



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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 6 (2011)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE
UND KULTURGESCHICHTE

Band 6 (2011)

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-2011>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Gregor Taxacher</i> Kollektivvergebung statt Kollektivschuld? Ein Zwischenruf.....	11
<i>Paolo Acanfora</i> Anticommunism and the sacralization of politics in christian democratic culture: a contribution	29
<i>Paul Silas Peterson</i> Civitas terrena: On Heinrich August Winkler's Geschichte des Westens	39
<i>Karol Sauerland</i> Die Rolle der katholischen Kirche in Polen nach 1945. Ein Weg zur Entsäkularisierung?.....	61
<i>René Buchholz</i> Gegendiskurse. Jüdische Antworten auf das Christen- tum in der frühen Moderne	79
II. MISZELLEN	121
<i>Maurice Chemnitzer</i> Der 13. Januar 1935. Ein Gespräch mit Dr. Paul Burgard	123
<i>Katharina Peetz</i> Theologie und Vergangenheitsbewältigung IV. „Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und die Singularität des Holocaust	137
<i>Yvonne Al-Taie</i> Tagungsbericht: Recht und Moral. Mediale Konstellationen gesellschaftlicher Selbstverständigung über ,Verbrechen' vom 17. bis zum 21. Jahrhundert.....	149

III. REZENSIONEN.....	161
Stefanie Westermann, <i>Verschwiegenes Leid. Der Umgang mit den NS-Zwangssterilisationen in der Bundesrepublik</i> (Annette Hinz-Wessels)	163
Annette Jantzen, <i>Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg</i> (Anton Grabner-Haider)	167
Frank Bösch/Constantin Goschler (Hg.), <i>Public History. Öffentliche Darstellungen des Nationalsozialismus jenseits der Geschichtswissenschaft</i> (Gregor Taxacher).....	170
Karl-Joseph Hummel (Bearb.), <i>Paulus van Husen 1891-1971. Erinnerungen eines Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland</i> (Frank Schindler)	177
Amy-Diana Colin, Edith Silbermann (Hg.), <i>Paul Celan – Edith Silbermann. Zeugnisse einer Freundschaft. Gedichte, Briefwechsel, Erinnerungen</i> (Yvonne Al-Taie).....	180
Michael Basse (Hg.), <i>Calvin und seine Wirkungsgeschichte</i> (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 8) (Michael Hüttenhoff)	183
Wolfgang Beinert (Hg.), <i>Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise</i> (Hans Joachim Sander).....	189
Siegfried von Kortzfleisch/Wolfgang Grünberg/Tim Schramm (Hg.), <i>Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen</i> (Paul Petzel)	198
Eberhard Günter Schulz, <i>Schicksal und Bewältigung der Flucht und Vertreibung von Deutschen und Polen. Vorträge und Berichte der Tagungen der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat</i> (Joachim Neander).....	206
Martin Greschat, <i>Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland</i> (Manfred Gailus)	214

Christina S. Jarvis, <i>The Male Body At War: American Masculinity During World War II</i> (Björn Krondorfer).....	218
Gregor Taxacher, <i>Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen</i> (Martin H. Thiele)	223
Anton Grabner-Haider, <i>Hitlers Theologie des Todes</i> (Lucia Scherzberg).....	227
Hans Gerald Hödl/Veronika Futterknecht (Hg.), <i>Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag</i> (Stephan Steiner)	230
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	237

I. AUFSÄTZE

KOLLEKTIVVERGEBUNG STATT KOLLEKTIVSCHULD?

Ein Zwischenruf

Die unlängst erschienene große Studie zur Rolle des Auswärtigen Amtes im Dritten Reich (und danach!)¹ macht es erneut deutlich: Erinnerung an die NS-Zeit ist in Deutschland stets „Täter-sensibel“ – auch noch 65 Jahre danach. D.h.: Sie bedeutet immer noch eine besondere Herausforderung für bestimmte Personen – im aktuellen Beispiel für Richard von Weizsäcker wegen seines Vaters Ernst – oder Berufsstände – etwa die Diplomaten. Die Geschichte der deutschen „Vergangenheitsbewältigung“ ließe sich auch als Geschichte der Herausforderung solcher Gruppen schreiben: Früh ging es um die Juristen und die Mediziner, wesentlich später – angesichts der Wehrmachtsausstellung und der Goldhagen-Debatte – um die Soldaten, sehr spät auch um die Theologen.²

Dabei fällt stets ein gewisses Muster der Debatte auf: Es geht um gesellschaftliche Gruppen, die sich eine Art Entschuldungs-Erzählung aufgebaut haben, der zufolge ihr „Stand“ im NS-Staat zumindest weniger gleichgeschaltet und an den Verbrechen des Regimes weniger beteiligt war als andere. So

1 Eckart Conze/Norbert Frei/Peter Hayes/Moshe Zimmermann, *Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*, München 2010.

2 Vgl. etwa den Disput zwischen Norbert Reck und Elisabeth Gössmann über Michael Schmaus, nachzulesen: Norbert Reck, „Wer nicht dabei gewesen ist, kann es nicht beurteilen“. Diskurse über Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in der Perspektive verschiedener theologischer Generationen, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005), S. 342-354. Einschlägig auch die Studie von Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001. Für die weitere Diskussion zur Theologie im Nationalsozialismus die Sammelbände: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005 und Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck, *Mit Blick auf die Täter*, Gütersloh 2006.

hieß es lange von der Wehrmacht im Unterschied zur SS, von den katholischen Theologen im Unterschied zu den protestantischen Deutschen Christen und eben von den Diplomaten des Auswärtigen Amtes im Unterschied etwa zur NS-Partei-Verwaltung der besetzten Gebiete. Diese „Erzählungen“ über die (eigene) Gruppe begründen sich selbst meist im Kampf gegen eine – jedenfalls so empfundene – verbreitete Kollektivschuldthese. Man will zeigen, dass es Ausnahmen gab oder sogar die Täterschaft eigentlich nur eine Ausnahme war. Dagegen zeigt dann die historische Aufklärung regelmäßig, dass es in der NS-Gesellschaft Reservate der Nicht-Täterschaft, der Nicht-Gleichschaltung eben nicht gab – was keineswegs mit der Kollektivschuldthese identisch ist.

Erinnerung, so zeigt sich, stellt stets die Schuldfrage. Historisch genaue Erinnerung stellt sie konkret. Diese Konkretion verhindert die einfache Antwort der Kollektivschuldthese, durchkreuzt aber auch immer wieder schmerzhaft kollektive Unschulds-Diskurse. Diese Brisanz hat die deutsche Erinnerungs-Arbeit m.E. bis heute nicht verloren, obwohl Täter und Opfer selbst immer weniger unter den Lebenden sind. Müsste sie sich durch den Generationenwechsel aber nicht ändern? Und in welche Richtung sollte diese Änderung gesellschaftlich und theologisch verantwortlich gehen?

Braucht Erinnerung Vergebung?

Diese Frage beantworten jüngst manche Autoren mit dem Stichwort der Vergebung. Anhand eines Artikels des Jenaer Philosophen Klaus-Michael Kodalle ist mir aufgefallen, dass es hier offensichtlich eine Kongruenz in der gesellschaftlichen und der theologischen Diskussion gibt. Sie scheint mir bedenkenswert und bedenklich zugleich. Darauf möchte ich in diesem Zwischenruf aufmerksam machen – bewusst pointiert und „polemisch“, bewusst eher „journalistisch“ als in einer theologischen Fachstudie. Schließlich geht es hier um Fragen, die keineswegs nur eine Fachöffentlichkeit bewegen.

Kodalle selbst spricht von einer „Herausforderung“ für die deutsche „Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert“.³ Ausgehend von der Feststellung, dass die „Erinnerungspolitik ... vor einem Umbruch“ stehe, weil „Opfer und Täter als lebende Zeugen ... bald nicht mehr unter uns“ sind, fragt Kodalle nach den Bedingungen für eine gelingende Vermittlung der Erinnerung des Holocaust an die nachwachsenden Generationen. Seine Forderung lautet: „die Erinnerung muss entmoralisiert werden.“ Kodalle diagnostiziert eine „Verfälschung zwischen Erinnerung und Schuldvorwurf“, der nur durch eine differenzierte Darstellung der Zeit des Nationalsozialismus zu begegnen sei.

Merkwürdiger Weise unterläuft Kodalle bei seinen Ausführungen dann aber selbst eine „Verfälschung“ seiner Postulate zum Erinnern und zum Vergeben. Einerseits geht es ihm nämlich darum, konkrete Erkenntnis und Betroffenheit unter Jugendlichen durch Differenziertheit zu erzeugen. Täter dürften nicht zu Teufeln und Bestien, Widerstandskämpfer nicht zu Heiligen stilisiert und der Holocaust insgesamt nicht zu einer Art negativer Offenbarung sakralisiert werden. In diesem Zusammenhang steht auch das nachvollziehbare Argument Kodalles, ein Kollektivschuldvorwurf, zumal wenn er die Nachgeborenen mit einbeziehe, erzeuge nur Abwehr statt Interesse. Aber Kodalle verknüpft diesen Aspekt mit der Frage nach dem Verzeihen, das die Opfer den Tätern schenken – oder eben nicht. Anhand der „harten“ Haltung des französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch und des Vergebungs-Aktes der Auschwitz-Überlebenden Eva Mozes Kor diskutiert Kodalle die Bedeutung des Verzeihens für die Fähigkeit des Schuldeingeständnisses. Zwar betont Kodalle, dass ein Akt des Verzeihens nur konkret sein könne und den einzelnen Täter in die Pflicht nehme, dennoch kommt er zu einem merkwürdigen Fazit, nach dem die Vergebung durch die Opfer gewissermaßen als notwendige Vorleistung für die

3 So im Untertitel seines Aufsatzes in: *Kalonymos*. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut an der Universität Duisburg-Essen, Heft 2/2010, S. 1-8.

