflußnahme von Experten auf die Gestaltung der politischen Agenda stellen weiterhin akute Herausforderungen dar”.¹⁹ Wenn die Ausstellung sowie die begleitenden Monographien nun dazu beitragen, für das Forschungsfeld Theologie und Theologiegeschichte im NS-Staat und die Verbindungen zur DFG aufmerksam zu machen und zu sensibilisieren, dann wäre mit Sicherheit einiges erreicht. Zudem bleibt ungeachtet der Einordnungen Willi Oberkromes hinsichtlich der Besetzung der DFG-Arbeitsgruppen die Frage im Raum stehen, warum nicht trotzdem eine Arbeitsgruppe zu diesem Themenfeld hat eingesetzt werden können, ist doch die Kirche neben den Medien die wichtigste gesellschaftliche Gruppierung, die – nicht zuletzt bei der “Gleichschaltung” nach Hitlers Machtergreifung – in das Blickfeld der Auseinandersetzung mit dem ‘Dritten Reich’ rückt.

¹⁸ Vgl. August H. Leugers-Scherzberg, Unwillige Historiker, Die Aufarbeitung der Vergangenheit der deutschen Geschichtswissenschaft seit den 1990er Jahren, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn u.a. 2005, S.89-102. Des Weiteren haben sich mit dem angesprochenen Generationenkonflikt unter Historikern aktuell auseinandergesetzt: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, sowie Heiner Timmermann, *Historische Erinnerung im Wandel, Neuere Forschungen zur deutschen Zeitgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der DDR-Forschung*, Berlin u. a. 2007.

¹⁹ Vgl. Corinna R. Unger, *Ostforschung in Westdeutschland, Die Erforschung des europäischen Ostens und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1945-1975* (= Studien zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1), Stuttgart 2007, S.439.

Hans-Christian Roestel

TAGUNGSBERICHT ZUR JAHRESTAGUNG
DER GESELLSCHAFT FÜR NIEDERSÄCHSISCHE
KIRCHENGESCHICHTE

Vom 24.–25. Mai 2008 traf sich die Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte zu ihrer 13. Jahrestagung in Celle im Gemeindehaus an der Stadtkirche St. Marien. Die Hannoveraner Vereinigung von Historikern und Forschern anderer Disziplinen trifft sich alle zwei Jahre zu Sitzungen an Orten in Niedersachsen.¹

Zwischen Seelsorge und Theokratie – Die Veranstaltung fand zwar nicht unter diesem Titel statt, doch wurden Teilbereiche der niedersächsischen Kirchengeschichte an wesentlichen Celler und regionalen Beispielen in diesem Spannungsverhältnis durch die Referenten präsentiert. Die Vorträge hatten deskriptiven Charakter, die anschließenden Diskussionen waren aufmerksam und kontrovers geführt. Kirchliche und herrschaftliche Wechselbeziehungen wurden zunehmend durch wissenschaftliche und aufgeklärte Erziehung ergänzt, wenn nicht durch die Reformation sogar in Frage gestellt und durch nachfolgende Exegese besonders den Gläubigen in deren Privatheit vermittelt: Kirchenlieder und (Orgel-) Kompositionen in protestantischen Gottesdiensten, Hausandachtsbücher und Gründungen humanitärer Hilfseinrichtungen zeig(t)en, dass Glauben den Menschen helfen und sie nicht (nur) beherrschen kann. Der Höhepunkt der Tagung war die Besichtigung der 1570 geweihten Kapelle des Residenzschlusses am Sonntag: die Teilnehmer konnten so den reich ausgemalten und hinsichtlich der Architektur und Ausstattung beeindruckenden Altarraum betreten, der normalerweise hinter Sicherheitsglas

¹ Die Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte ist zu erreichen unter <http://www.kirchengeschichte-niedersachsen.de> sowie über das Landeskirchenarchiv der ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Goethestr. 27, D-30169 Hannover, Tel. 0049-(0)511-1241-755, archiv@evlka.de.

geschützt wird. Ein relativ stabiles Raumklima verringere die „Selbsterstörung“ der Wandmalereien, Bildtafeln und Sandsteinskulpturen, so der Kunsthistoriker Burghard Bock (Marburg) bei seiner Führung.² Der Tag war mit einem Gottesdienst in der Stadtkirche St. Marien und anschließender Führung durch Taufkapelle, Altarraum und Chorgestühl begonnen worden. Dort erinnern drei Epitaphien aus dem Barock an die fürstlichen Herrscher zu Lüneburg-Cellé des 16. und 17. Jahrhunderts.



Die „Fürstl. Residentz Statt Zell“

Kupferstich von Matthaeus Merian d.Ä. (1589-1661) um 1650,
aus: „Topographia Germaniae“ (Bd.15 „Topographia und Eigentliche
Beschreibung Der ... Hertzogthumer Braunschweig und Lüneburg ...“).

Prof. Dr. Malte Prietzel (HU Berlin) skizzierte zunächst die mittelalterliche Stadt- und Gemeindeentwicklung Celles anhand der ersten urkundlichen Erwähnung der Siedlung Celle 1308, welche seit 1294 das Stadtrecht besaß, mit gleichzeitiger Trennung vom Dorf Altencelle. Im Zuge der

² vgl. Burghard Bock, *Bilder mit Bedeutung. Lutherische Theologie um 1570 in der Ausstattung der Celler Schloßkapelle*, Celle 2003.

Entstehungsgeschichte der Pfarrkirche St. Marien beschreibt der Historiker auch die der „Kalände“ und ordnet die mediävistische Quellenlage für Celle als „sehr gut“ ein. Die Kalands-Bruderschaft (*patres calendari*), deren Bestehen urkundlich für 1310 gesichert ist, versah ihre Aufgaben vor allem in der Kranken- und Bedürftigenpflege: „Sie füllten ihre Kirche mit Glauben, wollten ihre Heiligen feiern und die Kirche mit Leben füllen“, so Prietzel. Auf diese Weise komme das damalige Frömmigkeitsverständnis zum Ausdruck: Gemeinsamkeit und Geselligkeit, Essen in Gesellschaft, Altarpflege, das Lesen von Totenmessen, Spenden sammeln, Mehrung der Gottesdienste und Festigung der Glaubenspraxis – gelebte „gute Werke“. Zu den Celler Kalandsbrüdern zählten auch Laienmitglieder und Frauen. 1321 hatte die Gemeinschaft 16 Mitglieder. Ihr Fortbestand – nach 1446 richteten sie auch Messen in der Pfarrkirche zu Celle aus, anfangs noch auf der Altenceller Burg – ist zumindest bis zur Reformation sicher.

Die anschließende Diskussion richtete sich auf derartige Bruderschaften in der Gegenwart. Die Existenz der Celler Kalände, so die Kenntnis einer lokalen Heimatforscherin, sei nach der Reformation nicht mehr nachzuweisen. Ein weiterer Diskutant wies auf das Krankentransportsystem in Florenz hin, dass noch heute von einer Bruderschaft in ähnlicher Weise getragen werde.

Prof. Dr. Inge Mager (Hamburg) und Prof. Dr. Wolfgang Sommer (Neuendettelsau) referierten jeweils zu Johann Arndts (1555–1621) Leben und Arbeit sowie seinen Wirkungen auf seine Nachfolger im Celler Amt des Generalsuperintendenten. Arndt als „gelernter und gelehrter Theologe“ (Mager) gehört zu den einflussreichsten Erbauungsschriftstellern des Protestantismus.³ Seine „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1605ff.) sowie die Gebetssammlung des „Paradiesgärtleins“

³ vgl. Hans Otte/Hans Schneider (Hg.), *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“*, Göttingen 2007 (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd.40). Zusätzlich vgl. Johann Anselm Steigers zusammenfassender Beitrag „Johann Arndt (1555 –1621)“ in: Wolfenbütteler Beiträge (2006). 59.

(1612) haben die protestantische Frömmigkeit geprägt, auch waren sie für nachfolgende Theologen, Dichter und Kirchenliedkomponisten wie Johann Rist (1607-1667) oder Paul Gerhardt (1607-1676) von prototextueller Bedeutung. Arndts Arbeit in Celle als Seelsorger und Theologe von 1611 bis zu seinem Tod 1621 wurde in der Kontroverse der christlichen Fürsorge und dem Einfluss auf regierende Landesherren thematisiert. Als Beispiel diente die Leichenpredigt auf Herzog Ernst II. v. Braunschweig-Lüneburg, gewissermaßen Arndts „Amtsantritt“ 1611: „Den Hof regier’ Göttlich Weisheit, Um dich sei Fried’ und Gerechtigkeit“ in Anlehnung an Ps.85, 10-14 ⁴. Johann Arndt trat die direkte Nachfolge Christoph Silbermanns (1562-1610) an, zuvor sei Celle vor allem durch die Arbeit von Urbanus Rhegius (1489-1541) geprägt, daher „Arndts Versuch, Richtlinien für die Zukunft des Fürstentums Lüneburg-Celle zu entwerfen“ (Mager)⁵. Der Beitrag von Wolfgang Sommer zur Wirkungsgeschichte Arndts, nicht zuletzt auch durch seine Nachfolger im Amt, geriet

Wolfenbütteler Symposion in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel 2006, S.45.

⁴ vgl. Johann Arndt, *Zwo Christliche Leichpredigten. Eine Bey der Fürstlichen Leichbestattung/ des Weylandt ... Herrn Ernstens/ Hertzogen zu Braunschweigk und Lüneburgk: ... welcher den 2. Martii dieses itzlaufenden 1611. ... entschlaffen: Gehalten zu Zelle in der Pfarkirchen am 10. Aprilis ... Durch Johannem Arndten der Kirchen im Fürstenthumb Lüneburgk Generall Superintendentem. Die Ander/ In der Fürstlichen Schloßkirchen daselbst Durch M. Johannem Timmium, Hannoveranum Hoffpredigern daselbst*, Stadthagen 1611. Es ist die kommentierte Veröffentlichung der zweiten Arndt-Leichenpredigt im nächsten Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte für Anfang 2009 geplant.

⁵ vgl. auch Harm Alpers: Urbanus Rhegius und seine Nachfolger. Begründung und Festigung evangelischen Glaubens in Celle und im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg (1530-1610) in: Museumsverein Celle (Hg.), *Beiträge zum 700-jährigen Jubiläum der Stadtkirche St. Marien*, Celle 2008 (= Celler Chronik, Bd.15), S.17ff. Der Vertrieb findet über den Museumsverein Celle statt (Stadtkirche St. Marien Celle, An der Stadtkirche 8, D-29221 Celle, Tel. 0049-(0)5141-7735, KG.Stadtkirche.Celle@evl-ka.de).

vorrangig zu einer Publikationsgeschichte seiner Werke und deren Rezeption. Daher ist an dieser Stelle besonders die Lüneburger Drucker- und Verlegerdynastie der Gebrüder Stern zu nennen, die neben aufwändigen Bibel- und Einblattdrukken nicht nur Arndts Erbauungsliteratur verlegten sondern auch deren Befürworter und Kritiker wie Heinrich Varenius (1595-1635), Hofprediger in Hitzacker in Diensten Herzog Augusts von Braunschweig-Lüneburg, dem Stader Pastor Anton Buscher oder des Tübinger Theologen Lukas Oslander d.J. (1571-1638).⁶ In der Diskussion wurde einerseits die Frage aufgeworfen, inwiefern Arndt bei seinem Amtsantritt ausgelotet habe, welche Theorien bzw. Gedanken in der neuen Umgebung umzusetzen seien und in der Konsequenz hieraus, ob er mehr Seelsorger oder doch theokratischer Theoretiker gewesen sei. Die Antwort: Arndt habe da getröstet, wo sich die Menschen entsprechend gottes- und regentenfürchtig verhalten hätten (Mager). So wird in den vier Büchern zum „Christentum“ neben orthodoxen und natürlich-mystischen Themen (3. und 4. Buch) auch die Verantwortung der Herrschenden für die Bevölkerung hervorgehoben.

Torben Rankowski (Hermannsburg): Ludwig Harms (1808-1865) hat mit dem Aufbau seiner Missionshilfe für ehemalige Sträflinge in den Jahren zwischen 1850 und 1867 in Lauenburg und Umgebung einen Grundstein zur Missionsarbeit der späteren Diakonie Johann Hinrich Wicherns (1808-1881) gelegt. Harms habe mehr aus der „Notwendigkeit, einer sozialen, karitativen Notlage“ heraus geholfen als nach einem „theologischen Plan“, so Torben Rankowski. Nach Harms' Tod 1867 wurde die Einrichtung durch dessen Bruder Theodor aufgelöst. Harms sei Wichern ähnlich, der in Hamburg 1833 sein heute immer noch existierendes „Rauhes Haus“ mit ähnlicher Zielsetzung gegründet hatte. Seine Arbeit habe sich durch „Seelsorge, die Vermittlung von Waisen in

⁶ vgl. auch Johann Anselm Steiger, Johann Arndts 'Wahres Christentum', Lukas Oslanders Kritik und Heinrich Varenius' Arndt-Apologie in: Otte/Schneider, *Frömmigkeit*, S.263ff.

Familien der Umgebung und das Kümern um deren weitere Entwicklung und Bildung“ ausgezeichnet, so Rankowski. In den frühen 1850er Jahren sei die Einrichtung im „norddeutschen Raum eine Seltenheit“ gewesen. Der stets übersichtlich gegliederte, auf die beispielhafte Arbeit „innerer und äußerer Mission“ (Seelsorge und pragmatische Lebens- und Bildungshilfe) ausgerichtete Beitrag sah sich der Kritik in dem Punkt ausgesetzt, zu sehr auf Hermannsbürger Quellen rekurriert zu haben. So sei schnell der Eindruck einer „Hagiographie“ entstanden. Ungeachtet der detaillierten Darstellung müsste nun eine historische, kontextualisierende Betrachtung folgen, so Hans Otte, Vorsitzender der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte.

Dr. Hans-Ulrich Minke (Oldenburg) und Bodo Wiedemann (Celle) thematisierten die Partnerschaft zwischen der Celler Stadtkirche und der evangelischen Gemeinde Löbau (Sachsen). Neben menschlichen Begegnungen war vor allem materielle Hilfe prägend für die Beziehung: beispielsweise wurden so Kirchen- und Pfarrhausdächer gedeckt oder Orgeln instand gehalten. Seit der Wende stehen behinderte Hilfsbedürftige im Mittelpunkt gemeinsamer Projekte der Celler St. Mariengemeinde und Löbau. Minke wies darauf hin, dass es an der Zeit sei, diesen Bereich aufzuarbeiten.⁷ Es gäbe derzeit wenig Berücksichtigung in der Forschung. Diese Beobachtung kommentierte Birgit Hoffmann, Leiterin des Landeskirchenarchivs Braunschweig in Wolfenbüttel, zumindest ausgehend von den Wolfenbütteler Beständen dahingehend, dass man gerade in der Gegenwart viel aufzuarbeitendes Material erhalte bzw. erschließen könnte, da die Zeitzeugen als Quelle (noch) zur Verfügung stünden oder zu erreichen und aufzufinden seien. Dr. Minke habe recht damit, dass nicht alle Aktivitäten aufgrund ihrer Brisanz überhaupt aktenkundig geworden

⁷ vgl. Karoline Rittberger-Klaas, *Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen*, Göttingen 2006 sowie Ursula Röper/Carola Jüllig (Hrsg.), *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie, 1848-1998*, Berlin 1998.

sind bzw. nur sehr verklausuliert oder verkürzt aufgeschrieben wurden. Diesem Problem könne man durch Zeitzeugenberichte begegnen, die jetzt gesammelt werden müssen, so die Argumentation Birgit Hoffmanns. Hierbei müsse selbstverständlich die häufig subjektive oder unvollständige Sicht der Quellen bei ihrer Nutzung als historischer Quelle später bedacht werden. Im geteilten Deutschland unterhielten die Niedersächsischen Landeskirchen nach 1949 unter zentraler Leitung der Hauptstelle in Stuttgart Partnerschaften mit Gemeinden in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Minke bezeichnete diese Partnerschaften, anfangs als „Patenschaften“ bezeichnet, als Zeugnis „innerdeutscher Selbsthilfe zwischen den Gemeinden und einer innerkirchlichen Zusammengehörigkeit von Ost und West“. Bis zur Wiedervereinigung 1989 halfen so rund 3,5-4 Millionen Menschen evangelischen Glaubens in der Bundesrepublik rund 2,5 Millionen Gemeindegliedern in der DDR, eine „evangelische Erfolgsgeschichte“, so Hans-Ulrich Minke. Bodo Wiedemann zeichnete in seinem Beitrag neben der finanziellen Perspektive vor allem die Gemeindegliederarbeit der Celler Stadtkirchengemeinde mit der sächsischen Partnergemeinde in Löbau nach. Sein Fazit: erstens habe die westdeutsche Hilfe den mitteldeutschen Gemeinden ermöglicht, mehr zu sein als bloße Volkskirche der DDR; zweitens hätten sich die Gemeinden so auch um offiziell nicht vorhandene Problemfelder wie Alkoholismus oder Ausbildungsschwierigkeiten kümmern können; drittens werfe die Zusammenarbeit in der Rückschau ein prägnantes Problem auf: die Beurteilung der Arbeit durch die ostdeutsche Seite, da seinerzeit Rückfragen und konstruktive Ideen wie beispielsweise die immer wieder gesicherte Spendenlage eher die Ausnahme blieben.

Dr. Ulrike Hindersmann (Lotte) : Der Vortrag zu Lüneburger Adligen als Kirchenpatrone fiel aus Krankheitsgründen ersatzlos aus.

Dr. Hans Otte (Hannover) ging im Zusammenhang der „Celler Konferenz von 1862“ der Frage nach theologischem Liberalismus durch Impulse zur Reform des lutherischen

Katechismus nach. Im Gegensatz zu Zeiten Johann Arndts im 17. Jahrhundert und der Folgezeit wirkten in der Mitte des 19. Jahrhunderts an der Celler Stadtkirche mehrere theologisch liberale Pastoren, so dass in diesem Umfeld die Organisation von zwei Konferenzen möglich war, deren Teilnehmer ein entschieden liberales theologisches und kirchenpolitisches Programm vertraten: die Zusammenkünfte fanden am 7. Oktober 1862 – einberufen von Carl Gustav Baur Schmidt (Pastor in Lüchow) sowie am 22. April 1863 in der Celler Stadtkirche statt. Seit den 1830er Jahren erschienen private Katechismen, die den Landeskatechismen ergänzen oder auch ersetzen wollten, so dass das Konsistorium darauf reagierte und für die nächste Auflage des Katechismus vorschrieb, Luthers Kleinen Katechismus am Anfang des Buches zusammenhängend zu veröffentlichen und anschließend neu zu kommentieren. Es sollte so ein allgemein verbindlicher Landeskatechismus entstehen. Religiöses Verständnis sei aufgeklärt und aktuellen sozialen Anschauungen angepasst worden, angestrebt war ein „Katechismus von klarster kirchlicher Objektivität“, erläuterte Hans Otte. Neben einer die eigenen Dogmen aufgeklärt hinterfragenden Reformierung des Katechismus standen weitere Forderungen: freie Pfarrerwahlen in den Gemeinden, Laien und Geistliche sollten gemeinsame die Synoden wählen, Kriterien für die Qualifikation eines Synodalen sollte nur der „gute Ruf“ und der „christliche Sinn“ sein. Doch scheiterte die Liberalismusbewegung – zumindest in ihrer unmittelbaren Zeit – daran, keine „innere Berechtigung und kein theologisches Profil“ gehabt zu haben, so Ottos Bezug auf die Kirchengeschichte Niedersachsens von Gerhard Uhlhorn (Stuttgart 1902). Hans Otte sieht die maßgeblichen Gründe für das Einschlafen der Bewegung darin, dass keine feste Organisation aufgebaut werden konnte. Trotzdem seien große Teile des Celler Programms in unserer Gegenwart selbstverständlich geworden: zu nennen sind hier Beteiligung der Landessynode an der Kirchenleitung oder die Wahl der Superintendenten, die 2001 für die hannoversche Landeskirche eingeführt wurde, die schon zum Celler Programm gehört hatte.

Dr. Uta Schäfer-Richter (Celle): Die Historikerin zeigte an christlichen Lebensläufen „jüdischer Herkunft“ das gesellschaftliche Zusammenleben vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus (1871-1933). Auf der Quellenbasis regionaler (Kirchen-) Archive, den sogenannten „Wiedergutmachungsakten“ nach 1945 sowie dem „Jüdischen Lexikon“ (Ausgabe 1927) wurden die Lebensläufe dreier Generationen (1860ff.; 1880ff.; 1900ff.) im bürgerlichen Milieu des Kreises Göttingen präsentiert. Hierbei bezog sich Uta Schäfer-Richter auf die eigene Veröffentlichung zum Thema (Göttingen, 1992). So wechselten Industrielle, Ärzte oder Lehrer – also das Bürgertum – vom jüdischen zum evangelischen oder katholischen Glauben. Es gehe um „Erfahrungshistorische und Generationenzusammenhänge“, so Schäfer-Richter. Hatten Juden bis zur Reichsgründung 1871 in „Judenvierteln“ und „Judengassen“ wie beispielsweise in Leipzig ghettoisiert gelebt, so erfuhren sie nun eine formalrechtliche Gleichstellung, sie wurden deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens. Dennoch herrschten Spannungen im persönlichen Bewusstsein, „Jude zu sein oder Deutsch zu sein“. Daraus resultierte die zunehmende Austrittsbewegung, und 1893 wurde der „Zentralverein Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ gegründet. Inwiefern der Glaubensübertritt und damit der Wechsel in ein anderes, bürgerliches Lebensmilieu eine Konversion unter wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten war, oder einfacher Ausdruck gesellschaftlich anerkannten Lebens war, wurde auch im Anschluss an den Vortrag diskutiert.⁸ Schäfer-Richter nennt diesen Prozess „Verbürgerlichung des Religiösen“. Die präsentierten Biographien hatten unterschiedliche Schicksale unter der späteren NS-Herrschaft – die Volkszählung 1939 mit gradueller Mischlingszuweisung – in Deutschland: Exil in der Schweiz oder England oder Deportation. Zu Beginn des Nationalsozialismus hatte sich 1933 noch der

⁸ Zu eingehender thematischer Beschäftigung vgl. Sibylle Obenhaus, Pastor und Rabbiner. Eine Begegnung, S.151ff. und Uta Schäfer-Richter, Die „Celler Judentaufe“, S.213ff. in: Museumsverein Celle, *Beiträge*.

Interessenverband Christen jüdischer Herkunft, der “Reichsbund nichtarischer Christen”, gegründet. Zusammenfassend lasse sich beobachten, dass trotz individueller Entscheidungen und Lebensumfelder ähnliche Lebenserfahrungen gemacht worden seien: der “Erfahrungshorizont” entspreche der “Verfolgungserfahrung”, so Schäfer-Richer in ihrem Fazit.

Yvonne Al-Taie/Katharina Peetz

TAGUNGSBERICHT ZUM 7. INTERNATIONALEN SYMPOSIUM
DER STIFTUNG ETTERSBERG „CHRISTENTUM UND KIRCHEN
IN DEN TRANSFORMATIONSPROZESSEN OSTMITTEL- UND
OSTEUROPAS“

In Zusammenarbeit mit der Bayerischen Landeszentrale
für politische Bildungsarbeit und der Landeszentrale für
politische Bildung Thüringen

Vom 24. – 25. Oktober fand im Reithaus in Weimar das 7. Internationale Symposium der Stiftung Ettersberg zum Thema „Christentum und Kirchen in den Transformationsprozessen Ostmittel- und Osteuropas“ statt. Das Symposium wurde in Zusammenarbeit mit der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit und der Landeszentrale für politische Bildung Thüringen veranstaltet.

Nach der Eröffnung und Einführung durch den Vorstandsvorsitzenden der Stiftung Ettersberg **Prof. Dr. Hans-Joachim Veen**, bildete der Vortrag „Die Kirchen in der DDR im und gegen den Sozialismus“ von **Prof. Dr. Dr. h.c. Richard Schröder (Berlin)** den Auftakt des Symposiums. Ausgangspunkt seiner Betrachtung der Rolle der Kirchen in der DDR bildeten die beiden konträren Positionen, nach denen die Kirchen in der DDR zunächst als Mutter der Revolution gefeiert, dann aber als Stütze des Regimes gebrandmarkt wurden. Beides, so machte Schröder deutlich, sind übertriebene Positionen. Er hob hervor, dass die Kirchen der einzige Ort in der DDR waren, an dem frei gesprochen werden konnte und an dem Oppositionelle Schutz fanden. Kirchen stellten zwar eine Ersatzöffentlichkeit dar, waren aber marginalisiert. Entgegen der durch die Stasi-Enthüllungen genährten Meinung die Kirche sei eine Stütze des Systems gewesen, machte der Vortrag deutlich, dass die Kirche für die Stasi ein besonderes Problem

darstellte, da sie der einzige nicht gleichgeschaltete Ort der Gesellschaft war. Um den Einfluss der Kirche auf die Jugend zu schwächen, erlaubte die SED nur noch Kult und Diakonie. Die Jugendweihe wurde gezielt als Ersatz für die Konfirmation eingeführt. Bis 1952 bestand eine Phase des regulären Kirchenkampfs. Durch Eingreifen der Sowjetunion wurde die SED allerdings dazu gezwungen, ihren harten Kurs aufzugeben. 1970 wurde eine Veranstaltungsordnung erlassen, wonach alle kirchlichen Veranstaltungen außer dem Gottesdienst und der Christenlehre angemeldet werden mussten. Der Umstand, dass die Ausbildungsstätten der Kirchen vom Staat nicht anerkannt wurden, gewährte ihnen paradoxer Weise eine gewisse Freiheit. Wichtig war für die Kirchen dabei die Unterstützung aus dem Westen. Ein statistischer Überblick über die Entwicklung der Kirchengliederung macht deutlich, dass diese gerade in den Jahren 1964 – 1989 drastisch von 72 auf 25 Prozent gesunken ist. Zwar fand nach 1989 eine Rückkehrbewegung in die Kirchen statt, es fehlten jedoch meist die Anknüpfungspunkte. Darüber hinaus beleuchtete der Vortrag die Position der Kirche zum Sozialismus, wonach die Kirche die Totalitarismustheorie weitestgehend anerkannte. An dem Vortrag kritisch anzumerken bleibt vor allem der Umstand, dass die Rolle der katholischen Kirche völlig unberücksichtigt und der Plural im Titel damit uneingelöst blieb.

Der Vortrag von **Dr. Ehrhart Neubert (Erfurt)** knüpfte mit dem Titel „Die Kirchen in der DDR in der friedlichen Revolution“ unmittelbar an den vorangehenden an und beleuchtete die entscheidende Phase 1988/89 genauer. Anhand des Filmes „Jeder trage die Last des anderen“ (Lothar Warnecke) von 1988 zeigte er auf, dass der Staat hier noch einmal um die Kirchen werben wollte. Die Kirche war bereits zu einer Ersatzöffentlichkeit für Diskurse geworden, die sonst verboten waren. Sie wirkte damit zunehmend anziehend auf Regimekritiker. Von Staatsseite versuchte man, dem Einfluss der Kirche entgegenzuwirken. Die Haltung innerhalb der Kirchen zum Regime war jedoch uneinheitlich. Unterstützung für das Regime gab es noch bis in die Tage der friedlichen

Revolution. Auch hatte Egon Krenz als neuer Parteichef Gespräche mit führenden kirchlichen Vertretern geführt. Dieses Verhalten von Seiten der Kirche erklärte Neubert aus einer tief in der protestantischen Mentalität verwurzelten Haltung heraus, die davon ausgeht, dass allein eine intakte staatliche Ordnung die Existenz der protestantischen Kirche garantiere. Ziel der Kirche war nicht eine Revolution, jedoch war ihr Vertrauen in die SED, die aktuellen Probleme lösen zu können, geschwunden. Dennoch konnte die Kirche Ausgangspunkt der friedlichen Revolution werden, so legte Neubert dar, da sie den Ort darstellten, an dem die Voraussetzungen für das Politische überhaupt erst geschaffen wurden. Die Friedensgebete fanden in einem geschützten Raum statt und hatten einen verlässlichen Wiederholungscharakter. Zudem wurden die Kirchen zur Anlaufstelle für Informationen. Auch setzten sie den von der SED bekannten Ritualen der Unterwerfung Rituale der Befreiung entgegen. Nicht zuletzt war die Sprache das entscheidende Instrument der Friedensgebete.

Dr. Dirk Lenschen (Paderborn) klärte in seinem Vortrag „Kirche, Sozialismus und Transformation in Polen“ die Frage, welches Potential die Katholische Kirche Polens besitzt, beim Aufbau einer Zivilgesellschaft im eigenen Land aktiv mitzuwirken. Die Entwicklung einer Zivilgesellschaft kann neben der Einführung des demokratischen Rechtsstaats und der sozialen Marktwirtschaft als wichtigste Herausforderung Polens nach den Umbrüchen von 1989 verstanden werden. Die Zivilgesellschaft ist nach Lenschen geprägt durch die Existenz öffentlicher Netzwerke, in denen sich Bürger freiwillig versammeln, durch die Pluralität und Legalität ihrer Vereinigungen, durch ihre Absicherung in einem rechtlichen Rahmen sowie durch Autonomie. Der Aufbau eines zivilgesellschaftlichen Habitus ist in Polen seit 1989 nicht erfolgreich verlaufen. Lenschen führt dies auf folgende Ursachen zurück: Ablehnendes Verhalten der politischen Eliten gegenüber der Zivilgesellschaft, mangelndes Interesse der Bürger am politischen Diskurs, Existenz einer „Fürsorgementalität“, mangelnde Dialogbereitschaft, mangelnde

Kompromissbereitschaft, mangelnde Toleranz („Schwarz-Weiß-Denken“) sowie sozioökonomische Probleme. Analysiert man das Verhältnis der Katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft ist zwischen dem Zeitraum vor 1989 und nach 1989 zu unterscheiden. Vor 1989 hatte die Kirche großen gesellschaftlichen Einfluss, unterstützte zivilgesellschaftliche Aktivitäten und stellte einen Schutzraum für Oppositionelle dar. In dieser Phase haben sich die zivilgesellschaftlichen Akteure in Polen in Abgrenzung zu Staat und Kommunismus definiert. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion galt es die Zivilgesellschaft nicht mehr in Abgrenzung, sondern in Kooperation mit dem Staat zu konstituieren. Die Anpassung der Katholischen Kirche an die veränderte Situation gelang nach Lenschen nicht auf Anhieb: Traditionalistische Vorstellungen vom Verhältnis Staat-Kirche und mangelnde Toleranz in Teilen des Klerus behinderten den Aufbau einer postkommunistischen Zivilgesellschaft. Heute, so Lenschen, hat die Katholische Kirche diese „Kinderkrankheiten“ überwunden und setzt sich mit ihrer Soziallehre für die verstärkte Aktivierung von Laien in der Kirche ein. Ihr zivilgesellschaftliches Potential schöpft die Kirche nach Lenschen am besten aus, wenn sie sich für die Verbreitung von ethischen Normen und Werten einsetzt und als kritisches Korrektiv fungiert. Als problematisch erwies sich, dass der Vortrag mit dem in Polen vorherrschenden kirchlichen Amtsverständnis operierte, nach dem die Einmischung des Klerus in politische Angelegenheiten als unangemessen zu bewerten ist, ohne dieses kritisch zu hinterfragen.

In seinem Vortrag „Kirche und Regime in der Sowjetunion und in Russland“ analysierte **Prof. Dr. Thomas Bremer (Münster)** das Verhältnis zwischen Staat und russisch-orthodoxer Kirche im Zeitraum von 1917 bis heute. Während die Kirche im Zarenreich unter staatlicher Kontrolle stand, kam es unmittelbar vor der Oktoberrevolution zu einem kurzfristigen Freiheitszuwachs für die Kirche, der zur Wiedereinführung des Patriarchenamtes führte. Die Revolution selbst führte jedoch zu einem tief greifenden Bruch im Verhältnis

von Staat und Kirche, die nun einem staatlichen System gegenüberstand, das sie als Feind betrachtete. 23 000 kirchliche Amtsträger wurden Opfer der massiven staatlichen Verfolgung. Die Zahl der amtierenden Bischöfe sank von 160 am Ende des Ersten Weltkrieges auf vier am Beginn des Zweiten Weltkrieges, viele Kirchen wurden geschlossen. Als Konsequenz daraus stand die russisch-orthodoxe Kirche 1939 kurz vor dem Zusammenbruch. Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges zeichneten sich allerdings erhebliche Veränderungen im Verhältnis von Staat und Kirche ab. Diese Veränderungen zeigten sich z.B. an der Tatsache, dass der Metropolit zur Verteidigung des russischen Vaterlandes aufrief. Die offene Unterstützung des Krieges ermöglichte der russisch-orthodoxen Kirche Priesterseminare wieder zu beleben und einige theologische Bücher zu veröffentlichen. Eine staatliche Institution für kirchliche Angelegenheiten wurde etabliert, die willkürliche Verfolgung endete und die Beziehung zwischen Staat und Kirche normalisierte sich. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion war die russisch-orthodoxe Kirche mit der Situation konfrontiert, dass sich das Land für andere Religionsgemeinschaften und Missionare öffnete. Gegen diesen Trend wirkt ein 1997 erlassenes Religionsgesetz, das als Religionen nur das Christentum, den Islam, das Judentum und den Buddhismus anerkennt, die gesetzliche Privilegien erhalten. Dieses Gesetz kommt vor allem der russisch-orthodoxen Kirche zugute, die eine Monopolstellung auf dem Religionsmarkt anstrebt. Das Staat-Kirchenverhältnis kann heute als *Symphonia* charakterisiert werden, wobei knapp 30 000 Gemeinden der russisch-orthodoxen Kirche in Russland existieren. Es zeichnet sich dabei aber auch ab, dass ein Bekenntnis zur Orthodoxie immer auch als ein Bekenntnis zu Russland zu verstehen ist und so stellt sich die Frage nach dem tatsächlichen Grad der Religiosität in Russland. Da der Vortrag auf die Darstellung der historischen Entwicklung des Staat-Kirchenverhältnisses in Russland fokussiert war, trat eine Beurteilung der Ereignisse in den Hintergrund.

Prof. Dr. Dr. h.c. mult Hans Maier stellte in seinem Vortrag „Symphonia – Zweigewaltenlehre – Trennung: Drei Modelle des Staatskirchenverständnisses“ die historische Entwicklung der unterschiedlichen Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche dar. Das Modell der Symphonia ordnete er dem frühen Christentum seit Kaiser Konstantin zu, wo es eine Staats-Kirchen-Einheit gab. Dieses Modell hielt sich z. T. bis in die Neuzeit. Im Westen setzte sich jedoch die Autonomie der Kirche durch, so dass sich Kirche und Staat als zwei unabhängige Institutionen gegenüber stehen, die durch Verträge kooperieren. Zur Trennung von Kirche und Staat kam es seit den Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts. Maier umriss sodann knapp die unterschiedlichen Formen des Trennungsmodells in Frankreich, Amerika und der Sowjetunion und konstatierte einen allgemeinen Trend zum Trennungsmodell. Der Vortrag blieb weitestgehend auf der deskriptiven Ebene und bot leider kaum mehr als einen knappen Abriss historischer Fakten, die über Lehrbuchwissen nicht hinauszukommen vermochten. Erhellender waren lediglich die Beobachtungen zur Situation in Frankreich, wo entgegen der faktischen Trennung von Kirche und Staat religiöse Themen wiederholt politisch relevant werden. Ähnliches gilt für die Bundesrepublik Deutschland, wo der Trennung auf institutioneller Ebene eine Vielzahl von Kooperationen gegenüberstehen.