Gewissensregung der Täter erscheint – glaubt Kodalle doch, „dass Täter nur dann, wenn ihnen glaubhaft der Eindruck vermittelt wird, ihre Würde als menschliche Wesen sei nicht mehr grundsätzlich infrage gestellt, fähig werden, sich ihrer eigenen Geschichte zu stellen und sie nicht länger zu verdrängen“⁴

Man reibt sich verwundert die Augen: Nicht nur, weil hier die bedrohte Menschenwürde der Täter plötzlich als Kernproblem des Diskurses erscheint, und nicht die tatsächlich zerstörte Würde der Opfer. Ich frage mich vor allem, wie Kodalle mit dem Vorsatz der Entflechtung von Erinnerung und Schuldvorwurf beginnen und am Ende beim Postulat der Verzeihung als Bedingung für die Erinnerung der Täter landen kann. Soll hier die Verfilzung zwischen Erinnerung und Schuldfrage aufgelöst und das „Moralisieren“ beendet werden, indem man im Zuge der Erinnerungsarbeit die Schuld selbst auflöst – und zwar als eine Arbeit der Opfer?

Theologie nach Auschwitz und Allversöhnung

Die merkwürdige Verknüpfung von Erinnerung und Vergengungs-Postulat, die man bei Kodalles „Herausforderung“ antrifft, findet sich seit einigen Jahren auch in der Diskussion um die Theologie nach Auschwitz: so etwa in einem Aufsatz von Jan-Heiner Tück,⁵ der schon beim ersten Lesen einige Parallelen zu dem von Kodalle aufweist. Auch Tück setzt mit der Forderung nach einer nicht nivellierenden historischen Genauigkeit bei der Betrachtung von Tätern und Opfern an und wehrt sich gegen eine Dämonisierung der Täter⁶ und auch er schärft seine These in Auseinandersetzung mit V. Jankélévitch⁷ Aber bei Tück sind diese Überlegungen in einen äußerst

4 Ebd., S. 7.

5 Jan-Heiner Tück, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung. In: Helmut Hoving/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg 2005, S. 216-258.

6 Ebd., S. 224-229.

7 Ebd., S. 230-236.

„steilen“ theologischen Rahmen eingespannt: Es geht ihm um die Denkbarkeit des christlichen Heilsuniversalismus⁸ auch angesichts der monströsen Taten von Auschwitz. Kann in einer Theologie nach Auschwitz noch endgültiges Heil für alle, die siegreiche Versöhnung der Welt in Christus erhofft werden?

Konfrontiert mit dieser theologisch brennenden und legitimen Frage verstrickt sich Tück in eine „Verfilzung“, die auf theologischem Niveau der von Kodalle Überlegungen analog wirkt: Entwickelt sich bei Kodalle die Vergebung durch die Opfer zu einer Art Bedingung für die Erinnerung an die Täter, so wird bei Tück die Vergebungs-Bereitschaft der Opfer zum Prüfstein für eine christliche Eschatologie.

Wie kommt diese „Verfilzung“ zustande? Ich kann die komplexen theologischen Überlegungen Tücks hier nicht insgesamt diskutieren. Das ist aber für meine Frage auch nicht nötig, denn das Problem bei Tück besteht in einer bestimmten Schlussfolgerung: Aus der respektablen Überlegung heraus, dass Vergebung von Opfern niemals erzwungen werden kann (auch dies ein Zwischenschritt bei Kodalle!) und dass theologisch gesehen auch Gottes Vergebung nicht über die Köpfe der Opfer hinweg gedacht werden kann⁹ leitet Tück die Notwendigkeit der eschatologischen Vergebungsbereitschaft der Opfer als Vorbedingung für die letzte Rettung der Täter ab. Das führt nun zu einer ganz eigenartigen Umdrehung der traditionellen Rede vom Jüngsten Gericht: Als entscheidende letzte Heilsfrage geht es nun darum, „ob die Opfer die Haltung der vergebenden Liebe Jesu mit vollziehen“¹⁰ oder ob sie „den Tätern das erlösende Wort der Vergebung verweigerten“¹¹ Die eschatologische Hoffnung richtet sich nun darauf, „dass der Geist des auferweckten Gekreuzigten die Opfer befähigt, sich von der niemand ausschließen wollenden Liebe bestimmen zu

8 Ebd., S. 217

9 So ebd., S. 235

10 Ebd., S. 242

11 Ebd., S. 243

lassen“¹² Daran hängt nun alles: „Würden sich die Opfer dem Geist der Vergebung dauerhaft verschließen und ihren Peinigern niemals verzeihen können, ließe dies auf eine Perpetuierung unversöhnter Verhältnisse hinaus.“¹³

Das – ich kann es nicht anders ausdrücken – Gespenstische dieser Formulierungen wird jeder ermessen, der die traditionelle eschatologische Redeweise in der Theologie einigermaßen kennt. Dort werden nämlich solche Formulierungen gebraucht, wenn es um die letzte Grenzfrage der endgültigen Verweigerung des Menschen gegenüber der Gnade Gottes geht, um die offen gehaltene Möglichkeit der Hölle also. Dies ist aber stets die Grenzfrage angesichts der Todsünde, des radikal Bösen des Menschen. Tück überträgt diese Redeweise jedoch auf die eschatologische Entscheidungssituation der Opfer von Auschwitz - bis hin zu einer Formulierung wie: „die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt“¹⁴ die man in jeder traditionellen Dogmatik im Kapitel über die Verdammung lesen kann, die bei Tück aber die Vergebungs-Verweigerung durch die Opfer der Geschichte meint. Denn ihnen wird sozusagen die Verantwortung für die Hölle ihrer Peiniger aufgeladen.¹⁵ Dass ich Tück hier nicht falsch interpretiere, versichert

12 Ebd., S. 253.

13 Ebd., S. 254.

14 Ebd.

15 Wie wenig Tück selbst diese fatale Umkehrung der üblichen eschatologischen Redeweise zu bemerken scheint, sieht man an einem Zitat aus einer Eschatologie von Medard Kehl, das Tück in einer Fußnote anführt: „Bei den Opfern scheint mir die Möglichkeit einer endgültigen Unversöhnlichkeit weniger plausibel zu sein“, schreibt Kehl - zitiert bei Tück, S. 254. Im Kontext bei Kehl ist dies natürlich im Vergleich zu den Tätern gemeint, will sagen: Die Opfer in ihrer Leidensgemeinschaft mit Christus sieht er der Annahme der Gnade Gottes per se näher als die Täter des radikal Bösen, die hier erst über einen gewaltigen Schatten springen müssen. Tück zitiert Kehl jedoch, um sein letztes Problem der Versöhnungsbereitschaft der Opfer einer Lösung entgegen zu führen. Das für Kehl deutlich schwerer wiegende Problem der letzten Versöhnungs-Verweigerung der Täter bleibt bei ihm völlig blass. Zwar spricht Tück mehrfach davon, dass auf Seiten der Täter Erkenntnis und Reue zu fordern sind, aber diese scheint Gott im Gericht schon irgendwie herbeiführen zu können. (Vgl. S. 256: „Als Täter von Christus, dem Retter, unbedingt angenommen,

er selbst im Vorwort zu dem zitierten Sammelband, wo er das Fazit seines Beitrags so zusammenfasst: „Ob sich ... die Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung zwischen Opfern und Tätern vertreten lässt, hängt an der Frage, ob die Opfer am Ende die messianische Haltung Jesu übernehmen und in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste sehen können.“¹⁶

Tück ist nicht der einzige Theologe, bei dem sich diese eschatologische Rede vom letzten Problem der Opfer-Versöhnung findet. Magnus Striet geht im selben Sammelband ähnliche Wege. Beiden Autoren geht es im Ansatz darum, das Erlösungsgeschehen mit einem neuzeitlichen Freiheitsverständnis zu vermitteln: Gottes in Christus geschehene Versöhnung der Welt kann nur begriffen und angenommen werden, wenn sie in die Freiheitsgeschichte der Menschen selbst eingeht und diese nicht sozusagen enteignet. Dafür stellt Striet komplexe christologische Überlegungen an, denen meine Kritik hier so wenig gilt wie dem theologischen Grundanliegen. Mein Einspruch gilt dem Gefälle, in das diese Theologie des Versöhnungsgeschehens am Ende gerät. An dessen Ende schreibt Striet: „Niemand weiß ... zu sagen, ob die Gedeemütigten und Ermordeten sich von Gott versöhnen lassen werden“¹⁷. Die Formulierung irritiert so sehr, weil sie die paulinische Rede von der Welt, die Gott in Christus mit sich versöhnt hat (2. Kor 5,19), in einer Weise variiert, als sei dabei die letzte verbleibende Restunsicherheit die Versöhnungsbereitschaft der Opfer der schrecklichsten Menschheitsverbrechen – und nicht die Reue der Täter, traditionell gesprochen: die der „Todsünder“.

können sie mit Christus, dem Richter, das Gericht über sich und ihre Untaten anerkennen, den Reueschmerz tragen und um Vergebung bitten.“)

16 Hoping/Tück, *Streitfall Christologie* (s. Anm. 5), S. 11.

17 Magnus Striet, *Christologie nach der Shoah?*, in: Hoping/Tück, *Streitfall Christologie*, S. 182- 214, hier: S. 211.

Wahrheit und Versöhnung – Das Beispiel Südafrika

Wie kommt es zu dieser auffälligen Parallele von philosophischen und theologischen Überlegungen (die offensichtlich nicht voneinander abhängig sind), von Überlegungen, die sich einmal auf die gegenwärtige Erinnerungskultur und ein anderes Mal auf das Jüngste Gericht beziehen? Die Nähe säkularer und religiöser Antworten ist wohl schon durch den ins Spiel gebrachten Begriff der Versöhnung oder Vergebung angelegt. Wo Versöhnung als Kategorie der politischen Vergangenheitsbewältigung eingeführt wird, bringt sie stets einen religiös-eschatologischen Unterton in die gesellschaftliche Auseinandersetzung ein. „Versöhnung ... konstatiert eher einen paradiesischen Endzustand, als dass ein Prozess des Umgangs mit Schuld beschrieben würde.“¹⁸

Um durch diesen aufgeladenen Begriffsgehalt nicht in eine weitere Verfilzung zu geraten, dürfte es angebracht sein, die gesellschaftliche und die theologische Verwendung des Begriffs zunächst getrennt voneinander zu analysieren. Aus einer zunächst also politischen Sicht sind die religiösen Implikationen des Versöhnungs-Begriff erst einmal mit Vorsicht zu betrachten, d.h. kritisch: Ihn unreflektiert und tendenziell absolutistisch in die politische Debatte einzubringen, bringt die Gefahr mit sich, die gesellschaftliche Aufarbeitung von Schuld zu überspringen. Die Versöhnungsforderung wird dann zum Legitimationsmittel, konkrete Schuldbenennungen zu unterbinden. „Weil der Begriff ‚Versöhnung‘ so viel verspricht ... zumal in der christlichen Tradition, ist die Gefahr des propagandistischen Missbrauchs groß.“¹⁹ Ralf Wüstenberg, der diese Warnung ausspricht, hat den Zusammenhang von politischer Aufarbeitung von Schuld und der Möglichkeit von Versöhnung zwischen Tätern und Opfern anhand der

¹⁸ Ralf K. Wüstenberg, *Aufarbeitung oder Versöhnung? Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika* (Internationale Probleme und Perspektiven Bd. 18). Schriftenreihe der Landeszentrale für politische Bildung, Potsdam 2008, S. 7.

¹⁹ Ebd.

Wahrheitskommissionen (genauer eben: *Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung*) in Südafrika nach dem Ende des Apartheidregimes untersucht. Er ist durchaus kein Gegner einer Praxis der Versöhnung. Aber er analysiert, unter welchen Bedingungen Versöhnung wahrhaftig stattfinden kann und wann ihre Propagierung zu einer unwahrhaftigen Ideologie wird.

„Versöhnung scheint möglich bei einer sich abzeichnenden Veränderung des Täters“, konstatiert Wüstenberg aufgrund der Erfahrungen in Südafrika: „Bedingung der Möglichkeit von Versöhnung ist offenbar die Begegnung mit den Opfern“²⁰ – eine Begegnung, in der deren Opfer-Verhältnis zu den Tätern wirklich aufgebrochen wird, indem sich die Täter nämlich ihren Taten stellen und sie in öffentlicher Befragung durch die Opfer eingestehen und sich mit ihnen konfrontieren müssen. Nur unter dieser Voraussetzung können Opfer auch Vergebung aussprechen. „Opfer können Tätern nur vergeben, wenn diese ehrlich sind und ihre Taten aufrichtig bedauern.“²¹ Das schließt für den Täter „das Erschrecken über seine Unmenschlichkeit im Angesicht der Opfer“ ein.²² Die Praxis der Wahrheitskommissionen, welche auf diese Veränderung der Täter ausgerichtet ist, beinhaltet „auch die öffentliche Scham, die aus der minutiösen Schilderung der Taten folgt“ und darin auch „eine Form der Strafe“ darstellt.²³

Die südafrikanischen Wahrheitskommissionen haben diese Bedingung geradezu zum Programm der politischen Vergangenheitsbewältigung gemacht. Die Veränderung des Täters in

20 Ebd., S. 44 f.

21 Ebd., S. 62. Diesen Grundsatz hat sich übrigens auch die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zur Aufarbeitung des Unrechts im SED-Staat DDR zu eigen gemacht: „Erst wenn die Wahrheit offengelegt und Schuld von den Tätern eingestanden ist, kann auch die Versöhnung zur Sprache kommen.“ (Zitiert nach ebd., S. 98)

22 Ebd., S. 64. Dieses Erschrecken auf Seiten des Täters ermöglicht es erst, ihn zu „verstehen“, d.h. nicht ihn zu entschuldigen, sondern ihm wieder den Menschen zu erkennen, der stets mehr ist als die Summe seiner Taten.

23 Ebd., S. 68.

Konfrontation mit seinen Taten und mit den Opfern wurde zur Bedingung für seine Freiheit von Strafverfolgung: „Amnestie gegen Wahrheit“.²⁴ Dabei darf aber nicht der Eindruck entstehen, als sei die Vergebung durch die Opfer Voraussetzung der Amnestie, als würde „durch ... Amnestiegesetzgebung den Opfern die Vergebung verordnet.“²⁵ Die Bereitschaft zur Wahrheit und zum Bedauern (theologisch: zu Bekenntnis und Reue) ist Voraussetzung der Amnestie - die Vergebung durch die Opfer und so u.U. auch die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ist dadurch vielleicht möglich, ist für die gesellschaftliche Befriedung zu erhoffen, aber keine notwendige Bedingung und kein praktikables Ziel. Wüstenberg hat zudem darauf hingewiesen, dass nicht Versöhnung selbst, sondern nur ein vorbereitender Beitrag zu ihrer Möglichkeit zum Mandat der Wahrheitskommissionen gehörte. Versöhnung ist also keine politisch machbare Sache, alle unsere Beiträge zu ihr bleiben unter einem theologischen oder eschatologischen Vorbehalt.

Die von Kodalle geforderte Entflechtung von Wahrheitsfrage und Schuldfrage bedeutet also zunächst gerade, die konkrete Erkenntnis von Taten und Tätern und damit auch von historischer Schuld zu lösen von der Frage, ob Opfer diese Taten und diesen Tätern verzeihen können oder nicht. Es ist der Täter allein, der durch sein Verhalten die Amnestie erwirken kann. Dagegen kann „weder einem Opfer Vergebungsbereitschaft aufgezwungen werden, noch kann dessen Vergebung einen Täter vor der Strafverfolgung schützen“²⁶ Wüstenberg nennt dies einen „teuren Versöhnungsbegriff“, einen „auf Veränderung bedachten Versöhnungsbegriff“ - im Gegensatz dazu steht ein „strategisch-illegitimer Versöhnungsbegriff.“²⁷

24 Ebd., S. 59.

25 Ebd., S. 62.

26 Ebd. 63. Wüstenberg weist daraufhin, dass in der südafrikanischen Diskussion die „Aufforderung zum Vergeben“ an die Opfer mitunter „aus religiöser Ecke kam“, von anderen aber gerade als „unchristlich“ empfunden wurde. (Ebd.)

27 Ebd., S. 66. Dabei erkennt Wüstenberg in der südafrikanischen Amnestie-Praxis durchaus auch Elemente solch eines illegitimen Gebrauchs des

Wo die Bedingungen für eine echte Veränderung des Täter-Opfer-Verhältnisses nicht gegeben sind, kommt es „zu einer verfehlten Romantisierung der Versöhnungsbemühungen“.²⁸

Billige Gnade und Unschuldskurs

Durch die Begrifflichkeit einer „teuren“ gegenüber einer billigen Versöhnungspraxis sind wir aber wieder im theologischen Diskurs angelangt – stammt doch die Formel von der „billigen Gnade“ aus der Kritik Dietrich Bonhoeffers am bürgerlichen Protestantismus. Er hat diese Kritik schon vor dem Krieg und der Shoah formuliert. Wirklich durchgedrungen ist er damit jedoch nicht – und das gilt nicht nur für protestantische Kirchen. Denn der Missbrauch schlecht interpretierter Gnadenlehre für eine Art fataler „Verkürzung“ der Vergangenheitsbewältigung ist leider ein Merkmal kirchlichen Umgangs mit der Schuldfrage in der Nachkriegszeit. Und hier können wir nun nicht mehr umhin, die Verfilzung politisch-gesellschaftlicher und theologischer Argumentationslinien und ihre Folgen direkt zu betrachten.