Der Vortrag von **Prof. Dr. Detlef Pollack (Frankfurt/Oder)** „Wiederkehr der Religionen? Beschreibung und Erklärung des religiösen Wandels in den postkommunistischen Staaten Ost- und Mitteleuropas“ führte zunächst kurz in drei verschiedene religionssoziologische Modelle ein: die Säkularisierungstheorie, das ökonomische Marktmodell und die Individualisierungstheorie (Thomas Luckmann). Der Referent warf dabei die Frage auf, welches dieser drei Modelle den religiösen Wandel in den postkommunistischen Staaten am besten erklären kann. Während im Sinne der Säkularisierungstheorie die nachholende Modernisierung in Ost-Europa tendenziell zu Verlusten im religiösen Bereich führen

sollte, sollte nach dem Marktmodell der verstärkte religiöse Pluralismus zu einer Revitalisierung des Religiösen führen. Die Individualisierungsthese geht schließlich davon aus, dass Religion seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion immer mehr zur Privatsache geworden sein sollte. Im Folgenden wurde die Eingangsfrage auf Basis von verschiedenen religionssoziologischen Studien beantwortet (z.B. VW-Projekt „Kirche und Religion im erweiterten Europa“). Dabei verwies Pollack zunächst auf die grundsätzliche Mehrdimensionalität des Religiösen, die in den Studien durch die Parameter Zugehörigkeit (1), rituelle Praxis (2) und religiöse Überzeugung (3) ausgewiesen wurde. Zudem stellte Pollack fest, dass in Ländern mit verstärkten Modernisierungstendenzen Religion eher rückläufig ist, wohingegen in Ländern mit verzögerter Modernisierung sich eine Revitalisierung der Religion abzeichnet. Zudem hat das Phänomen Modernisierung in den ehemaligen Ostblockstaaten einen negativen Effekt auf die soziale Relevanz des Religiösen. Demgegenüber haben Grad der religiösen Pluralität und Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche keine signifikanten Auswirkungen auf die soziale Relevanz des Religiösen. Dadurch, dass Pollack die sich ebenfalls abzeichnende religiöse Individualisierung als Teilphänomen eines umfassenden Säkularisierungsvorganges interpretiert, stellt für ihn die Säkularisierungsthese die beste Erklärung für die heutige religiöse Situation in den ehemaligen Ostblockstaaten dar. Es ist zu beachten, dass Pollack entgegen dem gegenwärtigen religionssoziologischen Trend die Erklärungskraft des Säkularisierungsthese zumindest für die religiöse Situation in den ehemaligen Ostblockstaaten höher bewertet als die des Marktmodells. Jedoch wurde im Vortrag die theoretische Fundierung der Auswahlkriterien und des Erhebungsverfahrens der erfragten Parameter nicht ausreichend transparent.

Die Vorträge wurden durch zwei Podiumsdiskussionen ergänzt. Bei der ersten Podiumsdiskussion zum Thema „Kirchen als Faktoren des revolutionären Umbruchs 1988 – 1990“ wurde die Situation in Polen (Prof. Dr. Klaus Ziemer,

Trier), in der DDR (Prof. Dr. Peter Maser, Bad Kösen), Ungarn (Prof. Dr. Miklos Tomka, Budapest), der CSSR (Prof. Dr. Tomas Halik, Prag) und der Sowjetunion (Dr. Konstantin Kostjuk, Moskau) in Impulsreferaten zunächst knapp umrissen. Die anschließende Diskussion beschäftigte sich vor allem mit dem Revolutionsbegriff, der Rolle der Katholischen Kirche in der DDR und der besonderen Situation der Kirche in der CSSR. Das Thema des Abschlusspodiums „Christentum und Kirchen im zusammenwachsenden Europa – Bleibt Europa christlich geprägt?“ wurde in Impulsreferaten von Erzbischof Henryk Jozef Muszynski (Gnesen), Dr. Inna Naletova (Wien), Bischof Axel Noak (Magdeburg), Dr. Edelbert Richter (Weimar) und Prof. Dr. Miklos Tomka (Budapest) aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Leider entstand im Anschluss an die Referate keine nennenswerte Diskussion mehr.

Hans-Christian Roestel

„UNGLEICHHEITEN“

Ein Tagungsbericht zum 47. Deutschen Historikertag in
Dresden (30.09.-03.10.2008)

Mager ist mehr

Umberto Eco habe in seinen „Grundzügen einer Stadtpsychologie“ (in: Dresdner Hefte, Nr. 88/2006) zwischen „selbstsicheren“ und „anderen Städten“ unterschieden, also sei die Wahl auf Dresden als Tagungsort des 47. Deutschen Historikertags sehr schnell gefallen und angenommen worden. Aus der Vergangenheit der flächendeckenden Zerstörung durch Bombenangriffe im Zweiten Weltkrieg und der besonderen Rolle bei der Wiedervereinigung Deutschlands heraus habe die im Sinne Ecos „selbstsichere“ Stadt Dresden sich in eine „selbstbewusste“ Stadt der Gegenwart entwickelt.

Diese Feststellungen konnte Peter Funke, Vorsitzender des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands (VHHD) noch unhinterfragt auf der gemeinsamen Eröffnungspressekonferenz mit dem Verband der Geschichtslehrer Deutschlands (VGD) aussprechen. Schwieriger wurde es beim Tagungstitel – den „Ungleichheiten“. Medienvertreter forderten wiederholt, diesem Begriff doch „etwas mehr Fleisch“ zu geben. Doch manchmal ist mager eben mehr: als Verbindung zwischen historischen Epochen, gesellschaftlichen Zuständen oder Disziplinen-Diskussionen der über 50 Sektionen war die „Ungleichheit“ nicht unpassend: Funke stellte die gegenwärtig stark aufgegriffene „Zeitdiagnostik“ in den Mittelpunkt des 47. Historikertages, sie fördere interdisziplinäre Ansätze in der Forschung, erleichtere die Anschlussfähigkeit von Themen. Diese Auslegung zeigte, dass der Ungleichheits-Begriff nicht schwer verständlich ist, sondern vielmehr zu polarisieren

und die Relevanzfrage an die Geschichtswissenschaft zu stellen vermag.

Schönheit und Spannung

Dresden bot allein durch seine Architektur einen wunderbaren, schönen Rahmen: zentrale Veranstaltungen fanden in der Semperoper, der Kreuzkirche oder dem Residenzschloss statt. Bundespräsident Horst Köhler erweiterte in seiner Festansprache im Rahmen der Eröffnungsfeier in der Semperoper die „Ungleichheiten“ aus der wissenschaftlichen Perspektive um die „Unterschiede“: die sozialen und menschlichen Dimensionen von Ungleichheit in einer Gesellschaft. Köhler stellte gleich zu Beginn zentrale Fragen: „Wie viel Ungleichheit verträgt die Demokratie? Wie viel und welche Arten von Ungleichheit braucht sie? Welche müssen wir als unabänderlich hinnehmen? Und mit welchen dürfen wir uns niemals abfinden?“. Im Mittelalter als „gottgewolltes Schicksal“ akzeptiert und gelebt, gelang in der Gründerzeit die Überwindung: „das Leistungsprinzip“ führte zu individueller Anerkennung des Menschen, zu Bildung und politischer Teilhabe. Hinzu kamen Integration und Identifikation. Die Rede des Bundespräsidenten geriet so zu einer sozio- und ethno-historischen Ansprache, die dem „Historiker“ die wichtige Rolle des „Übersetzers“ und „Zuhörers“ gleichermaßen zusprach.¹

Zwischen den Stühlen – in den Sektionen

Das Programm des 47. Deutschen Historikertags dominierten zwei historische Abschnitte, die Gesellschaft und Politik in Deutschland prägten: Nationalsozialismus und DDR. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Bericht der Historikerkommission zur Ermittlung der Opferzahlen des Bombardements auf die Stadt Dresden im Februar 1945 zuteil. Zudem wurde

¹ Die vollständige Rede des Bundespräsidenten Horst Köhler steht in einer Pressemitteilung des Bundespräsidialamtes zur Verfügung unter http://www.historikertag.de/Dresden2008/images/dokumente/Eroeffnungsrede_Koehler.pdf

am zweiten Tagungstag an der TU Dresden die Wanderausstellung „Wissenschaft, Planung, Vertreibung – Der Generalplan Ost der Nationalsozialisten“ an ihrer letzten Station eröffnet.² Der Existenz, vor allem aber der Überwindung des DDR-Staats widmete sich die Podiumsdiskussion am dritten Tagungstag, dem Tag der Deutschen Einheit. Zudem sorgte Hans-Ulrich Wehler mit der Veröffentlichung des abschließenden fünften Bandes seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte“ für kontroverse Diskussionen.³ Das Studentenprojekt „Aussichtspunkt Bismarcksäule: ‚Wider den undeutschen Geist‘, nationalsozialistische Bücherverbrennung vom 10. Mai 1933 in Dresden und ihre Rezeptionsgeschichte“ ist ein weiteres Beispiel wünschenswerter zeithistorischer Auseinandersetzung. Das Ergebnis steht in sechs MP3-Hörstücken auf der Historikertag-Homepage zur Verfügung: Projektvorstellung (02:54 min), Moreau-Denkmal (01:54 min), Bismarck-Mythos und die Bismarcksäule auf der Räcknitzhöhe in Dresden (04:00 min), Die Mentalitäten und politische Haltungen innerhalb der deutschen Studentenschaft (04:19 min), Die nationalsozialistische Bücherverbrennung vom 10. Mai 1933 auf der Räcknitzhöhe in Dresden (12:28 min), Die Rezeption der nationalsozialistischen Bücherverbrennungen in der DDR-Geschichte (07:59 min).

Nach Polen und dem Baltikum (Kiel 2004) sowie der Schweiz (Konstanz 2006) war die Tschechische Republik in diesem Jahr Partnerregion des Deutschen Historikertages und bot unterschiedliche Möglichkeiten des internationalen Austausches, beispielsweise in den Roundtable-Gesprächen zu „Qualität in Fachzeitschriften“ und den gegenseitigen „Erfahrungen, Wahrnehmungen und Problemen von

² vgl. den „t.g.“-Beitrag „Die Ausstellung ‚Wissenschaft, Planung, Vertreibung – Der Generalplan Ost der Nationalsozialisten‘ als Auseinandersetzung der DFG mit ihrer NS-Vergangenheit“

³ vgl. Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, in fünf Bänden, Bundesrepublik und DDR, 1949-1990*, Verlag C.H.Beck 1987-2008. Zudem ist eine broschierte Studienausgabe im Schubert erhältlich, zu der in „t.g.“ in Kürze eine Rezension erscheint.

Auslandskorrespondenten in Ostmitteleuropa“. Im Folgenden werden ausgesuchte Sektionen besprochen, die unter den Gesichtspunkten „deutsche Gesellschaft in Nationalsozialismus und DDR“, „(inter-) disziplinärer Vielfalt“ sowie „fachmedialer Diskussion“ besucht wurden.⁴

Am ersten Tagungstag (01.10.2008)

Die Sektion „Ungleichheiten in der nationalsozialistischen ‚Volksgemeinschaft‘“ (Leitung: Frank Bajohr und Michael Wildt, beide Hamburg) widmete sich gleich zu Beginn des Kongresses unterschiedlichen Facetten von Unterschieden innerhalb der deutschen Gesellschaft im Nationalsozialismus, aber auch ihrer Folgen in der Nachkriegszeit. Mit gesellschaftlicher – und ideologisch gewollter – Unterscheidung, Abgrenzung oder Ausgrenzung, der „Inklusion“ bzw. „Exklusion“, beschäftigten sich Birthe Kundrus (Hamburg) und Armin Nolzen (Bochum) in ihren Vorträgen. Ging Birthe Kundrus dem Komplex des „Volksdeutschtums“ unter historiographischen und staatsrechtlichen Gesichtspunkten auf zeitgenössischer Quellenbasis nach, so versuchte Armin Nolzen anhand der Nationalsozialistischen Arbeiterpartei (NSDAP) ein Modell gesellschaftlicher Mobilmachung, aber auch der Ausgrenzung vorzustellen. Durch Beschäftigung in ihren vielfältigen internen Bereichen und Gliedgruppen vermochte die Partei, einen „massenhaften“ Teil der Bevölkerung zu binden und den Rest auf Grundlage ideologischer Richtlinien auszuschließen. Ehrenamtliche Tätigkeiten zählten ebenso zu den verdienstvollen Aufgaben wie Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen für Arbeitslose, denen sich die Parteimitglieder widmen konnten. Es boten sich schnelle Anerkennung und (soziale) Aufstiegsmöglichkeiten. Nolzen liefert zwar, wie die anschließende Debatte zeigte, keine neuen Erkenntnisse zur NSDAP an sich, wohl aber neue Zugänge,

⁴ Abläufe und Abstracts der einzelnen Sektionen sowie weiterführende Materialien finden sich auf den Internetseiten der TU Dresden.

diese als „gesamtes Netzwerk“ und „soziales Kräftefeld“ zu verstehen und zu erforschen.

Dietmar Süß (Jena) führte anhand des Luftkriegs 1939-45 die gesellschaftlichen Unterschiede während des Aufenthaltes der Bevölkerung in den Schutzräumen vor Augen. Die hier angesprochenen Klassenunterschiede erfuhren auch in der Nachkriegszeit mitunter keine „Entgrenzung“, sondern lassen sich anhand des Beispiels der Kriegsverletzungen weiterhin beobachten: während bei Männern die Versehrtheit mit Ruhm, Anerkennung und gesellschaftlichem Weiterkommen verbunden sein konnte, waren Frauen hingegen mit „Einstellungen“ und der „Angst, nicht mehr als Frau wahrgenommen“ zu werden, allein.

Anhand der unterschiedlichen Bereiche industrieller Fertigung wie Flugzeugbau, Bergbau oder die Landarbeiterschaft diskutierte Frank Bajohr von der Hamburger Forschungsstelle für Zeitgeschichte den sozialen Status, den Arbeiter und Angestellte in den genannten Branchen erlangen konnten. Gerade der Rüstungszeit galt als neu, innovativ und avantgardistisch. Neue Berufsbilder wie das des Mechanikers entstanden, den Angestellten wurde ein „Elitebewusstsein“ vermittelt. Der Bergbau gewann trotz niedrigerer Löhne und geringerem Sozialprestige aufgrund der hohen Bereitstellung von Arbeitsplätzen zunehmend an Attraktivität und letztlich auch wirtschaftlicher Bedeutung.

In der allgemeinen Debatte wies Michael Wildt darauf hin, dass gerade im Bereich der Ostforschung noch einiger Bedarf bestünde, die „unterschiedlichen Volkskonzepte in den deutschen eroberten Gebieten“ in der Folgezeit nach dem Kriegsende zu erforschen. Ebenso seien individual- bzw. menschenrechtliche Fragen im Zusammenhang mit „Sterilität“ oder der „Eugenik“ zu klären.

Manfred Hettling (Halle/Wittenberg) moderierte unter dem Titel „Gibt es eine Einheit der Geschichte? Epochenale Vielfalt und disziplinäre Gemeinsamkeit“ eine Diskussionsrunde in folgender Besetzung: Wilfried Nippel (Berlin): Disziplinäre Einheit aus althistorischer Sicht, Hedwig

Röckelein (Göttingen): Integriertes Proseminar und Modultemen: Chancen für den epochenübergreifenden Dialog in der Geschichtswissenschaft, Winfried Schulze (München): Geschichte in der permanenten „Erweiterung“ und die Einheit des Fachs Geschichte, Jürgen Osterhammel (Konstanz): Transformationen neuzeitlicher Geschichte: Zwischen *longue durée* und Mikrodynamik, Paul Nolte (Berlin): Die Zeitgeschichte zwischen methodischer Sonderstellung, disziplinärer Normalität und öffentlicher Aufmerksamkeit.

Als Bestandsaufnahme kann diese Debatte ohne weiteres zusammengefasst werden: interdisziplinäre Projekte oder Forschungen seien „eher die Ausnahme“, so Manfred Hettling in der Anmoderation. Jürgen Osterhammel, wies der Diskussionen die immer wiederkehrende aber ebenso notwendige Funktion zu, „immer wieder geführt“ werden zu müssen, weil so „eine Entlastung“ des Diskurses erreicht werden könne. Aus der Perspektive des Neuzeithistorikers plädierte er für mehr „historische Reflexion im eigenen Fach“, die auch die Parallelwissenschaften wie Philologie, Soziologie oder Ethnologie einschließt. Hettling gab diesem Anliegen gerade unter Berücksichtigung der aktuellen Entwicklung von Fakultätsumbildungen und Neustrukturierung der Disziplinenlandschaft noch das schärfere Profil: die Geschichtswissenschaft solle sich vermehrt um eine „permanente Selbstreflexion“ bemühen, hierbei ein „schärferes disziplinäres Verständnis“ entwickeln, ohne dabei jedoch in eine „Interdisziplinarität und eine Zugehörigkeit zur Kulturwissenschaft“ zu verfallen. Ein gemeinsamer Bezugspunkt sind neben der „historischen Methode“ vielmehr „angebotsspezifische Fragen“, so Hettling weiter. Wilfried Nippel fokussierte in seinem Diskussionsbeitrag verstärkt auf die Rolle der Fachmedien. Zeitschriften- und Rezensionenmedien komme eine verstärkte Bedeutung zu, gerade auch im Online-Bereich wie das (fachübergreifende) „H-Soz-Kult“-Projekt der HU Berlin. Nippel stellte die zentrale Problematik in den Raum: „Wie beziehe ich die unterschiedlichen Epochen aufeinander?“ Nippels Bemerkung, gegenwärtig eine „epochenübergreifende Unkenntnis“ festzustellen, sorgte

im Plenum jedoch nur kurz für bankübergreifende Heiterkeit. Winfried Schulze attestiert dem Fach ebenfalls eine „abnehmerorientierte Zukunft“: ein publizistischer und schulbuchgebundener Abnehmerkreis beispielsweise erfordere eher einen mikro- bzw. makrohistorischen Fokus auf „close-ups und wide shots“. Allein Hedwig Röckelein stellte für ihren Fachbereich der Mediaevistik den interdisziplinären Austausch der Komparatistik als gelungen und produktiv dar: der „cultural turn“ nach der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert bzw. nach 1945 habe das Fach vorangebracht. Nicht zuletzt der ikonologisch-ikonographische Zugang Aby Warburgs haben die mediaevistische Anschlussfähigkeit an Kunstgeschichte oder aktuell auch an die Medien- und Kommunikationswissenschaft herbeigeführt (z.B.: Analyse von Pressefotografie). Röckelein bescheinigt daher der Geschichte als „Anthropologie der Globalisierung“ ein Überleben innerhalb der BA/MA-Modular-Strukturen, innerhalb der „cultural studies“. Didaktisch besehen, redete Röckelein hier klar pro domo der Göttinger Unterrichtslandschaft, die modular ein Thema pro Studienjahr vorsieht, das von allen Epochen/Fachrichtungen gemeinsam gestaltet wird. Paul Nolte reihte sich als Zeithistoriker in die Anfangspositionen Hettlings oder Nippels ein, indem er empfahl, „mit den Akteuren ins Gespräch“ zu kommen und sich der Medialisierung des Faches bewusst zu werden. Also quasi der Guido-Knopp-Konkurrenz, die einerseits historische Themen kontextorientiert und mitunter diachron aufarbeitet, aber genauso im medialen Alltagsgeschäft Stellungnahmen aus der Wissenschaft erfordert.

Am zweiten Tagungstag (02.10.2008)

Unter der Leitung von Heinz-Gerhard Haupt (Florenz/Bielefeld) und Willibald Steinmetz (Bielefeld) geriet die Diskussion zur „neuen Politikgeschichte“ mit der Besetzung Sebastian Conrad (Florenz): Politikgeschichte aus transnationaler Perspektive, Eckart Conze (Marburg): Politikgeschichte und Geschichte der internationalen Beziehungen, Birgit Emich

(Freiburg): Politikgeschichte aus kulturalistischer Perspektive, Willibald Steinmetz (Bielefeld): Politikgeschichte aus kommunikationsgeschichtlicher Perspektive, Andreas Rödder (Mainz): Politikgeschichte aus klassischer Perspektive, wie die Sektion des Vortags bezüglich der „disziplinären Einheit“ zu einer Bestandsaufnahme mit einzelnen Impulsen für die Zukunft.

Daher sollen an dieser Stelle lediglich wesentliche Ergänzungen oder Zuspitzungen auch unter Einbezug der anschließenden Debatte wiedergegeben werden. Andreas Rödder empfahl beispielsweise drei „Kriterien für eine zukünftige Politikgeschichte“: Themen aus ihrer „Rationalität der Wissenschaft heraus“ setzen, ihre „Plausibilität“ aufzeigen und sie auf ihre „Relevanz“ prüfen. Sebastian Conrad und Willibald Steinmetz diskutierten beide entlang des Problems der „Konkurierung“ und machten Vorschläge, eher „transepochal“ zu denken. Steinmetz fügte zuspitzend hinzu, man solle „Altes neu erzählen“, aber nur wenn der Anlass plausibel erscheine und man dennoch traditionelle Themen weiterhin im Blick behalte. „Neu“ zu erzählen bedeute gegenwartsbezogen und kontextualisierend in den Blick nehmen.

Podiumsdiskussion: Wie gut sind unsere Fachzeitschriften?

Ulrike Gleixner (Wolfenbüttel) moderierte dieses breit besetzte Podium im Zusammenhang des Arbeitskreises „Werkstatt Geschichte“. An der Diskussion nahmen teil: Christiane von Oertzen (Berlin), ebenfalls Werkstatt Geschichte, Sonja Berghoff (Gütersloh), Stefan Hornborstel (Berlin), Cornelius Torp (Halle), Rudolf Schlögl (Konstanz), „Geschichte und Gesellschaft“ Barbara Stollberg-Rillinger (Münster), Alf Lütcke (Göttingen/Erfurt), u.a. „Historische Anthropologie“, Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel), „Zeitschrift für Ideengeschichte“, Helmut Puff (Ann Arbor), University of Michigan, ex-“Gender and History“, Martin Schulze Wessel (München), für osteuropäische Projekte, z.B. „Bohemia“, Christoph Conrad (Genève), u.a. European Science Foundation.

Der Kern der Diskussion war um die produktiven und organisatorischen Schritte des „peerings“, des „ratings“ und des „rankings“ angelegt. Zudem sollte zukünftiges Rezeptions- und Publikationsverhalten in den Blick genommen werden. Zudem waren die drei Gesichtspunkte „Qualitätsmessung“, „deutsche Fachzeitschriften“ und „Fachzeitschriften international“ aus der jeweiligen Perspektive des Diskutanten zu berücksichtigen. Sowohl Stefan Hornborstel als auch Cornelius Torp nahmen den „Qualitätsbegriff“ auf und verwiesen auf die Diskussion um die „European Science Foundation“, nach deren Qualitätskriterien Fachzeitschriften zumindest in der europäischen Wissenschaft beurteilt würden. Hier sei einiges zu überdenken. Hornborstel forderte, die Herausgeber und Verleger sowie auch die Drittmittelgeber jeweils auf deren qualitativen Ansprüche an das jeweilige Medium zu prüfen. Cornelius Torp versuchte, die Problematik strukturalistisch anzugehen, indem er nach der grundlegenden „Bedeutung von Fachzeitschriften in der Wissenschaft“ im Vergleich zu „Aufsatz-Sammelbänden“ fragte. Ein weiteres Feld, nicht zuletzt bezüglich des „peerings“ sei die Transparenz der Gutachterverfahren, nach denen redaktionelle Beiträge vor der Veröffentlichung geprüft werden. Torp befürwortete an dieser Stelle klar das sogenannte „double-blind“-Verfahren, bei dem weder Gutachter noch Autoren jeweils voneinander Kenntnis haben, also nur der reine Textgehalt zählt. Christiane von Oertzen ging in ihrem Statement am Beispiel der „Werkstatt Geschichte“ auf die Alternative der kollegialen Beurteilung ein: die Themenhefte verstünden sich als „Experimentalfeld, um neue Forschungsfelder aufzumachen“, Jahrestreffen dienten der internen Kontrolle und böten Möglichkeiten, die Heftkonzeption stets zu hinterfragen. Autorentexte würden zusätzlich ein Gutachtergremium durchlaufen, das je nach Themenschwerpunkt auch mit Externen besetzt werde.

Helwig Schmidt-Glintzer empfahl unter Rekurs auf das eigene neue Projekt „Zeitschrift für Ideengeschichte“, zukünftig mitunter früher zu veröffentlichen, so dass auch Erkenntnisse aus dem Forschungsprozess heraus der Gemeinschaft

zur Verfügung stünden, hinzu käme in diesem Zusammenhang der Wunsch nach einer direkten Verlinkung auf benutzte (Online-) Quellen. Ein guter Schritt in diese Richtung sei das bereits häufig anzutreffende „open peering“. Zu bezweifeln sollte allerdings folgender Wunsch sein: peer-groups anstatt Lektoren oder redaktionelle Strukturen arbeiten zu lassen – zugunsten einer beständigen Redaktionskultur. Im osteuropäischen Raum seien Zeitschriften vergleichsweise mehr auf Forschung und Themen in jeweils regionalen Zusammenhängen spezialisiert, wie Martin Schulze Wessel feststellte.

Am dritten Tagungstag (03.10.2008)

Um „Chancen und Grenzen von Remigration und Fach-Transfer in deutschen Geistes- und Sozialwissenschaften nach 1945“ zu diskutieren, fanden sich unter der Leitung von Rüdiger vom Bruch (Berlin): Mitchell G. Ash (Wien): Grundsätzliche Überlegungen, Karen Michels (Hamburg): Kunstgeschichte – erfolgreiche Emigration und Grenzen der Remigration, Jan-Otmar Hesse (Frankfurt/M./Göttingen): Wirtschaftswissenschaften – Beharrung und Außendruck als verzögerte Innovation?, Uta Gerhardt (Heidelberg): Soziologie – Verwissenschaftlichung durch Amerikanisierung, Alfons Söllner (Chemnitz): Politikwissenschaft – Disziplinengese durch Anverwandlung?, zusammen.

Mitchell Ash ordnete die Rückwanderung der unter der NS-Herrschaft ins Exil gegangenen Wissenschaftler nach drei Kategorien: im Zuge des „Aufrufs zur Rückkehr an jüdische Emigrierte von 1947“ habe man eher prominente Namen gezielt angesprochen. Als „Schubfaktoren“ wirkte oft ein schlechter oder unvorteilhafter Status im Aufnahmeland, auch waren Sprachprobleme nicht selten. „Ziehfaktor“ war mitunter, von potentiellm Nutzen für die alliierten Mächte zu sein. Als „Hemmungen“ konnten (vorerst) schlechte Arbeitsbedingungen in den Heimatländern sowie die Konkurrenz durch die mittlerweile entnazifizierten Kollegen festgestellt werden. Bei den Kunsthistorikern konnte Karen Michels eine

Rückkehrerquote von 4-5 Prozent ermitteln: 13 Wissenschaftler kehrten nachweislich nach Deutschland, sechs nach Österreich zurück. Erwin Panofsky beispielsweise kehrte nicht nach Hamburg zurück, da er sich erfolgreich in den USA positioniert hatte. Im Zuge des „internationalen Kunsthistorikerkongresses 1963/64“ in Bonn setzte die Rückkehrerbewegung vollends ein. Thomas Mann beschreibe diesen Zustand „als keinen Wartezustand mehr“, sondern als eine Form „internationaler Provinzialisierung“, so Karen Michels. Jan-Otmar Hesse beobachtete für die Ökonomen keine „nennenswerte Rückkehrbewegung“, sondern im Gegenteil eine „zunehmende Amerikanisierung“ im Zuge etablierter Stipendiatenprogramme wie dem ‚Rockefeller-Fellowship‘. Abwechslungsreich schilderte Ute Gerhardt die soziologische Fachgeschichte: gute zehn Jahre benötigte es, das Fach wieder zu institutionalisieren, da es keine Fachliteratur und keine Ausbildung mehr gegeben hatte. Hier war die Amerikanisierung willkommen: Besatzungsmächte wie die USA oder Großbritannien sorgten selbst für die Ausbildung an Orten wie Frankfurt/M. oder Marburg, in den USA wurde die empirische Sozialforschung bereits seit den 1930er Jahren auf Basis der Stochastik betrieben. Elisabeth Noelle-Neumann lernt in Princeton: Co-deplanung und Interviews werden die essentials, ihre ersten Massenerhebungen führt sie in Deutschland nach 1951 durch. Die deutsche Soziologie publizierte zunächst im Ausland, erste universitäre Institute wurden in Mainz und Hamburg gegründet. Durch Horkheimer und Adorno in Frankfurt erfährt das Fach zunächst eine eher philosophische Prägung. Adorno und Noelle-Neumann arbeiteten anfangs zusammen. Alfons Söllner beobachtet für die Politologie – die auch als „Demokratiewissenschaft“ gelte – Beeinflussungen durch angelsächsische und westliche Orientierung. Auffällig war Söllners Distanz zum Begriff der amerikanischen Prägung, er schlug Alternativen wie „Akkulturation“ oder „Anverwandlung“ vor.

Die Podiumsdiskussion zur „Friedlichen Revolution und der deutschen Vereinigung 1989/90: das Volk, die Volkswirtschaft“ geriet völlig zu Recht zum Höhepunkt des

Historikertages. Man werde noch etwas warten und auf weitere Besucher hoffen, schließlich führen die Straßenbahnen nicht so häufig. Denn schließlich sei Feiertag: der 3. Oktober, der „Tag der deutschen Einheit“: Klaus-Dietmar Henke (Dresden) hatte mit dem Plenum leichtes Spiel und erreichte somit das Ziel dieser Sektion, „neben der wissenschaftlichen Bestandsaufnahme einer breiteren Öffentlichkeit die historische Dramatik, die Bedeutung und einige Auswirkungen des fast zwanzig Jahre zurückliegenden Einigungsprozesses vor Augen zu führen.“

Die Teilnehmer der Diskussion waren: Christoph Buchheim, Rainer Eppelmann, Christian Führer, Charles S. Maier, Edgar Most, Werner Plumpe, Detlef Pollack, Ulrike Poppe, Gerhard A. Ritter, Thilo Sarrazin, Richard Schröder, André Steiner.

Aus wissenschaftlicher Perspektive ergab das Podium durch die Beiträge Charles S. Maiers (Harvard) oder Detlef Pollacks (Viadrina, Frankfurt/O.) wichtige Impulse für die weitere zeithistorische Forschung, die Klaus-Dietmar Henke letztlich mit der Forderung zusammenfasste, sich „mehr mit dem alltäglichen Leben der DDR-Bürger, mit ihrer Normalität zu beschäftigen“. Über die Widerstandsgruppen habe man schließlich bereits ein breites Wissen. Detlef Pollack hatte deutlich das friedliche, auf einen Dialog ausgerichtete Anliegen der Oppositionsbewegung vorgetragen: die „Botschaft ‚Wir sind das Volk!‘“ war keine Forderung nach einem SED-Sturz, sondern vielmehr das „Streben nach legaler Anerkennung“. Man habe Grenzen ausgetestet, ein Bewusstsein über das eigene (Macht-) Potential zu gewinnen.

„Auf Kerzen und Gebete waren Polizei und Militär nicht vorbereitet gewesen“, erinnert sich Christian Führer an den 9. Oktober 1989. Die 40-Jahr-Feiern anlässlich der DDR-Staatsgründung waren gerade vorüber. Führer hatte seit den frühen 80er-Jahren immer montags zu Friedensgebeten in seine Kirche eingeladen und so die Basis für friedlichen Protest gelegt.

Trotz der ökonomischen und finanziellen Schwächen sei die Überwindung der DDR als einem zentralistisch und totalitär

geführten Regime, so das Ergebnis der gut fünfstündigen Debatte, durch gewaltlose Aktivitäten herbeigeführt worden. Mit der so genannten „Friedensdekade“ setzten die evangelischen Kirchen in Bundesrepublik und DDR ein gemeinsames Zeichen gegen das Wettrüsten der Blockmächte im Europa des Kalten Krieges.

„Die Kirche war der einzige Freiraum, quadratmetermäßig und geistig“. Führer, der im vergangenen März nach 40 Dienstjahren als Nikolaipfarrer in den Ruhestand verabschiedet wurde, findet während der Debatte wiederholt prägnante Formulierungen für die bewegenden Ereignisse auf dem Weg zum Mauerfall, zur faktischen Einheit Deutschlands am 3. Oktober 1990.

Der Alltag glich „der mit Hingabe betriebenen Abschaffung der Wirklichkeit“. Auch wenn er hier ausnahmsweise einen jungen Schriftsteller zitiert, so nicht ohne Grund: „Ein Pfarrer hört in der Gemeinde vieles.“ In der Nikolaikirche kamen Menschen aus allen Bevölkerungsteilen zusammen, um über ihre alltäglichen Frustrationserlebnisse zu sprechen. Diesen Menschen wollte man helfen, selbständig und frei darüber zu sprechen.

Ulrike Poppe, prominente SED-Kritikerin innerhalb der Oppositionsbewegung, führte dies anhand der sich in den Jahren vor der „Wende“ staatlich gewollten verschlechternden Lebens- und Qualitätsbedingungen vor. So bestand handelsüblicher Kaffee aus gleichen Teilen Röst- und Ersatzkaffee: „Erichs Krönung“.

Aus staatspolitischer Perspektive analysierten Edgar Most als Verantwortlicher für die Landesschulden bei der DDR-Staatsbank und der amtierende Berliner Finanzsenator Thilo Sarrazin (SPD) als damaliger Referatsleiter im Bonner Finanzministerium die ökonomischen Umstände, die zum Ende der DDR führten. Für Sarrazin sei das SED-System „ökonomisch nicht zwingend zum Scheitern“ verurteilt gewesen, aber strukturell. Den Anfang hierfür markiert nicht zuletzt der 9. Oktober 1989, ein Messesmontag in Leipzig. Erstmals gelangten Bilder der Montagsgebete und Demonstrationen

dadurch in den Westen, dass während der Messen pauschale Drehgenehmigungen erteilt wurden. Nun war auch die Öffentlichkeit in der BRD erreicht.

Es sei "wie ein Wunder" gewesen, dass die Sicherheitskräfte nicht gewaltsam gegen die Demonstranten vorgingen. Daher ist Christian Führer auch der – bescheidenen – Meinung, dass der 9. Oktober und nicht der 3. Oktober der wichtigere Tag zum Feiern sei: „Das war die Einheit ohne Kriege und Siege. Die friedliche Revolution ist unser Exportschlager, nicht Tornados und Militärtechnik. Das sollten wir nie vergessen.“

<http://www.historikertag.de/Dresden2008/index.php/wissenschaftliches-programm>

III. REZENSIONEN

Maria Katharina Moser, *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie*, Wien/Berlin: LIT-Verlag 2007 (Studien der Moraltheologie, Bd. 34), 544 S., 44,90 €, ISBN: 3-8258-9417-7

Dieses Buch von Maria Katharina Moser ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff, um zu einer ethisch reflektierten Opferrede zu gelangen. Dabei formuliert die Autorin fünf Ansprüche an ihr Werk. So ist die Aufarbeitung feministischer Opferkritik ein zentrales Ziel der Arbeit, wobei besonders im Zentrum steht, wie und mit welchem Interesse von Opfer die Rede ist. Als zweites möchte die Autorin in ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema Theorie und Erfahrung miteinander verschränken, drittens ihre Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff interkulturell und kontextuell gestalten. Auf diese Weise, so die Zielformulierung, soll Opfer als theologische und politische Kategorie verstanden und analysiert werden und schließlich eine Ethisierung des Opferbegriffs erarbeitet werden.

Um ihre Zielvorgaben einzulösen, untersucht Moser, ihre Vorgehensweise immer offen legend und kommentierend, nach einer einleitenden Darstellung verschiedener Facetten des Opferbegriffs den praktischen Umgang mit diesem: Sie bezieht die Erfahrungsebene in ihre Überlegungen ein durch einen praktischen Teil, in dem sie Gruppendiskussionen über den Opferbegriff – in Österreich und auf den Philippinen – darstellt und behutsam interpretiert. Dabei werden interessante Dimensionen der Rede von Opfer deutlich. So ist in mehreren Gruppen zunächst beinahe selbstverständlich, dass Opfer passiv zu verstehen ist. Auch wenn das freilich nicht vollständig bestritten wird, stellt sich im Verlauf der Diskussionen doch heraus, dass dies nicht immer so sein muss, sondern dass dem Opferbegriff eine Ambivalenz innewohnt, die aktiv und passiv nicht immer eindeutig unterscheiden lässt. Neben dem Opfer-Sein wird etwa auch das Opfer-Bringen als Erfahrung benannt. Dabei zeigen sich in diesem und anderen Punkten der

Erörterung bedeutende Unterschiede zwischen dem philippinischen und dem österreichischen Kontext. Außerdem gilt die Frage nach Selbst- und Fremdwahrnehmung von „Opfern“ als relevant, und es zeigt sich, dass, auch wenn die Erfahrungen mit der Opferrede häufig negativ sind und die Frauen dem Begriff „Opfer“ sehr kritisch gegenüber stehen, sie doch nicht bereit sind, ganz auf den Begriff zu verzichten, weil sie ihm – kritisch reflektiert – auch Positives abgewinnen.