Wie K. von Kellenbach gezeigt hat²⁹ neigte die kirchliche Seelsorge dazu, im Namen der Lehre von der zuvorkommen-

Begriffs Versöhnung. Amnestie tritt in Südafrika deshalb an die Stelle von Strafprozessen und der Täter-Opfer-Ausgleich wird deshalb aktiv gefördert, weil die Stabilität der südafrikanischen Gesellschaft nach der Apartheid die Integration der alten Eliten, auch die des Militärs und der Polizei, erfordert. Es gab den Druck zu einem „Neuanfang um jeden Preis“ und dieser führte auch zu einem „strategischen Missbrauch des Versöhnungsbegriffs“ (ebd., S. 129). Das erinnert an manches, was sich in Deutschland nach 1945 ereignete - ein Vergleich, den Wüstenberg nicht zieht, weil er Südafrika mit dem Geschehen nach der deutschen Wiedervereinigung 1990 vergleicht, einem Fall von Vergangenheitsbewältigung, in dem es keine junge, noch instabile Demokratie gab.

28 Ebd., S. 129.

29 Vgl. ihre drei Aufsätze: Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, Darmstadt 2001, S. 46-67; dann: Christliche Vergebungsdiskurse im Kontext von NS-Verbrechen, in: Lucia Scherzberg (Hg.) *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, S. 179-195; schließlich: Schuld und Vergebung. Zur

den Gnade den Tätern auch bei völliger Uneinsichtigkeit und mangelnder Reue Vergebung zuzusprechen, während sie umgekehrt die Forderung von Opfern nach Aufklärung und Strafe häufig als unchristliche Unversöhnlichkeit geißelte. Kellenbach zeigt dies von der Gefängnisseelsorge an NS-Tätern bis hin zum Fall des Münchener Weihbischofs Matthias Defregger, der in Italien an einer Geislerschießung beteiligt war. Als Überlebende 1969 auf einen Prozess drängten, wurde ihnen von Defreggers Vorgesetztem, Kardinal Döpfner, Selbstgerechtigkeit und mangelnde christliche Vergebungsbereitschaft vorgehalten.³⁰

Im neuen theologischen Diskurs um die eschatologische Versöhnung ist es nun wieder die streng zuvorkommende, nicht verdiente Gnade, die aus der bis ans Kreuz gelebten Feindesliebe Jesu entspringt, welche das Täter-Opfer-Verhältnis überwinden soll.³¹ Es ist dieser theologische Schachzug, gegen den m.E. deutlich protestiert werden muss, weil er die Radikalität christlicher Gnadenlehre den Tätern zuspricht, den Opfern jedoch als indirekte Forderung aufbürdet. Zunächst spreche ich diesen Protest im Blick auf die gesellschaftliche Funktion solcher theologischen Aussagen aus, die auch in einer eschatologischen Argumentation nicht ausgeblendet

deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: Krondorfer/Kellenbach/Reck, *Mit Blick auf die Täter* (s. Anm. 2), S. 227-312.

30 Vgl. Kellenbach, *Christliche Vergebungsdiskurse*, S. 190 f. Es mutet angesichts dieser Tradition schon merkwürdig an, wenn Tück George Steiners Formulierung, „Jesus ... revidiert elementare Instinkte, vor allem die der Rache, in seinem eigenen jüdischen Wesen“ zustimmend zitiert, ohne eine Bemerkung zu der fatalen Funktion dieses Klischees im christlichen Antijudaismus für nötig zu halten; so Tück (s. Anm. 5), S. 242.

31 Für Tück vgl. dazu S. 237-242. Magnus Striet verbindet diesen Ansatz mit der dogmatischen Überlegung, dass im Leiden des Gottessohnes, also einer Person der Trinität, die letzte Theodizee, also die Aufhebung des Leidens in Gott selbst hinein, gegeben ist. Darin stellt er sich im Streit zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar um den Neuchalkedonismus (die Frage nach der Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre für die Theologie des Kreuzes) auf von Balthasars Seite; vgl. Striet (s. Anm. 17), S. 200-209. Auf diese Diskussion kann ich hier nicht näher eingehen.

werden darf³². Theologische Überlegungen über eine eschatologische Versöhnung zwischen Opfern und Tätern leiden an einer dogmatischen Abstraktheit, die so tut, als könne man rein grundsätzlich Letzt-Fragen des Jenseits abhandeln, ohne die Funktion dieses Diskurses für irdische Verdrängungsmechanismen zu reflektieren, die immer noch anhalten. Wer als entscheidende Frage des Endgerichts die Vergebungsbereitschaft der Opfer diskutiert, der impliziert damit einen bestimmten Zusammenhang von Gnaden- und Feindesliebe-Predigt mit dem Erinnerungs- und Versöhnungsdiskurs auch schon in der Gegenwart.

Deshalb habe ich die Befürchtung, dass die neue Sorge um die Versöhnungsbereitschaft der Opfer im Endeffekt einen Versuch darstellt, die früheren bundesrepublikanischen Unschuldskurse auf einem endgültigen höheren Niveau wieder herzustellen. Was Kodalle und Tück (beispielhaft für ähnliche Tendenzen) gemeinsam haben, ist die „Verfälschung“ der Frage, wie wir heute erinnernd und hoffend mit Auschwitz konfrontiert sind, mit dem Vergebungspostulat. Anders ausgedrückt: Im Kampf gegen die angeblich gesellschaftlich prägende Tendenz zur Kollektivschuldthese bzw. theologisch gegen einen Bruch mit dem christlichen Heilsoptimismus nehmen sie ihre Zuflucht zu einer der Kollektivschuld-These entgegengesetzten Hoffnung auf All-Versöhnung, die nun aber ebenso konsequent wie paradox den Opfern aufgebürdet wird. Es liegt nun an den Opfern, den Bann zu brechen.

32 Schon seit K. Rahners Überlegungen über „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“ (In: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, S. 401-428) dürfte deutlich sein, dass sich theologische Spekulation über das „Jenseits“ nicht in einem von der Gegenwart getrennten Raum von End-Offenbarungen, von christlichem Wissen über die Zukunft bewegt, sondern auf die absolute Zukunft angewandte Lehre dessen ist, wie sich Gott uns gezeigt hat und gegenwärtig zeigt. Das heißt hermeneutisch aber auch im Rückkehrschluss: Eschatologische Aussagen sind keine Zukunfts-Visionen, die sich lösen lassen von ihrer pragmatischen Funktion für die Gegenwart, ihrem Charakter als Gegenwartskritik und ethischem Appell. Das ist schon und gerade biblisch so und sollte von einer Dogmatik nicht verdrängt werden.

Wie eingangs skizziert, hat die historische Arbeit Schritt für Schritt die Reservate angeblicher Unschuld zerstört. Sie hat damit keineswegs eine Kollektivschuld erwiesen, sondern ein Ausmaß an Verstrickung offen gelegt, das es erzwingt, in allen gesellschaftlichen Bereichen - eben auch in Kirche und Theologie - die Schuld konkret aufzuarbeiten. Dabei geht es heute und in Zukunft nicht um die Verurteilung oder gar (im eschatologischen Sinne) Verdammung der Täter. Geschichtsschreibung ist kein moralisches und Theologie kein Weltgericht. Es geht vielmehr darum, die Imprägnierung von Politik, Gesellschaft und Kirche durch die Schuldverstrickung so konkret und tief zu erfassen, dass sich die gebliebenen Strukturen, die Erbschaften dieser Schuld abarbeiten lassen. Dazu gehört in der Theologie der sublimen Antijudaismus, dazu gehört gerade auch der Missbrauch der Gnadentheologie zur billigen Exkulpierung, dazu gehört die Immunsisierung der Kirche gegenüber Schuldanerkennung durch ekklesiologische Überhöhung – und einiges mehr.

Der hier problematisierte Diskurs um die Versöhnungsbereitschaft der Opfer wirkt auf mich, als wolle man Versöhnung wie eine große, alles einschließende Klammer um die schmerzhafteste konkrete Erinnerung legen, weil man sie nur dann ertragen kann. Wie sonst lässt sich die ebenso schlicht unlogische wie auch tendenziell zynische Umkehrung erklären, in der in diesen Überlegungen die Opfer plötzlich das Problem sind und nicht die Täter. Es ist, als hätten die Opfer die Verantwortung dafür, dass wir Nachgeborenen der Täter mit unserem Erbe leben können, gemäß dem bekannten Diktum von Zwi Rex, dass die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen würden. Tritt einem nicht als letztes dunkles Geheimnis in fast jedem Bericht über Kontinuitäten vor und nach 1945 die scheinbar unerschütterliche Schuldblindheit von Tätern entgegen, und nicht das Problem unversöhnlicher Opfer?³³

33 Unvergesslich ist mir das Radiostück „Bei uns zu Hause in Auschwitz“ von Bruno Schirra, in dem der den Lagerarzt Hans Münch in seiner bürgerlichen bayerischen Idylle aufsuchende ehemalige Häftling Imre Gön-

Gesellschaftspolitische Überlegungen müssen allerdings davon ausgehen, dass der Adressat der Erinnerungsarbeit eine nachwachsende Generation im Land der Täter ist, die weder beschuldigt werden kann noch der vergeben werden muss, die vielmehr wissen soll. Auch und gerade diese Generation sollte nicht mit Schlusstrichen und einer alles zudeckenden Versöhnungsbotschaft abgespeist werden, sondern mit konkreter Erkenntnis, die schmerzhaft ist, die aber den Bann von Kollektivschuldempfindungen und Unschuldskursen bricht.