Im Anschluss unternimmt Moser eine sorgfältige Darstellung und Systematisierung zahlreicher v.a. feministischer Theorieansätze. Diese Auseinandersetzung ist sehr ausführlich und zeugt von guter Kenntnis der Literatur zum Thema. Sie kann hier nur angedeutet werden. Während für die Vordenkerinnen der zweiten Frauenbewegung die Rede von „Frauen als Opfer“ wichtig war, um geschlechtsspezifische Gewalt überhaupt sichtbar zu machen, ist es für Theoretikerinnen heute zentral, diese Rede in Frage zu stellen und zu kritisieren. Mosers Behandlung verschiedener Diskurskontexte zeigt die Gefahren der Opferrede deutlich auf: Indem Frauen zu Opfern werden, werden sie Objekte, der Subjektstatus wird ihnen aberkannt. Sie gelten als passiv und handlungsunfähig. Es findet eine Homogenisierung – „die Migrantinnen sind Opfer“ – und Totalisierung – „einmal Opfer, immer Opfer“ – statt. Außerdem ist die Rede von Frauen als Opfer in eine dualistische Grundstruktur eingebaut, nach der Gegensätze wie Täter – Opfer, aktiv – passiv, Subjekt – Objekt, schuldig – unschuldig einander unvereinbar gegenüber stehen. In ihrer Darstellung der Theorie deckt Moser wichtige Stereotypen und Vereinfachungen in der Rede von Opfer auf. Sie weist auf die verschiedenen Konstruktionen von Frauen als Opfer hin und benennt deren performativen Charakter.

Stellenweise folgt sie dabei jedoch den einzelnen Ansätzen so weit, dass die kritische Distanz schwindet: An einigen Stellen werden dem öffentlichen Diskurs über Frauen als Opfer auch da Dichotomisierung, Vereinheitlichung und „Entsubjektivierung“ von Frauen unterstellt, wo es – zumindest für die Leserin – nicht nachvollziehbar ist. Dadurch entsteht die

Gefahr, selbst Gegensätze festzuschreiben oder eine Homogenisierung vorzunehmen. So stellt etwa die Aussage auf Seite 408, dass für Männer Migration nicht als Akt der Verzweigung dargestellt wird, sondern als aktiver und mutiger Schritt, selbst eine Vereinheitlichung dar, die zumindest angezweifelt werden kann.

Im weiteren Verlauf der Arbeit wird sich die Autorin jedoch von Verkürzungen und einseitiger Wahrnehmung mancher Theoretikerinnen distanzieren.

In einem dritten Teil verbindet Moser die Ergebnisse beider Teile und erhält so Einsichten zu einer reflektierten Rede von Opfer. Hier zeigt sich, dass sie ihren Anspruch, Erfahrung und Theorie miteinander zu verbinden, einlösen kann und dabei weit über die Erkenntnis hinausgelangt, dass Theorie und Erfahrung einander bedingen. Sie kann eine dekonstruktivistische Herangehensweise an die Opferdiskurse, die falsche Gegensätze aufdeckt und Interessen entlarvt, sinnvoll verbinden mit dem Erfahrungparadigma, das sie befreiungsethisch anreichert. Die Opferrede wird zu einer kontextuell situierteren und gilt nur als solche als angemessen. Ihr Rekurs auf die Gruppendiskussionen hat relevante Erkenntnisse gebracht, die aus der Theorie allein nicht einsichtig gewesen wären.

Indem Moser die falsche Alternative von autonom handelndem Subjekt und passivem Opfer aufbricht, gelingt es ihr zudem, mit ihrer Analyse der Rede von Opfer an aktuellen fundamentalethischen Diskussionen anzuknüpfen und zu diesen beizutragen. Autonomie und die Orientierung an anderen sind keine Gegensätze, sondern Autonomie ist immer relational zu verstehen. Eine angemessene Rede von Opfer hat dieser Einsicht Rechnung zu tragen.

Auch der theologischen Rede von Opfer versucht sie in den Reformulierungen des Schlussteils neuen Sinn zu verleihen. Allerdings rekurriert sie hierbei weniger auf Erkenntnisse aus den beiden vorangegangenen Teilen der Arbeit, sondern greift bei ihrer Ethisierung der theologischen Rede von Opfer und Kreuzestod Jesu auf andere, bisher nicht behandelte, theologische Ansätze zurück. Das bringt wichtige Einsichten zum

Verständnis der Rede von Opfer in der Theologie. Es bleibt jedoch ein kleines Fragezeichen, welche theologischen Ansätze an dieser Stelle als Reformulierung präsentiert werden und welche im zweiten Teil im „Diskurskontext Theologie“ dargestellt werden. Kern des letzten Teils sind Leitlinien einer feministisch-ethisch angemessenen Rede von Opfer, die die gesamte Arbeit resümieren und prägnant in neun Thesen auf den Punkt bringen. In ihnen gelingt es Moser, den Einwänden feministischer Theorie Rechnung zu tragen und die Erfahrungen der Gruppendiskussionen zu berücksichtigen, um so die Rede von Opfer nicht völlig aufzugeben, sondern in ihrer Ambivalenz und Verwobenheit in verschiedene Diskurse als neu bestimmte beizubehalten.

Das Buch ist daher nicht nur eine hilfreiche Systematisierung theoretischer Ansätze, sondern es leistet wertvolle Arbeit im Aufdecken und Entlarven von Konstruktionen rund um den Opferbegriff, die eine angemessene Rede von Opfer überhaupt erst möglich macht.

Michelle Becka

**Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf (Hg.),
Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg:
Pustet 2005, 312 S., 26,90 €, ISBN 3-7917-1955-6**

Das Christentum hat die größten Probleme mit der Wahrnehmung des Judentums in seiner Wirklichkeit. Das ist von Anfang an so. Das aus dem Judentum als messianische Bewegung entstehende Christentum versteht sich sehr bald als das neue, das wahre Israel und formt sich substitutionell im Kontrast ein Fremdbild des Judentums, das als Negativfolie die Aufgabe hat, die Positivität des Christentums umso heller erstrahlen zu lassen. Da dieses Kontrastbild des Judentums eng in die zentralen Lehren des Christentums verwoben wird, kann eine Veränderung des Judentumsbildes Identitätsstörungen im Christentum verursachen. So haftet

durch die Jahrhunderte dem Bild des Judentums und seiner Geschichte etwas Konstruiertes an. Die antijüdischen Klischees und Stereotypen, wirksame Metaphern der simplen Volksfrömmigkeit, versperrten den Blick auf die vielfältige Wirklichkeit der Juden. Die religiösen Konstruktionen wurden dann zu Beginn der Neuzeit durch säkularisierte erweitert, die sich im Juden wiederum die Kontrastfigur zu Volk, Nation, Rasse schufen. Die Wahrnehmung des einzelnen Juden wie der gesamten Judenheit stand unter dem fatalen Zwang des Bildes, das man sich geschaffen hatte.

Die Fatalität des Zwangs zur Konstruktion wurde deutlich, als nach der Schoah Christen in ihrem Versuch der Revision des traditionellen Bildes vom „bösen Juden“ sich im „frommen“ Juden wiederum ein Bild konstruierten, das nur noch dem praktizierenden, betenden, den Sabbat haltenden, die Feste feiernden, toragläubigen Judentum das christliche „koscher-Zeugnis“ ausstellen wollte. Die christliche Hagiographie des Judentums heute verweigert dem Judentum seine Wirklichkeit und Menschlichkeit genauso wie die Dämonisierung gestern. Die in fundamentalistischen und philosemitischen Kreisen beliebte Konstruktion zum Gleichheits- oder gar Vorbildtyp selektiert entweder einen Teil des Judentums oder konfessionalisiert es als Ganzes. Eine Konfessionalisierung reduziert aber das Judentum auf seine bloß religiösen, hier konfessionalistischen Konstituenten und blendet die in jüdischen Selbstverständnissen wichtigen Identitätsmerkmale von Volk, Geschichte, Kultur von vorneherein aus. Nur am Rande bemerkt sei, dass auch in der deutschen Literatur, zumindest bis in die Endsechziger Jahre, die Darstellung willkommener Judengestalten größtenteils den hier gängigen Bewältigungsmustern angepasst wurde, dabei aber kaum realistisch erschien. Auch hier eine philosemitische Scheu, sich auf jüdische Erfahrung wirklichkeitsgetreu einzulassen.

Der philosemitische Hang zur Wiedergutmachung zeigt sich besonders in der Konstruktion jüdischer Geschichte als permanenter Leidensgeschichte. Wie jüdische Geschichte früher in der Optik des Christentums als unaufhörliche Abfolge

von religiösem Ungehorsam, Glaubensabfall und moralischer Verkommenheit gedeutet wurde, so wird sie nun von Auschwitz her gezeichnet als eine ewige Geschichte von Leid und Trauer, Verfolgung und Vertreibung. Niemand wird leugnen können, dass jüdische Geschichte, vor allem im christlichen Europa, vielfach Leidensgeschichte gewesen ist. Aber es ist wiederum eine sehr einseitige Geschichtskonstruktion, wenn Juden nur als Objekte und Opfer der Geschichte erscheinen, nicht aber als Schöpfer und Träger einer eigenen Kultur und als Mitgestalter ihrer Umwelt auch in ihren Selbstzeugnissen wahrgenommen werden. Salo W. Baron, der große amerikanisch-jüdische Historiograph des 20. Jahrhunderts kritisierte schon 1928 in einem Aufsatz die Neigung, die Geschichte der Juden lediglich als „lacrimose“ Opfer- und Unterdrückungsgeschichte zu sehen. Vielmehr seien auch die großen Freiräume, vor allem in der Vormoderne, wahrzunehmen, in denen es Subjekt eigener Geschichte habe werden können. In der Tat hat es immer auch Zeiten und Regionen gegeben, wo sich eine vom traditionellen Mainstream abweichende Wahrnehmung positiv auf die Lebens- und Gestaltungsmöglichkeiten von Juden auswirkten. Eine sich eher auf die paulinisch-augustinische Sicht von Heilsgeschichte beziehende Theologenschaft und Geistlichkeit hat sich oft mildernd einer radikaleren Kirchen- und Theologenfraktion und später den vulgärtheologischen antijüdischen Maßnahmen entgegen gestellt. Die christliche *Adversus-Judaeos*-Literatur zeigt durchaus, wie stark das Ansehen des Judentums als der ursprünglichen Herkunftsreligion bei den Christen war, wie die kirchlichen Schriftsteller versuchten, den eigenen Anhängern die offensichtlich vom Judentum bedrohte Attraktivität des Christentums vor Augen zu führen. Passagen in den acht Predigten des Chrysostomus zum Judentum am Ende des 4. Jahrhunderts lassen dies ebenso erkennen wie die zu größeren theologischen Abhandlungen angewachsenen Briefe, die die beiden Bischöfe von Lyon, Agobard und Amolo, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an den fränkischen Hof schrieben. Juden waren als Nachfahren der Patriarchen und Propheten am fränkischen Hof wie

beim einfachen Volk höchst beliebt, und das Judentum in den Augen der Christen eine offensichtlich attraktive Religion. Der oft geäußerte Vorwurf des „Judaisierung“ rückte zwar in die Nähe des Häresieverdachts, bestätigt aber nur, wie lebendig und aufgeschlossen das Judentum wahrgenommen wurde und für wie bedeutsam es für das Christentum gehalten wurde. Es ist bekannt, dass der große jüdische Historiograph des 19. Jahrhunderts, Heinrich Graetz, die Karolingerzeit als das „Goldene Zeitalter“ der jüdischen Geschichte in Deutschland charakterisiert hat. Andere haben vom „Goldenen Zeitalter“ im späteren maurischen Spanien gesprochen, und Salomon Maimon hat in seiner „Lebensgeschichte“ die Zeit vom 15. Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Polen als „goldenes Zeitalter“ der Juden beschrieben.

Es ist das Anliegen des hier anzuzeigenden Sammelbandes, diese christlichen Konstruktionsmechanismen zu durchbrechen und das negative Image des Verhältnisses von Judentum und Christentum im kollektiven Gedächtnis aufzulösen. Auf einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, des Lehrstuhls für Jüdische Studien der Universität Halle-Wittenberg und des Seminars für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster sollte dieses negative Image grundsätzlich in Frage gestellt werden. Im untersuchten Zeitraum von der Frühen Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert spanne sich „ein großer Bogen der gegenseitigen Beziehungen von Judentum und Katholizismus, die nicht nur von Abgrenzung und Bekämpfung gekennzeichnet“ seien, „sondern auch von gegenseitiger Befruchtung und Anregung.“ Der vorliegende Band gibt die in München 2004 gehaltenen Vorträge der Theologen, Judaisten und Historiker jüdischer wie katholischer Provenienz wieder.

Das 16. Jahrhundert als Beginn einer intensiveren Nachfrage nach engeren jüdisch-christlichen Kontakten ist insofern gut gewählt, als sich in diesem Jahrhundert religionsgesetzlich im Judentum endgültig eine positivere Beurteilung des Christentums als einer nicht-paganen Religion durchsetzte. Die traditionelle jüdische Sicht Roms als Edom (oder Esau)

hatte sich auch nach Konstantin fortgesetzt, die das Christentum als Götzendienst (Abodah zarah) oder zumindest als götzendienstverdächtig ansah. Die Anerkennung nun im 16. Jahrhundert hatte einen Wandel im Verhältnis zur christlichen Umwelt zur Folge. Man begann sich in verstärktem Maße mit der Bildung und Kultur der Mehrheitsgesellschaft zu beschäftigen. Daher seien zunächst die Beiträge aufgeführt, die eine Öffnung des Judentums gegenüber der christlichen Mehrheitsgesellschaft zum Inhalt haben.

So zeigt **Giuseppe Veltri** in seinem Beitrag „...in einigen Glaubensartikeln neigt die jüdische Nation eher zur römischen Kirche“ (S.15-29), wie jüdische Gelehrte der Renaissance und der Frühneuzeit sich typisch christlichen Themen zuwenden und christliche Traditionen und Methoden übernehmen, die für die rabbinische Diskussion als wichtig erachtet wurden. So stellt der berühmte Rabbiner Simone Luzzatto einen Katalog von Übereinstimmungen mit der katholischen Glaubensgemeinschaft zusammen, um „die jüdische Natur der katholischen Religion unter Beweis zu stellen“ (S.25). Das von Rabbi Löw in Prag unterstützte jüdische Erziehungssystem basierte auf der Ratio Studiorum der Jesuiten. Diese eher punktuellen Beispiele zeigen, wie die Öffnung zur Mehrheitskultur hin vor allem im privaten und akademisch-gelehrten Bereich neue Impulse gab.

Gianfranco Miletto (S.73-90) macht an einigen Beispielen deutlich, wie stark die kulturelle Beeinflussung durch die erfolgreiche Mehrheitskultur sein konnte, wie reformfreudige Rabbiner sich die katholische Kirche der Gegenreformation als Vorbild genommen und Formen ihres Rituals und Inhalte ihrer Morallehre anglichen. Bei der kulturellen Aufgeschlossenheit der Zeit nimmt es nicht wunder, dass ein im Argentinien liegendes jüdisches Bildungssystem des 16. Jahrhunderts Anleihen beim so erfolgreichen jesuitischen Schulsystem. An zwei ausgeführten Beispielen zeigt Miletto, wie der Katechismus von Petrus Canisius und die Ratio Studiorum als Vorbild für zwei Projekte des jüdischen Schulwesens in Mantua dienten, die leider beide nicht realisiert werden konnten,

aber als Programme lange in den aschkenasischen Gemeinden Nord- und Osteuropas in deutscher und jiddischer Übersetzung weit verbreitet waren.

In seinem Beitrag „Katholische Bildung und jüdische Identität“ (S.91-101) weist **Gerold Necker** „Die humanistische Tradition im Werk Abraham Cohen de Herreras“ (+1635) auf. Im Amsterdam des frühen 17. Jahrhunderts bestand die jüdische Gemeinde zu einem Großteil aus ins Judentum zurückkehrenden spanischen und portugiesischen Marranen. Diese christlich hochgebildeten jüdischen Conversos versuchten im Geiste des Humanismus ein neues jüdisches Selbstverständnis zu gewinnen, das die orthodoxen Gemeinderabbiner vor schwer lösbare Probleme stellte, wie die bekannteren Schicksale eines Uriel da Costa und auch Baruch Spinozas deutlich machen. Auch Abraham Cohen de Herreras, der 1620 nach Amsterdam kam, versuchte eine Harmonisierung seines immensen katholischen Bildungshorizontes und der jüdischen Tradition in Form der lurianischen Kabbala. Doch schon bei der Übersetzung seiner spanischen Werke ließ sein ebenfalls noch als Katholik aufgewachsener Schüler Isaak Aboab alle Zitate christlicher Autoren weg: Die Suche nach einer versöhnten christlich-jüdischen Existenz fand keine Nachahmer mehr.

Die bislang weitestgehende Annäherung des Judentums an das Christentum vollzog sich im 19. Jahrhundert im Gefolge der Aufklärung und der jüdischen Emanzipation. **Klaus Herrmann** zeichnet „Die jüdische Reformbewegung zwischen Protestantismus und Katholizismus“ nach (S. 222-240). Es zeigt sich, dass die frühe jüdische „Reformation“ (Israel Jacobson) den Rationalismus und Universalismus im Protestantismus der Aufklärung problemlos adaptieren konnte. Unverkennbar schon der protestantische Einfluss bei der Einweihung des Seesener Tempels am 17. Juli 1810. Protestantische Kirchenlieder konnten in großer Zahl bei geringfügigen Textänderungen übernommen werden. In den nun deutsch gesprochenen Gebeten strich man die Passagen der Sionssehnsucht und Messias Hoffnung und die Gebete für die

Wiedereinführung des Opferdienstes. Orgelmusik und Ornat des Zelebranten, Liturgie und Predigt hatten im Protestantismus ihr Vorbild. Interessant ist, dass die jüdische Reform sich in katholischen Regionen und Ländern naturgemäß eher katholischen Traditionen anschloss, insgesamt aber zurückhaltender blieb. In katholischen Ländern scheint auch die jüdische Orthodoxie stärker gewesen zu sein, in protestantischen das liberale Judentum. Da es aber weder im katholischen Frankreich, im katholischen Belgien, auch in England, wo die herrschende Religion „ein Katholicismus ohne Papst“ (Abraham Geiger) sei, noch in den calvinischen Niederlanden eine Reform gab, scheint eine moderne wissenschaftsfreundliche Umweltkultur ausschlaggebender gewesen zu sein als die jeweilige konfessionelle Prägung (S.235). Nach entsprechendem Protest gegen die kritiklose Übernahme protestantischer oder katholischer Gottesdienstästhetik in der frühen Phase der Reformbewegung, geht ab Mitte des 19. Jahrhunderts der außerjüdische Einfluss zurück. Wie einseitig allerdings die interreligiöse Wahrnehmung war, zeigt das bittere Wort Michael Meyers (geb. 1937 in Berlin), dass er bei keinem einzigen noch so liberalen Theologen in Deutschland „Äußerungen gefunden habe, die auf ein Gefühl der Solidarität mit dem sich reformierenden Judentum hätten schließen lassen (Zitat S. 238).

Michael Graetz stellt in seinem Beitrag „Bossuets Schrift „Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte“ (1709) und deren Relevanz für das moderne Judentum“ (S. 102-111) vor. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), Bischof und Wortführer des Gallikanismus unter König Louis XIV sah im politischen System der Hebräer und vor allem in Mose als Gesetzgeber das Modell für den absolutistisch-aufgeklärten Staat. Im Gallikanismus, der sich dem französischen Königtum gegenüber verpflichtet fühlte, stellten die Verfechter das idealisierte Bild des antiken Israels gegen die Kritik von Deisten, Philosophen und Staatstheoretikern. Diese gallikanische Aktualisierung der antiken Geschichte Israels wurde nach der Französischen Revolution, als das Judentum in die

Geschichte und Politik zurückkehrte und nach neuer Identität suchte, geradezu zu einer Inspirationsquelle für jüdische Intellektuelle im 19. Jahrhundert bis hin zum Zionismus. Da alle französischen Gallikaner im traditionellen Sinne Anhänger der antijüdischen Substitutionstheorie waren, ist die Hochschätzung des biblischen Judentums, das als Vorgeschichte des Christentums seinen Wert behielt und der Stützung des absolutistischen Staates diente, nicht dem zeitgenössischen Judentum zugute gekommen.

Stephan Wendehorst gibt in seinem Beitrag „Der pluralistische Gesellschaftstheoretiker und Labour-Politiker Harold Laski und seine katholische Welt“, „ein(en) methodische(n) Anstoß zur Erforschung der Geschichte der Juden und des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ (S. 140-161). Der methodologische Ansatz gilt erst einer künftig zu schreibenden „indirekten Beziehungsgeschichte“ von Juden und Katholiken. In beider Geschichte als Minderheiten spiegele sich eine strukturelle, partielle Parallelität im Verhältnis zu Staat, Nation und Nationalstaat. Im Anschluss an das in Deutschland unbekannt gebliebene Oeuvre des britischen Politikers Harold Laski macht Wendehorst den Vorschlag, die Geschichte der Juden und des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert auch „als Geschichte des Zusammenstoßes zweier Fälle von nicht mit Staat und Nation deckungsgleichen Formen der Vergesellschaftung mit den Ansprüchen des souveränen Staates und der modernen Nation zu untersuchen, und damit als Varianten eines strukturellen, von den spezifischen Problemen des Katholizismus und des Judentums abstrahierten allgemeinen Anpassungsprozesses“ (S.144f.). Dies ist wissenschaftstheoretisch ein hochinteressanter Forschungsansatz, mit dem auch größere Verständigungs- und Solidarisierungseffekte verbunden sein könnten.

Wie stand es mit den christlichen Annäherungen, Kontaktnahmen, Einwirkungen?

Johann Maier verfolgt in seinem Beitrag „Christliche Elemente in der jüdischen Kabbala?“, wie sich Juden und Christen zu Beginn der Neuzeit durch die religionsgesetzliche

Neubewertung des Christentums gegenseitig öffnen und sich besonders in gebildeten Kreisen eine größere Bereitschaft zu Kontakten ergab. Christliches Einwirken auf das Judentum geschah schon etwas früher durch Marranen, zwangsgetaufte Juden, die es am Ende des 14. Jahrhunderts in Spanien und Portugal schon in größerer Zahl gab und die später nach Flucht oder Vertreibung ins Judentum zurückkehrten. In der Kabbala nun wird vielfach die erste große religiöse Kontaktnahme von Judentum und Christentum gesehen. Christliche Kabbalisten versuchten z.B. die Trinitätslehre aus der Kabbala zu begründen und sie glaubten, christliche trinitarische Vorstellungen hätten auf das kabbalistische System der Sefirot eingewirkt, was nach Maier auszuschließen ist. Wenn auch einige katholische Vorstellungen von einigen jüdischen Kabbalisten aufgegriffen wurden, die Adams-, Davids-, Messiasseele „christologisch“ verarbeitet zu sein scheint, so handelt es sich wie bei Jakob Franks Konversion zum Katholizismus um extreme Randerscheinungen. Sicher mehr als die beiderseitige Beschäftigung mit der Kabbala hat das christliche Erbe in der Gedankenwelt der ins Judentum zurückgekehrten Marranen Wirkung gezeigt in der Tendenz zur Assimilation, in der Vorbereitung der jüdischen Aufklärung wie auch im Dienst jüdischer Selbstbehauptung.

Wilhelm Schmidt-Biggemann zeigt in seinem Beitrag „Katholizismus und Kabbala“ (S. 46-72), wie schwer sich die Kirchen mit der Kabbala getan haben. Nach Umsetzung der Dekrete des Konzils von Trient, nach der dogmatischen Verschärfung in der katholischen Theologie der Gegenreformation wurden alle hebraistischen und jüdischen Studien zunächst zurückgedrängt, dann sogar verboten. Am Beispiel des Jesuiten Athanasius Kircher (1602-1680) zeigt der Autor, wie selektiv der christliche Umgang mit der jüdischen Kabbala war, dass jüdische Traditionen nur zur Legitimierung christlicher Standpunkte herangezogen wurden und dass er weniger zur Annäherung, eher zur Vertiefung der Fremdheit beigetragen hat (Juden verstehen ihre eigene Ur-Offenbarung nicht). Nach

Kircher „war die Auseinandersetzung mit der Kabbala im Katholizismus kein ernsthaftes Thema mehr“ (s.68).

Thomas Brechenmacher rekapituliert in seinem Beitrag „Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Päpste und Juden zwischen Gegenreformation und 1. Vatikanum (1555-1870)“ (S. 162-180) die theologische Doppelrolle der Juden, wie sie vor allem aus den Werken des Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquins abgeleitet wurde: auf der einen Seite verstoßenes Volk Gottes und Feinde der Christen und auf der anderen Seite Wurzel und Zeuge des christlichen Glaubens zu sein. Dieser Doppelrolle der Juden entsprach seit der Spätantike eine doppelte Schutzherrschaft der Kirche: die Christen vor den Juden und die Juden vor den Christen zu schützen. Seit dem 16. Jahrhundert kam diese Schutzherrschaft einseitig nur noch den Christen zugute. Die universalhistorische Situation der Kirche änderte sich. Die Kirchenpolitik geriet durch Reformation, Rationalismus, Aufklärung, Emanzipation und die anhaltende Bedrohung der territorialen Integrität des Kirchenstaats in die Defensive. Die Aufgabe des Schutzes der Christen gegen die „perfidii Iudaei“ wurde akzentuiert durch Beseitigung jüdischer Banken, Einschränkung jüdischer Handwerks- und Gewerbetätigkeit, fiskalische Ausbeutung. Die Wiedererrichtung des römischen Ghettos und die weltweite Empörung verursachende Entführung des notgetauften jüdischen Jungen Edgardo Mortara aus Bologna nach Rom zeigen, wie wirkungslos die doppelte Schutzherrschaft für Juden geworden war.

Eine Instrumentalisierung ganz anderer Art zeigt **Tobias Lagatz** in seinem Beitrag „Der ‚Ewige Jude‘ des 19. Jahrhunderts im Fokus von Römischer Inquisition und Indexkongregation. Zerrbild seiner selbst und Spiegelbild der Zeit“ (S. 209-221). Die seit dem 16. Jahrhundert verbreitete antijüdische Legende vom jüdischen Schuster Ahasverus, der dem Kreuz tragenden Jesus vor seinem Haus in der Via dolorosa eine kurze Rast verwehrt und dafür von Jesus zu ewigem unruhevollen Leben verflucht wird, ist vielfach in der europäischen Literatur bearbeitet worden. Eugène Sues Roman „Juif

Errant“ und Edgar Quinets „Ahasvérus“ sowie Bearbeitungen anderer Autoren wurden von der Römischen Inquisition und der Indexkongregation indiziert, weil man in der Figur des ruhelos fortschreitenden Helden den Fortschrittsglauben der Moderne personifiziert sah, der Kritik an einer stagnierenden Institution Kirche übte. Sues „Juif Errant“ galt dabei auch als Verbreiter sozialistischer und revolutionärer Theorien.

Zwei Beiträge werfen einen Blick auf das Verhältnis von Juden und Katholiken in Polen und Mitteleuropa. **Stefan Schreiner**, Religionswissenschaftler und Judaist in Tübingen, verfasst unter dem Titel „Zwischen Polemik und Verbrüderung“ eine äußerst kenntnisreiche Kurzgeschichte von „Katholiken und Juden im Polen des 17. und 18. Jahrhunderts“ (S. 112-139). Trotz durchaus vorkommender Zusammenstöße ist die frühe Zeit in Polen und Litauen jüdischerseits als „Goldenes Zeitalter“ (Salomon Maimon) und als „paradisus Judaeorum“ (R. Mose b. Eliezer ha-Kohen) gepriesen worden. Bereits 1264 hatte das Statut von Kalisz die Juden christlichen Stadtbürgern gleichgestellt. Das zunächst nur für Kleinpolen gültige Statut ist im Lauf des 14. Jahrhunderts sukzessiv auf die Juden aller polnischen und litauischen Juden ausgedehnt worden. Diese Gleichstellung der Juden mit der christlichen Bevölkerung ist von der kirchlichen Hierarchie nicht hingenommen worden. Sie versuchte mit langem Atem, das kirchliche Judenrecht, z.B. die Beschlüsse des 4. Laterankonzils, durchzusetzen. Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung wurden dann zwei Privilegien, deren eines den Christen, deren anderes den Juden das Recht auf räumliche Trennung voneinander zusprach (Privilegium de non tolerandis Judaeis, Privilegium de non tolerandis christianis). Seit dem 15. und 16. Jahrhundert haben immer mehr polnische und litauische Städte von diesem Privileg Gebrauch gemacht und ihre Juden vertrieben. Das führte zu einem System jüdischer Autonomie, das Heinrich Graetz als eine „einzigartige Erscheinung in der jüdischen Diasporageschichte“ nannte. Doch bestand weiterhin eine vielfältige Interaktion zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen, so dass auch später noch

nach den polnischen Teilungen die Hoffnung auf Wiedererichtung der polnischen Eigenstaatlichkeit vom jüdischen Messianismus genährt werden konnte. Ab der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte der stärker gewordene polnische Nationalismus keinen Sinn mehr für solche Verbrüderungsgesten.

Hier setzt der Beitrag von **Viktoria Pollmann** „Struktur und Funktion des katholischen Antisemitismus in Mitteleuropa im 19. Jahrhundert am Beispiel Polens“ ein (S.241-252). Sie zeigt, wie die katholische Kirche sich als Sachwalterin des religiösen und nationalen Erbes gegen alle Russifizierungs- und Germanisierungspolitik verstand, wie die geradezu symbiotisch verstandene Deckungsgleichheit von Polentum und Katholizismus zu einer Überhöhung des polnischen Nationalismus, ja Sakralisierung der polnischen Nation (das polnische Volk als „Christus der Völker“) führte, die nach dem äußeren Feind nun im Juden zunächst den Fremden, dann den inneren Feind entdeckte. Das blieb auch so, als 1918 nach der „Wiederauferstehung“ des polnischen Staates die mitgestaltende Kirche ein künftiges „Polen für Christus“ forderte. Diese antisemitische Instrumentalisierung der Juden im Kampf um die Erhaltung ihrer geistlichen Führungsposition betrieb die Kirche in allen mitteleuropäischen Staaten.

Zu den verpassten und auch vereitelten Chancen gehörte das Breslauer Johannesgymnasium, das von protestantischen, katholischen und jüdischen Liberalen begründet, von der Mehrheit des Magistrats und der Stadtverordnetenversammlung getragen und 1872 als Modell einer pluralistischen Schulpolitik eröffnet worden war. **Till van Rahden** zeigt in dieser Detailstudie „Pluralismus, Kulturkampf und die Grenzen der Toleranz“ (S. 193-208), wie schließlich dieses Projekt, bei dem den protestantischen, katholischen und jüdischen Schülern und Lehrern dieselben Rechte und den drei Konfessionen die gleiche Anerkennung zukommen sollten, in den Sog des Kulturkampfes geriet und schließlich an der protestantischen Ministerialbürokratie Preußens scheiterte.

Der Antisemitismus des 19. Jahrhunderts speist sich wohl aus mehreren Quellen. **Claus Arnold** untersucht das Verhältnis

von „Antisemitismus und ‚liberalem Katholizismus““ (S. 181-192) und stellt sich der These, Antisemitismus sei zuallererst bei den ultramontanen Katholiken zu finden. Er kommt zum Ergebnis, dass die beiden Idealtypen ultramontaner und liberaler Katholizismus sich letztlich nicht völlig voneinander trennen lassen. Sie entstammen der gleichen Wurzel und sind daher beide anfällig für Antisemitismus. Der Antijudaismus des liberalen Katholizismus instrumentalisiere die Kritik an der jüdischen „Gesetzlichkeit“ gegen den Juridismus und Traditionalismus der eigenen Kirche. Am Judentum sei er höchst desinteressiert, zeigte aber eine größere Offenheit für völkisches und rassistisches Gedankengut. Das habe sich in den 1950er Jahren geändert.

Michael Brenner widmet seinen Beitrag „Von der Novemberrevolution bis zu den Adventspredigten“ dem „Verhältnis zwischen Juden und Katholiken in Bayern zwischen 1918 und 1933“ (S. 270-281). Die überproportional hohe Zahl jüdischer Mitglieder bei der Novemberrevolution und in der Münchner Räterepublik hatte eine entsprechende antijüdische Hetzkampagne im katholischen Bayern zur Folge, obwohl die Offiziellen der jüdischen Orthodoxie wie auch des liberalen Judentums sich distanziert hatten. Die Auswirkungen der revolutionären Ereignisse in Bayern hatten das Verhältnis zu den Juden in weiten Kreisen der gesamten Weimarer Republik geprägt. Die Ausweisung von osteuropäischen Juden, der Hitlerputsch und schließlich die Machtübernahme spitzten die antijüdische Stimmung zu. In seinen berühmt gewordenen Adventspredigten vom Dezember 1933 hätte Kardinal Faulhaber die Gelegenheit wahrnehmen können, mäßigend zumindest auf die bayerischen Katholiken zu wirken. In der Tat fand der Kardinal mutige Worte gegen den Nationalsozialismus und gegen den Versuch, die christliche Kirche ohne ihr jüdisches Erbe, aber mit arischem Jesus verstehen zu wollen. Er verurteilte mutig den rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten, hielt aber fest an einem traditionellen Antijudaismus, der ihn nicht einmal ein Wort zu der laufenden Judenverfolgung sagen ließ. Ja, man dürfe die Juden des Alten Testaments nicht

gleichsetzen mit den heutigen Juden. Diese Vivisektion des Judentums in das altbündliche Gottesvolk als Vorläufer des Christentums und das zeitgenössische Judentum hatte seine Entsprechung in der Vivisektion des Antisemitismus, in einen abzulehnenden „widerchristlichen“ rassistischen und einen „guten“ Antisemitismus (Olaf Blaschke) der christlichen Tradition.

Den Recherchen des Münsteraner Kirchenhistorikers **Hubert Wolf** in den vatikanischen Archiven verdanken wir einen bemerkenswerten Fund. In seinem Beitrag „Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928-1975)“ (S. 253-269) stellt der Autor eine Gruppe von Kardinälen, Bischöfen und Priestern vor, die sich 1926 in Rom als „Amici Israel“ gründete, deren Ziel die jüdisch-katholische Versöhnung war. Man wollte Verständnis für die Juden und ihren Glauben in der kirchlichen Verkündigung wecken und auf judenfeindlich klingende Elemente in der Liturgie verzichten. In diesem Zusammenhang wurde Papst Pius XI. gebeten, die Begriffe „perfidis“ und „perfidiam“ in der Karfreitagsbitte für die Juden zu streichen, weil ihnen etwas „Verhaßtes“ anhafte. Auch sollte die Kniebeuge wieder eingeführt werden, die erst seit dem 16. Jahrhundert „ex sensu antisemitico“ entfallen sei. Die Causa, zunächst kontrovers durch die entsprechenden vatikanischen Gremien behandelt, gerät in den Verdacht des Modernismus und landet bei der Inquisition. Der Änderungsvorschlag wird schließlich vom Papst abgelehnt und die „Amici Israel“ aufgelöst. Hat diesmal in der Kurie noch die radikalultramontane, antimodernistische Richtung gesiegt, so zeigt die weitergehende Geschichte, dass sich der konziliantere Geist der „Amici Israel“ schließlich doch im Vaticanum II durchsetzen konnte. Von einer weiteren Öffnung der vatikanischen Archive verspricht man sich eine weitgehende, vielleicht sogar endgültige Klärung der Haltung Papst Pius XII. und seines „Schweigens“.

Dominik Burkard referiert den „Stand der Debatte“ zum Thema „Papst Pius XII. und die Juden“ (S. 282-296). Die jüngste Archivöffnung hat insofern zu einem Perspektivwechsel

geführt, als Pacelli als Kardinalstaatssekretär, seine theologischen Einlassungen im Hl. Offizium und seine grundsätzliche Haltung zu Versuchen, lehramtlich gegen den Nationalsozialismus vorzugehen, stärker in den Blick der Forschung geraten sind. Obwohl sich die Römische Kurie intensiv mit den Inhalten der nationalsozialistischen Weltanschauung auseinandergesetzt hat, Rosenbergs „Mythos“ in aller Form verdammt hatte, mit Kritik in den Noten und Depeschen an die deutsche Reichsregierung nicht gespart wurde, konnte sie sich nicht durchringen, dies alles öffentlich zu machen. Die zentrale Kategorie der vatikanischen Entscheidungen blieb wohl die politische Opportunität. Pacelli setzte weiter auf diplomatische Strategien und wollte weder das Reichskonkordat noch den völkerrechtlichen Status des Vatikans gefährden. Doch das letzte Wort ist noch nicht gesprochen.

Reinhold Bohlen schließt mit seinem Beitrag „Wende und Neubeginn. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Juden „Nostra aetate“ Nr.4“ (S. 297-308), die er als „theologischen Quantensprung“ bezeichnet, der einen Jahrhunderte alten theologischen und kirchlichen Antijudaismus überwunden habe. Er beginnt mit der päpstlichen Initiative, die auf einige Anregungen von außen zurückging, schildert den verschlungenen, durchaus auch vom Scheitern bedrohten Werdegang des Textes durch vier Entwürfe, einen regelrechten „kurialen Guerillakrieg“ und den dramatischen Lernprozess der Konzilsväter, die zahlreichen diplomatischen Demarchen und politischen Drohungen seitens arabischer Länder, die kirchlichen Widerstände besonders orientalischer Kirchenführer, aber auch die beharrliche jüdische Lobbyarbeit und die versuchten Einflussnahmen durch in Umlauf gebrachte antisemitische Pamphlete. Die Kirche habe das Judentum wieder entdeckt, seinen Eigenwert, die tiefe Verbundenheit der Kirche mit ihm, seine heilsgeschichtliche Bedeutung anerkannt und alle Judenfeindschaft als zutiefst unchristlich verurteilt. Der mit großer Mehrheit verabschiedete Text habe mittlerweile eine erstaunliche Eigendynamik in Richtung katechetischer Praxis und vatikanischer Diplomatie entwickelt.

Christologische und ekklesiologische Folgerungen stünden noch aus, ebenso eine theologische Verhältnisbestimmung in einer neuen Israel-Theologie und auch Theologie der Religionen.

Natürlich ist der hier anzuzeigende Band keine systematisch angelegte Geschichte des jüdisch-katholischen Verhältnisses. Das will er auch nicht sein. Dazu bedarf es noch vieler weiterer Detailstudien wie der hier vorgelegten. Die versammelten Beiträge aus unterschiedlichen Ländern ergeben auch noch kein zusammenhängendes Bild. Sie sind in den meisten Fällen punktuelle Einzelstudien, die auch eine unterschiedliche Nähe zu den Intentionen der Herausgeber haben. Die Ansätze der Annäherungen, ihre Instrumentalisierungsanfälligkeit, mangelnde Reaktionen und oft schnelles Ende zeigen, wie tief die Fremdheit war und auch geblieben ist. Ein Großteil der Beiträge setzt sich mit den vielfältigen Formen von Judenfeindschaft auseinander. Von den im Untertitel angezeigten „Gemeinsamkeiten“ ist wenig geblieben, Anregungen, Kenntnisnahmen, Übereinstimmungen ja. Der „große historische Bogen der gegenseitigen Beziehungen von Judentum und Katholizismus“, der sich „von der Reformation bis hin zum Ende des 20. Jahrhunderts“ (S.9) spanne, ist noch nicht zu sehen. Dazu bedarf es vieler weiterer Studien. Aber der Anfang ist gemacht.

Herbert Jochum

Anke Silomon, *Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“*. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969-1991, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 764 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 45), ISBN: 978-3-525-55747-1

Die hier vorgestellte Studie ist im Rahmen des Forschungsprojektes „Die Rolle der evangelischen Kirchen im geteilten Deutschland“ des Rates der EKD entstanden und 2005 als

Habilitationsschrift angenommen worden. Die Verfasserin Anke Silomon lehrt Neuere Geschichte an der Universität Karlsruhe und ist seit 2006 stellv. Vorsitzende der Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung. Durch ihre langjährige Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin an verschiedenen EKD-Forschungsprojekten sowie durch Monografien und Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte ist die fachlich bestens ausgewiesen.¹ Die umfangreiche Studie untersucht die Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) in den Jahren 1969 bis 1991 unter dem Aspekt ihres Bekenntnisses zur „besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland“.² Mit dieser Formulierung sollte die fortbestehende geistliche Verbundenheit der evangelischen Kirchen im Osten und Westen Deutschlands ungeachtet ihrer institutionell-organisatorischen Trennung nach der Gründung eines eigenen Kirchenbundes in der DDR im Jahre 1969 programmatisch zum Ausdruck gebracht werden. Ziel der Studie ist es, „herauszuarbeiten, wie der ‚Anspruch‘, also die Vorstellungen von einer ‚besonderen Gemeinschaft‘ der beiden deutschen evangelischen Kirchenbünde entwickelt und in welcher Form und mit welchen Ergebnissen sie in der ‚Wirklichkeit‘ umgesetzt wurde.“ (S.13). Es handelt sich nach Auskunft der Autorin um die erste wissenschaftliche Arbeit, „die sich explizit dem Thema ‚besondere Gemeinschaft‘ widmet“. (S.18)

¹ Anke Silomon, *Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987*, Göttingen 1997; Dies., „Schwerter zu Pflugscharen“ und die DDR. *Die Friedensarbeit der ev. Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980-1982*, Göttingen 1999; Dies., Verantwortung für den Frieden. In: Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945-1989/90)*, Göttingen 2001, S. 135-160; *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bd. 4. 1950. Bearbeitet von Anke Silomon, Göttingen 2007.

² Im Wortlaut identisch in der Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 10. Juni 1969, Art. 4.(4) und in der Erklärung der Synode der EKD vom 10. Mai 1970.

Quellenlage und Vorgehensweise

Ihrer Zielsetzung kommt Anke Silomon durch eine äußerst sorgfältige Auswertung der zugänglichen Quellen in kirchlichen, staatlichen und privaten Archiven sowie durch Heranziehung zahlreicher kirchlicher Veröffentlichungen und wissenschaftlicher Publikationen nach, wie das Quellen- und Literaturverzeichnis ausweist (S. 669-701). Durch die Einbeziehung und Aufarbeitung der z. T. gerade erst erschlossenen Archivbestände ist es der Verfasserin gelungen, die unterschiedlichen bis kontroversen Interessenlagen und Positionen der beteiligten kirchlichen und staatlichen Akteure zum Problemkreis „besondere Gemeinschaft“ herauszuarbeiten und zu einer differenzierten Gesamtschau zusammenzuführen. So schildert sie ausführlich die kirchlichen Erwartungen und politischen Zielvorstellungen, mit denen die Leitung des BEK, der Rat der EKD und die DDR-Regierung – in der Regel vertreten durch ihren Staatssekretär für Kirchenfragen – das Konstrukt der „besonderen Gemeinschaft“ betrachtet und befrachtet haben. Weiter analysiert sie die inhaltlichen Schwerpunkte, aber auch die Spannungen und wechselseitigen Irritationen zwischen EKD und BEK einerseits und zwischen BEK und DDR-Führung andererseits, die den Prozess der praktischen Umsetzung und Ausgestaltung der „besonderen Gemeinschaft“ über zwanzig Jahre lang begleitet und belastet haben. Im Ergebnis hat Anke Silomon nicht nur eine sehr sorgfältige, viele bislang unbekannte Details einbeziehende zeitgeschichtliche Analyse vorgelegt, sondern eine in dieser Form einmalige Synopse kirchlicher und staatlicher Positionen, Entscheidungsprozesse, Einflussnahmen, Interaktionen und Bewertungen, die von der Gründung des BEK ab 1967 bis in die Phase der „Wiedervereinigung“ des BEK mit der EKD 1991 reicht. Das im Anhang beigefügte ausführliche Personenregister (S. 709-764) enthält wichtige und zum Teil wenig bekannte biografische Detailinformationen zu den handelnden Personen.

*Der Weg in die Gründung des BEK ab 1967 –
Forschungsstand und Vorgeschichte*

Anke Silomon wählt für ihre Darstellung einen chronologischen Aufbau. Ihre Einführung (S. 11-147) spannt einen Bogen von der Gründung der gesamtdeutschen EKD 1948 in Eisenach bis zur EKD-Synode im April 1967, die, bedingt durch den DDR-Mauerbau 1961, an getrennten Orten in Berlin-Spandau und Fürstenwalde tagte und mit der „Fürstenwalder Erklärung“ noch einmal ein klares Bekenntnis zur Einheit der EKD abgelegt hatte.³ Ausführlich geht die Autorin auf die Geschichte der Gründung des BEK zwischen 1967 und 1971 ein (s.u.) und widmet ihr ein instruktives Kapitel zum „Forschungsstand“. Darin referiert sie das ganze Spektrum unterschiedlicher bis gegensätzliche Antworten auf die Frage nach den Faktoren, die den Prozess der organisatorischen Trennung der DDR-Kirchen von der EKD und damit deren (vorläufiges) Ende als gesamtdeutsche Kirchen-Institution bestimmt haben (S.18-37).

In ihrer Darstellung der Vorgeschichte der Gründung des BEK (S. 45-146) rückt die Autorin die Entwicklungen ins Blickfeld, die für das Fortbestehen und Funktionieren der EKD als organisatorischer und rechtlicher Gemeinschaft in der Bundesrepublik und in der DDR zum Problem geworden waren, vor allem die immer deutlicher auf Abgrenzung zur Bundesrepublik zielende Politik der SED, die Verabschiedung der neuen sozialistischen Verfassung der DDR vom 9. April 1968, den damit verbundenen de-facto-Verlust des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für die evangelische Kirche in der DDR sowie die massiven Behinderungen des gesamtkirchlichen Handelns der EKD durch das SED-Regime. Mit dem Schritt der Loslösung von der EKD und damit

³ Erklärung der zur 1. Tagung der 4. Synode der EKD in Fürstenwalde (Spree) versammelten Synodalen zur Einheit der EKD von 5. April 1967, in: *Bericht über die Erste Tagung der Vierten Synode der EKD*, S. 378-381

in die rechtlich-institutionelle Selbständigkeit eines separaten DDR-Kirchenbundes war nach Meinung der Autorin eine Entwicklung zu ihrem Abschluss gekommen, die schon in den 50er Jahren in der EKD trotz gegenteiliger öffentlicher Bekundungen nie gänzlich ausgeschlossen worden war: ein „Abrücken von der Vorstellung einer im Glauben und in der Organisationsform geeinten evangelischen Kirche, die zugleich eine Art Stellvertreterrolle für die fehlende staatliche, nationale deutsche Einheit einnehmen sollte“. (S. 147) Die befürchtete Gefährdung des kirchlichen Auftrags zur Verkündigung des Evangeliums in der DDR durch das Festhalten an einer gesamtdeutsch organisierten EKD schien mit der politischen Entwicklung in der DDR ab Mitte der 60er Jahre eingetreten zu sein. EKD-seitig hätte man sich allerdings mit einer weniger definitiven Entscheidung leichter arrangieren können als mit dem förmlichen Auszug der DDR-Kirchen aus dem EKD-Verbund. „Während die Gliedkirchen der ‚Alt-EKD‘ und ihre Protagonisten maximal dazu bereit waren, eine auch für den SED-Staat akzeptable Zwischenlösung zu finden, beschritten die östlichen Brüder recht unbeirrt und selbstbewusst den Weg zur Gründung eines rechtlich und organisatorisch selbständigen Kirchenbundes in der DDR. Mit der Aufnahme des Art. 4. (4) in dessen Ordnung allerdings brachten sie – und dies in der theologisch grundlegenden und bedeutsamen Formulierung eines Bekenntnisses – ihr Festhalten an der ‚besonderen‘, ‚geistlichen‘ Gemeinschaft mit der evangelischen Christenheit in Deutschland zum Ausdruck“. (S. 147) Mit dem Übergang von der „bestehenden“ zur „besonderen“ Gemeinschaft begann 1969 ein neues Kapitel zwischen den evangelischen Kirchen in den beiden Teilen Deutschlands.

*„Besondere Gemeinschaft“ (I): Die Ost-West-
„Beratergruppe“*

Dem Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“ widmet Anke Silomon auf

mehr als 500 Seiten das Hauptaugenmerk ihrer Studie. In Teil I „Die ‚besondere Gemeinschaft‘ in der Praxis – Die Beratergruppe und der Ost-West-Dialog (1969-1989)“ beschreibt sie in minutiöser Rekonstruktion der Abläufe, wie „die Vorstellungen von einer institutionell verankerten, verantwortlichen kirchlichen Zusammenarbeit, gegenseitiger Beratung und wechselseitigem Informationsaustausch“ (S.153) in den beiderseitigen Beziehungen allmählich Gestalt annahmen und in welcher Weise sie verwirklicht wurden (S. 151-453).

Bereits Ende 1969 trat auf Anregung des BEK erstmals ein Ost-West-Gesprächsgremium, die spätere „Beratergruppe“, in Ost-Berlin zusammen. Sie bestand aus je fünf Mitgliedern des Vorstandes des BEK und fünf Abgesandten der EKD, letztere in Vertretung des EKD-Rates, dessen Mitgliedern zu diesem Zeitpunkt die Einreise in die DDR verwehrt war, und ohne wirkliche Vollmachten. Kritisch vermerkt die Autorin, wie ungeklärt und angefochten das Selbstverständnis dieser „Beratergruppe“ von Beginn an war und auch in den folgenden Jahren geblieben ist. Überlegungen zu ihrem Stellenwert und ihrer Aufgabenstellung „wiederholten sich mit einer gewissen Stetigkeit und wurden zu keinem Zeitpunkt durch tragfähige Beschlüsse der kirchlichen Leitungsgremien in Ost- und Westdeutschland nachhaltig geklärt und abgeschlossen“. (S. 452) Sogar die Auflösung der Gruppe sei wiederholt erwogen, letztlich aber immer wieder verworfen worden, weil sie nicht nur „das Festhalten an der grenzüberschreitenden kirchlichen Gemeinschaft symbolisierte, sondern auch faktisch den Zweck erfüllte, das Wissen um den unterschiedlichen Weg von BEK und EKD im geteilten Deutschland und den Dialog als solchen nicht abreißen zu lassen“. (ebd.)

Wie problembehaftet „das Wissen um den unterschiedlichen Weg“ der beiden Kirchenbünde für die Verständigung in der Beratergruppe bzw. zwischen BEK und EKD war, sollte sich bald an öffentlichen Äußerungen zeigen, in denen der BEK Stellung zu politischen Fragen bezog. Als ein Beispiel unter anderen nennt die Autorin die Ausarbeitung des BEK

von 1974 „Vietnam und wir“ für die Gemeinden in der DDR. Sie veranlasste den EKD-Beauftragten für die Beratergruppe, Olaf Lingner, intern zu der Bemerkung, „ob hier nicht ‚Tendenzen sichtbar‘ würden, dass der Kirchenbund ‚in offiziellen Stellungnahmen sich zum Anwalt der DDR-Politik macht?‘“ (S. 215) Unüberhörbar war damit ein latentes Misstrauen der EKD gegenüber dem BEK und eine „wichtige Divergenz in der politischen Wahrnehmung“ (S. 216) zwischen beiden angesprochen, die die Kommunikation in der „Beratergruppe“ ständig belastete. Die Verfasserin benennt die Punkte, an denen derartige Divergenzen in der „Beratergruppe“ immer wieder aufbrachen: „Grundsatzfragen wie die nach dem Ausmaß der Trennung von Kirche und Staat, die Existenz eines politischen Mandats der Kirchen, ihres Selbstverständnisses und ihrer Aufgaben in der Gesellschaft sowie spezielle Fragen nach der kirchlichen Position zu Demokratie und Sozialismus, zur Friedensfrage, zu Menschenrechten und Toleranz.“ (S. 453) Aber kaum einmal sei über eine so grundsätzliche Frage wie die der theologischen Legitimation von kirchlichen Äußerungen zu politischen Angelegenheiten in der „Beratergruppe“ gesprochen, geschweige denn gründlich diskutiert worden. Und immer wieder seien die Protagonisten von EKD und BEK „ins Grübeln“ geraten, „inwieweit sie ihren mühsam erarbeiteten Status quo beziehungsweise ihre Beheimatung in der Bundesrepublik und im Ostteil Deutschlands für das aktive Zusammengehen mit den Kirchen im jeweils anderen Bereich ‚opfern‘ sollten.“ (S. 453) Hier seien bereits die Grenzen der „besonderen Gemeinschaft“ sichtbar geworden.

„Besondere Gemeinschaft“ (II): Die Ost-West-Konsultationsgruppe“ (1980-1991)

Im zweiten Teil ihrer Untersuchung „Die ‚besondere Gemeinschaft‘ in der Wirklichkeit – Die Konsultationsgruppe und die gemeinsame Friedensverantwortung der evangelischen Kirchen (1980-1991)“ wendet sich Anke Silomon einem

Thema zu, das ab 1979 für die Kontakte zwischen BEK und EKD vorrangige Bedeutung erlangen sollte: die Friedensfrage und die Verständigung über die Friedensaufgaben der Kirchen in Ost und West an der Nahtstelle der beiden Weltsysteme (S. 457-653). Grund für die Bereitschaft der EKD, „mit dem Kirchenbund in einen Dialog über die Friedensfrage einzutreten, mag das große Engagement der DDR-Kirchen auf diesem Gebiet und die daraus resultierende Kritik an der Passivität der bundesdeutschen Kirche gewesen sein“. (S. 654) Die Verfasserin schildert detailliert, wie die hochrangig zusammengesetzte „Konsultationsgruppe“ ab März 1980 ihren Anspruch einzulösen suchte, die kirchlichen Leitungsgremien auf beiden Seiten zum Friedensthema zu beraten und ihnen für gemeinsame öffentliche Äußerungen zuzuarbeiten. Mit der Fokussierung auf die Friedensfrage habe die „Konsultationsgruppe“ – im Unterschied zur „Beratergruppe“ – eine präzise inhaltliche Aufgabenstellung erhalten. Gerade beim Friedensthema traten aber die Unterschiede und Kontroversen bezüglich politischer Vorgänge umso deutlicher zutage. Je direkter und drängender die behandelte friedens- oder abrüstungspolitische Problematik, desto spürbarer die Einbindung in den gesellschaftlich-politischen Kontext der je eigenen Seite.

Dies sollte sich an nahezu allen Vorhaben zeigen, die die „Konsultationsgruppe“ in den 80erjahren in Angriff nahm. Akribisch rekonstruiert Anke Silomon die Diskussionen, Wege und Umwege zur Verständigung in diesem Gremium. Die „Konsultationsgruppe“ war wiederholt mit Positionen aus der Friedensarbeit des BEK konfrontiert, die für die EKD kaum oder gar nicht zustimmungsfähig waren. Dies betraf z.B. die Beurteilung des Pazifismus, u. a. die pazifistische Ausrichtung des Rahmenkonzeptes „Erziehung zum Frieden“ (1980), die Qualifizierung der Verweigerung des Waffen- und Wehrdienstes als „deutlicheres Zeugnis“ (erstmalig 1965), die friedensethische Position „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“ der Bundessynoden (ab 1982/1983), das Eintreten für „Sicherheitspartnerschaft“ und für das Konzept

der „Gemeinsamen Sicherheit“ (ab 1983) oder die Haltung zum Görlitzer Synodenbeschluss „Bekennen in der Friedensfrage“ (1987). Die Autorin zitiert u. a. den EKD-Ratsvorsitzenden Lohse, der in einem Interview vom März 1980 die tief greifenden Meinungsunterschiede zwischen den Kirchen in Ost und West in der Friedensfrage mit ihren „unterschiedlichen gesellschaftlichen Strukturen“ begründet hatte und den Kirchen in der DDR bescheinigte, sie seien „also nicht in gleicher Weise in eine Mithaftung und gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung hineingenommen wie wir.“⁴ Derartigen Divergenzen widmet Anke Silomon ein eigens Kapitel „Systembindung der evangelischen Kirchen als Hindernis gemeinsamer Friedensaktivitäten“ (S. 479-498). Resümierend stellt sie fest, dass BEK und EKD gerade durch die Behandlung der Friedensfrage auf weithin ungeklärte Grundsatzfragen nach ihrer gesellschaftlichen Beheimatung, Selbstverständnis und Aufgabenbestimmung gestoßen seien, die sie erst einmal für sich selbst klären mussten. Entsprechend schmal fiel der Konsens bei den gemeinsamen Äußerungen zur Friedensfrage aus, auf die sich BEK und EKD in Wahrnehmung ihrer „besonderen Gemeinschaft“ nach langen und kontroversen Diskussionen (S. 549-593) verständigen konnten.⁵

„Besondere Gemeinschaft“ und „Systembindung“

⁴ „Zum Frieden erziehen. Gespräch mit dem EKD-Ratsvorsitzenden D. Eduard Lohse.“ In: *Evangelische Kommentare* Nr. 5, Mai 1980, zit. bei A. Silomon S. 471.

⁵ Arbeitsbericht über die Konsultationen von BEK und EKD zur Friedensverantwortung der Kirchen in beiden deutschen Staaten (August 1982); Gemeinsames „Wort zum Frieden“ zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges (19. März 1985); „Hoffnung auf Frieden“. Gemeinsame Stellungnahme von BEK und EKD zum kirchlichen Versöhnungsauftrag; (27. März 1986); „Versöhnung und Verständigung“. Wort von BEK und EKD zur Verständigung mit der Sowjetunion (28. Januar 1988); Stellungnahme von BEK und EKD zum 9. November anlässlich des 50. Jahrestages der Pogromnacht (26. Mai 1988). Hinzu kommen die ab 1980 gemeinsam von BEK und EKD verabschiedeten Vorlagen für einen „Bittgottesdienst für den Frieden“.

Das Stichwort „Systembindung“ zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Studie von Anke Silomon. Beiderseitige Systembindung, ja Systemgefangenschaft erklärt letztlich auch den dürftigen praktischen Ertrag aus der 1969 verabredeten „besonderen Gemeinschaft“ für BEK und EKD. Was die östliche Seite betrifft, hat die Autorin an vielen Einzelbeispielen deutlich zu machen versucht, warum der BEK ein so großes Interesse daran hatte, seinen „Ort“ in der DDR positiv zu definieren. Er verstand sich als „DDR-Kirchenbund“ in der sozialistischen Gesellschaft und wollte ein eigenständiges, kalkulierbares Gegenüber zum Staat sein. Aber er befand sich dabei in einer doppelten Schwierigkeit. Zum einen musste er das notorische politische Misstrauen der DDR gegen die „besondere Gemeinschaft“ mit der EKD zu entkräften suchen und immer neuen Versuchen der SED widerstehen, aus der evangelischen Kirche eine „sozialistische Kirche“ zu machen. Gegenüber der EKD musste er sich im Zeichen der „besonderen Gemeinschaft“ als souveräner und vertrauenswürdiger Partner erweisen und seine eigene „Beheimatung“ in der DDR glaubwürdig vermitteln. Die in dieser Hinsicht ungemein detailreiche Analyse von Anke Silomon lässt sich geradezu als Fallstudie lesen, wie wirkmächtig die Einbindung von Kirchen in das sie umgebende gesellschaftlich-politische System ist und wie wenig eine theologische Überwölbung, genannt „besondere Gemeinschaft“, ihre tatsächliche Vergesellschaftung transzendieren kann.

Gleichwohl zieht die Verfasserin eine positive Bilanz: „Die Verwirklichung der grenzüberschreitenden kirchlichen Gemeinschaft hatte...eine nicht zu unterschätzende katalytische Funktion für die evangelischen Kirchen, sich mit ihrem eigenen Kirchenverständnis und ihrem jeweiligen Auftrag in der Bundesrepublik und in der DDR auseinanderzusetzen“. Dadurch, dass sich beide Seiten den Spiegel vorgehalten hätten, beförderten sie „den Prozess der Bewusstwerdung über die eigene Situation inklusive aller Unterschiede, die sich in über zwanzig Jahren ihrer Existenz in zwei deutschen Staaten

herausgebildet hatten“. (S. 655) Dass dieses Fazit am Ende dann doch etwas mager bleibt, liegt am Befund und nicht an der Autorin.

Anke Silomon kommt das große Verdienst zu, mit ihrer Studie erstmals ein zentrales und schwieriges Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte als deutsch-deutscher Beziehungsgeschichte aufgearbeitet und dargestellt zu haben. Mit großer Sorgfalt bei der Auswahl und Präsentation ihrer Quellen und sicherem Gespür für das Konfliktpotential des untersuchten Forschungsgegenstandes hat sie ein umfassendes, ebenso ehrliches wie ernüchterndes Bild der „besonderen Gemeinschaft“ zwischen BEK und EKD gezeichnet, das sich durch enorme Detail-Kenntnis und große analytische Klarheit auszeichnet. Ohne die sorgsame Erschließung des äußerst umfangreichen Quellen-Materials wäre das nicht möglich gewesen. Wohltuend sind die Sensibilität und Fairness der Autorin gegenüber den handelnden Personen, ihren Interessen, Motiven und Zielsetzungen. Sie verzichtet weitestgehend auf wertende Urteile, vielmehr eröffnet sie Zugänge des Verstehens und überlässt das Urteil dem kritischen Leser.

Als Problem erweist sich die ungeheure Fülle an Fakten und Vorgängen, die die Autorin auf fast 700 Seiten vor ihren Lesern ausbreitet und die wegen ihrer chronologischen Anordnung nur schwer systematisch zu strukturieren sind. Gelegentlich schlagen die drögen bürokratischen Abläufe, mittels derer das kirchliche Personal die „besondere Gemeinschaft“ immer von neuem ans Laufen bringen will, ermüdend auf den Leser durch. Ausgesprochen spannend dagegen lesen sich viele Passagen über die Auseinandersetzungen der leitenden Vertreter des BEK mit den „Staatsorganen“ der DDR. Sie sind dank ihrer differenzierten Darstellung geeignet, das gängige Bild von der angepassten „Kirche im Sozialismus“ zu korrigieren. Allerdings vermitteln die zitierten Quellen manchmal auch Fakten, die für seinerzeit handelnde Personen nicht immer schmeichelhaft sind.

Es wäre sehr zu wünschen, dass die Studie von Anke Silomon in der Diskussion über den Weg der evangelischen

Kirchen in beiden deutschen Staaten deutliche Spuren hinterlässt. Darüber hinaus könnte die Arbeit dazu beitragen, das Gespräch über das Verhältnis von theologischen Deutungsmustern und realen gesellschaftlich-politischen Bindungen der Kirchen so zu stimulieren, dass der Erkenntnisgewinn am Ende nicht nur lautet: „Der Weg war das Ziel“.

Joachim Garstecki

Ralf van Bühren, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert: die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Ferdinand Schöningh: Paderborn u.a. 2008, 940 S. (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), ISBN 3-506-76388-1

Um es gleich vorab zu sagen: Das Manko dieses Buches scheint sein Umfang von 940 Seiten zu sein und der sicherlich auch daraus resultierende Preis von 128,- €. Der Rezensent wird aber alles versuchen, um den noch schwankenden Interessierten zum Kauf dieses Buches zu raten.

Dass der Autor sein wissenschaftliches Handwerkszeug gelernt hat, zeigt bereits die Einleitung. Er grenzt das Thema nach verschiedenen Seiten hin ab, gibt einen umfassenden und kommentierenden Überblick nicht nur über den Stand der Literatur, sondern auch von Symposien und Tagungen vergangener Jahre. Über 70 Seiten Bibliographie mit einer klaren Gliederung in lehramtliche Quellen, Texteditionen, Kunstausstellungskataloge, Kongressakten sowie Literatur lassen keine Wünsche offen, sondern sind eine ausgezeichnete Hilfe für alle, die mit diesem Thema arbeiten.

Drei Fragestellungen liegen der Untersuchung zu Grunde:

1. Verhältnis von Kirche und Kunst im 20. Jahrhundert auf Grundlage der Lehraussagen und praktischen Maßnahmen des kirchlichen Lehramtes vor und nach dem 2. Vatikanischen Konzil.
2. Historisch orientierter Ansatz bei der Interpretation kirchlicher Lehräußerungen über Kunst und Künstler – eine

historische Gesamtschau des kirchlichen Lehramtes zu Kunst.

3. Das Kunstthema im konzilshistorischen Zusammenhang.

Diese Fragestellungen behandelt die Untersuchung in fünf Schritten entsprechend der Kapiteleinteilung.

- Kunst und Kirche vor dem Konzil (um 1800 – 1962)
- Lehräußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Kunst und Künstler (1962 – 1965)
- Kunst und Kirche zur Zeit des nachkonziliaren Reformwerkes (1964 – 1985)
- Kunst und Kirche zur Zeit der weltweit durchgreifenden Konzilsrezeption (1985 – 2007)
- Wertung

Sind die ersten Zeiteinteilungen nachvollziehbar durch das Ereignis 2. Vatikanisches Konzil und die Veröffentlichung der Texte, so begründet der Autor die letzte zeitliche Epocheneinteilung mit der Zweiten Außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode 1985, von der eine Neubesinnung auf das 2. Vatikanische Konzil ausging.

Jedes der ersten vier Kapitel schließt mit einer Gesamtwertung, das ganze Werk mit einer gegliederten Wertung. Die Wertungen behandeln zunächst die im Kapitel vorgestellten Dokumente in ihrer Zeit. Wie bei der Qualität einer solchen Arbeit nicht anders zu erwarten, wertet der Autor dann nicht nur ihre innere Stringenz, sondern auch ihre mögliche Wirkung in den folgenden Jahren. Da die Kapitel logisch aufeinander folgen, wird am Ende einer Wertung auf den inneren Zusammenhang zum darauf folgenden Kapitel verwiesen. Diese Vorgehensweise bindet das umfangreiche Opus stramm zusammen, wodurch es die gestellte Aufgabe nicht aus dem Auge verliert und der zunächst ausufernd wirkenden Erscheinung des Werkes einen klaren inneren Halt verleiht. Wer also nicht alle Dokumente lesen möchte, was von den wenigsten Lesern und Leserinnen erwartet werden darf, findet in den Wertungen eine gelungene kritische Zusammenfassung.

Ab Seite 647 gibt es eine umfassende Textdokumentation des kirchlichen Lehramtes zum Thema Kunst. Die Anzahl der Dokumente hat sich in der Zeit von 1980-2007 mehr als verdoppelt im Vergleich zu den Jahren 1947-1979. Dass der Autor daraus ein gesteigertes Interesse am Thema herausliest ist loblich, doch steht die vermehrte Publikation zum Thema Kunst im Gesamtstrom der Verlautbarungen des Heiligen Stuhles, die sich in diesem Zeitraum zu allen Themen vervielfacht hat.

Die Bibliographie enthält Texte von Bischofskonferenzen aus I/D/A/E/P/MEX/USA, wobei erstere (I/D) schwerpunktmäßig behandelt werden und weitere aus Platzgründen nicht abgedruckt sind, wohl jedoch an entsprechender Stelle auf diese verwiesen wird.

Ab Seite 889 folgen 98 Farbaufnahmen. Der Schwerpunkt liegt auf europäischer Kunst (es werden nur 7 außereuropäische Werke gezeigt, und hier ist Notre-Dame-de-la-Paix in Yamoussoukro mit zwei Bildern auch noch doppelt überflüssig) und dabei wiederum auf Architektur. Fünf Abbildungen der Sagrada Familia sind vielleicht ein Zeichen der persönlichen Wertschätzung des Autors für dieses Werk, die man allerdings mit guten Gründen nicht teilen muss. Die Auswahl mit dem Schwerpunkt Architektur zeigt jedoch auch, dass auf diesem Gebiet kirchlicher Kunst Qualität sowohl leichter zu bewerten als auch zu finden ist, denn auf dem der Malerei und Skulptur. Ein Bild z.B. von der Ausstattung der Pax-Christi Kirche in Krefeld wäre bereichernd gewesen. Insgesamt lässt sich zur Auswahl der Bilder sagen, dass es sich hierbei nur um erstrangige Werke handelt.

Dass der Autor mit seiner Ausbildung nicht nur in der Welt der Kunst(geschichte) und der Theologie zu Hause ist, trägt zum Gelingen der gestellten Aufgabe bei. Ein solches Opus erscheint leider viel zu selten, da es sich bei der Quellenforschung um eine mühsame Aufgabe handelt. Ein lockeres Reden oder Schreiben über das Thema Kunst füllt die

Bücherregale schneller, dieses Werk jedoch dringt tiefer ein in die spezielle Materie und bringt weiter.

Thomas Frings

Ignaz Steinwender: *Die Geschichte einer Verführung. Kirche und Nationalsozialismus im Salzburger Bezirk Lungau, 1930-1945*, P.Lang: Frankfurt 2003, 497 S., (Wissenschaft und Religion. Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, hrsg. von H. Paarhammer und Alfred Rinnertaler, Bd. 2), 65,40 €, ISBN 3-631-50784-4

Das Buch geht auf eine am Institut für Kirchengeschichte der Kath. Theol. Fakultät Salzburg eingereichten Dissertation zurück. Der Autor gliedert seine Arbeit in zwei große Teile: in die Epoche vor 1938 (Teil A) und in die Epoche ab 1938 (Teil B). Teil A beinhaltet neben einem historischen Aufriss der Region Statistiken zur politischen Konstellation der ländlich-katholisch geprägten Region des Lungaus in der Zeit der Ersten Republik. Anschließend wird die Ära des Ständestaates behandelt. Allerdings bleibt dabei die komplexe politische Verortung der Kirche in dieser Zeit auf die Konflikte mit den (illegalen) Nationalsozialisten beschränkt. Verdienstvoll ist die Behandlung der (bereits in dieser Zeit bestehenden) Konfliktlinien zwischen Kath. Kirche und Ärzten bzw. Kath. Kirche und Lehrern. Der Teil schließt mit kritischen Äußerungen des katholischen Klerus gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung (vor 1938).

Teil B beginnt mit den Ereignissen um den „Anschluss“ 1938. In der Folge wird ein breiter Katalog von kirchlichen Handlungsfeldern bzw. religiösen Orten oder Symbolen abgearbeitet. Eine Vielzahl von Quellen belegen die z.T. massiven Einschränkungen der Kirche z.B. in Kirchlichen Schulen, im Religionsunterricht, in der Kinder- und Jugendseelsorge, in Liturgie und Gottesdienst, durch die Abschaffung resp. Verlegung von kirchlichen Feiertagen, durch

Kirchenaustrittswerbung, durch die Einführung des Kirchenbeitrags, durch die politische Verfolgung Geistlicher. Die breite Behandlung dieses Abschnitts ist deswegen von Bedeutung, da der „Kirchenkampf“ in der „Ostmark“ deutlich härter geführt wurde als im „Altreich“. Das lag u.a. daran, dass Hitler (im Unterschied zu Deutschland) das österreichische Konkordat nicht anerkannte und so der Kath. Kirche Österreichs jedwede (wenn auch bloß theoretische) Rechtsbasis fehlte. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen um die Auseinandersetzungen um die Schulkreuze. Zu diesem Thema, das bisher nur wenig erforscht ist, kann der Autor interessante Quellen beibringen. Ebenso verdienstvoll ist die quellenmäßige Erfassung der politischen Verfolgung der Geistlichen in den Pfarren des Lungaus. Interessant wäre eine Untersuchung hinsichtlich des Verhaltens der Salzburger Kirchenleitung bei so genannten „erzwungenen Versetzungen“ gewesen. Leider behandelt der Autor verschiedene theoretische Aspekte des kirchlichen Widerstands erst ganz am Ende der Arbeit.

Während sich das Buch vor allem durch die Behandlung eines breiten Themenspektrums auszeichnet, weist es in formaler Hinsicht doch einige Mängel auf. So wird zwar in der Einleitung das Thema eingegrenzt und der Forschungsstand bzw. die Quellenlage untersucht, eine Forschungshypothese sucht man allerdings vergeblich; sie fehlt umso mehr, als die im Thema anklingende Formulierung („Die Geschichte einer *Verführung*“) angesichts des heutigen Forschungsstandes zumindest Zweifel aufkommen lässt. Der nationalsozialistische Kirchenkampf ist evident. Auch der Widerstand in der Kirche ist unbestritten, aber er muss als Widerstand *im* Nationalsozialismus anstatt *vom* Nationalsozialismus gesehen werden. Ernst Hanisch hat zuletzt auf diese Differenzierung hingewiesen. Die von der Kirchenleitung durch diese Zeit manövierte Kirche befand sich nicht in Opposition zum Regime, sie stellte sich nicht in Gegensatz dazu, sondern sie bewegte sich in dessen möglichen resp. verbliebenen Freiräumen, ohne das politische Regime als solches in Frage zu stellen.

Die Geschichtswissenschaft hat daraus keinen Vorwurf zu erheben. Sie hat nur darauf hinzuweisen, dass Dinge heute nicht als etwas benannt werden, was sie (damals) nicht waren. Die Kirche stützte – wenn auch widerwillig – das Regime durch eine grundsätzliche Akzeptanz des „Staates“ („*Gebt des Kaisers ...*). Widerständisches Verhalten (in welcher von verschiedenen Formen auch immer) war (fast) ganz allein Sache einzelner Geistlicher oder einzelner KatholikInnen. Schade auch, dass die Zeit nach 1945 völlig unbehandelt blieb. Es wäre verdientvoll gewesen, anhand lokaler Quellen Kontinuitäten des Nationalsozialismus nicht für die Zeit vor 1938, sondern auch nach 1945 herauszuarbeiten.