„Der Holocaust wird da, wo ich herkomme, weitgehend ignoriert. Versucht man mit Zeitzeugen darüber ins Gespräch zu kommen, blockieren sie und wehren ab. Als ob man fragen würde: Warst du schuld am Tod von sechs Millionen Juden?“ So erzählt heute noch ein 19-Jähriger³⁴ Die Studie, in der er zitiert wird, zeigt, dass die Reflexion auf konkrete Schuld und den Umgang mit ihr offensichtlich auch in der nachwachsenden Generation nicht unzeitgemäß ist. Danach halten 80 Prozent der 14- bis 19-Jährigen Erinnern und Gedenken für sinnvoll, „59 Prozent empfinden Scham angesichts der deutschen Verbrechen.“³⁵ Nach den Ergebnissen der Studie „berührt die Frage nach der Schuld offenbar noch immer den deutschen Identitätskern.“³⁶

Gericht als reale Veränderung

Schließlich möchte ich mich als Theologe aber auch nicht um eine Positionierung in der durch das Versöhnungsthema

czy noch in der Konfrontation wieder in seine Opferrolle zurückgedrängt wird, während der Täter sich vor jeder Anfechtung zu schützen weiß. Man mute sich dieses Stück zu und frage sich dabei, was hier „Versöhnungsbereitschaft“ bewirken, was sie überhaupt bedeuten soll. (Vgl. http://www.themen-tv.de/de_G3/605-Das-Feature-Bei-uns-zu-Hause-in-Auschwitz-Der-Jude-und-der-Landarz.html und den Bericht <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-8001833.html>)

34 Zitiert in: „War Ur-Opa ein Nazi?“, in: *ZEIT Magazin* Nr. 45 v. 4.11.2010, S.19.

35 Ebd. S. 14.

36 Ebd., S. 15.

aufgebrochenen eschatologischen Frage drücken. Die Problematik der hier kritisierten These besteht aus meiner Sicht in einer einseitigen Reflexion der Theologie des Gerichts – oder umfassender gesagt: der christlichen Erwartung der Wiederkunft Christi. Dass der christliche Messianismus auf die Wiederkunft des Gekreuzigten hofft, dessen Zeugnis von Feindesliebe und Reich-Gottes-Hoffnung auch angesichts des Todes das wahre Antlitz Gottes offenbar gemacht hat³⁷ bestreite ich nicht. Allerdings ist diese Feindesliebe gerade im Gericht nicht primär die Kraft, die Opfer zur Vergebungsbereitschaft bewegt, sondern die glühende Kohlen auf das Haupt der Täter sammelt (Röm 12,20). Sie ist also tatsächlich „zuvorkommende Gnade“, Angebot der Vergebung – die eschatologisch offene Frage ist, ob sich jene Täter davon demaskieren und zur Vergebungsbite bewegen lassen, die auf Erden kein Zeichen auch nur eines schlechten Gewissens erkennen ließen.

Was die Opfer angeht, so ist deren Hoffnung auf das Gericht eine Hoffnung auf Gerechtigkeit.³⁸ Sie ist das in der christlichen Eschatologie der Bibel beider Testamente gegenüber zu Unrecht an den Rand gedrängte oder moralisch individualisierte Thema. Mit Wiederkunft und Gericht ist uns die Einlösung der ersten beiden zentralen Bitten des Gebetes Jesu verheißen: Dass Gottes Reich anbricht, bedeutet, dass sich sein Wille endlich auf Erden so durchsetzt wie im Himmel. In diesem Sinne ist das Jüngste Gericht tatsächlich eine „Wahrheitskommission“, die – im Unterschied zu deren irdischen unvollkommenen Varianten – die Macht auch zur echten Entschädigung und Wiedergutmachung hat.³⁹

37 Zu den darin angesprochenen Überlegungen vgl. für Tück, S. 247-252, ähnlich bei Striet, S. 196-200.

38 Vom Gericht als der „Gerechtigkeit schaffenden Macht Gottes“ spricht eindrücklich das Würzburger Synodendokument „Unsere Hoffnung“ (Unsere Hoffnung 4). Vgl. dazu im Kontext der Diskussion um Versöhnung jetzt: Lucia Scherzberg, Vergebung ohne Reue? Christliches Sündenverständnis und Vergebungsritual angesichts der NS-Verbrechen, in: *Bibel heute* 185 (2011) H. 1, S. 26-28.

39 J.-H. Tück hat diesen Aspekt auf S. 251 f. deutlich angesprochen.

Das mag nun geradezu religiös naiv klingen. Aber wenn wir theologisch noch eschatologische Töne anzuschlagen uns trauen, dann müssen es die jener revolutionären Verheißung sein, die auf eine gerechte Umkehrung der irdischen Verhältnisse weisen – neutestamentlich etwa im Lukasevangelium vom Lied der Maria (Lk 1,46-56) bis hin zu den Seligpreisungen und Umsturzdrohungen Jesu (Lk 6, 20-26 – übrigens gleich vor dem Gebot der Feindesliebe!). Diese auf Gerechtigkeit zielende Verheißung stellt, wenn sie sich erfüllt, jene Verhältnisse her, in denen auch Versöhnung aller möglich ist, die sich zu ihr rufen lassen – Versöhnung, die nur in solchen Verhältnissen offener Gerechtigkeit nicht mehr einseitig sein wird, nicht mehr betrogen und verhöhnt. Wir treiben Eschatologie, weil „Gott noch Antworten schuldet“⁴⁰.

Angesichts der irdischen Weise von „Vergangenheitsbewältigung“ – und das mag nicht nur für die Shoah und nicht nur für Deutschland gelten – könnte die Theologie gerade lernen, was es heißt, das Gericht nicht zu fürchten, sondern herbei zu sehnen als die uns bitter notwendige Selbstverifikation Gottes. Wer die Beziehungen zwischen Tätern und Opfern konkret reflektiert, wie sie auch nach 1945 überwiegend weiter bestanden haben, der wird von den Eschata vor allem das Gericht erhoffen, das zurecht rückt, Gerechtigkeit schafft, wie es die hiesigen Gerichte nicht vermochten. Eine Versöhnung ohne diese Revolution Gottes kann ich mir nicht vorstellen.

Eine Eschatologie der letzten All-Versöhntheit erscheint wie eine Projektion des Wunsches, die Wunde von Auschwitz gerade in der christlichen Identität endlich geschlossen zu haben. Sie lässt sich aber nicht schließen – vor allem kann sie uns keine Vergebung durch die Opfer schließen. Man möge deshalb die Apokatastasis, das „Tikkun olam“⁴¹ wirklich den

40 So Striet (s. Anm. 17), S. 215. Er fährt dann aber fort: „und weil das erlösende Wort der Gemordeten noch fehlt“. Der Satz zeigt damit deutlich die beiden Seiten, worin ich mit den hier diskutierten Theologen übereinstimme und worin nicht.

41 *Tikkun olam* (hebr.) bedeutet so viel wie „Flicken von allem“ im Sinne von Reparatur der Welt. Es ist ein traditioneller Gedanke jüdischer Theo-

Eschata Gottes überlassen. Unser Tikkun besteht darin, die Risse zu bewohnen, die seit der Shoah das Christentum durchziehen und in ihnen die uns mögliche Aufräumarbeit und die uns mögliche Versöhnung zu leisten.

logie, den insbesondere Emil Fackenheim in seiner Theologie nach der Shoah aufgegriffen hat. Vgl. Emil L. Fackenheim, *To mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Indiana 1994, bes. S. 250-255.

Paolo Acanfora

ANTICOMMUNISM AND THE SACRALIZATION OF POLITICS
IN CHRISTIAN DEMOCRATIC CULTURE

A contribution

In the post-war period the rise of an international bipolar system compelled a strong ideological hardening of the political struggle between competing communism and anticommunism. The political conflict became a “clash of civilisations” and affected the overall vision of human life. The process of secularization, the crisis of positivism, the spread of the philosophy of action, the emergence of the masses on the political scene and the evolution of technical knowledge require a drastic reconsideration of our understanding of political action, communication and relations between elites and masses. The experience of totalitarian regimes (fascism, Nazism and Communism) has shown which tools could be used to mobilize the masses successfully. The rise of political religions occurred as a consequence of new patterns in modern society and the need to provide answers to new questions of modernity. In historiography, the first attempts to understand this novelty can be found in George Mosse’s works and particularly in his category of «new politics»¹ But a complete analysis and detailed description of the overall phenomenon is developed by Emilio Gentile. His work on the «sacralization of politics» and his original distinction between «political religion» and «civil religion» – the first linked to totalitarian politics and the second linked to a democratic one – are a point

¹ See G.L. Mosse, *La nazione, le masse e la nuova politica*, Di Rienzo, Roma, 1999.

of reference for an overall understanding of mass politics in the twentieth-century.²

Based on these analyses we can better analyze how a mass party such as Italian Christian Democracy – characterized by its affiliation with traditional religion – acknowledged and used the contents and forms of the sacralization of politics in original ways.³ From several points of view the totalitarian fascist experience provided the pattern for Italian mass parties. This is true above all for the myth of the nation, on which post-fascist Italian mass parties fought the decisive battles for the support of the masses, particularly among the middle class and younger generations.⁴ It was with reference to the myth of the nation that Christian Democracy defined its opposition to communism. Starting from a specific interpretation of the Italian national civilisation – whose identity was basically marked by the religious and civil traditions of Christianity – the Christian Democratic governing class portrayed communism as an antithetical phenomenon foreign to Italian culture and tradition. One of the main leaders of party said expressly:

That Communism is an ideology that is alien to Italy; that is an enemy of western Latin and Christian civilisation; that it is opposed to the best interest of our nation; it is the responsibility of the Italians to say this, that is, the Italians who have not lost their sense of patriotism.⁵

From his point of view, the leader of Italian Christian Democracy and prime minister, Alcide De Gasperi, defined Marxism as “danger of asphyxiation to the vital atmosphere”⁶ of

² See above all E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

³ See P. Acanfora, Myths and the political use of religion in Christian Democratic culture, in «*Journal of Modern Italian Studies*», vol. 12, n. 3, 2007, pp. 307-338.