Alles in allem handelt es sich um eine wertvolle kirchenhistorische Regionalstudie, die methodisch leider nicht ganz auf der Höhe der Zeit ist.

Helmut Wagner

Stefan Breuer, *Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005, 202 S., 29,90 €, ISBN: 3-534-17994-3

Stefan Breuer ist ein Phänomen. Fast schon im Zweijahresrhythmus publiziert der Hamburger Soziologe eine neue Monographie, die sich im weitesten Sinne mit der Geschichte der nationalen und „völkischen“ Rechten in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen befasst. Stets greift er dabei auf Max Webers Herrschaftssoziologie und dessen idealtypische Methode zurück. Breuer interessiert sich in erster Linie für eine Typologisierung der von ihm analysierten Sachverhalte, die er meist aus dem zeitgenössischen Schrifttum und der Sekundärliteratur zum jeweiligen Thema rekonstruiert. Man wird daher nicht darin fehlgehen, sein Werk unter dem Oberbegriff „Historische Soziologie“ zu subsumieren. Wie andere Autoren, die dieser Disziplin zuzuordnen sind, benutzt Breuer historische Ereignisse

als Materialquelle für die Soziologie, deckt historische Verlaufsprozesse auf und nimmt systematische Vergleiche vor. Auch darin folgt er seinem Ideengeber Max Weber, den man mit Fug und Recht als Gründervater der Historischen Soziologie ansehen kann.

In einem seiner letzten Bücher beschäftigt sich Breuer ausführlich mit dem Zusammenhang von Nationalismus und Faschismus. Sein Ausgangspunkt ist originell: Er stellt den „neuen Konsens“ der Forschung, wonach der Faschismus in erster Linie aus seiner Ideologie heraus zu erklären sei, in Frage und wendet sich kritisch gegen den britischen Historiker Roger Griffin, der einer der wichtigsten Vertreter dieser Interpretationsrichtung ist. Zu diesem Zweck argumentiert Breuer auf zwei Ebenen: Zum einen stuft er die zentrale Bedeutung herab, die Griffin dem Nationalismus für die Konstituierung und Konsolidierung faschistischer Bewegungen zugebilligt hat. Zum anderen präsentiert er eine eigene Definition des Faschismus, die in erster Linie auf dessen soziale Praxis rekurriert. Beides geschieht im primär theoretisch orientierten ersten Kapitel, in dem Breuer zunächst einmal die Spannbreite des europäischen Nationalismus seit dem 19. Jahrhundert auslotet. Dabei unterscheidet er zutreffend zwischen einem Liberal-, Links- und Rechtsnationalismus und weist die Ansicht zurück, dass der Nationalismus zum alleinigen Ideenbestand der politischen Rechten gehört habe.

Im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels setzt sich Breuer jedoch nicht mehr systematisch mit den möglichen Verbindungslinien zwischen Rechtsnationalismus und Faschismus auseinander. Stattdessen bemüht er sich um eine eigene Faschismusdefinition, in der der Nationalismus kaum mehr zu entdecken ist. Folgt man Breuer, so sei der Faschismus durch eine „spezifische Verbindung von Gewalt, Charisma und Patronage im Rahmen einer Partei“ (S. 59) gekennzeichnet. Diese vier Bestandteile, die er aus einer Kombination von Webers Soziologie mit einigen ausgewählten Einzelforschungen deduziert hat, stellen Breuers „faschistisches Minimum“ dar. Sie implizieren jedoch vier Festlegungen, die im weiteren Verlauf

der Untersuchung nicht mehr kritisch hinterfragt werden. Mit seiner Faschismusdefinition privilegiert Breuer paramilitärische Gewalt anstelle von Propaganda, vernachlässigt bürokratische Sozialbeziehungen zugunsten charismatisch-personalistischer Bindungen, schätzt weltanschauliche Zielvorstellungen geringer ein als materielle Bereicherungsmöglichkeiten und verkleinert den Bewegungscharakter des Faschismus zugunsten parteiartiger Strukturen. Alle vier Aspekte bedürften, gerade angesichts vieler abweichender Forschungsergebnisse, einer ausführlicheren Begründung.

Der im engen Sinn darstellende Teil der vorliegenden Studie besteht in einer Analyse der nationalistischen und faschistischen Bewegungen in Frankreich, Italien und Deutschland. Breuer nutzt diese Ausführungen nicht, um seine Faschismusdefinition zu erläutern, sondern untersucht auf konventionelle ideengeschichtliche Weise die unterschiedlichen Nationalismen. In Frankreich, so weist er überzeugend nach, war der Nationalismus so stark, dass er das Aufkommen faschistischer Bewegungen regelrecht verhinderte. In Italien wurde der Nationalismus seit den 1930er Jahren in einen rassistischen Imperialismus transformiert. Dass damit ein „Relevanzverlust der Nationsidee“ (S. 143) einherging, wie Breuer mutmaßt, ist wenig plausibel, liegt in einer Radikalisierung des Nationalismus doch geradezu eine notwendige Voraussetzung des Rassenimperialismus. Schließlich zeichnet Breuer das Spannungsfeld von „völkischem“ Nationalismus, an wilhelminisch-imperialistische Vorstellungen anknüpfenden „neuem Nationalismus“ sowie genuin nationalsozialistischem „Rassenaristokratismus“ nach, in dem sich der Aufstieg der NSDAP bis 1933 vollzog. Am Schluss steht ein knappes Resümee, in dem Breuer die überragende Bedeutung des Charismas für die Mehrheitsfähigkeit des Faschismus hervorhebt.

Breuers Analyse ist intellektuell äußerst anspruchsvoll und regt zweifellos zum neuerlichen Nachdenken über das Phänomen des Faschismus an. Meines Erachtens sind jedoch drei Einwände vorzubringen: Erstens lassen sich unter Breuers Faschismusdefinition nur das italienische und das deutsche

Beispiel fassen, wobei in beiden Fällen niemals alle vier Elemente Gewalt, Charisma, Patronage und Partei gleichzeitig zutrafen. Zweitens steht Breuers ideengeschichtliche Herangehensweise in einem Spannungsverhältnis zu seiner Faschismusdefinition. Anstatt deren Bestandteile in ihren Verflechtungen und Wechselwirkungen zu untersuchen, rekurriert er fast ausschließlich auf das Reich der Ideen und die programmatischen Auseinandersetzungen in nationalistischen und faschistischen Bewegungen in Frankreich, Italien und Deutschland. Kaum einmal wird deutlich, welcher Stellenwert der Ideologie im Allgemeinen und den Ausprägungen des Nationalismus im Speziellen für den Faschismus zukommt. Insofern endet Breuer mit dem Allgemeinplatz, dass der Faschismus keine Ideologie, sondern ein Aggregat von Ideologien sei (S. 194 f.). Diese Position dürfte spätestens seit Ernst Noltes Werk „Der Faschismus in seiner Epoche“ aus dem Jahre 1963 unumstritten sein.

Der dritte Einwand hat mit der idealtypischen Methode zu tun, die aus der Sicht des Historikers gravierende Nachteile aufweist. Damit sind bekanntermaßen lediglich Abweichungen vom Idealtyp zu messen, und sie ist zur Begriffsbildung für historische Phänomene nur wenig geeignet. Die großen Unterschiede, die zwischen den faschistischen Bewegungen bestanden, und die Dynamik etwa des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus lassen die idealtypische Methodik fast schon notgedrungen scheitern. Nimmt man einmal die NSDAP als Beispiel, so macht es aufgrund ihres permanenten Struktur- und Funktionswandels kaum Sinn, sie unter einen einzigen Begriff wie „Faschismus“ zu rubrizieren, zumal wenn dieser, wie bei Breuer, zugleich ihre Bewegungs- und Systemphase erfassen soll. Dieser Einwand gilt auch für idealtypische Klassifizierungen wie „Totalitarismus“ oder „Radikalnationalismus“, die ebenfalls nur für Teilaspekte der fraglichen Phänomene gelten. In Zukunft wird es vornehmlich darauf ankommen, den Geltungsbereich derartiger Begriffe „mittlerer Reichweite“ präziser als bisher auszuloten.

Insofern ist Breuers Versuch, Faschismus zu definieren, zu einem guten Teil anachronistisch.

Armin Nolzen

Gerhard Besier/Hermann Lübbe (Hrsg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2005, 415 S., 34,90 €, ISBN: 978-3525369043.

Das „Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung“ an der TU Dresden, nach der politischen Wende des Jahres 1989 gegründet, „wurzelt“, so die Selbstdarstellung, „in der beinahe 60-jährigen, doppelten Diktaturerfahrung Ostdeutschlands und im aufklärerischen Impuls der friedlichen Revolution von 1989/90“. Der hier zu besprechende, von Hermann Lübbe und dem (damaligen) Leiter des Instituts, dem evangelischen Kirchenhistoriker Gerhard Besier herausgegebene Sammelband gibt die Arbeitsergebnisse einer hochrangig besetzten Konferenz dieses Instituts aus dem Herbst 2004 wieder. Deren ursprünglicher Titel „Pluralismus, Fundamentalismus und die Freiheit der Religion. Über Formen bürgerlicher Koexistenz im kulturellen Dissens“ benennt noch genauer, worum es geht. Die 20 Vorträge renommierter Juristen, Philosophen, Religions- und Sozialwissenschaftler problematisieren, durchgängig auf hohem Niveau, das Verhältnis von Religion und Modernisierung in Europa und den USA. Dies geschieht unter der mittlerweile breit akzeptierten Voraussetzung, dass „entgegen den wirkungsreichen Annahmen religionskritisch inspirierter Theorien kultureller und sozialer Emanzipation ... sich die Religion grundsätzlich als modernitätskompatibel“ (9) erwiesen habe und sich zudem die „religiöse Kultur“ in vielfältiger Hinsicht modernisierungsabhängig pluralisiere.

Im Zentrum steht dabei die Analyse dessen, was die Einleitung die „wichtigsten Typen des Religionsrechtes“ nennt und nicht ohne gewisse untergründige Wertung vorstellt: die „religionsfreundliche(.) strikte(.) Trennung von Staat und

Religionsgemeinschaften“ in den USA, die „französische(n) Laizität“ und das u.a. in Deutschland bestehende „so genannte Staatskirchenrecht(s) mit seiner Privilegierung einiger Religionsgemeinschaften vor anderen.“ Diese Modelle sollen dabei auf „Nutzen und Nachteil in ihrer unterschiedlichen Kapazität zur Verarbeitung religionskultureller Modernisierungsprozesse“ hin untersucht (10) werden. Die Vielzahl der Artikel wird dabei, mehr oder weniger trennscharf, unter einer zeithistorischen, einer zeitgenössischen und einer systematischen Perspektive gruppiert.

Die Lektüre des Buches lohnt ohne Zweifel ob des Reichtums instruktiver Einsichten und Einzelbeobachtungen. Der Beitrag Claus-Georg Riegels etwa, ganz der Totalitarismustheorie des veranstaltenden Instituts verpflichtet, beschreibt den Marxismus-Leninismus nicht nur, wie schon länger üblich, als „politische Religion“, sondern belegt durchaus nachvollziehbar, dass sich schon vor der „stalinistischen Anstaltskirche“ (37) die „leninistische Virtuosenreligion als ecclesia militans und triumphans“ (24) definierte und in der Praxis auch so gerierte. Der Duisburger Politologe Claus-Ekkehard Bärsch resümiert eindrucksvoll seine einschlägigen Forschungen zu Goebbels, Rosenberg und Hitler, nunmehr fokussiert um den Volksgemeinschafts“-Begriff und charakterisiert Hitlers Denken theologisch präzise als „physiko-theologisches Weltbild“ (73) eines „religiösen Rassismus“ (65). Fast schon handbuchartigen Überblickscharakter besitzt Gerhard Besiers Artikel zu den konkreten Umsetzungsversuchen des katholischen „berufsständischen“ Ordnungsdenkens in Folge von *Quadragesimo anno* Papst Pius XI' während der Zwischenkriegszeit und teilweise auch noch danach in Österreich, Spanien, Portugal, der Slowakei und anderswo. Besier zeigt deren interne Differenz, aber auch ihre gemeinsame autoritäre Struktur – Pius XI. soll von einem „katholischen Totalitarismus“ gesprochen haben (82) – und dokumentiert damit nicht nur einmal mehr, wie sehr die freiheitliche Demokratie in der römischen Zentrale der katholischen Kirche gefürchtet wurde, sondern eben auch, wie einflussreich dieses außerhalb der

Fachwissenschaft beinahe vergessene berufsständisch-harmonistische Gesellschaftskonzept Roms in Europa zeitweise war. Dies freilich, wie anders angesichts seiner illusionären Grundlagen, letztlich dann doch mit eher bescheidenem Erfolg und bei stets gewahrter Suprematie auch des katholischen Staates über die Kirche in allen politischen Angelegenheiten.

Gegenüber diesen manifest anti-demokratischen und anti-liberalen Traditionen nimmt sich dann der Blick auf die französische (Nicht-)Verführbarkeit durch faschistische Anwendungen (Gilbert Merlio) und die freiheitliche, wettbewerbsbestimmte religionspolitische Kultur der USA (Michael Zöllner) natürlich ausgesprochen freundlich aus, vielleicht ein wenig zu freundlich angesichts der jeweiligen internen Ambivalenzen. Instruktiv dabei ist freilich Zöllners Beobachtung, dass auch im vorrevolutionären Amerika (gut europäisch) die religiöse Einheit als die Voraussetzung der politischen Einheit galt.

Wie nicht anders zu erwarten sind die Abschnitte zur zeitgenössischen und systematischen Religionspolitik schärfer, kämpferischer, wohl auch bestreitbarer. Ausgesprochen kritisch zum deutschen Staatskirchenrecht etwa stehen die Beiträge des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Jürgen Kühling („Wie viel Religion verträgt eine offene Gesellschaft? Möglichkeiten und Grenzen religiöser Einflussnahme in demokratischen Verfassungen“), des Frankfurter Rechtsanwalts und Honorarprofessors Hermann Weber („Das deutsche ‚Kooperationsmodell‘ von Staat und Amtskirchen in seinen Auswirkungen auf religiöse Pluralität und gelebte Religionsfreiheit“) und des Pädagogen Joachim Süß („Neureligiöse Bewegungen und staatliches Handeln“). Weber etwa lässt keinen Zweifel an seiner Option, wenn er das „Staatskirchenrecht des Grundgesetzes am Scheideweg (sieht) zwischen einer bewussten Bevorzugung herkömmlicher Religionsformen unter Mutation in ein neues Staatskirchen-Recht einerseits und dem Versuch, auch in Deutschland ungewohnte Religionsformen in die behutsam weiterentwickelten Institutionen eines als Religionsverfassungsrecht erneuerten Staatskirchenrechts

einzugliedern und damit dessen Legitimationsbasis zu verbreitern, andererseits“ (342). Selbst der sehr differenziert und primär rechtsintern argumentierende Beitrag von Hans Michael Heinig legt in seiner Analyse der Spannung von Religionsfreiheit und Gefahrenabwehr den Akzent deutlich auf erstere. Da tut es gut, in den Beiträgen von Charles H. Lippy und Derek Davis aus genuin amerikanischer Sicht differenziertere und (selbst-)kritischere Analysen eines solchen freiheitlichen Religionsverfassungsrechtes zu lesen.

Auch jene Beiträge, die etwas aus dem thematischen Rahmen fallen, lohnen durchwegs der (freilich: kritischen) Lektüre. So Bassam Tibis (allzu) massive Vorbehalte gegenüber der türkischen AKP, Hermann Lübbes Analyse weltanschaulicher Kulturkämpfe, welche „hinter uns“ (289) lägen, da Wissenschaft nicht mehr wie Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Religionsersatz tauge, eine Analyse, die man nach Dawkins und Co. freilich mittlerweile auch anders sehen kann, oder auch Jan Philipp Reemtsmas' essayistische Überlegungen zur Frage, welche Religiosität und was genau an ihr man als nicht-religiöser Mensch respektieren könne und müsse. Dass sich Herbert Schnädelbach hinter Assmans Monotheismus-Thesen stellt und Toleranz nur dort für möglich erachtet „wo die sozialen, psychischen und politischen Funktionen der strukturell intoleranten monotheistischen Offenbarungsreligionen an Bedeutung verlieren“ (307) überrascht nun freilich weniger. Für christliche TheologInnen lehrreicher ist es da schon, wenn der Islamwissenschaftler Tilman Seidensticker aufzeigt, wie flexibel und praktisch unbegrenzt interpretationsoffen sich das Verhältnis religiöser normativer Texte zu konkretem Handeln selbst in der Frage der religiösen Legitimation von Gewaltanwendung darstellt.

Die Lektüre des Bandes hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Die Artikel sind durchgängig lesenswert und von renommierten Experten (leider keiner einzigen Expertin) verfasst, das garantiert ein hohes Diskussionsniveau, teilweise gar intellektuelles Lesevergnügen. Gleichzeitig scheint in einer Reihe von Beiträgen eine gewisse Zuspitzung diesmal

eher anti-katholischer Art gesucht zu werden. Schon das Titelbild – es zeigt den vor Johannes Paul II. knienden Lech Walesa – markiert die katholische Kirche als Hauptgegner einer wirklich freiheitlichen und liberalen Religionspolitik. Den christlichen Kirchen in demokratischen Gesellschaften wird tendenziell abgesprochen, relevante Beiträge zu einer „Kultur der Gemeinwohlbereitschaft und Bindungsfähigkeit“ als „Fundament der freiheitlichen Verfassung“ beizusteuern, wie das etwa Paul Kirchhof ihnen attestiert. Es wirkt, als ob viele Autoren den Kirchen, der katholischen zumal, wegen ihrer anti-liberalen Traditionen nicht wirklich über den Weg trauen. Das erscheint angesichts der dogmatischen Festlegungen des II. Vatikanums, der realen Pro-Menschenrechtspolitik auch des Vatikans und der Geschichte der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland dann doch ein wenig einseitig.

Es dürfte zudem geschichtlich logischer sein, statt nach einem Import des amerikanischen Religionsrechtes zu rufen, die alten Vorteile des modernen europäischen Kooperationsmodells (keine religiöse Aufladung politischen Handelns, Nutzen der sozial-integrativen Kraft stabiler großer Religionsgemeinschaften) auf der Basis der neueren Einsichten der christlichen Kirchen (Bekenntnis zu Demokratie und Religionsfreiheit, Einsatz für Menschenrechte, Kritik eines nicht sozial eingehetzten Kapitalismus) weiterzuentwickeln hin zu einem Religionsrecht, das keine Illusionen hat auch über den möglichen destruktiven Charakter von Religion und das sich selbstverständlich zuallererst in den normativen Rahmen der verfassungsmäßig definierten Menschenrechte stellt und auf dieser Basis aktive Religionsfreiheit aller ermöglicht. Dies scheint mir im Übrigen auch politisch realistischer, insofern die langsame, aber doch sichtbar konvergierende religionsrechtliche Entwicklung Europas auf eine gelockerte Variante dieses Kooperationsmodells hinauslaufen dürfte.

Rainer Bucher

Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.), *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945, Ein Handbuch*, Frankfurt/Main: Campus Verlag 2008, 770 S., 49,90 €, ISBN: 978-3-593-3872-9

Mit ihrem Handbuch sozialer Protest- und Reformbewegungen erlauben die beiden Autoren erstmals einen zusammenhängend-kompakten Zugriff auf die sozialen, politischen und wissenschaftlichen Entwicklungen diesseits und jenseits der ehemaligen innerdeutschen Grenze. Roland Roth lehrt Politikwissenschaft an der FH Magdeburg-Stendal, Dieter Rucht ist Soziologe an der FU Berlin.

Von der Arbeiterbewegung, studentischen Protestkampagnen über Antiatomkraft- und Friedensbewegung hin zu Bürgerbewegungen der DDR: Am Ende steht die Erkenntnis, es gibt keinen eindeutigen „Bewegungsbegriff“. Vielmehr sei nach 60 Jahren in „unterschiedliche Etappen“ zu gliedern. Zu dieser Einschätzung tragen nicht zuletzt die Charakterzüge rechtsextremistischer Aktivitäten sowie Aktionen gegen Globalisierung, Gentechnik oder – wie nach Ende des Zweiten Weltkriegs – gegen Arbeitslosigkeit bei. Bislang fehlte ein vergleichbares Werk, gleichwohl Roth und Rucht bereits ein Kompendium zu „Neuen sozialen Bewegungen in Deutschland“ veröffentlicht haben (Frankfurt/Main 1991 [1987]).

Im wesentlichen Politologen, aber auch Pädagogen, Soziologen und Historiker haben insgesamt 21 Bewegungen und sachverwandte Projekte als prägend für die Entwicklung von Demokratie in Deutschland ausgemacht. Die formale Gliederung des Handbuchs erfolgt in vier Kapiteln: „historisch-politischer Kontext“ (S.39-154), „Bewegungen, Proteste und Themenfelder“ (S.157-446) sowie die Schlussbetrachtungen, die auch über eine umfangreiche Chronologie-Tabelle und Literaturangaben verfügen (S.635ff.).

Die periodische Unterteilung erfolgt in Nachkriegszeit (1945-1960), „CDU-Staat“ und „Große Koalition“ (1960-1970), den Weg zur Einheit (1970-1990) sowie das „vereinigte Deutschland“ (1990-2005). Hierbei ist bedeutend:

Protestäußerungen der aktuellen Gegenwart artikulieren sich zunehmend in (global) organisierten Netzwerken, so die Herausgeber. Daher sei ein klarer „Bewegungsbegriff“ erst seit den 80er Jahren zu erkennen. Frühere Proteste hätten eher Kampagnen- oder Initiativencharakter gehabt.

Möchte man die Rolle beider großen Kirchen in Deutschland für die soziale Bewegungskultur im Nachkriegsdeutschland herausstellen, so hat man es neben den Antiglobalisierungskampagnen und an ethischen Themen wie Genforschung orientierten Debatten der Gegenwart vornehmlich mit der Friedensbewegung, der Dritte-Welt-Bewegung sowie dem Komplex der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR) zu tun. Evangelisch-Lutherische wie römisch-katholische Kirchengemeinden haben von der Bundesrepublik aus über Partnerschaften vielen Gemeinden in der DDR bei ihrer seelsorgerischen und sozialverantwortlichen Aufgabe wie Arbeitslosenunterstützung oder Alkohol- und Suchtbetreuung helfen können. Bei dem sich in der DDR formierenden Bürgerprotest der 1950er Jahre, vor allem aber später nach 1980, spielte die Kirche zwei unterschiedliche Rollen. Zum einen als Organisator und Multiplikator von Initiativen, Bewegungen und Netzwerken: als Beispiele seien die „Initiative für einen sozialen Friedensdienst“ des Dresdner Pfarrers Christoph Wonneberger, die „Frauen für den Frieden“ oder „Frieden konkret“ genannt (S.380ff.). Zum anderen aber wurde die Kirche in der DDR aus der Sicht jüngerer Mitglieder zum Objekt kritischer Auseinandersetzung: das Verhältnis von Kirchenleitung und Staat hinsichtlich des Umgangs mit Dissidenten wurde zunehmend als „Anpassungsleistung“ (S.383) betrachtet. Hieraus entstanden der „Arbeitskreis Solidarische Kirche (AKSK)“ und die „Kirche von unten (Kvu)“.

Auf Basis dieser sich entwickelnden Aktionskultur konnten letztlich (friedliche) Protestaktionen, Friedensgebete, Mahnwachen u. Ä. wie um die Leipziger Nikolaikirche durchgeführt werden und leisteten so sicherlich einen nicht kleinen Beitrag zur Überwindung der DDR.

Fazit: Die Beiträge richten sich an ein „breites“ Publikum – und verfehlen dieses Ziel auch nicht. Von der Lesbarkeit her ist das Werk gut angelegt, die Sinnabschnitte der einzelnen Beiträge gliedern sich abwechslungsreich, der Ausdruck flüssig. Daher eignet sich dieses Handbuch auch zur Lektüre für Schüler und normale Leser. Die Vorstellung vergangener und mitunter eingegangener Bewegungen wie der 68er-Zeit mit der Außerparlamentarischen Opposition, der Friedens- oder der DDR-Bürgerbewegungen ist schon allein deshalb wichtig, um von ihnen zu erfahren. Denn oft treten diese Abschnitte deutscher Gesellschaftsgeschichte in den Hintergrund. So erscheint Theodor W. Adornos charakterisierende Anmerkung zur Gesellschaft nach wie vor, oder überhaupt aktuell: „sie ist wesentlich Prozess“. (S.7)

Hans-Christian Roestel

Karl-Joseph Hummel/ Christoph Kösters (Hrsg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007, 614 S., 48,- €, ISBN: 978-3506756886

Der vorliegende Band vereinigt bis auf zwei nicht kenntlich gemachte Ausnahmen die Beiträge eines internationalen und interdisziplinären Symposions „Kirchen im Krieg“, das im Oktober 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand. Organisiert wurde es von der Kommission für Zeitgeschichte in Zusammenarbeit mit dem Marburger Lehrstuhl für evangelische Kirchengeschichte (Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser). Ziel des Bandes ist es, „den Zweiten Weltkrieg als Forschungsfeld der kirchlichen Zeitgeschichte zu dimensionieren und aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln zu erschließen“ (Vorwort, S. 11). Gegliedert ist der Band in vier Teile: Teil I (S. 25-200) widmet sich der europäischen Dimension des Forschungsfeldes. Teil II (S. 203-242) fragt nach dem theologischen Kriegsverständnis auf katholischer wie protestantischer Seite. Teil III (S. 245-469) beschäftigt sich mit Christen in der Kriegsgesellschaft. Teil IV (S.

473-592) geht schließlich auf die Themenfelder Widerstand und Erinnerung ein. Man sieht bereits an den Seitenzahlen, dass das Hauptgewicht auf dem ersten und dritten Teil liegt. Die Theologiegeschichte ist dem gegenüber relativ unterbelichtet und scheint erst in den Anfängen zu stecken, während die Behandlung der Frage nach dem Widerstand bzw. Widerstandspotential auf Seiten der beiden Großkirchen in profunden Forschungsüberblicken präsentiert werden, die auf eine lange Forschungstradition zurückblicken können.

Der beeindruckende erste Teil steckt ein weites Panorama ab. Thomas Brechenmacher beleuchtet das Verhältnis von Heiligem Stuhl und europäischen Mächten im Vorfeld und während des Zweiten Weltkrieges. Dabei charakterisiert er das Dilemma, in welchem sich Pius XII. im Frühjahr 1939 befand: „entweder konsequent den Trennungsstrich ziehen, also Stärke demonstrieren, oder aber inkonsequent weiter lavieren, also ‚schwach‘ handeln, dadurch möglicherweise jedoch die kirchliche Situation in Deutschland zu entschärfen“. (S. 38) Bei der Beurteilung des Verhaltens des Papstes führt Brechenmacher weniger dessen Überzeugung angesichts des Nationalsozialismus als vielmehr dessen politisch selbst zuge dachte Rolle als potentieller Friedensvermittler an. Einerseits habe Pacelli an seiner Maxime der Unparteilichkeit festgehalten, also ‚schwach‘ gehandelt, doch andererseits habe der Heilige Stuhl durch Stellungnahmen bereits gezeigt, dass er nicht unparteiisch war. Es wäre also mit Brechenmacher zu fragen, ob Pius XII. einer Illusion hinsichtlich der „Unparteilichkeit“ des Heiligen Stuhls angehangen sei (vgl. ebd.). Man könnte auch weiter fragen, wie man in der Forschung das Verhältnis zwischen Eugenio Pacelli (Person) zu Pius XII. (Amt) bewerten möchte.

Armin Boyens behandelt den in den Kriegsjahren im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rat der Kirchen und nimmt so nach dem Heiligen Stuhl den zweiten transnationalen Akteur in den Blick. Es folgen Beiträge über die lutherischen Volkskirchen in den nordischen Ländern (Jens Holger Schjorring), zum belgischen und niederländischen Katholizismus (Lieve

Gevers), zu den französischen Katholiken (Marie-Emmanuelle Reytier) und zum Katholizismus in Ostmitteleuropa (Emilia Hrabovec). Alle Aufsätze zeichnen sich dabei durch einen profunden Überblick zum Verhalten der Katholiken oder Protestanten angesichts des Nationalsozialismus in den diversen Ländern aus.

Wilhelm Damberg fragt im zweiten Teil „nach den um 1939 verbreiteten religiösen Deutungsmustern, mit denen die Katholiken dem Phänomen ‚Krieg‘ begegneten, sowie [nach] den Verhaltensnormen, die daraus abgeleitet wurden“ (S. 203). Danach kann man davon ausgehen, dass die theologische Deutung des Krieges – sich verdichtend in der Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ – von der Antike bis zum Zweiten Weltkrieg ein hohes Maß an Kontinuität aufweist. Der Sprung von Thomas von Aquin ins 19. Jahrhundert auf S. 207 ist wohl so zu deuten, dass dazwischen nichts Wesentliches mehr passiert ist. Hier fehlen allerdings auch weitere Forschungen, um die Bandbreite des theologischen Deutungsangebots in der *longue durée* noch weiter auszuloten. Es erscheint plausibel, dass nach 1939 traditionelle Vorstellungen wie „Krieg als Strafe Gottes“, „Gehorsam gegen die Obrigkeit“ und „Leiden als Sühne“ rezipiert wurden. Der Beitrag von Christoph Holzappel im dritten Teil wird zeigen, wie diese Deutungsmuster bei den Soldaten des Ersten und Zweiten Weltkrieges an ihre Grenzen stießen. Dies führt zur grundsätzlichen Frage nach einer Verbindung von erfahrungsgeschichtlicher und strukturgeschichtlicher Perspektive. Es wäre ferner auch interessant, den katholischen Widerstandsdiskurs (Stichwort „Tyrammenmord“) einmal näher als mögliche Handlungsmaxime in den Blick zu nehmen. Möglicherweise wurden auch bestimmte Traditionsstränge in der Frage eines Rechts auf Widerstand, die andere Verhaltensnormen hätten bewirken können, bereits vor dem Zweiten Weltkrieg verdrängt und nicht wieder reaktiviert. Insgesamt ist die von Damberg eingeschlagene Perspektive der *longue durée* zur Erhellung dieser Frage sehr anregend.

Wie kompliziert und heterogen sich die Rezeption der lutherischen Position(en) zum Krieg im Protestantismus gestaltete, verdeutlicht der Beitrag von Jochen-Christoph Kaiser. Auch hier ergeben sich letztlich neue Forschungsdesiderate bei der weiteren Klärung des theologiegeschichtlichen Deutungshorizonts. Dies wird resümierend auch im Diskussionsbericht von Josef Pilvousek hervorgehoben: Es gibt „noch keine annähernd befriedigende Darstellung des Themenkomplexes ‚Krieg und Frieden in Theologie und Kirche‘“ (S. 235).

Der dritte Teil widmet sich zum einen dem kirchlichen Leben unter dem Druck der kriegsgesellschaftlichen Sonderbedingungen. Annette Mertens konkretisiert in diesem Rahmen das bekannte Stichwort des „Klostersturms“ anhand des sehr sprechenden Beispiels des Canisiushauses der Franziskanerinnen in Schwäbisch Gmünd. Sie macht das Vorgehen des NS-Staates und die Reaktionen der Betroffenen auf die Fremdnutzungen katholischer Einrichtungen zwischen 1940 und 1942 deutlich. Winfried Süß zeigt am Beispiel des Gesundheitswesens, zu welchen erheblichen Anpassungsleistungen an die Maximen der nationalsozialistischen Gesundheitspolitik sowohl die evangelische Diakonie als auch die katholische Caritas bereit waren (vgl. S.319). So arrangierte sich die katholische Kirche zum Beispiel trotz ihrer prinzipiell ablehnenden Haltung mit dem Programm der Zwangssterilisationen und fuhr hier einen „für die Gläubigen nur schwer nachvollziehbaren Pendelkurs zwischen Kooperation und Verweigerung“ (S. 336). Uwe Kaminsky zeigt am Beispiel der Zwangsarbeit in evangelischer Kirche und Diakonie, dass Kirche ein „Teil der NS-Gesellschaft“ (S.361) war. Diese Feststellung ließe sich auch nach der Lektüre des Beitrages von Monica Sinderhauf über katholische Wehrmachtsseelsorge im Krieg machen. Hier wird nicht nur die Bedeutung des Feldgeneralvikars Georg Werthmann (1898-1980), Feldgeneralvikar von 1936-1945, gegenüber dem katholischen Feldbischof der deutschen Wehrmacht Franz Justus Rarkowski (1873-1950) aufgewertet, sondern auch die Feldseelsorge zwischen „Dienst am Vaterland“ und „Bedrängnis“ charakterisiert (S.

285). Jana Leichsenring dekonstruiert in ihrem Beitrag über die Kirchen und den Umgang mit Christen jüdischer Herkunft und Juden zwischen 1933 und 1945 den 1948 von Bruno Blau in der Schweizer Zeitschrift „Der Freund Israels“ veröffentlichten Artikel, in welchem dieser den Einsatz der christlichen Kirchen für die von den Nazis verfolgten Juden gelobt hatte.

Eine weitere Gruppe von Aufsätzen arbeitet mit der Verhältnisbestimmung von katholischem Milieu und Nationalsozialismus. So kann Christoph Kösters zeigen, dass dieses Milieu an der „Heimatfront“ trotz aller Anfeindungen die Zeit des Nationalsozialismus relativ geschlossen überstanden hat. Thomas Flammer betont demgegenüber am Beispiel der „Wandernden Kirche“, dass auch außerhalb des Milieus Katholiken trotz aller Widrigkeiten zu ihrem Glauben gestanden haben (vgl. S. 416). Für Christoph Holzapfel tritt im Kontext seines erfahrungsgeschichtlichen Zugangs zum Umgang von katholischen Soldaten mit dem Krieg deren Sozialisation vor dem Krieg als wesentlicher Bestandteil ihres Erfahrungsprozesses in den Blick. „In dieser Zeit erwarben sie [die Soldaten, N.P.] das soziale Wissen, mit dem sie während des Krieges deutend umgingen“ (S. 422). Als Beispiele wählte er den klassisch katholisch sozialisierten Alois Weber (1894-1917) und den in Oberschwaben aufgewachsenen Gerwich B. (geb. 1918) aus, wobei dessen Sozialisation zwar denjenigen bekannt sein dürfte, die Oberschwaben kennen, für alle anderen jedoch auch einige Erläuterungen wertvoll gewesen wären. Holzapfel zeigt eindrucksvoll, dass beide, so lange es ihnen der Verlauf des Krieges erlaubte, in der Konstruktion ihrer Kriegswirklichkeiten an die ihnen vertrauten zivilen Lebenswelten anknüpften. Die Zusammenstellung der drei letztgenannten Beiträge gehört zu den besonders gelungenen Seiten dieses Sammelbandes, zeigen sie doch drei methodisch sehr unterschiedliche Zugänge zur Frage nach der geistigen Kriegsbewältigung der Katholiken. Dass die sog. „Resistenzthese“, die gelegentlich in forschungsgeschichtlichen Zusammenhängen referiert wird (z.B. auf S. 484), überholt ist, haben zwar auch die anderen Beiträge zum Katholizismus im

dritten Teil gezeigt, doch wird dies besonders am Beitrag von Flammer nochmals für das „katholisches Milieu“, das übrigens nie einfach mit dem gesamten Katholizismus gleichzusetzen war, vorgeführt. Im Resümee von Diermar Süß heißt es konsequenterweise dazu, dass sich im Rahmen eines simplen Antagonismus – hier das katholische Milieu, dort der feindliche nationalsozialistische Staat – „die Fragen nach dem Beziehungsverhältnis von Kirche und Krieg kaum hinreichend beantworten“ ließen. (S. 467)

Der letzte Beitrag im dritten Teil stammt von Ellen Ueberschär zu den Geschlechterbeziehungen in der Deutschen Evangelischen Kirche während des Zweiten Weltkriegs, der wegen eines fehlenden Pendants einer Genderperspektive auf katholischer Seite etwas in der Luft hängt. Wie der zweite Teil wird auch der dritte durch einen Diskussionsbericht, diesmal von Dietmar Süß, abgeschlossen. Hier wird insgesamt festgehalten, dass die Kirchen einerseits „Teil der mobilisierten Kriegsgesellschaft“ waren, während der NS-Staat gleichzeitig versuchte, die Gesellschaft zu entkonfessionalisieren. In diesem Spannungsfeld habe die Frage nach Konflikt- und Konsenszonen im Mittelpunkt der Debatte gestanden. (S. 467)

Der vierte Teil umfasst vier Aufsätze. Winfried Becker bietet auf nicht ganz zwanzig Seiten einen hervorragenden Überblick über Forschungsstand und Forschungsperspektiven zum Thema Widerstand seit 1945. Dabei zeigt er sehr überzeugend, dass die kategoriale Trennung von religiös-christlichem und politischem Widerstand kritisch zu hinterfragen wäre (S. 490). Björn Mensing zeigt in seinem Beitrag über „braune“ Protestanten und protestantische „Märtyrer“, dass die bisherige Zuteilung – die Deutschen Christen waren braune Protestanten, die Bekennende Kirche steht für Widerstand (S. 493) – so nicht zutrifft. Seine Fallbeispiele machen besonders deutlich, dass Widerstand auch als persönlicher Prozess zu begreifen ist. Karl-Josef Hummel geht auf die Entwicklung der Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus von 1945 bis 2000 ein und sprengt mit etwa 50 Seiten als Herausgeber vermutlich seine eigenen Umfangsvorgaben der Beiträge.

Der Tenor der Darstellung ist von einem Plädoyer für mehr Gerechtigkeit gegenüber den historischen Akteuren gekennzeichnet, die zum Teil so schlecht weggekommen seien, dass die „intensive Erforschung der NS-Diktatur durch die katholische Zeitgeschichtsforschung (...) durch die aufgezwungene Verteidigungsperspektive bestimmt“ geblieben sei (S. 566). Hier wäre zu bedenken, dass in einer Generation von Nachgeborenen, in der Massenmedien wie die Bild-Zeitung „Wir sind Papst“ titeln, eine solche Zwangslage als überwunden gelten könnte. Der Verteidigungsmechanismus sollte zumindest auch nicht dem Ziel eines differenzierten Geschichtsbildes im Wege stehen. Dass die von Hummel beschriebene Konfliktlinie als weitgehend überwunden gelten darf, zeigen nicht zuletzt die verschiedenen, fast gänzlich in ihrem Urteil sehr ausgewogenen Beiträge dieses Sammelbandes. Bereits der letzte Aufsatz von Franziska Metzger über katholische Erinnerungsdiskurse über den Zweiten Weltkrieg in Österreich und in der Schweiz macht deutlich, dass hier eine neue Forschergeneration herangewachsen ist, die methodisch äußerst reflektiert und emotional unaufgeregt über Konstruktionen von Wirklichkeit wie die „Neutralität“ und der „Sonderfall-Mythos“ in der Schweiz oder den „Opfer- und Widerstandsdiskurs“ in Österreich schreiben. Während früher offenbar mehr um die Elemente der Erinnerung gerungen wurde, scheint heute ein größeres Interesse an den Konstruktionsmechanismen der Erinnerungskultur zu bestehen. Freilich wird auch der Diskurs über den Diskurs diese Erinnerungskultur mitgestalten. Oder um es frei nach Thomas Brechenmacher zu sagen: Wir sollten uns auch heute keine Illusionen über die „Unparteilichkeit“ der Geschichtsschreibung machen. Diese ist nur vielschichtiger, d.h. auch in ihren Wertungen unübersichtlicher, geworden. Franziska Metzger hat hierzu eine sehr interessante These aufgestellt, indem sie feststellt, dass die Dekonstruktion der traditionellen Erinnerungsdiskurse „sich vor allem in einer Pluralisierung und Dezentralisierung der Geschichtsdiskurse aus(drückt), wozu auch gehört, dass sie

nur partiell ist, d.h. dass traditionelle Diskurse neben den aufgebrochenen weiterexistieren“ (S. 592).

Wer sich über Forschungsstand und -perspektiven der kirchlichen Zeitgeschichte zum Thema „Kirche und Zweiter Weltkrieg“ umfassend informieren möchte, dem sei der vorliegende Band sehr zur Lektüre empfohlen.

Nicole Priesching

Kevin Spicer C.S.C., Ed. *Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*, Bloomington: Indiana University Press, published in Association with the United States Holocaust Memorial Museum Washington, D.C., 2007, 329 p., 29.95 \$, ISBN 978-0-254-34873-9

This anthology of twelve essays is testament to the renewed interest of historians in the role of religion during the Third Reich and provides historical data for theologians (and philosophers) interested in Jewish-Christian relations and Holocaust Studies. The essays are the fruits of a summer workshop organized by the Center for Advanced Holocaust Studies at United States Holocaust Memorial Museum that convened historians, theologians and philosophers in Washington DC in 2004 to examine the role of Christian (and Jewish) theology in the rise and reign, resistance and defeat of National Socialism. They provide new material on church policies and the activities of religious actors during the Hitler regime and enliven the debate over the continuity of Christian theological anti-Judaism and racial political antisemitism. The collection broadens this debate beyond the German context and includes analysis of the Danish Lutheran church (Thorsten Wagner), Polish Catholic views of Rabbinic Judaism (Anna Łysiak), the Romanian Orthodox Church (Paul A. Shapiro), the interventions of US Catholic representatives (Suzanne Brown Fleming) as well as Jewish Orthodox portrayals of Christianity (Gershon Greenberg).

Only recently have historians turned to the role of religion, and specifically theological teachings, as motivating factors in people's support of, opposition to, or accommodation with National Socialism. Previous generations of historians tended to focus on economic, political, social, military and educational factors, neglecting the role of Christianity as an ethical and spiritual force in people's lives. This scholarly neglect by historians allowed the maintenance of the myth that the churches had somehow survived unscathed by the corrosive effects of National Socialist antisemitism. The theological core of Christianity remained pure and untouched by a hatred that legitimated genocide. Even theologians engaged in Jewish-Christian dialogue and theological critiques of the Christian "teaching of contempt" (Jules Isaac), while well aware of its centuries-old, deep theological roots, tended to emphasize the difference between religious anti-Judaism and the racial politics of antisemitism.

One disciplinary difference between the historians and theologians is striking: The theologically-trained contributors (and I include here Kevin Spicer, C.S.C. and Elias Füllenbach, O.P, who are historians and also members of religious orders) present the history of the churches' collaboration in antisemitism and cooptation by the Nazi state as a story of "failure" and "renewal." The historical record buttresses calls for the theological renunciation of Christian anti-Judaism. For instance, Catholic theologian Robert Krieg of Notre Dame University, concludes his critical analysis of prominent German Catholic theologians (Bartmann, Adam, Rahner, Guardini) by pointing out that all "four theological factors that contributed to the anti-Jewish bias in Catholic views on Jesus and Judaism in the early twentieth century no longer have the backing of the Church's official teachings" (68). The failure of German Roman Catholic theologians to mount any effective resistance strengthens arguments for vigilance against the pernicious poison of theological antisemitism. Similarly, Donald Dietrich maintains that German Catholicism's failure "contained the seeds of reform that would lead to renewal in Vatican II

and beyond" (98). Critical historical analysis serves ecclesial reform and theological revision. Theologians turn to history in order to ascertain the validity and truthfulness of particular Christian teachings. Christian triumphalism and anti-Jewish supersessionism, albeit pervasive in Christian thought and church practice throughout centuries, is invalidated by the Holocaust. Auschwitz becomes a challenge for theologians to confront and eradicate anti-Judaism as the "left hand of Christology" (Ruether, *Faith and Faticide*).

Not surprisingly, the historians refrain from making such theological claims. For Matthew Hockenos, the eventual repudiation of the German Protestant Mission to the Jews at the Berlin Weissensee synod of 1950 proved to be a 'momentous victory for the small group of churchmen who had tirelessly and courageously struggled, some since 1933, for the Church to rethink its historical, practical and theological relationship to Jews and Judaism' (194). To Hockenos this "unprecedented and momentous" rejection of Christian supremacy and supersessionism is the result of internal, institutional power struggles rather than a theological clarification, reform or renewal of Christian teachings.

This disciplinary difference becomes most evident in Steigmann-Gall's contribution. As a historian, Steigmann-Gall points out that prominent Nazi ideologues "employ(ed) a strongly Christian language when describing their enmity for Jews" (291). He concludes that Christianity was far from antithetical but rather deeply implicated in Nazi antisemitism. He rightly chides Christian apologetics that had framed the "sins of the church... as omission not commission," but his undifferentiated and blanket use of the term "Christian" is troubling. Although many leading Nazis borrowed heavily from "Christian rhetoric and logic" (300), they did not speak as Christian theologians. Their rhetorical use of a "Christian frame of reference" (304) does not yet turn them into Christian spokesmen. Since Steigmann-Gall refrains from making normative distinctions between true and false, orthodox and heretical, the term Christian loses specificity and meaning.

As Rainer Bucher has shown in his book *Hitler's Theologie*, Hitler consistently embraced a strong metaphysics and considered himself chosen by God and committed to submit to the grand designs of his destiny. But Hitler's political theology of an omnipotent God who grounded the *völkisch* community and demanded sacrifice, obedience and courage, while employing Christian symbolism and rhetoric cannot be called Christian. Although baptized Roman Catholic and never excommunicated, Hitler's God was nevertheless not identical with the Christian God. For Rainer Bucher, finding and contesting this line between true and false God-talk, is the distinctive (and still eminently necessary) task of the theologian. Spicer's book opens this important dialogue between history and theology and we should hope that this exemplary interdisciplinary inquiry into the religious dimensions of political life will continue in the future.

Let me turn to a second and more critical point. I am concerned by the conspicuous lack of reflection of gender and the troubling absence of women in this volume. Ironically, and maybe beside the point, the USHMM Center for Advanced Holocaust Studies hosted a concurrent workshop on Gender in Holocaust Studies in the summer of 2004. Unfortunately, there seems to have been little sustained collegial exchange and dialogue. Instead, this book engages in an age-old reduction of religious life to its patriarchal dignitaries and male authorities. Popes, male Protestant and Catholic theologians, priests, rabbis and ministers are the (almost) exclusive focus of scholarly concern. The absence and invisibility of half of the Christian and Jewish communities distorts the very definitions of and reflection on *Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*.

Since I am most familiar with the German context, I will try to make my point in those essays, but similar objections can be raised in the other essays analyzing differently national and religious contexts. Within the German context, the lack of attention to gender obscures the link between the failure of church leaders to take a public stance against antisemitism

and the prominence of women activists who made pleas, issued reports and initiated appeals for interventions. The institutional powerlessness of those who actively campaigned on behalf of Jews and non-Aryans was often compounded by their gender. Some of the most outspoken condemnations of antisemitism came from women who acted without authority, without ordination and church office. They were easily ignored by the hierarchy. And I fear that they might be again ignored by scholars who fail to employ a critical gender analysis. Two examples shall demonstrate this dynamic:

Elias Füllenbach, O.P. begins his essay on “Shock, Renewal, Crisis: Reflections on the Shoah” with a 1937 Memorandum on the *Christ’s Church and the Jewish Question*, that was signed by 14 “renowned Catholic theologians and politicians” (201). This list of Catholic leaders and dignitaries is exclusively male. Füllenbach then traces the circuitous road in the change of the official Roman Catholic position (at II Vatican Council) along the theological writings of Karl Thieme who was one of the initiators of the Memorandum “Christ’s Church and the Jewish Question” that condemned Christian antisemitism in 1937. He follows Thieme’s theological thinking into the post-war period and identifies him as the theological driving force behind the Freiburg Circle, a group of committed Catholic intellectuals and activists who lobbied on behalf of Jewish-Christian dialogue. “It was above all Karl Thieme who determined the contents of the *Freiburger Rundbriefe* in its formative years” (211), writes Füllenbach. This sidelines the role of Gertrud Luckner, who was arguably the most outspoken and prominent voice for theological change in Jewish-Christian relations in Germany. During the Third Reich, she had been instrumental in organizing a national, clandestine rescue network for which she was arrested in March 1943 and sent to the women’s concentration camp of Ravensbrück. Füllenbach does not intend to minimize her merits and has been studying her in his dissertation. But his focus on **theology** has the unintended effect of minimizing the significance of religious activists, often women, who tried to influence but did

not control the theological and political positions. Margarete Sommer of the *Hilfswerk Bischöfliches Ordinariat* in Berlin is another case in point. She tried to influence the highest ecclesial powers and submitted detailed reports, including a copy of the minutes of the Wannsee Conference, to Bishop Preysing, Cardinal Bertram and Pope Pius XII. But she failed to secure public statements of protest by the episcopacy.¹ Without critical attention to gender, scholars miss the theological contributions of lay activists and ignore more radical theological and political positions in Jewish-Christian dialogue.

In his history of the “German Protestant Church and its *Judenmission* 1945-1950,” Matthew Hockenos mentions not a single female name. While it is possible that the post-war institutions of *Judenmission* were an exclusively male affair, it seems unlikely. More likely, to my mind, is that we will eventually discover those women who worked behind the scenes and rarely received credit or public attention. Elizabeth Schmitz is a powerful example, a woman so forgotten, that her authorship of the 1935 Memorandum on the “Situation of German Non-Aryans” was unknown until 2004. In 1935, she wrote: “I am gripped by cold fear realizing that there are people, even in the Confessing Church, who feel authorized and even called to proclaim to Judaism that the current suffering caused by us in this historical situation constitutes divine judgment and grace. Since when is evil-doer allowed to maintain that his misdeeds constitute the will of God?”² Such a clear condemnation of Christian supersessionism and missionary exploitation of oppression continues to be extraordinary. Already in 1935 she warned of the potential for genocidal violence: “we have watched the destruction of

¹ Antonia Leugers, “Der Protest in der Rosenstrasse 1943 und die Kirchen,” in Antonia Leugers (Ed.). *Rosenstrasse 2-4: Protest in der NS-Diktatur—Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstrasse 1943*. Mooshausen: Plöger Medien Verlag, 2005, 61-62.

² Denkschrift, September 1935, in Manfred Gailus, Ed., *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung: Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977)*, Berlin: Wichern 2008, 211.

property once the houses were marked...when we begin to mark human beings, the logical next step is unthinkable. And no one will claim that such orders will not be executed just as promptly, without conscience and stubbornly, evil and sadistically as those implemented now.”³ Her Memorandum failed to rouse the synod of the Confessing Church. She also wrote impassioned letters to theologians, including Gollwitzer, Barth and Künneth, with varying success. In one letter, she thanked Gollwitzer for heeding her plea and condemning the burning of synagogues during *Reichskristallnacht* in his Sunday sermon. While scholars have taken note of Gollwitzer’s courageous sermon, the woman who goaded and pleaded with him remained hidden.

My larger point is that the organizations, networks, correspondence and conversations of these Catholic, Protestant and Jewish women must be included and rendered visible in our understanding of the history and theology of Christianity and Judaism. This may require an adjustment of theoretical frameworks in order to be able to take note of the informal theological productions and religious interventions of women. But the history of church and synagogue can no longer be considered adequate as long as half of their members remain obscured.

Apart from this – not minor – point, Spicer’s anthology convinces by its breadth and depth and is indispensable for all scholars in the field.

Katharina von Kellenbach

Manfred Heim, *Von Ablass bis Zölibat. Kleines Lexikon der Kirchengeschichte*, München: Beck-Verlag 2008, 14,95 €, 461 S., ISBN: 9783406573569

Sein Hauptziel in den „Grund- und Aufbauwortschatz der Kirchengeschichte einführen, erste Begriffsbestimmungen

³ Denkschrift, September 1935, in Manfred Gailus, Ed., *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung: Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977)*, Berlin: Wichern 2008, 225.

ihrer komplexen Fachsprache leisten und Orientierung geben“ (Vorwort, S. 7) hat das „Kleine Lexikon der Kirchengeschichte“ sicherlich erreicht. Neben Informationen über Vergangenheit und Gegenwart der christlichen Kirchen finden sich im Lexikon knapp und präzise erklärt Schlüsselbegriffe aus den Bereichen Theologie, Kirchen-, Rechts-, Kunst- und Kulturgeschichte. Vor diesem Hintergrund stellt das Lexikon ein gutes Hilfsmittel für diejenigen Leser dar, die im weiten Feld der Kirchengeschichte erste Orientierungen suchen. Die Stärken des Lexikon liegen dabei gerade im Bereich der Begriffsklärungen sowie in den weiterführenden Hinweisen im Anhang (einschlägige Literatur, chronologische Papstliste, Liste der Ökumenischen Konzilien und Ordensbezeichnungen).

Im Vergleich zu der 1998 erschienen ersten Auflage erscheint das Schriftbild der zweiten Auflage des „Kleinen Lexikons der Kirchengeschichte“ deutlich aufgelockert und übersichtlicher. Gleichzeitig ist bei der Neuauflage eine Tendenz zur Ökonomisierung zu konstatieren. So wurde z.B. die Abkürzung „AAS“ als eigenständiges Stichwort aufgegeben und wird nun unter dem Stichwort „Acta Apostolicae Sedis (lat., abgekürzt ASS)“ (S. 15) geführt. Die annähernd 3300 Begriffe wurden von Herausgeber Manfred Heim außerdem um wichtige Stichwörter wie z. B. Abgott, Abgötterei; Aedificium; analogia entis oder Beichtgeheimnis ergänzt.

Zu beachten ist, dass sich das Lexikon aus reinen Sachartikeln zusammensetzt, so dass Personen der Kirchengeschichte nicht mit eigenen Artikeln vertreten sind. Ausnahmen von der Konzentration auf Sachartikel bilden die Personenartikel „Jesus“ (S. 202-204) sowie „Päpstin Johanna“ (S. 314-315). Auch findet sich auf den Seiten 449-453 eine chronologische Liste der Papstnamen seit Petrus. Als problematisch erweist sich, dass die Personen, die in den Sachartikeln erwähnt werden nicht gezielt auffindbar sind, da ein Namensregister fehlt. Das gleiche gilt für die Tatsache, dass die mitunter recht knappen Sachartikel keine weiterführenden Literaturangaben bieten.

Im Hinblick auf die Auswahl der Stichwörter können einige Anfragen an das Lexikon gestellt werden. So erstaunt es, dass im Lexikon wichtige Begriffe wie „Feministische Theologie“ oder „Frauenordination“ lediglich unter dem Stichwort „Frau“ subsumiert sind. Hier wäre eine intensivere Betrachtung der beiden Phänomene in gesonderten Abschnitten wünschenswert gewesen, vor allem da solche Themen wie „Befreiungstheologie“ (S. 50) oder „Liberale Theologie“ (S. 267-268) als selbstständige Stichwörter aufgeführt werden.

Auch das Stichwort „Nationalsozialismus“ bzw. „Kirchen und Nationalsozialismus“ fehlt im Lexikon. Demgegenüber beinhalten sowohl LThK als auch TRE und RGG Artikel dieses Inhaltes. Die komplexe Beziehung zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus wird von Manfred Heim allerdings im Abschnitt „Antisemitismus“ (S. 29-30) knapp skizziert: „Als mit dem Christentum unvereinbar wurde der Antisemitismus von der katholischen Kirche seit 1931 in Hirtenbriefen und Ansprachen verurteilt, in feierlicher Form in der in den Kirchen Deutschlands verlesenen Enzyklika Papst Pius XI. ‚Mit brennender Sorge‘ von 1937, was zu schweren Angriffen und Sanktionen gegen Mitglieder des Klerus und kirchliche Einrichtungen führte.“ (S.29) Der Artikel „Kirchenkampf“ (S. 231-232) spricht außerdem von den „... willkürlichen Zwangs- und Unterdrückungsmaßnahmen des Nationalsozialismus gegen die Kirchen in Deutschland...“ (S. 231) sowie von zahlreichen Persönlichkeiten des Widerstands und Blutzeugen (S. 232), die sich im Kampf gegen den Nationalsozialismus engagierten.

Der klaren Darstellung der Kirchen als Opfer des Nationalsozialismus steht die Frage der kirchlichen Schuld am Nationalsozialismus gegenüber. Diese Frage wird von Manfred Heim bezüglich der katholischen Kirche im Abschnitt „Antisemitismus“ beantwortet: „Eine kollektive Mitschuld der katholischen Kirche besonders Papst Pius XII. am Holocaust lehnte der Apostolische Stuhl in einer offiziellen Erklärung der „Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden“ vom 16. März 1998 zwar ab, bekannte aber

ausdrücklich [...] ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen...“ (S.30). Auch der Abschnitt „Mea culpa“ (S. 280-281) befasst sich mit der kirchlichen Schuldfrage. Auf katholischer Seite rekurriert der Artikel auf die öffentliche Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. am 12. März 2000, in der der Papst zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der eigenen, durch Sühne und Schuld entstellten Vergangenheit aufrief (Vgl. S.281). Auf evangelischer Seite verweist „Mea culpa“ auf das Bekenntnis des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland Wolfgang Huber vom 27.1.2008 „...zur Schuld der Kirche an diesen Geschehnissen durch Tun und Lassen.“ (S.282).

Es zeigt sich somit, dass sich im Lexikon an unterschiedlichen Stellen Hinweise zur Beziehung Kirchen-Nationalsozialismus finden, die jedoch besser in einem eigenen Artikel zum Thema „Kirchen und Nationalsozialismus“ vereinigt worden wären. Da das Lexikon bereits einen Artikel zum Thema „Kirche und Staat“ (S.226-228) enthält, sollte die Aufnahme des Stichwortes „Kirchen und Nationalsozialismus“ kein allzu großes Problem darstellen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass das „Kleine Lexikon der Kirchengeschichte“ trotz der obigen Anfragen vor allem für Studenten einen verständlich aufbereiteten ersten Zugang zur Kirchengeschichte darstellt.

Katharina Peetz

1. Anton Grabner-Haider / Peter Strasser, *Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau-Verlag 2007, 207 S., 29,90 €, ISBN: 978-3-205-77703-8, 2. Rainer Bucher, *Hitlers Theologie*, Würzburg: Echter-Verlag 2008, 228 S., 16,80 €, ISBN: 978-3-429-02985-2

Der Gegenstand beider Bücher ist die Bedeutung der Religion und der Theologie für die Weltanschauung und das politische Handeln Adolf Hitlers.

Von den hunderten Büchern über Adolf Hitler gab es vor den hier zu rezensierenden Büchern nur vier Monographien, deren Gegenstand der religiöse Gehalt der Weltanschauung Hitlers ist. 1968 erschien eines der Hauptwerke von Friedrich Heer (1916-1983): „Der Glaube des Adolf Hitlers. Anatomie einer politischen Religiosität“ (752 Seiten). Die gehaltvolle und brillant geschriebene Untersuchung des zu seiner Zeit berühmten Historikers, Publizisten, Dramaturgen und Schriftstellers, der auch an der Universität Wien lehrte, führte zu keinem Diskurs in der allgemeinen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Von 1970 bis 1974 wurde das von dem protestantischen Pfarrer Wolfgang Hammer verfasste dreibändige Werk „Adolf Hitler – Ein Dialog mit dem Führer“ (Bd. 1: „Adolf Hitler – ein deutscher Messias?“; Bd. 2: „Adolf Hitler – der Tyrann der Völker“; Bd. 3: „Adolf Hitler – ein Prophet unserer Zeit?“) publiziert. Die hervorragende Qualität dieses Werkes besteht in der sorgfältigen Interpretation der zitierten Texte von Adolf Hitler. Vielleicht wurde es gerade deshalb in den Feuilletons und der Forschung nicht rezipiert. Erst 27 Jahre später kam „Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein“ (2001) von Michael Rissmann, „studierter Historiker und Journalist“ auf den Markt. „Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus“ von Michael Hessemann, ebenfalls studierter Historiker und Publizist, wurde 2004 veröffentlicht. Hingegen sind die Autoren der hier zu besprechenden Bücher Professoren. Anton Grabner-Haider studierte katholische Theologie und lehrt Religionsphilosophie

an der Universität Graz. An derselben Universität lehrt Rainer Bucher. Er ist Professor und Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie.

Beginnen möchte ich die Besprechung mit dem Buch von **Anton Grabner-Haider**.

Anton Grabner-Haider hat sich wesentlich mehr vorgenommen als nur die „mythische Religion“ zu untersuchen. Statt sich mit dem im Haupttitel angegeben Thema, nämlich **Hitlers mythischer Religion**, intensiv auseinanderzusetzen und zu spezifizieren, was er unter dem Ausdruck „mythische Religion“ versteht, beschäftigt er sich darüber hinaus ausgiebig mit den im Untertitel angeführten so genannten „Denklinien“, die nach seiner Auffassung zur NS-Ideologie führen. Gleich im zweiten Satz der Einleitung führt er dazu aus, Hitlers „mythische Religion“ habe „eine lange Entstehungsgeschichte“, und fasst viele Denklinien zusammen. Dazu gehört der Kampf gegen die Zielwerte der europäischen Aufklärung. ... Nun wurde dieser Kampf gegen die freie Entfaltung der kritischen und lernenden Vernunft schon im ganzen 19. Jahrhundert von vielen Philosophen, Theologen und von den höheren Klerikern beider Kirchen geführt.“ Anton Grabner-Haider vertritt im übernächsten Satz die These „dass die NS-Ideologie nach 1920 genau die gleiche *Feindbilder* (Hervorhebung von C. E. Bärsch) übernommen hat, welche wertkonservative Philosophen und Theologen, Bischöfe, Päpste und Konsistorialräte seit über 130 Jahren entwickelt und tradiert hatten.“ (S. 11)

Anton Grabner-Haider hat den großen Fehler gemacht, Hitlers „mythische Religion“ erst nach 124 Seiten, im 5. Kapitel und dann noch auf lediglich 32 Seiten (S. 145-176) dargestellt zu haben. In den vorhergehenden Kapiteln wird nicht dargelegt, was eine „mythische Religion“ ist oder was Anton Grabner-Haider damit bezeichnet und inwiefern wesentliche Elemente der Weltanschauung Hitlers dem Topos oder dem Begriff „mythische Religion“ zugeordnet werden können. Anton Grabner-Haider hat vielmehr seine Untersuchung in folgende Kapitel gegliedert:

„1. Der Kampf gegen die Aufklärung“ (S. 19-54)

- „2. Denklinien der Philosophie“ (S. 55-91)
- „3. Denkmodelle der Theologen“ (S. 93-118)
- „4. Grundzüge der NS-Ideologie“ (S. 119-143)
- „5. Die mythisch-politische Religion“ (S. 145-176)
- „6. Katholische Brückendenker“ (S. 177-198)
- „7. Lernprozesse seit dem Holocaust“ (S. 199-226)
- „8. Die politische Theologie Carl Schmitts von Peter Stras-
ser“ (S. 227-239)

„Anhang: Über die Judenfrage in Europa“ ... (von *P. Francesco Beradinelli in: Civiltà cattolica. Rom 1890, 846-655*)“

Um Missverständnissen vorzubeugen: Anton Grabner-Haider zieht keine Denklinien vom Inhalt und Zweck der Aufklärung und deren Fortsetzung in der Philosophie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts bis zu Hitlers „mythischer Religion“. Bis zu dem Kapitel „Hitlers mythische Religion“ wird der „Kampf gegen die Aufklärung“, die Fortsetzung dieses Kampfes in den philosophischen und theologischen „Denklinien“ des 19. und 20. Jahrhunderts und die „Grundzüge der NS-Ideologie“, in denen nichts über die „mythische Religion“ steht, behandelt. Wie soll der Leser den Zusammenhang zwischen dem Inhalt der ersten vier Kapitel (um es zu wiederholen, immerhin 133 Seiten) erkennen? Das Gemeinsame und Verbindende der so genannten „Denklinien“ bzw. „Entstehungsgeschichte“ zu Hitlers „mythischer Religion“ ist für Grabner-Haider „Kampf gegen die Aufklärung“. Die Brücke zu Hitlers „mythischer Religion“ besteht für ihn darin, dass auch Hitler ein „Feind“ der Aufklärung gewesen ist. Es ist also fragwürdig, dass Grabner-Haider den „Kampf gegen die Zielwerte der europäischen Aufklärung“ (S. 11), also die Negation von etwas zum Kriterium einer Denklinie erklärt. Merkwürdig ist ferner, dass er das Kapitel „Der Kampf gegen die Aufklärung“ (S. 19-54) mit Ausführungen über die „Anfänge der Religion“, die „offene“ und „geschlossene Religion“ sowie den „Lehren der Bibel“ beginnen lässt. Dazu gelangt Anton Grabner-Haider in der Einleitung zu folgenden Überlegungen. Er unterscheidet zwischen „zwei Formen des Christentums“ (S. 13) und „zwei Formen der Religion“ (S. 22ff).

Das „frühe Christentum“ sei das Christentum der „Laienchristen“ (S. 13) und eine „offene Religion“ (S. 22). Die „zweite Form“ des Christentums sei das Christentum der „Klerikerchristen“ (S. 13). Das sei eine „geschlossene Religion“ (S. 28). Im frühen Christentum, „das bis 350 n. Chr.“ in „starker Vielfalt und Offenheit gelebt wurde“ habe „die Verwirklichung moralischer Werte im Vordergrund“ (S. 13) gestanden. Hingegen sei das „geschlossene und politische Christentum“ der „Klerikerchristen unter Kaiser Theodosius I. für eine monopolhafte römische Reichsreligion eingerichtet“ worden (S. 13). Nach Anton Grabner-Haider beginnt damit eine zweite Denklinie und Entstehungsgeschichte bis zum Nationalsozialismus: „Erst durch die spätrömischen Kaiser Konstantin I. und Theodosius I. ist es zu einer geschlossenen und scharf abgegrenzten Reichsreligion geworden. Nun beerbte die NS-Ideologie diese geschlossene und politische Religion, sie radikalisierte sie“. (S. 22) Anton Grabner-Haider scheut sich auch nicht, den jüdischen Monotheismus in die Konstruktion seiner so genannten Denklinien, die zum Nationalsozialismus führen einzufügen:

„Nun zeigt die genaue Analyse, dass die NS-Ideologie zum einen eine Verschärfung und Radikalisierung sowohl des jüdischen als auch des christlichen Monopolanspruchs darstellt, dass sie zum anderen aber als zynische Persiflage auf diese Religionsform gesehen werden kann. Deswegen soll hier gezeigt werden, wie dieser jüdische und christliche Monopolanspruch auf die einzig wahre Religion in bestimmten geschichtlichen Situationen entstanden ist und wie er sich durch die Jahrhunderte entwickelt hat.“ (S. 12)

Anton Grabner-Haider beruft sich weithin auf die Autorität jüdischer Philosophen, um eine gewisse „Denklinie“ zwischen der „hebräischen Bibel“ und dem Holocaust zu postulieren:

„Nach dem Schrecken des Holocaust hatten jüdische Philosophen erkannt, dass die Ausgrenzung des Fremden bereits in der jüdischen Kultur und in der hebräischen Bibel ihren Anfang nahm, etwa als die Könige Hiskija und Joschija im 7.

Jahrhundert v. Chr. alle fremden Kulte im Lande zerstören ließen. Diese Denker hatten die Vermutung ausgesprochen, dass die durch viele Jahrhunderte geübte Selbstaussgrenzung der Juden vielleicht am Holocaust und an der Schoa nicht unbeteiligt war. Dieser Frage wird hier nachgegangen, indem auch auf die Kulturgeschichte der Bibel und ihre Wirkungsgeschichte Bezug genommen wird.“ (S.12).

Der „Bezug“ besteht vornehmlich darin, dass Anton Grabner-Haider am Anfang des ersten Kapitels („Der Kampf gegen die Aufklärung“) auf 17 Seiten (S. 19-35) die Geschichte der Religion bis zum jüdischen Monotheismus des 8. und 7. Jahrhunderts und die „christliche Reichsreligion“ auf den 6 Seiten (S. 36-41) darstellt. Am Anfang standen die offenen Religionen der frühen Kulturen und des Polytheismus. Die Geschichte der geschlossenen Religion „des jüdischen Monotheismus“ wird mit der „Bewegung Allein Jahwe“ abgeschlossen. Quellen und deren Interpretation sowie Argumente pro und kontra zu seiner These fehlen. Anton Grabner-Haider stützt seine These mit Fußnoten, in denen auf die Sekundärliteratur verwiesen wird. Um Namen und Titel herauszubekommen, muss man immer wieder zu den Anmerkungen am Schluss des Buches blättern. Diejenigen „jüdischen Philosophen“, die erkannt haben sollen, „dass die Ausgrenzung des Fremden bereits in der jüdischen Kultur und der hebräischen Bibel ihren Anfang nahm“ (S. 12) und dass die „geübte Selbstaussgrenzung der Juden“ in vielen Jahrhunderten vielleicht „am Holocaust und der Schoa nicht unbeteiligt war“ werden erst ganz am Schluss des Buches unter dem Titel „Jüdische Impulse“ behandelt. Dort werden Emmanuel Levinas, Jean-Francois Lyotard und Jacques Derrida auf vier Seiten in Form von Paraphrasen behandelt. Texte über die in der Einleitung behauptete Verschärfung und Radikalisierung „des jüdischen Monopolanspruchs“ oder dem möglichen Kausalzusammenhang zwischen der Selbstaussgrenzung der Juden „und dem Holocaust“ bei Levinas, Derrida und Lyotard werden nicht zitiert. Die Implikation seiner These, nämlich die historisch gleich bleibende kollektive Schuld der Opfer, sei es auch nur

eine „Mit-Schuld“ kommt Anton Grabner-Haider nicht in den Sinn.

In dem gesamten Buch – in allen Kapiteln und Abschnitten – wird paraphrasiert und auf eine dünne Sekundärliteratur verwiesen. Das gilt für die komplizierte Geschichte der jüdischen Religion, bei der sogar die zweitausend Jahre währende Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels und dem damit verbundenen Wechsel der Interpretation der jüdischen Religion vergessen wird. Das gilt für die Dogmen und Kirchengeschichte nach Christi Geburt bis zu Theodosius I. und Konstantin I. sowie für alle Phasen des Mittelalters. Selbst bei der Darstellung der Aufklärung, immerhin ein zentrales Moment seines Paradigmas von Religion, auf den Seiten 41 bis 48 („Denklinien der Aufklärung“) sowie der „hellen Impulse“ der Philosophie (S. 60-64) im Kapitel „Denklinien der Philosophie“ wird paraphrasiert. Die Titel der religionsphilosophischen Werke seiner Hauptzeugen John Locke und Emmanuel Kant werden noch nicht einmal im Text genannt. Wie kann der Leser, der nicht spezialisiert ist, irgendetwas überprüfen? Als Hauptzeugen für die „dunklen Impulse“ (S. 55) der Philosophie nach der Aufklärung gelten Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer und Nietzsche. Auch hier wird nicht zitiert, um den Widerspruch zur Aufklärung argumentativ zu entwickeln, geschweige nachgewiesen, das „Motiv“ der Philosophie Fichtes, Hegels, Schellings, Schopenhauers und Nietzsches sei deregelsH „Kampf gegen die Aufklärung“. Manchmal wird vorschnell auf den Nationalsozialismus angespielt. Bei der Hegel'schen Konzeption der Geschichte geschieht das so:

„Im Aufgehen und im Vergehen von Völkern und Kulturen zeige sich die Weltgeschichte als göttliches ‚Weltgericht‘ – auch diese Ideen finden sich einhundert Jahre später in der NS-Ideologie“ (S.72). In der Fußnote 39 steht „W. Röd Der Weg II. S. 266-270. H. F. Fulda, G. W. F. Hegel, S. 76-90.“

Im Hinblick auf Schellings Philosophie wird behauptet, dessen „Gedanken sind auf Umwegen bis zu Hitler gekommen“ (S. 70). Als Beweis für die „Denklinien“ bis zum Nationalsozialismus reicht ein Sprung zur Philosophie Heideggers:

„Martin Heidegger hat dieses dunkle Denken Schellings mit Begeisterung aufgegriffen und durch viele ‚Wortnebel‘ verdichtet.“ In der dazugehörigen Fußnote 34 steht lediglich „G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied 1962, S. 114-140. W. Röd, Der Weg II. S. 240-244.“

Verweise auf Sekundärliteratur, Sekundärliteratur und nochmals Sekundärliteratur kann der Leser auch im Kapitel „Denkmodelle der Theologen“ finden, in dem auf 26 Seiten (S. 93–118) die „Denklinien“ seit der Restauration bis in das Jahr 1920 paraphrasierend zusammengefasst werden. Lediglich im Anhang zum gesamten Buch ist ein Artikel eines Chefredakteurs einer katholischen Zeitung aus dem Jahre 1890 über die „Judenfrage in Europa“ (S. 41-254) abgedruckt. Genau so verfährt Anton Grabner-Haider in den Kapiteln „Grundzüge der NS-Ideologie“ und „Die mythisch-politische Religion“. Auch in dem Kapitel „Theologische Brückendenker“ (S. 177-198) wird vorwiegend paraphrasiert und auf Sekundärliteratur verwiesen. Worauf Anton Grabner-Haider offensichtlich hinaus will, sind die „Lernprozesse seit dem Holocaust“ die letzten Kapitel beschrieben werden. Am Schluss des Buches heißt es dazu: „Kritische Laienchristen und aufrechte Kulturchristen wählen auf autonome Weise das aus den christlichen Lehren aus, was zu ihrem moralischem Kernbestand gehört; etwa die Forderungen der Bergpredigt Jesu“. Der Lernprozess „wird getragen von den Zielrichtung der rationalen Aufklärung, von den Erkenntnissen der Kulturwissenschaften, von den Impulsen der kritischen Philosophie“(S.222).