⁴ For an overall view see E. Gentile, *La grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel XX secolo*, Mondadori, Milano, 1997.

⁵ Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo (ASILS), Fondo Scelba, fasc. 301, speech by Scelba for the electoral campaign of 18 April 1948.

⁶ ASILS, Fondo Bartolotta, 1945, vol. IV, speech by De Gasperi in Frascati on 28 August 1945.

Christian national civilization. The overall Christian Democratic strategy consisted of exposing communism as an obvious expression of anti-Italian sentiments. By contrast, the Christian Democratic Party represented itself as the most genuine expression of the religious and civil traditions of the nation and the sole political force capable of saving the national civilisation. The elaboration of this salvation myth was linked to the building of «national party» as envisioned by De Gasperi, by which the Catholic Party presented itself as the real heir of the tradition of Risorgimento (the process of Italian unification).⁷ This explains why the awkward unity of the party needed to be protected at all costs because it not only saved party but safeguarded the «salvation of Italy».⁸ The communist danger was perceived foremost as a threat to national civilisation. Christian Democratic propaganda charged the Italian Communist Party not only with following the dictates of a foreign state (namely the Soviet Union) but rather maintained that Marxist ideology was totally extraneous to the spirit and the soul of the nation. In the view of De Gasperi, the triumph of Marxism in Italy would have meant that the Italian people had failed to understand their own history and national tradition.⁹

This idea was hardened by the representation of communism as a political-religious phenomenon, an idea advanced by the Christian Democratic governing class. According to this interpretation the central core of communist ideology consisted of a religious idea, fanatically espoused by the masses

⁷ On this topic see P. Acanfora, *La Democrazia cristiana degasperiana e il mito della nazione: le interpretazioni del risorgimento*, in «*Ricerche di Storia Politica*», n. 2, 2009, pp. 177-196.

⁸ Minutes of the report by De Gasperi before the DC National Council of 31 July – 3 August 1945 in DC National Council; see *Atti e documenti della Democrazia Cristiana: 1943-1967*, (ed.) A. Damilano, Cinque Lune, Roma, 1967, vol. I, p. 187.

⁹ See the speech by De Gasperi to First DC National Congress of 24 – 28 April 1946, in A. Albonetti, *La DC e il PCI, Circolo Stato e libertà*, Roma, 1978, p. 7.

in their political support for this faith. In the words of Catholic politician and intellectual Iginò Giordani, «the attraction of Communism comes from its chiliastic faith that turns into an idolatrous religion».¹⁰

According to this view Marxism constituted a heretical religion,¹¹ no different from what, for instance, Manicheism had been.¹² Its true strength derived not from its political and social program or its economic analysis and proposed solutions but rather from its «mystical millenarianism»,¹³ «earthly Messianism»,¹⁴ and «religious content».¹⁵ In the judgement of the secretary of Italian Christian Democratic party, Guido Gonella, communism was above all «a problem of political faith»¹⁶

This analysis implied that the struggle against communism had to be fought on political-religious grounds. As a result, the language used in this battle was full of theological words. The Soviet Union, both as a geographic and ideological place, was defined as the «root of all evil».¹⁷ Similarly one of the most important leaders of the party described communism as a «monstrous and demonic phenomenon».¹⁸

¹⁰ I. Giordani, C'è una coscienza democratico cristiana?, in «*La Via*», 18 June 1949.

¹¹ See for instance J. De Ménasce, Non sono otto milioni, in «*Studium*», n. 5, maggio 1948.

¹² Archivio Iginò Giordani, sc. 18, fasc. 18.2.2, see I. Giordani, «*Cristianesimo e socialismo*», unpublished article.

¹³ Ivi.

¹⁴ G. La Pira, Il comunismo, in «*Cronache Sociali*», 15 July 1947.

¹⁵ E. Dirks, Marxismo e cristianesimo, in «*Cronache Sociali*», 31 May 1948.

¹⁶ ASILS, DC, National Councils, sc. 14, fasc. 26, typescript minutes, speech by G. Gonella before the DC National Council of 21 – 24 June, 1952 in the session of 21 June 1952.

¹⁷ Speech by Piccioni in Turin on 30 April 1949, in *A. Piccioni, Scritti e discorsi (1944-1965)*, (ed.) C. Danè, Cinque Lune, Roma, 1979, vol. II, p. 355.

¹⁸ ASILS, DC, National Councils, sc. 11, fasc. 23, speech by G. Gonella before the DC National Council of 29 June – 3 July 1951, in the morning session of 3 July 1951.

The elaboration of this anti-communist ideology allowed Christian Democracy to appeal to the masses and national public opinion as the best-suited force for opposition against communism.

With its novel interpretation of national political history, the Christian Democratic governing class legitimized themselves as the party of the nation, heir to the tradition of Risorgimento and true representatives of the religious identity of the Italian people.¹⁹ By invoking its Christian identity and defining the communist enemy as a political-religious phenomenon, the DC could present itself as the sole force capable of contending against this foe. By portraying communism as a political religion with religious content designed to provide answers about questions of the meaning of human life, the DC constructed an opposition of civilisation against civilisation, of religious view to religious view. In 1949 the party newspaper claimed: «in the face of the Marxist ideology, only the Gospel can marshal an infinitely more powerful force».²⁰

Because of its religious foundation, the Christian Democratic party became the best-suited party to combat the communist threat. They argued that the opposition to communist totalitarianism depended on Christian and democratic ideas of politics, the state, government and civil society. Of course, it was part of a new approach to modernity.²¹ The idea of Democracy could not be disconnected from main principles of Christian ethics. The party elite had elaborated an ideology based upon a spiritualized idea of democracy, which echoed

¹⁹ See P. Acanfora, *La Democrazia cristiana degasperiana e il mito della nazione*, cit. More generally on the relation between nation and Catholic movements see also G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici: dal Risorgimento a oggi*, Il Mulino, Bologna, 2010 and F. Traniello, *La nazione cattolica: lineamenti di una storia*, in Id., *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 7-57.

²⁰ B. Galletto, *Guerra fredda*, in «*Il Popolo*», 30 June 1949.

²¹ See P. Pombeni, *The ideology of Christian Democracy*, in “*Journal of Political Ideology*”, n. 5, 2000, pp. 289-300.

well-known thesis of Henry-Louis Bergson who argued that democracy has its origin in the values of the gospel.²² Similarly the motto of Antoine-Frédéric Ozanam, «democracy will be Christian democracy or it won't be» was often recalled.²³ This also assimilated the theory of Giuseppe Mazzini who developed a spiritualized and anti-materialist idea of democracy, which also represented the basic character of the Mazzinian Anticommunism.²⁴

Despite such religious definitions of democracy and, more generally, of politics, the Italian Christian democratic party should not be considered a confessional party. While the Christian Democratic elites considered religion a key-factor in modern mass politics, they rejected confessionalism consistently and clearly. They called on religious elements in order to construct political identities and to mobilize public support, both in political theory and in praxis. They invoked principles, ideas and identities on the basis of Christian values and Catholic national identity which had become an integral part of the shared heritage. They repeatedly quoted Benedetto Croce who said that we cannot define ourselves as not Christian men in order to assert the inextricable link between religious and national identity.²⁵ This reference was not simply a statement of fact or a profane interpretation of Christian values but rather indicated the precious origins of fundamental values of

²² De Gasperi used Bergson's thesis in an important speech in Bruxelles of 20 November 1948. See A. De Gasperi, *Le basi della democrazia, in L'Europa: scritti e discorsi*, (ed.) M.R. De Gasperi, Morcelliana, Brescia, 2004. A specific analysis of this speech is in F. Traniello, *Civiltà cristiana e civiltà europea: sviluppi e metamorfosi di un'idea nella cultura cattolica italiana fra anteguerra e dopoguerra, in Italia e Germania, 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, (ed.) G.E. Rusconi e H. Woller, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 125-151.

²³ For an example see L. Sturzo, *La DC nella storia di un secolo*, in *«Il Popolo»*, 1 August 1948.

²⁴ See, P. Acanfora, *La Democrazia cristiana degasperiana e il mito della nazione*, cit., pp. 179-183.

²⁵ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *«La Critica»*, 20 November 1942.

the new national, European and Western community.²⁶ Christianity supplied the basic building blocks for a sacralized communal identity.

On this topic, it's useful to consult David Kertzer historical and anthropological approach to national identity when he concludes that whether or not the new national entity would be seen as culturally artificial creation without historical roots, it nevertheless had to present itself as a «sacred entity» and thus be conceived as a «social and natural entity».²⁷

Most Christian Democratic political speeches linked European and Western civilisation to a common religious heritage. Between 1949 until 1954, the attempts to build European unity and to forge a genuine Atlantic community capable of transcending the political-military limitations of NATO, was argued on the basis of Christianity as the only source for values and principles capable of construct such new political identities by Christian Democratic leaders.