Für die Beurteilung des Buches sind vor allem die Kapitel über die „Grundzüge der NS-Ideologie“ und „Die mythisch-politische Religion“ maßgebend. Die „Grundzüge des NS-Ideologie“ bestehen nach der Einteilung des Kapitels 4. in „Ideologie des Feindes“, „Kampf der Rassen“, „Die erwählte Nation“ und „Mythos der Herrenmenschen“. In dem Abschnitt die „Ideologie des Feindes“ (S. 120-124) nennt Anton Grabner-Haider im Hinblick auf das Thema „Ideologie des Feindes“ Heidegger, Augustinus, Carl Schmitt, Hegel und verweist auf die Analyse Jacques Derrida und Hans Urs von

Balthasar. Eine nationalsozialistische Quelle findet der Leser nicht. Selbst im Kapitel „Der Kampf der Rassen“ behandelt Anton Grabner-Haider den Rassismus der Nationalsozialisten nicht unmittelbar. Vielmehr begnügt er sich mit der Paraphrase der Werke von Vorläufern (Arthur de Gobineau, Houston St. Chamberlain und Oswald Spengler) (S. 125-128). In dem Abschnitt „Die erwählte Nation“ gelangt er mit schnellen Schritten vom „Erlösungsglauben“ in der jüdischen Bibel über den „Weltgott“ der Christen und die „Theologen“ der „frühen Neuzeit“ (z. B. Jan Hus) und dem „imperialen Nationalismus des späten deutschen Kaiserreiches“ (S. 129) immerhin zu dem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ von Alfred Rosenberg. Das 700 Seiten umfassende Werk wird mit der Angabe von acht Fußnoten nur unzureichend behandelt. Eine Stelle zum Thema „Die erwählte Nation“ wird nicht angegeben. Damit bleibt die Behauptung, die genauere Analyse, dass die NS-Ideologen das Selbstbild der römischen Reichskirche übernahmen und perfektionierten“ (S. 135) eine bloße Meinung. Der Leser muss also, um sich selbständig seines Verstandes bedienen zu können, zu den Anmerkungen blättern, Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ besitzen, die in der Anmerkung gefundenen (meist vielen) Seiten lesen, um dann den Prozess des Vergleichens erst einmal beginnen zu können. Das ist in dem Abschnitt der „Mythos der Herrenmenschen“, wo auch zwei Fußnoten zu Hitler zu finden sind, nicht anders. Hatte Anton Grabner-Haider wenigstens Mitleid mit dem Leser, wenn das dem Titel gemäßige Zentrum des Buches, nämlich Hitlers „Mythische Religion“ behandelt wird? Dieses Kapitel ist in folgende Abschnitte eingeteilt: „Der blinde Glaube“, „Die verschärfte Religion“, „Die Kraft der göttlichen Vorsehung“, „Der Endkampf gegen die Juden“, „Schicksal und göttliche Führung“ und schließlich erst am Schluss „Die mythische Religion“ (S. 170-177). Der größte Fehler dieses Kapitels besteht darin, dass der Begriff „mythische Religion“ nicht bestimmt wird. Anton Grabner-Haider erklärt weder was er unter dem Adjektiv „mythisch“ noch unter dem Substantiv „Religion“ versteht, wo doch offensichtlich ist, dass es sehr

viele Möglichkeiten gibt, die Begriffe Mythos und Religion zu bestimmen und dann noch miteinander zu verbinden. Auch in diesem Kapitel wird mit dem Verweis auf dreißig Fußnoten nur paraphrasiert. Anton Grabner-Haider konnte sich nicht dazu entschließen, auch nur zwei oder drei Schlüsselzitate zu interpretieren um dann die Subsumtion unter den Tops „mythische Religion“ vornehmen zu können oder zu mindestens dem Leser die Gelegenheit dazu zu geben. Auszuschließen ist natürlich nicht, dass Anton Grabner-Haider die Leser dazu hinführen wollte, Kants Definition in der Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ in die Tat umzusetzen. Mit der Methode Grabner-Haiders wird der Eindruck einer sehr unseriösen Argumentation erweckt.

Als Beleg für die Methode Anton Grabner-Haider soll aus dem Abschnitt „Die verschärfte Religion“ im Hauptkapitel („Die mythisch-politische Religion“) zitiert werden: „Für ihn (Hitler, C.E.B.) war das Dasein der Juden auf einer Religionslüge aufgebaut, denn sie wollten nur ihre politische Macht vergrößern. Wollte er das gleiche mit seiner mythischen und politischen Religion erreichen? Es sei ein genialer Trick der Juden, ihre Rasse als eine Religion darzustellen, darauf bauten alle ihre Lügen auf; mittels der Religion hätten sie in Europa die Toleranz erschlichen. Kulturgeschichtlich gesehen übernahm Hitler mit seinem politischen Projekt genau den Monopolanspruch der jüdischen Priester, der Allein-Jahwe-Bewegung und der mosaischen Wende, freilich ohne das zu wissen, denn auch er bekämpft nun alle anderen Überzeugungen in der Politik und strebte das Monopol der Weltdeutung an.“ (S. 158)

Gegen das Buch kann viel eingewendet werden. Dass Grabner-Haider die Komplexität des politischen -religiösen Lebens nicht behandelt hat, ist bei seinem großen Thema der größte Fehler. Vielleicht eignet sich das Buch dazu, ein Forschungsprojekt zu konzipieren. Aber er hat weder begründet, dass Hitler eine „mythische Religion“ hatte noch konnte er die „Denklinien“, die zu Hitlers „mythischer Religion“ führen beweisen.

Reiner Buchers Buch über „**Hitlers Theologie**“ ist unbedingt zu empfehlen. Rainer Bucher konzentriert sich auf das Thema der Theologie, bestimmt den von ihm verwendeten Begriff Theologie, dokumentiert die Schlüsselzitate und begründet seine Schlussfolgerungen. Dem Theologen gelingt es ausgezeichnet, dem Leser den Zusammenhang von Politik und Theologie in den Schriften und Reden Hitlers zu vermitteln. Sowohl der theologische als religionspolitologische Laie kann die in klarem Deutsch formulierte Darstellung verstehen. Darüber hinaus können weiterführende Fragen entdeckt werden.

Das, was an diesem Buch das Besondere ist, soll zunächst am Beispiel des Vorworts und des letzten Kapitels gezeigt werden.

In den ersten zwei Sätzen erklärt Rainer Bucher wie er die Theologie Hitlers beurteilt:

„Hitlers Theologie ist intellektuell krude, ihr Rassismus ist erbärmlich und ihr Gott ein Monster. Es gibt keine Gnade und keine Barmherzigkeit und in ihr daher auch keinen Frieden.“ Im darauf folgenden Satz steht, was noch nie so eindeutig geschrieben wurde: „Aber sie wurde, worauf alle Theologie zielt: praktisch.“ Das Besondere besteht in der Aussage über das Verhältnis von Theologie und Praxis. Für Rainer Bucher „ist das nicht der einzige, aber der unabweisbare Grund, sich mit ihr zu beschäftigen.“ Das, was Praxis wurde, „geschah aus der Mitte der deutschen Gesellschaft und mit großer und lang andauernder Unterstützung ihrer Eliten wie breiter Schichten der Bevölkerung“. Der „Gott Hitlers“ habe „eine große Macht besessen“, die „erst durch die vereinten Armeen der Sowjetunion, Amerikas, Englands und vieler anderer“ gebrochen wurde, aber er hätte auch „durch Hitler siegen können“.

Der Theologe interessiert sich weiterhin für folgende Fragen: „Was brachte innovative, gegenwartssensible, später zu Recht berühmte Theologen dazu, Hitler enthusiastisch zu begrüßen?“ ... „Welche religiösen Strukturen und welche theologiehaltigen Diskurse wies Hitlers Gesellschaftsprojekt selbst auf, dass es so attraktiv werden konnte?“ Eine im

Verlauf der Untersuchung spezifizierte Antwort wird im Vorwort angekündigt: „Hitler schien Modernisierung ohne Pluralisierung und damit Relativierung eigener Geltungsansprüche ohne liberale Freisetzung des Subjekts zu versprechen“. Das Besondere an dem Buch ist schließlich auch, dass schon im Vorwort kurz und dann im Nachwort ausführlich das Motiv der individuellen Erfahrung beschrieben wird: der Besuch des 1953 geborenen und in Bayreuth katholisch erzogenen Theologen während der Jugend in Auschwitz.

Das Besondere dieser Untersuchung soll hier auch durch einen Verweis auf das originelle Schlusskapitel gezeigt werden. In diesem Kapitel wird das Ergebnis der Untersuchung aus der Perspektive der „Sehnsüchte und Versuchungen“, die nach dem Ende der Herrschaft geblieben seien, zusammengefasst. Die „Macht, die im Gott Hitlers selbst steckt“ sei „nicht für immer besiegt“ (S. 157), weil die in die Theologie Hitlers transformierten „Sehnsüchte auch unabhängig von der Theologie Hitlers existieren“ (S. 158). Diese Sehnsüchte seien die Sehnsucht nach „Erlösung“ und deren Entgleisung, wie im Falle der Theologie Hitlers, nämlich der „Sehnsucht nach Selbsterlösung“, die „Sehnsucht nach Gemeinschaft“, die „Sehnsucht nach dem ‚heroischen‘ Leben“ sowie die „Sehnsucht nach Kränkungs lindern“ (S. 159 bzw. 159ff). Aber von den damit einhergehenden Versuchungen ist nach Rainer Bucher die größte die „Versuchung des ‚theologischen Totalitarismus‘“. Dieser wird durch zwei Merkmale charakterisiert: „Formal macht er Gott durch Totalisierung der eigenen Partia lität verfügbar, material aber opfert er Gottes Güte Gottes Allmacht. Theologischer Totalitarismus verfügt über Gott“. (S. 168) In diesem Kontext gibt Rainer Bucher eine Antwort auf eine Frage, die plausibel scheint und viel gestellt wird: Wie ist der religiöse oder theologische Gehalt der Weltanschauung Hitlers mit seiner Berufung auf die Natur als Grundlage seiner Rassedoktrin zu vereinbaren? Rainer Bucher spezifiziert die Theologie Hitlers als „Physikothologie“ (Hervorhebung C. E. Bärsch), ein Begriff, der am Anfang des 18. Jahrhunderts aus ‚physikos‘, also ‚natürlich‘ und Theologie gebildet

wurde, wonach das Dasein und die Wirkung Gottes aus der zweckmäßigen und sinnvollen Ordnung der Natur abgeleitet wurde: „Hitler“ so Rainer Bucher, „teilte, mit vielen damals, die Sehnsucht nach einem einheitlichen Prinzip, aus dem alles erklärbar sein sollte. Seine Theologie kann theologiegeschichtlich als kulturalistisch-rassistische Variante einer ‚Physikotheologie‘ begriffen werden, wie sie in der frühen Neuzeit entwickelt wurde und welche aus der zweckmäßigen Ordnung der Natur auf die Existenz ihres Schöpfers schloss“ (S. 168).

Mit den einfachen Worten des Rezensenten: Der allmächtige Schöpfer schuf die Natur und damit auch die Rassen, also auch die Überlegenheit der arischen Rasse als, so Hitler, „Kulturbegründer“ im Kampf ums Dasein. Zwischen Gott und den biologischen Elementen der Rassedoktrin besteht insofern kein Widerspruch.

Die zitierten Konsequenzen im Hinblick auf „Sehnsüchte und Versuchungen“, die Rainer Bucher als „praktisch-theologische Gewissenserforschung“ (S. 157) versteht, sind das Resultat einer folgerichtig aufgebauten Gliederung. Die drei Teile „Abgrenzung“ (S. 17-76), „Strukturen“ (S. 77-146) und „Konsequenzen“ (S. 147-170) umfassen zehn Kapitel. Daran schließen sich das „Persönliche Nachwort“ (S. 171-173), Anmerkungen sowie das Quellen- und Literaturverzeichnis an. Im Anschluss an die „Physikotheologie“ ist von Interesse, wie Rainer Bucher im Kapitel I – „Hitlers Theologie: Um was es darum geht und um was nicht“ (S. 17-36) – den von ihm „verwendeten Theologiebegriff“ (S. 32) definiert. Haben das Denken und die Überzeugungen Hitlers überhaupt die Qualität einer Theologie? Rainer Bucher nennt die Bedenken und leitet die von ihm bevorzugte Bestimmung des Topos „Theologie“ mit zwei Argumenten ein. Erstens seien „Theologie und Religion“ weder „christliche Reservate noch an und für sich etwas Gutes“ und nicht für etwas „zu reservieren, dem man zustimmen kann“, und zweitens sei Theologie „auch nicht auf wissenschaftlich-akademisches Reden über Gott einzuschränken“ (S. 33). Seine Schlussfolgerung: „Theologie wird im Folgenden wörtlich verstanden als ‚Rede von Gott‘

allerdings“ – jetzt wird hinzugefügt – „mit individueller Relevanzoption ‚persönlichem Konsequenzpotenzial‘“ und „gerade dies kann man Hitler nicht absprechen“ (S. 34). Diese Unterscheidung zwischen der privat gelebten Religiosität der Innerlichkeit einerseits und der Theologie als Rede vom Gott eines Laien andererseits, betont Rainer Bucher mit Recht. Man kann gegen seinen wissenschaftlichen Ansatz nicht einwenden, man könne sich nicht vorstellen, dass Hitler religiös war. Für Rainer Bucher ist nicht die sowieso schwer nachzuweisende wahre innere Religiosität die Voraussetzung der Argumentation, sondern das Handeln; die Übereinstimmung der Rede von Gott mit dem Handeln, also von Theologie und Praxis. Genau das wird im Verlauf der Untersuchung – auf der Grundlage der Zitate in seinem Text – mit guten Gründen nachgewiesen. Vom Anfang der Karriere Hitlers bis zum Ende werden die theologischen Implikationen der Politik sowie die politischen Implikationen der Theologie Hitlers dargelegt. Vielmehr als in der sozialwissenschaftlichen Literatur zum Nationalsozialismus wird das für die Moderne zentrale Thema des Volkes in den Reden und Hitlers geblieben sei

Schriften Hitlers berücksichtigt. Indem Rainer Bucher die für Hitler unzertrennbare Verknüpfung von Mensch, Volk, Geschichte und Gott untersucht, arbeitet er heraus, dass Hitlers Ziel die Herstellung der Identität des Volkes und die Einheit aller Mitglieder des Volkes als Kollektivsubjekt war. In dem Kapitel über die Bedeutung des Glaubens in der Weltanschauung Hitlers stellt Rainer Bucher den Zweck heraus, den nach Hitler der Glaube hat: „die Formierung des Einzelnen“ (S. 101) bzw. „das Volk in einem und nur einem Glauben zu einen“. (S. 105) Hitlers Gottesbegriff (S. 89-100) wird auf der Grundlage der in die Argumentation unmittelbar integrierten Zitate analysiert und definiert. Hitlers Theologie wird auch in dem Kapitel „Die ‚Vorsehung‘: die Geschichtstheologie Hitlers“ dargestellt. Hitler kombiniert zwei „Verständnisse“ von „Vorsehung“, erstens als „Einsicht in ein gottgewolltes Weltgesetz“ und zweitens „als gottgewollte individuelle ‚Erwählung‘ innerhalb des Geschichtsprozesses“ (S. 88). Anders

als im „eschatologischen Vorbehalt“ der christlich-theologischen Kategorie der Vorsehung sei bei Hitler eine schon auf die Gegenwart und Politik bezogene Argumentation festzustellen: „Bei Hitler wird der Begriff ‚Vorsehung‘ zur unmittelbar wirksamen Legitimationskategorie des eigenen Projektes“ (S. 88), „Im Nationalsozialismus und eben auch in ihm, Hitler selbst, handelt Gott im Rahmen seiner Pläne“. (S. 86) Vor allem sei das Volk der Gegenstand der Theologie Hitlers: „Der Gottesbegriff und die Größe, das deutsche Volk, werden von Hitler in signifikanter Weise aufeinander bezogen“. (S. 93) Das gelte auch für die Rasse der Arier. Der Zusammenhang zwischen Hitlers Theologie und dem Rassismus wird in dem Kapitel „Hitlers Theologie und die Vernichtung des europäischen Judentums“ am deutlichsten nachgewiesen. „Die theologische Legitimation des Holocaust ist keine singuläre Argumentationsstruktur im Denken Hitlers, die sich etwa aus dem religiösen Charakter des Judentums quasi spiegelbildlich ergeben hätte. Sie ist vielmehr die fatale Konsequenz der theologischen Argumentation Hitlers selbst. Kontinuierlich vom Beginn und bis zum Schluss seiner öffentlichen Tätigkeit begreift Hitler sein politisches Projekt als theologisch fundiert, gerade auch in seiner schlimmsten Auswirkung: der Ermordung des europäischen Judentums“. (S. 122) Die „Vernichtung des Judentums“ sei für Hitler „die Wiederherstellung einer verletzten göttlichen Ordnung“. (S. 115)

Diese Erklärung ist neu. Für sie sprechen hier nicht zu zitierende Aussagen Hitlers in „Mein Kampf“.

Der Hauptteil der Untersuchung über die Theologie Hitlers wird in einem Kapitel mit dem ungewöhnlichen Titel „Kirchenreform mit Hilfe der Theologie Hitlers“ abgeschlossen. Hier versucht der Theologe Rainer Bucher die „Attraktivität“ des Nationalsozialismus für diejenigen (wenigen) katholischen Theologen zu erfassen und zu begreifen, die dem Nationalsozialismus zustimmen. Auch hier kann sich der Leser ein Urteil bilden, weil aus den Schriften von Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus direkt zitiert wird.

In dem dritten und letzten Teil des Buches mit der Überschrift „Konsequenzen“ (vor dem schon hier dargestellten Schlusskapitel „Sehnsüchte und Versuchungen“), untersucht Rainer Bucher die Argumente, die dafür sprechen, dass die Politik Hitlers interessanterweise in einigen Hinsichten mit dem Projekt der Moderne übereinstimmen und in anderen Hinsichten – natürlich – Widerspruch besteht.

Am Schluss sollen vom Rezensenten – evangelisch-lutherischer „Laienchrist“ und als Politologe theologischer Laie – einige Fragen gestellt werden, zu denen er durch das Buch von Rainer Bucher angeregt wurde:

1. Ist in der „Theologie Hitlers“ und der nationalsozialistischen Propaganda wegen des Glaubens an die Qualität „des Ariers“ (vom „Allmächtigen“ geschaffenes „Ebenbild des Herrn“) eine moderne Antwort auf das Problem der Sehnsucht nach der Präsenz Gottes enthalten?

2. Ist im Hinblick auf das katholische Dogma des *corpus Christi mysticum* der national-sozialistische Glaube an die unsterbliche Identität des Kollektivsubjektes „deutsche Volksgemeinschaft“ eine teilweise Säkularisierung des christlichen Glaubens an die Einheit aller toten, lebenden und noch nicht geborenen Christen enthalten?

3. Sollte angesichts dessen, aber nicht nur deshalb, dass „Hitlers Theologie“ unmittelbar zwölf Jahre „praktiziert wurde“ und danach immer noch vielseitige Folgen hat, die Frage nach dem metaphysisch Bösen im Gegensatz zu dem nur individuell – moralisch Bösen – in der Theologie viel intensiver beachtet und öffentlich diskutiert werden als es zur Zeit der Fall ist? Oder ist es auf jeden Fall nötig, dass Theologen nur die „Personifikation des Bösen“ widerlegen?

4. Was sind die rein theologischen Gründe der antijüdischen Texte in „Neuen Testament“?

Wie dem auch sei, das schmale Buch Rainer Buchers über „Hitlers Theologie“ ist nicht minder lehrreich als faszinierend. Die flüssig geschriebene Untersuchung ist frei von theologischen, philosophischen und ideologischen Auseinandersetzungen und Referenzen. Rainer Buchner hat vielmehr

einen neuen Ansatz zur Wahrnehmung und Beurteilung der Weltanschauung Hitlers gefunden und in seinem Buch über die begründet. Damit hat er auch zur Erkenntnis des theologisch-politischen Problems über Hitlers Theologie hinaus beigetragen.

Claus-Ekkehard Bärsch

Kevin Spicer, *Hitlers's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press 2008, published in Association with the United States Holocaust Memorial Museum, 369 S., 34.95 \$, ISBN 978-0-87580-384-5

Kevin Spicer hat in jahrelangen akribischen Recherchen, die ihn in kirchliche und staatliche Archive in ganz Deutschland führten, vielfältige Informationen über die sog. „braunen“ Priester zusammengetragen. Im ausführlichen biographischen Anhang werden die wichtigsten Daten von 138 Priestern genannt, die Mitglied der NSDAP waren und/oder Hitler öffentlich in Wort und Schrift unterstützten. Von diesen waren 109 deutsche Welt- und 19 Ordenspriester; zehn stammten aus Diözesen außerhalb Deutschlands, aber wirkten zwischen 1933 und 1945 in Deutschland bzw. arbeiteten eng mit deutschen „braunen“ Priestern zusammen. 53 der 138 waren registrierte Mitglieder der NSDAP – hier wird jeweils auch das Datum des Eintritts angegeben – besonders interessant, wenn es vor 1933 lag. 42 waren promoviert, und 28 gaben ihr Priesteramt auf, um für den NS-Staat zu arbeiten, viele von diesen heirateten.

Das Buch beschäftigt sich (leider) nicht mit allen diesen Priestern, was sicherlich auch die Kräfte eines einzelnen Forschers überstiegen hätte, sondern mit einer engen Auswahl. Drei Kapitel zeichnen ein detailliertes und aufschlussreiches Bild über Philipp Haeuser, Anton Heuberger und Richard Kleine; zwei Kapitel beschäftigen sich mit den sog. Alten Kämpfern, d.h. mit Priestern, die lange vor 1933 zur NSDAP

gestoßen waren. Dazu gehören bekannte Namen wie Abt Alban Schachleiter, Josef Roth, der Leiter der katholischen Abteilung im Reichskirchenministerium und Lorenz Pieper, dazu noch Bernhard R. Stempfle, Christian Josef Huber, Magnus Gött und Johannes Müller. Eine kleinere Anzahl von Priestern, die mit Richard Kleine zusammenarbeiteten, wird im Kapitel über Kleine noch erwähnt: dazu gehören u.a. die prominenten Theologieprofessoren Karl Adam, Dogmatiker in Tübingen, Joseph Lortz, Kirchengeschichtler in Münster sowie Joseph Mayer, Moraltheologe in Paderborn, der in seinen Schriften positiv zur Eugenik Stellung genommen hatte.

Über die Darstellung individueller Fälle hinaus will Spicer eine Antwort auf die Frage geben, was katholische Priester zum Nationalsozialismus trieb, und generell die gesamte katholische Kirche hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Nationalsozialismus auf den Prüfstand stellen. Auch wenn die nationalsozialistischen Priester eine Minderheit innerhalb der katholischen Kirche bildeten, eröffne das Studium ihrer Motive und ihres konkreten Verhaltens einen Weg, auf dem die Reaktion der Kirche und ihrer Priester auf den Nationalsozialismus generell geprüft werden könne. Die Motive der „braunen“ Priester, den Nationalsozialismus zu unterstützen, waren unterschiedlich: Spicer nennt einen übersteigerten Nationalismus, den Wunsch, aus Konflikten mit den Kirchenoberen wegen des Zölibats, Alkohol oder anderen Ursachen herauszukommen, Antisemitismus u.a. Für die Einschätzung der Haltung der Kirche allgemein tritt jedoch das Motiv des Antisemitismus in den Vordergrund: Spicer schließt sich hier der These David Kerckers an, dass der theologische, soziale und ökonomische Antisemitismus, der von der Kirche gefördert bzw. geduldet wurde, eine Grundlage für den breiteren rassistischen und eliminatorischen Antisemitismus der Nationalsozialisten gebildet habe. Spicer formuliert dies im Blick auf die katholischen Priester und die katholischen Gläubigen so, dass der theologische Antisemitismus die Brücke zum rassistischen Antisemitismus gebildet habe.

Spicer kommt zu vielen äußerst interessanten Ergebnissen, die hier kurz präsentiert werden sollen. Besonders beeindruckend und auch beklemmend ist seine Schilderung der Auseinandersetzungen zwischen den „braunen“ Priestern und ihren kirchlichen Vorgesetzten. Es ist erstaunlich, wie häufig und wie lange von den Bischöfen die Unbotmäßigkeit ihrer Priester hingenommen wurde, ohne dass sie zu drastischen Disziplinierungsmaßnahmen griffen. Das Vorgehen gegen diese Priester war zwar sicherlich nicht einfach, und man muss vielen Bischöfen auch zugestehen, dass sie deren Haltung nicht billigten, aber häufig erscheint es so, dass der Antisemitismus oder die Befürwortung des Nationalsozialismus weniger das Problem waren als theologische oder disziplinäre Fragen. Dies arbeitet Spicer sehr schön z.B. am Fall Philipp Haeusers, Anton Heubergers oder auch Abt Schachleiters heraus.

Ähnliches gilt für die Zeit nach 1945. Viele der „braunen“ Priester kehrten nach einer gewissen Zeit in ein normales Dienstverhältnis zurück. Hier gibt es allerdings auch Beispiele für die Verhinderung einer bischöflichen Sanktion, wie den Versuch des Hildesheimer Bischofs Machens, Richard Kleine nicht mehr als Religionslehrer arbeiten zu lassen, der an dem Urteil der Entnazifizierungsbehörde und an der Unterstützung Kleines durch Erzbischof Jaeger von Paderborn scheiterte. Besonders deutlich ist bei Haeuser und Kleine zu erkennen, dass sie zu keiner Zeit von einem Unrechtsbewusstsein hinsichtlich ihrer Haltung zum Nationalsozialismus geplagt wurden, sondern dass sie ihre Überzeugungen bis zu ihrem Lebensende beibehielten.

Die meisten Priester hielten trotz ihrer Einstellung an ihrem Priesteramt fest und litten unter Sanktionen, wenn sie denn einmal verhängt wurden. Sie unternahmen alles, um eine Suspendierung vom priesterlichen Amt zu vermeiden, d.h. sie unterwarfen sich, wenn es gar nicht anders ging, um dann bei der nächsten Gelegenheit den bischöflichen Verboten wieder zuwider zu handeln. Dieses unbedingte Festhalten an der Ausübung des Priesteramtes setzte viele dieser Priester gewissermaßen zwischen alle Stühle: in ihren Diözesen und

unter den Mitbrüdern waren sie nicht wohl gelitten, und die Nationalsozialisten begegneten ihnen insbesondere nach der Machtübernahme mit Misstrauen, was vor allem die „Alten Kämpfer“ sehr verdross, weil ihre Verdienste um die „Bewegung“ nicht gewürdigt wurden. Im Zweifelsfall war bei den Nationalsozialisten der Antiklerikalismus stärker.

Besonders auffallend ist das ungeheure Sendungsbewusstsein, das die von Spicer geschilderten Priester entwickelten. Sie hielten sich für Propheten, von denen das Schicksal ihrer Kirche abhing; sie glaubten, zu Höherem berufen zu sein, als sie tatsächlich in ihren kirchlichen Karrieren realisieren konnten. In ihren theologischen Arbeiten entwickelten sie, wie man das bereits von Karl Adam kennt, ein heroisches, männliches und soldatisches Christusbild und plädierten für eine Entfeminisierung des Christentums; Haeuser ging sogar soweit, Hitler mit Jesus Christus zu vergleichen. Viele bemühten sich um eine Ökumene auf völkisch-nationaler Grundlage (bes. Kleine, Schachleiter, Johannes Müller) und betonten die Einheit der Deutschen als Volksgemeinschaft unter Ausschluss der Juden (bes. Kleine, Roth).

Ein übersteigerter Nationalismus, Nähe zum „völkischen“ Denken und ein ausgeprägter Antisemitismus finden sich bei allen „braunen“ Priestern. Dennoch gibt es signifikante Unterschiede, die Spicer sehr gut herausarbeitet, die seine These vom theologischen Antisemitismus als Brücke zum rassistischen aber nicht unbedingt bestätigen. Philipp Haeuser war ein glühender Antisemit, was schon in seinen frühesten Arbeiten deutlich wird; er lehnte jedoch den rassistischen Antisemitismus ab, sprach sich auch deutlich dagegen aus, und ein getaufter Jude war für ihn kein Jude mehr. Überhaupt stand er der Behauptung einer Überlegenheit aus dem „Blut“ skeptisch gegenüber. Bei Richard Kleine ist es eher umgekehrt: für ihn spielte schon immer das „Blut“ die entscheidende Rolle; Juden gehörten schon in seinen frühesten Schriften nicht zur deutschen „Volksgemeinschaft“, wurden seiner Überzeugung nach auch durch die Taufe nicht wirklich verändert und sollten deshalb als „Judenchristen“ von den anderen Christen

separiert werden. Es hat eher den Anschein, als habe er den theologischen Antisemitismus **nachträglich** zur Rechtfertigung seines Rassismus gebraucht. Anton Heuberger schließlich ist der Prototyp des verhinderten Genies – seine Hinwendung zum Nationalsozialismus ist klar motiviert durch die tatsächliche oder scheinbare Verkennung seiner Talente durch seine Vorgesetzten. Die Untersuchung der „braunen“ Priester gibt einen bedrückenden Einblick in die Verfassung der katholischen Kirche, vor allem ihres theologisch motivierten Antisemitismus und der daraus resultierenden Handlungsunwilligkeit im Blick auf die Judenverfolgung, sowie die Unfähigkeit, sich gegen die „braunen“ Priester durchzusetzen. Die katholische Kirche für den rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten verantwortlich zu machen, gibt die Studie allerdings nicht her – hier scheint sich Spicer auf eine These festgelegt zu haben und nicht wirklich die Ergebnisse seiner Recherchen heranzuziehen.

Zum Umgang mit den Quellen ist folgendes anzumerken: Spicer hat eine Unmenge an Material in eindrucksvoller Weise bearbeitet, an einigen Stellen stützt er sich jedoch für sensible Informationen auf Quellen, die bereits Interpretationen enthalten, d.h. Gedächtnisprotokolle, bei Briefen auf die Gegenüberlieferung oder auf Texte, die aus der Retrospektive entstanden sind, ohne dies deutlich zu machen. Beim Lesen des Fließtextes entsteht der Eindruck, man habe es mit Originalzitate zu tun. Z.B. zitiert Spicer eine Verwarnung des damaligen Generalvikars Michael Buchberger gegenüber Joseph Roth, dieser solle sich zurückhalten, weil ein bedeutendes Mitglied der Jüdischen Gemeinde gedroht habe, andernfalls nichts mehr für katholische Wohlfahrtseinrichtungen zu spenden, nach den Memoiren „Mein deutsches Ringen und Werden“ von Philipp Haeuser. Ein Brief des Generalvikars Eberle von Augsburg auf Geheiß Bischof Kumpfmüllers und ein Gespräch zwischen Eberle und Haeuser werden ebenfalls mit vielen wörtlichen Zitaten nach Haeusers Memoiren wiedergegeben. Von einem hochbrisanten Gespräch zwischen Richard Kleine, Erzbischof Lorenz Jaeger von Paderborn

und dem mecklenburgischen Landesbischof Walther Schulz existiert im Nachlass Kleine nur ein Gedächtnisprotokoll, das von Kleine nach dem Treffen angefertigt wurde. Spicer erwähnt zwar, dass es sich um Notizen Kleines handelt, erweckt aber durch die wörtlichen Zitate den Eindruck, als habe sich das Gespräch genau so abgespielt. Alle Zitate sind zudem ins Englische übersetzt, ohne dass das deutsche Original in Fußnote oder Anhang zugänglich ist; man kann die Übersetzung also nicht am Original überprüfen.

Durch den biographischen Anhang, die Fotografien, das ausführliche Register und die Quellenangaben lässt sich sehr gut mit dem Buch arbeiten. Die äußere Aufmachung ist ansprechend, abgesehen davon, dass jeder Kapitelanfang mit einem riesigen Hakenkreuz „verziert“ ist – das muss dann vielleicht doch nicht sein.

Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche wäre wünschenswert.

Lucia Scherzberg

Dirk Ansorge (Hrsg.), *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt*, Frankfurt a. M. : Bonifatius-Verlag 2006, 318 S., 19,90 €, ISBN: 9783874765183

Trotzdem der vorliegende Band bereits 2006 erschienen ist, hat er an Aktualität nicht verloren. Antisemitische Stereotype sind ungeachtet des europaweiten Engagements gegen Antisemitismus etwa im Rahmen der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, politischer Statements, Medienanalysen, wissenschaftlicher Publikationen und nicht zuletzt der Konzeption und Bereitstellung von Unterrichtsmaterialien noch immer virulent. Antisemitische Straftaten haben in der Bundesrepublik zugenommen, insbesondere im Bereich der Propagandadelikte, aber auch in Bezug auf Gewalttaten. In vielen Ländern beschränkt sich die Beobachtung antisemitischer Vorkommnisse noch immer ausschließlich auf das rechtsextreme Spektrum und

vernachlässigt damit judenfeindliche Übergriffe, die einen anderen gesellschaftlichen oder politischen Hintergrund haben.

In seiner Einleitung thematisiert der Herausgeber Dirk Ansoerge die aktuellen Formen und Motive des Antisemitismus, die sich aus einer unreflektierten, einseitigen, die Grenzen zum Antisemitismus durchbrechenden Israelkritik ergeben. Dies ist auch auf eine Opfer-Konkurrenz zurückzuführen, die aus einer einseitigen Parteinahme für die Palästinenser entsteht und nicht zuletzt durch die Medien geschürt wird. Dieser Opfer-Diskurs eignet sich etwa in Deutschland hervorragend, um die ehemaligen Opfer zu Tätern zu stempeln und damit die eigene Vergangenheit zu entschulden. Der Nahostkonflikt wird zum Katalysator für Antisemitismus, so Ansoerge, „nicht nur in der arabischen Welt, sondern auch in Europa“.

Der Politologe Karl-Heinz Klein-Rusteberg beschäftigt sich mit aktuellen Debatten in den USA, um der Frage nachzugehen, ob die aktuelle Judenfeindschaft ein neuer Antisemitismus sei. Er tut dies an zwei Beispielen. Zunächst setzt er sich mit einigen Artikeln des amerikanischen Literaturkritikers Leon Wieseltier auseinander, der die in der Folge der Anschläge auf das World Trade Center in New York im September 2001 in den USA vor allem von Journalisten jüdischer Herkunft für die verbalen und tätlichen Angriffe auf Israel verwendete „groteske“ NS-Vergleichsterminologie heftig kritisierte. Gewöhnlich finden wir solche Vergleiche im pro-palästinensischen und anti-israelischen politischen Spektrum. Beide Seiten nutzen Vergleiche mit dem Holocaust, um die Ereignisse möglichst plastisch zu schildern und ihnen eine Dramatik zu verleihen, die unmittelbare Aufmerksamkeit erzeugt. Klein-Rustebergs zweites Beispiel ist das Buch „The Plot against Amerika“ von Philipp Roth, indem es um die fiktive Präsidentschaftskandidatur des Fliegers und Antisemiten Charles Lindbergh geht. Klein-Rusteberg versucht deutlich zu machen, wie stark historische Ereignisse in die Gegenwart wirken und historische Argumente sich ins Gegenteil

verkehren können, wenn etwa die „fundamentale Ablehnung Israels auch als Friedensbotschaft“ auftritt.

Kann man Klein-Rustebergs Argumentation als ein Plädoyer gegen die These eines „neuen Antisemitismus“ lesen, so hilft die Begriffserklärung des Historikers Georg Christoph Berger Waldenegg in diesem Punkt nicht weiter. Berger Waldenegg konstatiert, die verschiedenen Definitionen dessen, was „Antisemitismus“ meint, fielen sehr unterschiedlich aus. Diese Feststellung ist zweifellos richtig, aber lässt sich daraus auch ableiten, dass eine kurze und knappe Erklärung des Begriffs, die in vielen Zusammenhängen hilfreicher ist, als komplizierte Strukturanalysen, so kategorisch sei, dass „kein Zweifel möglich erscheint“? Jede Definition lässt die Möglichkeit offen, über Grenzfälle zu diskutieren. Selbst wenn eine als allgemeingültig geltende Definition vorläge, muss doch immer noch danach gefragt werden, in welchem Kontext eine entsprechende Aussage gemacht wurde. Dass der Antisemitismusbegriff eine Wortschöpfung des 19. Jahrhunderts ist, die von einem falschen Wortstamm ausgeht, ist längst keine neue Erkenntnis mehr. Der Begriff meint einzig und allein „Judenfeindschaft“ und hat nichts mit „Semiten“ zu tun, die keine Volksgruppe, sondern Angehörige einer Sprachfamilie sind. Berger Waldeneggs Ausführungen überzeugen nicht. Warum kann „Antisemitismus“ im heutigen Sprachgebrauch nicht als ein Terminus verwendet werden, der als Sammelbegriff für die verschiedenen Formen der Judenfeindschaft dient, die bis heute Aktualitätswert haben: die christliche Judenfeindschaft; der moderne Antisemitismus mit all seinen Stereotypisierungen vom reichen, geldgierigen, mächtigen Juden; der heute weitgehend marginalisierte Rassenantisemitismus; der sekundäre Antisemitismus, der der Entschuldung der Vergangenheit dient; der Antizionismus in seiner heutigen Wortbedeutung, die sich längst vom innerjüdischen Diskurs entfernt hat. Berger Waldenegg zeigt eine Reihe von Beispielen, über deren antisemitische Ausrichtung sich sicherlich diskutieren lässt. Letztlich bleibt der Autor aber eine eigene Definition schuldig.

Im europäischen Rahmen bedient man sich heute einer „Working definition“, die von der Menschenrechtsabteilung der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) und der Europäischen Beobachtungsstelle für Rassismus und Xenophobie 2005 erarbeitet wurde: „Der Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nicht-jüdische Einzelpersonen und / oder deren Eigentum, sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen. Darüber hinaus kann auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein.“ Es folgt eine Reihe von Beispielen des Antisemitismus im öffentlichen Leben, in den Medien, Schulen, am Arbeitsplatz und im religiösen Umfeld, die helfen sollen, antisemitische Stereotype zu erkennen. Vielleicht kann diese Vorlage hilfreich sein – auch wenn sie nicht jeden befriedigt – das ständige Bedürfnis „Antisemitismus“ definieren zu wollen, obsolet werden zu lassen.

Klaus Holz kommt in seinem informativen Beitrag, der die aktuelle Situation nicht nur in Deutschland beleuchtet, zu Recht zu dem Ergebnis, dass es sich nicht um einen neuen Antisemitismus handelt, weil nur die „hergebrachten Strukturen des Antisemitismus an die veränderte weltgeschichtliche Lage angepasst“ werden. Neu ist für Holz eigentlich nur, dass sich in verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Lagern ein identischer Antisemitismus etabliert, nämlich ein antizionistischer Antisemitismus. Der Autor beschäftigt sich auch mit dem „islamisierten Antisemitismus“ und bezieht sich dabei auf das von Michael Kiefer 2002 geprägte Begriffspaar, das die Problematik antisemitischer Vorurteile in Teilen der europäischen Bevölkerung mit muslimischem Migrationshintergrund umschreibt. Überzeugend ist auch die hier von Holz, wie bereits an anderer Stelle, wieder aufgegriffene Konstruktion der Juden als „Dritte“. Die Gesellschaft lässt sich danach unterteilen in eine „wir-Gruppe“, eine Gruppe „der anderen“ (Minderheiten; Fremde) und schließlich die Juden, die

außerhalb stehen und eben nicht als „anderes Volk“, „andere Rasse“ oder „andere Religion“ gesehen werden, sondern als mächtige „dritte“ Gruppe, die vermeintlich die Weltherrschaft anstrebt und dies auch noch im Geheimen tut.

Der Soziologe Werner Bergmann fasst in seinem Beitrag zum Phänomen des sekundären Antisemitismus, der sich auf Schuldabwehr gründet, noch einmal die von Klaus Holz erarbeiteten Motive des Antisemitismus zusammen. Seine weiteren Ausführungen konzentrieren sich auf die historische Entwicklung des Schuldabwehr-Antisemitismus seit 1945. Er stützt sich dabei auf Einstellungserhebungen und auf Zuschriften an den Zentralrat der Juden in Deutschland, die in selbst entlarvender Weise den Versuch einer Entschuldung der deutschen Vergangenheit dokumentieren. Bergmann konstatiert, dass der Antisemitismus heute keine sozialen Träger-schichten mehr hat und auch religiöse Differenzen keine große Rolle mehr spielen. Reste religiös bedingter, antijudaistischer Vorurteilsstrukturen sind allerdings noch immer virulent, sie lassen sich noch im Vorwurf einer angeblich jüdischen Rachsucht finden, wobei sich dahinter heute häufig Versuche einer Erinnerungsabwehr und Entlastungsstrategie verbergen. Religiöse Traditionen spielen also nach wie vor eine Rolle, werden aber in den Dienst eines neuen Motivs gestellt. Ebenso verhält es sich mit aktuellen Formen der Judenfeindschaft, die sich gegen Israel und/oder die israelische Politik wenden. Biblische Motive wie der Bethlehemische Kindermord werden auf Israel transferiert und Israelis zu notorischen Kindermördern stilisiert. Bergmanns Ausführungen widersprechen der These eines „neuen Antisemitismus“. Er zeigt wie historische Muster des Antisemitismus bis heute wirken. Schlüssig belegt Bergmann auch, dass Erinnerungsabwehr per se nicht antisemitisch ist, aber dazu genutzt wird, diejenigen, die durch ihre Präsenz die Erinnerung wach halten, als „Störenfriede“ aus der Gemeinschaft auszuschließen. Solche Motive sind ebenso wie Opferdiskurse, die das eigene Leid mit dem Holocaust gleichsetzen, nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern, Motor für antisemitische Haltungen. Die

beginnende Auseinandersetzung mit der doppelten Vergangenheit hat in den letzten Jahren vor allem in Ländern Ost- und Mitteleuropas antisemitischen Vorurteilen neue Nahrung gegeben.

Die Osteuropa-Historikerin Viktoria Pollmann zeigt am Beispiel Polen, dass auch hier nicht von einem „neuen Antisemitismus“ die Rede sein kann. Seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ist der Antisemitismus integraler Bestandteil des extremen Nationalismus, aber auch der Katholischen Kirche in Polen. Die Autorin macht deutlich, dass das Kriegsende 1945 keineswegs eine Zäsur bedeutete. Antisemitische Haltungen waren kein Tabu, sie entluden sich gar in Pogromen, wie jenem von Kielce im Sommer 1946. Die tradierten antijudaistischen Motive wurden ergänzt durch Vorurteile, die aus der Unterstellung erwuchsen, Juden seien Kommunisten und damit ebenso Feinde des Polentums wie der Kirche. In den 50er und 60er Jahren wirkte sich die antisemitische Welle in der Sowjetunion auch auf die Politik Polens aus. Juden wurden als Kosmopoliten und als Internationalisten diffamiert, die dem polnischen Staat gegenüber nicht loyal seien. Die staatlich gelenkte Verfolgungswelle konnte sich auf lange tradierte antisemitische Vorurteilsstrukturen in der Bevölkerung stützen und führte am Ende dazu, dass die meisten Juden das Land verließen. Auch nach der politischen Wende 1989 hatte die Kirche einen starken Einfluss in Polen und spielte eine nicht unerhebliche Rolle in öffentlichen Debatten um die Auseinandersetzung mit einer doppelten Vergangenheit. Nicht zuletzt konnte sich der antisemitische Sender „Radio Maryja“ mit Unterstützung der Kirche etablieren. Obgleich Papst Benedikt XVI. die Hetze des Senders missbilligt, findet der Sender nach wie vor Unterstützung bei Kirchenleuten und auch bei prominenten Politikern. Allerdings, so die Autorin, hat sich der Einfluss der Kirche insofern gewandelt, dass sie nur noch ein Faktor der geistigen Beeinflussung unter vielen ist und Umfragen zeigen, dass, ähnlich wie in anderen Ländern auch, antisemitische Einstellungen eng mit Lebensalter und Bildungsgrad zusammenhängen.

Frankreich ist seit 2000, dem Beginn der zweiten Intifada, immer wieder wegen antisemitischer Übergriffe in den Schlagzeilen. Der Journalist Danny Leder untersucht das Verhältnis von Muslimen und Juden im Land. Bis Mitte der 90er Jahre herrschte der Eindruck, als gebe es keinerlei Probleme im Zusammenleben von Muslimen und Juden in Frankreich. Leder sieht die antisemitischen Übergriffe, die in den Jahren 2000 und 2002 in Frankreich sprunghaft anstiegen und insbesondere von Jugendlichen in den Randbezirken der Städte begangen wurden, als Vorfälle, die sich „in einer Grauzone zwischen ‚allgemeiner‘ Jugendgewalt und dem unter Muslimen grassierenden Judenhass“ bewegen. Nachdem die Entwicklung von der Politik zunächst unterschätzt wurde, haben staatliche Stellen 2004 mit einem Maßnahmenkatalog und einer schnellen und strengen Ahndung der judenfeindlichen Anschläge reagiert. Leder konstatiert zu Recht, dass daraufhin im Jahr 2005 die Zahl der antisemitischen Vorfälle zurückging. Hier bleibt allerdings zu ergänzen, dass sich nach der Drucklegung des hier vorliegenden Bandes die Situation erneut negativ entwickelte. Der Libanonkrieg 2006 hat dazu geführt, dass die Zahl der tätlichen Übergriffe im Jahr 2006 (213) erneut um 40% angestiegen ist. Verbale antisemitische Übergriffe und Schändungen haben im gleichen Zeitraum um 7% zugenommen: 2005 wurden 158 Fälle registriert und 2006 148.¹ Antisemitische Beleidigungen und Beschimpfungen stiegen um 71% von 2005 48 Fällen auf 2006 82. Nicht nur der Libanonkrieg, sondern vor allem auch die Entführung, Misshandlung und Tötung des 23-jährigen Ilan Halimi im Februar 2006, auf die Leder noch ausführlich eingeht, haben die Situation wieder verschlechtert. Die Täter waren junge franko-arabische und franko-afrikanische Muslime. Der Tod Halimis löste allgemeine Entrüstung aus, muslimische Würdenträger nahmen an Trauermärschen teil. Gleichzeitig stieg aber auch die Gewalt gegen Juden in den Vorstädten wieder

¹ Service de protection de la communauté juive, Rapport sur l'antisémitisme en France, 2006, S. 4.

an. Leders Beitrag bleibt nicht bei der Bestandsaufnahme stehen, er geht auf mögliche Hintergründe und Ursachen für die Gewalt gegen Juden ein. Er beschreibt die Defizite der Integration französischer Staatsbürger mit muslimischem Hintergrund und verweist auf die Opferdiskurse. Gerade in den letzten Jahren hat die Auseinandersetzung mit dem Holocaust in Frankreich einen hohen Stellenwert erhalten. Das wiederum führt dazu, dass sich insbesondere Jugendliche aus Familien, die aus den ehemaligen Kolonien Frankreichs ins Mutterland gekommen sind, in der Wahrnehmung ihrer eigenen Verfolgungsgeschichte zurückgesetzt fühlen. Die Beschäftigung mit ihrer Geschichte ist ein Desiderat, das neben der Diskriminierung im Alltag, auf dem Arbeitsmarkt usw. Neid auf die jüdische Bevölkerung auslöst, die z. T. aus den gleichen Regionen stammt. Unter einem Teil der französischen Muslime hat sich die Vorstellung verfestigt, Juden würden sich eine „Monopolstellung“ als Opfer herausnehmen. Solche Vorurteile bedient ganz prominent der schwarze Komiker und Bühnenautor Dieudonné M'Bala M'Bala. Er hat den Jugendlichen vorgeführt, dass man mit provokanten antijüdischen Slogans und entsprechendem Verhalten Öffentlichkeit erzeugen kann.

Die Grundlage für die Ausführungen Leders, der sich mit den europäischen Auswirkungen des ursprünglich aus Europa in die arabische und nordafrikanische Welt getragenen Antisemitismus beschäftigt, bietet der Islamwissenschaftler Jochen Müller. Er beleuchtet in seinem Beitrag die Hintergründe des Antisemitismus und Antizionismus in der arabischen Öffentlichkeit. Zu Recht verweist Müller auf die Interpretation des Antisemitismus als eine „umfassende Weltanschauung“. Zu folgen ist seinen Ausführungen auch in Bezug auf den Antizionismus, der heute häufig die Rolle des durch den Holocaust diskreditierten Antisemitismus einnimmt und ideologisch-politischer Kern des arabischen Nationalismus ist. In der arabischen Welt, so Müller, haben „häufig aus Europa importierte klassische antisemitische Stereotypen Eingang in eine sich als antizionistisch begreifende Propaganda gegen Israel und seine Politik gefunden“. Dieser Antisemitismus kann im

Gegensatz zu fiktionalen Konstrukten über die Juden, wie sie in den europäischen Ländern grassieren, Anbindung finden an einen realen Konflikt – die territoriale Auseinandersetzung um Palästina. Müller zeigt wie antijüdische Koranauslegungen von Islamisten und konservativen Predigern, aber auch antisemitische Konstrukte europäischer Provenienz – wie die „Protokolle der Weisen von Zion“ – Eingang in populäre arabische Fernsehsendungen und Printmedien finden. Wesentlicher Motor judenfeindlicher Haltungen sind antisemitische Verschwörungstheorien. Ein Verdienst dieses Beitrags ist es, zu zeigen, dass es dazu in der arabischen Welt durchaus auch Gegenstimmen gibt. Die häufig einseitige und pauschalisierende europäische Wahrnehmung des Antisemitismus/Antizionismus in den arabischen Ländern verstellt den Blick auf kritische Stimmen. Müller zitiert neben anderen die palästinensisch-britische Autorin Ghada Al-Karmi, die antisemitische Verschwörungstheorien für gefährlich hält, weil sie analytisches Denken blockierten und damit die „wirklichen Gründe für die Niederlage der Araber“ verdeckten. Der Staat Israel wird zur Projektionsfläche eigener Schwäche und Demütigung durch äußere Feinde.

Einen zentralen Beitrag für die Einschätzung des Antisemitismus in der arabischen Welt liefert der Historiker und Spezialist für die Geschichte der orientalischen Christen Bernard Heyberger, wenn er die Rolle der Christen bei der Vermittlung antisemitischer Stereotypen in dieser Region beleuchtet. Heyberger beginnt mit seiner historischen Retrospektive Mitte des 19. Jahrhundert und widmet sich besonders der „Damaskus-Affäre“ 1840 und ihren Folgen. Auslöser war eine Ritualmordbeschuldigung. Derartige Unterstellungen tauchten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer Reihe von Städten in der arabischen Welt immer wieder auf. Heyberger macht deutlich, dass „das Vordringen des Westens in den Orient eine bedeutsame Rolle bei der Verbreitung judenfeindlicher Stereotypen gespielt“ hat und die Beschuldigung gegen Juden, dem Experten Bernard Lewis folgend, stets in einem christlichen Kontext auftraten. Wie Müller sieht auch

Heyberger den Einfluss eines aufkommenden arabischen Nationalismus als ein wesentliches Element bei der Verbreitung des Antisemitismus, dessen christliche Wurzeln den Boden in der arabischen Welt bereitet hatten. Heyberger endet mit der Bemerkung, dass die erste arabische Übersetzung der „Protokolle der Weisen von Zion“ von einem maronitischen Priester vorgelegt wurde.

Die Rezeption der „Protokolle“ und die Rolle des Islam bei der Verbreitung antisemitischer Stereotype beleuchtet der Islamwissenschaftler Stefan Wild. Seine wichtige Grundthese lautet: „Der nahöstliche Antisemitismus ist Folge, nicht Ursache des Nahost-Konflikts.“ Wild zeichnet den Weg der „Protokolle“ in die arabische Welt nach. Nachdem bereits in den 20er Jahren die erste arabische Übersetzung durch einen Christen vorlag, wurde erst 1951 die erste von einem Muslim übertragene Fassung in Ägypten veröffentlicht. Das antisemitische Pamphlet eignete sich hervorragend im Kampf gegen den Zionismus und den Staat Israel. Heute hat sich auch bei seriösen arabischen und palästinensischen Historikern die Überzeugung durchgesetzt, dass es sich bei den „Protokollen“ um ein antisemitisches Machwerk handelt, allerdings scheint ihr Einfluss auf die öffentliche Meinung eher gering zu sein. Die „Protokolle“ sind, so Wild, im breiteren gebildeten Diskurs, im Feuilleton der arabischen Presse nach wie vor populär und nehmen teilweise „bedrückende Ausmaße“ an, werden aber immer wieder auch von Journalisten kritisch hinterfragt. Außer in den Medien finden sie – vielleicht noch viel bedenklicher – Verbreitung in Schulbüchern, an Universitäten und im religiösen islamischen Diskurs. Wild positioniert sich in der Debatte um die Ursachen des Antisemitismus in der arabischen Welt eindeutig auf der Seite derer, die den Antisemitismus/Antizionismus als Folge des Palästina-Konflikts sehen und die Vorstellung, judenfeindliche Stereotypen seien in der arabischen Welt als Fortsetzung einer bis auf Mohammed und den Koran zurückreichenden arabisch-islamischen Tradition zu werten, ablehnen.

Der Historiker und Kulturwissenschaftler Omar Kamil beschäftigt sich mit dem Thema der Holocaustleugnung bei arabischen Intellektuellen. Für ihn nehmen die arabischen Gesellschaften den Holocaust durch dessen Leugnung wahr. Kamil untersucht die Gründe dieses arabischen Leugnungsdiskurses. Er geht von einer Grundthese aus, nach der die „eingeschränkte Wahrnehmung des Holocaust durch arabische Intellektuelle“ sich dort aufzeigen lässt, „wo sich das Leiden der Araber unter dem Kolonialismus als Konkurrenz zum jüdischen Leid im Holocaust in die Geschichte eingeschrieben hat“. Ebenso wie in manchen europäischen Diskursen liegt auch hier eine der Ursachen für antisemitische Vorurteile in der Opferkonkurrenz. Kamil verweist darauf, dass es noch keine umfassende empirische Studie zur Rezeption des Holocaust in der arabischen Welt gibt, wenngleich in den letzten Jahren einige Beiträge erste Ansätze in diese Richtung bieten. Kamil unterzieht einige dieser Arbeiten einer kritischen Analyse und kommt zu dem Ergebnis, dass die Auseinandersetzung mit dem Holocaust von Wahrnehmungsdefiziten und Rezeptionsblockaden geprägt ist. Er führt dies darauf zurück, dass die „Begegnung arabischer Intellektueller mit der Moderne“ zu einem „historischen Bruch bezüglich der Wahrnehmung der Juden“ führte. Juden galten als Schutzbefohlene, als Schwache. Mit dem Kolonialismus wurde der mit Europa identifizierte Jude Teil der Kolonialmächte. Hier sieht Kamil nicht nur die Gründe für die Holocaustleugnung, sondern auch eine der Ursachen für den arabischen Antisemitismus, der mit der Staatsgründung Israels und der Wahrnehmung des Landes als eine Fortsetzung des arabischen Kolonialismus ein weiteres Moment hinzugewann. Letztlich zeigt Kamils Beitrag auch im Hinblick auf die Problematik des Antisemitismus unter Muslimen mit Migrationshintergrund in Europa, welche zentrale Rolle der Kolonialismus und die Opferkonkurrenz zwischen Holocaust und Kolonialismuserfahrung in dieser Gemengelage spielen.

Der Islamwissenschaftler und Theologe Samir Khalil Samir liefert erneut eine Begriffsbestimmung zum Antisemitismus,

betont die häufig falsche Interpretation des Wortteils „Semit“ und verweist auf die philologische Bedeutung des Terminus „Semiten“, der eine Sprachgruppe meint. Dies ist jenen entgegenzuhalten, die immer wieder behaupten, Araber könnten keine Antisemiten sein, weil sie selbst „Semiten“ seien“. „Antisemitismus“ allerdings ist eine Wortschöpfung, die ausschließlich Feindschaft gegen Juden bedeutet. Für problematisch halte ich allerdings Samirs Erklärung des Begriffs „Antizionismus“, mit der er in diesem Band auch eher alleine steht. Samir geht von der ursprünglich innerjüdischen Debatte zum Zionismus aus, in der die Gegner eines eigenen Staates in Eretz Israel als Antizionisten bezeichnet wurden. Der Begriff hat sich aber inzwischen von dieser engen Bedeutung entfernt und meint heute Formen des Antisemitismus, die sich gegen Israel wenden und etwa das Existenzrecht des Staates in Zweifel ziehen oder gar ablehnen. Samir blendet damit jene Motive und Muster des Antisemitismus aus, die lange Tradition haben und nun gegen den Staat Israel oder dessen Bürger instrumentalisiert werden, also „Jude“ durch „Israeli“ ersetzen und sich damit einer weniger delegitimierten Form bedienen, um klassische antijüdische Vorurteile zu transportieren. Es gäbe noch eine ganze Reihe von weiteren kritischen Anmerkungen zur Interpretation des Nahost-Konflikts in diesem Beitrag, ich will mich hier aber nur auf eine Aussage beschränken, die die einseitige Position des Autors besonders verdeutlicht. Er spricht davon, dass die Gründung des Staates Israel ein Unrecht darstellt, wobei er sie zumindest heute als Faktum anerkennt. Der UNO-Beschluss 1947 hat beiden Parteien, der jüdischen und der arabischen Bevölkerung einen Teil des Territoriums zugesprochen. Die jüdischen Bewohner Palästinas haben die Gelegenheit genutzt, einige Monate später einen eigenen Staat zu gründen, das hätte die arabische Bevölkerung ebenso tun können. Dass in der Folge der Staatsgründung und des Unabhängigkeitskrieges bzw. der Nakba auf beiden Seiten Unrecht Geschehen ist, steht außer Zweifel. Die Vorgeschichte der Staatsgründung, die Frage, wem Teile des Territoriums gehörten (etwa Landkäufe jüdischer

Siedlerorganisationen von arabischen Großgrundbesitzern etc.) und vieles mehr sind komplexe Sachverhalte, denen dieser Beitrag nicht gerecht wird. Ausgewogen und informativ hingegen ist Samirs Beitrag dort, wo er sich mit theologischen Fragen bzw. mit antijudaistischen Topoi auseinandersetzt.

Ausführlich und kenntnisreich geht Dirk Ansorge, Theologe und Herausgeber dieses Bandes in seinem abschließenden Beitrag auf das Verhältnis Katholische Kirche, Antisemitismus und Staat Israel ein und macht deutlich, wie Diplomatie und Theologie in Bezug auf das Verhältnis von Juden und Christen ineinander greifen. Ansoorges These, dass die radikalsten Propagandisten des Antisemitismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht im Westen, sondern in der islamisch geprägten Welt auftreten und dies auch bestimmte Milieus mit muslimischem Migrationshintergrund in Europa einschließt, ist weitgehend zuzustimmen. Allerdings würde ich dies insofern eingrenzen, als es die aus der Propaganda resultierenden tätlichen Übergriffe und Gewaltakte betrifft. Bezieht man sich auf das weite Feld der Propaganda, dann wären sicherlich noch rechtsextreme Milieus in Russland und anderen Ländern Ost- und Mitteleuropas genauer zu untersuchen. Auch in diesen Ländern spielt übrigens der Antizionismus eine wichtige Rolle, war er doch vor der politischen Wende Staatsdoktrin. Schlüssig umreißt Ansorge die Komplexität des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Land Israel und dem jüdischen Anspruch auf das „heilige Land“ sowie die wechselvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Vatikan und Israel. Meines Erachtens zieht Ansorge allerdings zu starke Grenzen zwischen religiöser Judenfeindschaft, Antizionismus und Antisemitismus und übersieht dabei das häufige Ineinandergreifen und Überlappen dieser verschiedenen Formen des antijüdischen Vorurteils. Auch wenn er dies nicht explizit sagt, so sind für ihn doch allesamt eher einzelne Phänomene. Ungeachtet dessen bietet dieser Beitrag eine wichtige Zusammenfassung der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen nach 1945, vor allem aber zum Umgang mit Vergangenheit und Schuld. Ein solcher Beitrag kann nicht alle

Facetten der vielschichtigen Problematik beleuchten, aber ein Hinweis auf sektiererische radikale Gruppierungen wie die Priesterbruderschaft Pius X, die die Liturgieform des Zweiten Vatikanischen Konzils ablehnt und in deren Reihen antisemitische Inhalte verbreitet werden, wäre hilfreich gewesen. Aktuell wäre noch zu ergänzen, dass die Wiederzulassung der Tridentinischen Messe durch Papst Benedikt XVI – zwar in bestimmten Grenzen, doch einen Rückschritt gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutet. Allerdings hat der Papst die Karfreitagsliturgie gegenüber der alten Form verändert und damit die vorkonziliare Judenfürbitte abgeschafft.

Insgesamt bietet der Band, der die Beiträge zweier Tagungen der Katholischen Akademie des Bistums Essen im Jahr 2005 enthält, einen guten Einblick in das Spektrum heutiger Formen des Antisemitismus und aktueller Debatten, wobei Formen, wie sie im linken politischen Umfeld immer wieder in Erscheinung treten zugunsten einer naturgemäß stärkeren Fokussierung auf die theologische Auseinandersetzung außen vor blieben.

Juliane Wetzel

Rainer Bendel (Hrsg.): *Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 38), 648 S., 79,90 €, ISBN: 9783412201425

Der vorliegende Band geht auf die im Jahr 2006 veranstaltete 44. Arbeitstagung des Instituts für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte zurück und präsentiert in fünf Abschnitten die Tagungsbeiträge sowie in einem sechsten Abschnitt eine Quellendokumentation aus Beständen des Bistums Görlitz.

In seinem einführenden Beitrag weist Rainer Bendel auf zwei Herausforderungen der Forschung zu Vertreibung und Integration unter konfessioneller und kirchlicher Perspektive hin: Zum einen ist die Heterogenität der Erfahrungsräume

sowohl der Betroffenen als auch der Einheimischen in den Aufnahmegebieten zu berücksichtigen, die jeweils zu unterschiedlichsten Erwartungshorizonten in einer Gesellschaft im Umbruch führten (vgl. S. 3ff.). Zum anderen stellte in den letzten Jahren die Frage der Archivsicherung im kirchlichen Raum und die Übernahme von Akten aus Vertriebenenvereinigungen in verschiedenen Bistumsarchiven sowie deren Erschließung ein Problemfeld dar, mit dem sich auch die kirchengeschichtliche Forschung im Dialog mit Archivaren auseinandersetzt.

Aus der ersten Herausforderung leitet Bendel das Desiderat weiterer vertiefter Regional- und Lokalstudien ab. Fünf solcher Beiträge finden im Abschnitt A des Bandes Berücksichtigung. Marco Eberhard untersucht am Beispiel der württembergischen Diasporastadt Nürtingen den Prozess der Gemeindebildung nach dem Zuzug überwiegend sudetendeutscher Katholiken. Die weiteren Beiträge fokussieren auf die Herausforderungen für die Seelsorge in der SBZ/DDR: Daniel Lorek arbeitet die federführende Rolle des Erzbischöflichen Kommissariates Magdeburg in der Ausbildung pastoraler MitarbeiterInnen heraus. Mit der Ausbildung von KatechetInnen in Görlitz und Cottbus sowie dem Aufbau der Seelsorge im Gebiet Görlitz allgemein beschäftigen sich Beate Cwiertnia und Svenja Hecklau, wobei zum einen die Rolle des Kapitelsvikars und späteren Bischofs Ferdinand Piontek und zum anderen die langfristigen Probleme durch Abwanderungsprozesse dargestellt werden. Den Regionalstudien vorangestellt ist ein Überblick von Josef Pilvousek und Elisabeth Preuß, der sowohl einen kurzen Forschungsüberblick, eine Darstellung der Quellenerschließung als auch Thesen für die weitere Forschung beinhaltet. Die Autoren fordern u. a. eine Neubewertung des Integrationsbegriffs, dem sie den (m. E. unscharfen und zeitgenössisch anmutenden) Begriff der „Beheimatung“ vorziehen; des Weiteren wird eine kritische Überprüfung der Statistiken und Flüchtlingszahlen sowie eine Einbeziehung der liturgischen und pastoralen Prägung aus den Herkunftsgebieten eingefordert, folglich die Berücksichtigung des erwähnten

Erfahrungsraumes. Letzterer wird in diesem Sammelband nur im einzigen Beitrag des Abschnitts D thematisiert: Martin Zückert stellt den Stand der kirchengeschichtlichen Erforschung der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert vor. Akzente setzt Zückert auf das Einsetzen von Veränderungsprozessen religiöser Praxis vor der Zäsur 1945 sowie auf die Forderung nach einer stärker kontextuell arbeitenden Kirchengeschichte.

Der Abschnitt B ist kirchlichen Eliten in der Vertriebenen-seelsorge gewidmet. Die Beiträge von Hans-Jürgen Karp und Sebastian Holzbrecher konzentrieren sich auf herausragende Akteure wie den ermländischen Bischof und späteren Vertriebenenbischof Maximilian Kaller sowie den aus Schlesien stammenden Breslauer und späteren Kölner Weihbischof Joseph Ferche, die beide zu Identifikationsfiguren katholischer Vertriebener wurden. Mit dem Klerus als Elitegruppe und seiner Integration im Bistum Meißen und im Diözesangebiet Görlitz-Cottbus beschäftigt sich Ulrike Winterstein, wobei in ihrem Projekt neben der kollektiven Perspektive auch individuelle Erfahrungen und Lebenswege Berücksichtigung finden sollen.

Individuelle und kollektive Erfahrung und Erinnerung stehen ebenfalls im Zentrum des folgenden Abschnitts „Vertreibungserfahrungen intergenerationell“. Unterschiede in der zeitgenössischen und späteren Wahrnehmung im Verhältnis von Vertriebenen und Kirche untersuchen Christian Erdmann-Schott am Beispiel der evangelischen Kirche und Karolina Lang hinsichtlich der katholischen Ermländer. Der bereits erwähnte Bischof Kaller konnte für die letztgenannten, so Lang, den „imagination- und inszenierungsstarken Katholizismus zum Zwecke einer Gemeinschaftsstiftung“ erfolgreich nutzen (S. 173). Allerdings konnte auch die Kirche die seelischen Belastungen der Nachkriegszeit vielfach nicht heilen. Dies wird im Beitrag von Christa Müller, Elisabeth Heidtmann und Michael Ermann deutlich, die das Projekt „Kriegskindheit“ der Ludwig-Maximilians-Universität München vorstellen, eine psychoanalytisch angelegte Studie, die sowohl auf Psychotherapieberichten als auch auf Forschungsinterviews beruht.

Erste Befunde deuten auf verbreitete Schuld- und Schamgefühle der betroffenen Generation hin (vgl. S. 184f.). Deren Verdrängung veranlasst die Autoren zu dem eindringlichen intergenerationellen Appell, miteinander zu reden, zu forschen und zu erinnern.

Einen breiten Bogen zum Thema kollektives Gedächtnis und Erinnerungskultur spannt Otfried Pustejovsky. In seinem Beitrag zeichnet er zunächst die jüngste gesellschaftliche und mediale Wahrnehmung und Bewertung von Vertreibung und Kriegserfahrung nach und greift anschließend die These auf, dass breite Bevölkerungsschichten am Posttraumatischen Belastungssyndrom litten und an den Spätfolgen noch heute leiden (vgl. S. 202ff.). Ebenso wie Müller, Heidtmann und Ermann plädiert Pustejovsky für die intensivierete Auseinandersetzung mit Lebens- und Familiengeschichten und fordert nichts weniger als eine Überprüfung des europäischen Geschichtsbildes (S. 213).

Der Abschnitt E des Bandes führt zurück von den Zeitzeugenberichten zu überlieferten Quellen. In kurzen Beiträgen wird die Überlieferungslage in deutschen (Bistums-)Archiven (Thomas Scharf-Wrede für die Diözesanarchive und Benita Berning zur Ackermann-Gemeinde), in polnischen (Maria Dębowska) sowie tschechischen Archiven (Otfried Pustojewsky) beleuchtet. Es folgt mit der Dokumentation (F) schließlich der quantitativ größte Abschnitt des Bandes (S. 289–635). Winfried Töpler hat hier unter der Überschrift „Der zehntausendfüßige Menschenwurm“ und mit einleitenden historischen Ausführungen zum Bistum Görlitz eine Quellenedition zur Vertriebenenankunft und -integration in der unmittelbaren Nachkriegszeit zusammengestellt.

Insgesamt erschließt sich mit diesem Sammelband für Forschende der profanen und kirchlichen Integrationsgeschichte eine Vielzahl von Quellenbeständen, und zwar über die Edition zu Görlitz hinaus, da viele Beiträge über ein detailliertes Quellenverzeichnis verfügen. Dies liegt nicht zuletzt darin begründet, dass etliche Beiträge auf Qualifikationsarbeiten beruhen und die Provenienz der Quellen hier deutlich

herausgearbeitet wird. Diese Einbeziehung und Publikation von Ergebnissen aus Abschlussarbeiten ist sehr zu begrüßen. Allerdings ist die wissenschaftliche Tiefenschärfe des Bandes sowohl im Vergleich dieser Arbeiten untereinander als auch im Vergleich zu den übrigen Autoren im Ergebnis von sehr unterschiedlicher Reichweite.

Sabine Voßkamp

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Yvonne Al-Taie, M.A., geb. 1980, Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes

Dr. Claus-Ekkehard Bärsch, em. Professor für Politische Wissenschaft (Gerhard-Mercator-Universität Duisburg), 1993-1996 Direktor des Salomon-Ludwig-Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte in Duisburg, 1996 Gründungsvorsitzender des Instituts für Religionspolitik e.V. in Duisburg.

Michelle Becka, geb. 1972, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Dr. Josef Bordat, geb. 1972, Studium des Wirtschaftsingenieurwesens (Dipl.-Ing.), der Soziologie und Philosophie (M.A.) in Berlin. Promotion zum Dr. phil. Derzeit tätig als freier Publizist.

Dr. Rainer Bucher, Professor am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Graz.

Thomas Frings, geb. 1960, Pfarrer von St. Ludgerus, Münster-Albachten, und Vorsitzender der Kunstkommission des Bistums Münster

Joachim Garstecki, geb. 1942, Theologe und Friedensforscher, ehem. Generalsekretär von Pax Christi/Deutsche Sektion, 1971 bis 1990 Referent für Friedensfragen beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR

Dr. Herbert Jochum, geb. 1937, Professor, Lehrbeauftragter für Judaistik in der Fachrichtung Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes

Dr. Katharina von Kellenbach, geb. 1960, Professor of Religious Studies, Chair, Department of Philosophy and Religious Studies, St. Mary's College of Maryland

- Dr. August H. Leugers-Scherzberg**, geb. 1958, Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen
- Dr. Joachim Neander**, geb. 1938, freier Historiker, ehrenamtlicher Mitarbeiter der KZ-Gedenkstätte Mittelbau-Dora in Nordhausen und des Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau in Oświęcim.
- Armin Nolzen**, M.A., geb. 1968, Redakteur der „Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus“ (www.beitraege-n.com). Seine Dissertation zur Geschichte der NSDAP steht vor dem Abschluss
- Katharina Peetz**, M.A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes und Redakteurin von *theologie.geschichte*.
- Dr. Nicole Priesching**, Wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster
- Dr. Norbert Reck**, geb. 1961, Theologe und Publizist in München
- Hans-Christian Roestel**, geb. 1980, M.A., Journalist in Jork bei Hamburg
- Dr. Lucia Scherzberg**, geb. 1957, Professorin für Systematische Theologie, Universität des Saarlandes
- Dr. Sabine Voßkamp**, Mitarbeiterin in der Abteilung für Außereuropäische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen.
- Dr. Helmut Wagner**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Kirchengeschichte der Kath. Theol. Privatuniversität Linz
- Dr. Juliane Wetzel**, Mitarbeiterin am Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin

theologie.geschichte ist ein mehrsprachiges Online-Journal für Theologie und Kulturwissenschaften. Ziel der Zeitschrift ist es, die Diskussion und den Austausch zwischen Forschenden unterschiedlicher Nationalität und Disziplinen über den kulturellen Einfluss der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts zu fördern und die Frage auszuloten, inwieweit Restbestände totalitärer Theorien und Praktiken bis in die Gegenwart hinein kulturelle Entwicklungen beeinflussen. Die Ideologien des 20. Jahrhunderts bezogen ihre Schlagkraft nicht zuletzt aus der Implementierung originär religiösen Gedankenguts in säkulare politische Konzepte. Die parallele Sicht von Theologie und nichttheologischen Wissenschaften auf kulturgeschichtliche Phänomene kann hierfür den Blick schärfen.