On the European level, this approach was shared by the other Christian-inspired parties.²⁸ In the Christian Democratic International Organizations most major discussions of international policy centered on the elaboration of the myth of a Christian Europe and of the mission of Christian Democratic parties, which were alone believed capable of building such a Union of Europe in keeping with its civil and religious tradition.²⁹ By identifying European civilisation as essentially Christian, the Communist movements with their materialist

²⁶ On this topic see P. Acanfora, *Identità atlantica ed identità europea. Nella politica della Democrazia cristiana (1943-1954)*, Doctoral thesis, 2006/2007, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

²⁷ D.I. Kertzer, *Ritual, politics and power*, Yale University Press, New Haven, London, 1988.

²⁸ About the relation between Christian Democratic organizations and European unification see W. Kaiser, *Christian Democracy and the origins of European Union*, Cambridge University Press, New York, 2007.

²⁹ See P. Acanfora, The Italian Christian Democratic Party within the international Christian Democratic organizations: nationalism, Europeanism and religious identity (1947-1954), in «*Journal of Modern Italian Studies*», vol. 15, n. 2, 2010, pp. 200-231.

doctrines could be declared as profoundly alien and contrary to the original and genuine «European spirit». Communism was thereby turned into a political religion which needed to be fought not for its political programs but rather for its religious message, tagged «Soviet Evangel». ³⁰ Fritz Schäffer, a member of German CDU, stated:

En ce qui concerne l'Europe, je pense que le grand danger vient de ce qu'il existe à l'Est un bloc homogène, armé d'un Évangile. A ce bloc, nous devons opposer notre conception chrétienne de l'Etat.³¹

The clash of systems thereby assumes a political-religious character and involves elements of identity and affiliation with specific civilisations. Anticommunism became a basic feature of Christian Democratic Europeanism. Because of this interpretation, the Christian-inspired parties considered themselves the only forces capable of comprehending the «real meaning» of anticommunism.³² As the sole representatives of European civilisation and as political movements capable of expressing an overall religious and political view of human life, the Christian-inspired parties of Europe asserting their monopoly in the battle against communism. The mission to safeguard the Christian tradition and, at the same time, to build a new civilisation founded on Christian values depended upon their rejection of a different civilisation supposedly founded on a communist values system represented by the communist forces. This mission was clearly put forth in a sacralizing political language:

«cette mission implique la conscience profonde d'être dans le vrai: elle implique une volonté religieuse de créer un monde

³⁰ Centre Historique des Archives Nationales (CHAN), Archive Privé (AP) 519, Fond Robert Bichet (FRB), c. 10, speech by R. Houben (Parti Social Chrétienne, Belgium) at the Geneva meeting of 13 February 1950.

³¹ CHAN, AP 519, FRB, c. 10, speech by F. Schäffer at the Geneva meeting of 13 February 1950.

³² CHAN, AP 519, FRB, c. 10, speech by A. Colin (Mouvement Republicain Populaire, French) at the Geneva meeting of 2 October 1950.

nouveau; elle implique une inébranlable intransigeance en face des idéologies ennemies»³³

Therefore the struggle against communism was waged on the terrain of myth and sacralized politics. New research in historiography should take note of this topic and come to a better understanding of the central role of religion in European post-war society.

³³ CHAN, AP 519, FRB, c. 9, speech by L. Benvenuti (Democrazia Cristiana, Italy) at the Nouvelle Equipes Internationales Congress of Sorrento of 12-14 April 1950.

Paul Silas Peterson

CIVITAS TERRENA: ON HEINRICH AUGUST WINKLER'S
GESCHICHTE DES WESTENS

Although presentations of the West, or the Abendland, have been, at times, loaded with cultural superiority complexes and often aggressive ideology or adversary-marking, there appears to be another way, if Heinrich August Winkler is to be believed, through this dangerous land of self-identification. The prominent German historian has provided a large contribution to a body of literature concerned with identifying the core elements and historical origins of the West. His *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (History of the West: From the beginnings in antiquity up to the 20th century; München: Beck, 2009, 1,343 pp.) has not been translated into English. After outlining some aspects of this genre of historical literature, I introduce the background of the German terminology and then attempt to summarize both Winkler's historical narrative from antiquity to the outbreak of WWI, and his unique account of the "normatives Projekt" (normative project) of the West. He describes this project in terms of unalienable rights, the rule of law, representative democracy, and the separation of power. This is followed by a brief theological engagement drawing from Augustine's *De civitate Dei*.

Occident derives from the Latin *occidens*, of *occidere*, 'to go down' or 'setting' (of the sun), as used, for example, in early cartography: *partes occidentis* (areas of the west), or *partes orientis* (areas of the east). The word west is related to the Greek *hesperos*, *-a*, (evening, west), the Latin *vesper* (evening, west), and the old Germanic *westana* (9th century).¹ The West qua West has been an object of interest at least since the Romantics, and today, in the wake of the 'short 20th

¹ Wolfgang Pfeifer, ed., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (München: DTV, 2005), 1560-1561.

century' (1914-1989), there are no signs of its fading.² The conclusion of WWII in the prevailing of liberal democracy over fascism enables one to speak of central ideas of the West that would have been less credible in the 1930s and 1940s when the world, and the West, was divided in war. What followed in the long 90s (1989-2001/2003) is also important for this literature. The resolution of the Cold War, and the economic collapse of Eastern Block Communism, confirmed for some the superiority of Western ideals for the modern world. Francis Fukuyama's popular "The End of History" thesis (1989) is a classic example of this viewpoint – a story once told of Rome by the Greek orator Aelius Aristides, as David Gress recalls. The long 90s also include the Treaty of Maastricht (1992), the founding of the EU, and the consequent flood

² Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2009); Niall Ferguson, *Civilization: the West and the Rest* (London: Allen Lane, 2011); Jean-Paul Rosaye / Charles Coutel, *Les Sens de l'Occident* (Arras: Artois Presses Universite?, 2006); Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?* (Paris: Presses universitaires de France, 2005); Michael Hochgeschwender, "Was ist der Westen? Zur Ideengeschichte eines politischen Konstrukts", in *Historisch-politische Mitteilungen. Archiv für Christlich-Demokratische Politik* (Köln 11. 2004), 1-30; Alistair Bonnet, *The Idea of the West. Culture, Politics and History* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); David Gress, *From Plato to NATO. The Idea of the West and its Opponents* (New York: Free Press, 1998); Thomas C. Patterson, *Inventing Western Civilization* (New York: Monthly Review Press, 1997); Rémi Brague, *Europe: La voie romaine* (Paris: Criterion, 1992); Oskar Köhler, "Abendland (Occident, Europa)", in: *TRE* (1977), 1.17-42; Peter Rassow, *Die geschichtliche Einheit des Abendlandes: Reden und Aufsätze* (Köln: Böhlau, 1960); Jürgen Fischer, *Oriens - Occidens - Europa: Begriff und Gedanke 'Europa' in der späten Antike und im frühen Mittelalter* (Wiesbaden: Steiner, 1957); Oskar Halecki, *The limits and divisions of European history* (London: Sheed & Ward, 1950); Heinrich Dannenbauer, *Religion and the Rise of Western Culture* (1950, The Gifford Lectures); Frédéric Gonzague de Reynold, *La formation de l'Europe* (1944-1957); Arnold Toynbee, *Civilisation on Trial* (1948); Will and Ariel Durant, *The Story of Civilization* (1935-1975); Christopher Dawson, *The Making of Europe* (1932); Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922).

of new members in that decade. The Nine-Eleven attacks, the preemptive American led invasion of Iraq, and the various consequences of this unpopular strategic decision, are surely to be named among the decisive conditions for this literature as well. ‘Where is the West going?’ or rather ‘Where should the West go?’ seems to be answered in part with ‘From where has it come?’ With this developing background and the various associated questions, more than a few composite histories have sought to uncover the underlying principles, master ideals, and critical historical moments of the trans-national, cultural imperium of liberal Western democracy.

These histories of the kingdom of the West can also be engaged by those who devote themselves to that kingdom of the Lord’s Prayer, the only kingdom which can lay claim upon yesterday, today, and forever. In fact, there may be some profit won by engaging the concrete proposals of these scholars, not least in outlining distinctions and setting limits; for the propagation of this worldly kingdom, the West, should not be mistaken with that kingdom which transcends the earthly compass. And while the two kingdoms cannot be dissolved into one another, there is more than one example from history which would suggest the possibility of this confusion. In such a case, the *propagatio fidei* would be then transformed into a temporal *propagatio occidentis*, and the eternal truth of Christ’s coming subsumed into a kairoitic myth of a mortal crown.

I. Some background aspects of Winkler’s history of the West

“There is not yet a summarizing history of the West.” (“Eine zusammenfassende Geschichte des Westens gibt es noch nicht.”) (p. 13). So begins the over 1,300 page *Geschichte des Westens*, the first of two volumes; volume one covering antiquity to the beginning of WWI, the second volume, planned for 2012, will follow into the 20th century. The well known historian is the author of a comprehensive account of 19th and 20th

century German history in two volumes: *Der lange Weg nach Westen* (München: Beck, 2000; transl.: *Germany: The Long Road West*. [Oxford: UP, 2006-2007]). There he explores how Germany, a Western nation which has profoundly influenced the West as whole, came a difficult ‘long way’ over the last two centuries in actualizing and adapting to the “normatives Projekt” (“normative project”) (*passim*) of the political culture of the West itself. As a continuation upon these earlier books, the new *Geschichte des Westens* charts out the ‘long way’ to the West as a whole from antiquity over the late 18th century, when the normative project of the West was essentially finalized, and beyond to the outbreak of WWI. As a kind of echo from the *Sonderwegsdebatte* (“Special path debate”), a debate among historians in the mid and latter 20th century about Germany’s special development into Western democracy over the 19th and 20th centuries, Winkler shows that all of the primary Western lands (USA, Great Britain, France) had a long *Sonderweg*. Additionally, in distinction to David Gress and Michael Hochgeschwender, who narrate the West primarily from the Carolingian Era (Gress) or from the Enlightenment (Hochgeschwender), Winkler begins in antiquity.

While normal textbooks on Western Civilization are also concerned with Western history in toto, Winkler is more specific in his approach. Here it is not only a historical retelling of events, but an explanation of the specific historical meanings in a larger narrative wherein the particular characteristics of the West emerge. Winkler’s contribution is also set onto the specific background of the German linguistic context. The somewhat antiquated German term *Abendland* (‘evening land’, occident, the West) has been in common usage from the 16th century, and predominately in the plural *Abendländer*, or *Abendlande*. The singular use of *Abendland* becomes more common at the end of the 18th century, and is still used quite often in the adjective form: e.g., *abendländische Kultur* (‘Western’ culture).³ *Abendland* implies the counterpart

³ *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (see above, nt. 1), 2.

Morgenland ('morning land', orient, or the East) (Martin Luther used *Morgenland* in his translation of *anatole* in Matt. 2:1: "da kamen Weise aus dem Morgenland"; the King James Version renders it: "there came wise men from the east"). The term *Abendland* is unique in that it designates a cultural area centered in Latin Christendom, as a counterpart to Byzantium and then the East in general. As the Western part of the Roman Empire dissolved in 476 AD, and while the Germanic peoples from the migration period between the 4th and 8th centuries settled the former areas of the Roman Empire, Christianity and the ecclesial authority structure became a central component in the self-identity of the various regions of the *Abendland*. This sense of a shared identity grew as Charlemagne, King of the Franks, became *Imperator Romanorum* in 800. His crowning was, in a certain regard, or at least in a certain self-understanding, the reestablishment of the Western Roman Empire. The Crusades which followed through the 11th, 12th and 13th centuries and the *Reconquista* of the Iberian Peninsula from the 8th through the 15th century also added to the sense of identity and belonging in the *Abendland*. With the papal decline of power in the Renaissance and Humanism, *Europa* emerged among the Humanists, such as Erasmus of Rotterdam and Johann Comenius, to replace *Abendland*, a term infused with religious connotations. From the later Enlightenment onward into the 19th century, *Europe* was often used to designate the highest development of the human spirit; so as the *Morgenland* designated the childhood of humanity, *Europa* represented its maturity. This was famously expressed by Hegel in his *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lectures on the philosophy of history*): "Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen" ("World history goes from east to west").⁴

⁴ Werkausgabe, vol. XII (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), 134. See also: "Abendland", in: *Der grosse Brockhaus*, 16th ed. (1952), 1.12-13. "Abendland", in *Brockhaus. Die Enzyklopädie*, 20th ed. (1996), 1.30-31. "Abendland", in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21st ed. (2006), 1.42.

In the early 20th century Oswald Spengler (1880-1936) would provide a new schematization of world history, abandoning the sterile *Europa*, and taking up again *Abendland* in his *Der Untergang des Abendlandes* (*The Decline of the West*) (2 vol., 1918, 1922). Here the *Abendland* was one culture among the eight high cultures of world history. In Spengler's understanding, cultures are organic essences which develop according to their own inner logic. He described the *Abendland* as faustisch, Faustian (after Goethe's Faust), a continual striving after new knowledge, experience and deeper understanding. Spengler was convinced that Prussia, and its socialism, was the bearer of the tradition of the *Abendland*, even if there were two others vying for power: Britain with its liberal parliamentarianism, and France with its egalitarianism. Spengler's conception of the *Abendland* was a kind of bio-cultural analysis which provoked many to defend and preserve the cultural inheritance of the *Abendland* in the 1920s and 1930s; it was therefore no great surprise that the *Untergang*, which saw Russia as a threat on the horizon, was utilized by the National Socialists of 1933. This bio-cultural account was, however, not the only offer available in the early 20th century.

Max Weber described Western culture in a sociological narrative of progressive rationalization, one embodied in the inner worldly asceticism of Calvinist Protestantism. This process of rationalization shows itself in various areas of Western culture. In the foreword (*Vorbemerkung*) to his essays on the sociology of religion (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920), Weber described what he found to be the characteristic descriptions of Western culture: the empirical sciences, rational harmonic music, the strict concepts of rights, the development of limited subject experts, the capitalistic desire for acquisition, the division of household and business, rational bookkeeping, the occidental bourgeoisie and the development of a rational socialism. As Winkler emphasizes, human rights, citizen rights, the separation of power, sovereignty of the people and representative democracy are not mentioned in his description. Winkler's historical

narrative offers a corrective to Weber's non-democratic description of the West. Winkler emphasizes the *project* of the West, as opposed to a determinative, organic *being* or *essence* of the West. In this regard he parts ways with Spengler and Weber in his characterization of the West as a community of values with a shared project and history. Winkler uses *Westen* to describe this community of values, and not *Abendland*, *Europa*, or *Okzident*, which allows him to include the broader extra-European West in his history.

II. A brief summary of Winkler's history of the West

In the Introduction, Winkler deals with the history of the term, the West, itself. He begins with the Persian Wars as an example of European (in this case, Greek) Western self-conception. He follows the idea of the West through the ecclesial history of the Middle Ages, with the Western Church distinguishing itself from the Byzantine. Until circa 1900 the concept of a trans-Atlantic West was unimaginable. In the age of the Cold War, however, the West would become a term which represented the trans-Atlantic political community. Winkler's historic territory of the West is, however, that area including Poland, Hungary and Czechoslovakia. He focuses on Western Christendom, all of the nations which had their cultural center in Rome until the Reformation. Going out from the Western Church, his trajectory points to the inheritance of Roman and Hellenic culture, Judaism and broader ancient monotheism. Religion and theology are of central importance for Winkler for he sees the kernel impulse of emancipation in the theological division of worldly and divine orders.

Chapter One, *Die Entstehung des Westens: Prägung eines Weltteils* ("The Emergence of the West: Imprint of a part of the world") begins with the Biblical imagery of creation: "Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott." ("In the beginning was a faith: the faith in *one* God.") (p. 25). In discourse with Carl Schmitt and Jan Assmann, Winkler

investigates the political theology of ancient Egyptian monotheism around the 14th century BC, and the development of monotheism in the context of polytheism. Winkler understands ancient monotheism and later Hebrew religion as a theological and cultural development that allowed for a rationalization of the relationship between Creator and creature, a thrust in the direction of “Rationalisierung, Zivilisierung und Intellektualisierung.” (“Rationalization, ‘civilization [sc. process]’ and intellectualization”) (p. 28). The other ancient offer, this one from Hellas, was a move from *mythos* to *logos* in the antique Greek Enlightenment. Here the *nomoi agraphoi*, the unwritten laws, provided the grounds for later developments in *ius positivum* (positive law). Here he sees a larger turn to natural rights and thus the foundation for Paul’s protest in the New Testament against a simple faith in the keeping of laws as the means of salvation. Drawing upon Rudolf Bultmann, Christianity is approached from the syncretistic context of antiquity. The Stoic ideas of a single humanity, natural rights and even forms of Gnosticism find their place in the Christian religion. Christianity adopted and integrated philosophical terminology of later Platonism in the development of the doctrine of the Trinity; this highly differentiated teaching only came about, however, by aid of the Church Fathers’ deep schooling in the Old Testament and its strong emphasis on monotheism. The doctrine thus embodies the joining of the antique worlds in the development of the West.

With Judaism and ancient Greece, Christianity is very important for Winkler’s narrative, for here a very high value of the person emerges. Even slaves were allowed to be counted equal among the Christians. By Christ’s call to go into all the world and make disciples, this mission was unbound from time and place. With Christianity came also the reestablishment of the monotheistic division of earthly and heavenly power, a division between God and caesar. So while monotheism lifted one God above the pantheon and enabled the division between God and worldly authority, Christ’s “Render to Caesar the things that are Caesar’s, and to God the things

that are God's" (Mk. 12:17) enabled a distinction between worldly and divine authority. While at this time there was no questioning of the precedence of divine authority, the worldly authority was nevertheless confirmed, if also limited, in that it was not given rule over the areas of divine oversight. The final division between religious and secular rule would take another century to develop, but this impetus from antiquity provides the necessary ground for the separation of power, and ultimately the rule of law. Winkler is however careful to qualify at exactly this point, for Christianity was not a religion centered upon political reform. He points to 1 Cor. 7:17-24, in which Paul writes: "Let every man abide in the same calling wherein he was called" (v. 20). Because the Christians were citizens of heaven, and awaiting the return of Christ, Paul could endorse slavery and settle with indifference regarding Roman civil life. In opening itself to the antique world, Christianity would spread throughout the empire which embraced it. By 391 Theodosius Magnus (347-395), forbid all of the other cultic religions, and therein declared the Christian faith the only religion of the Imperium Romanum. Because of the Christian faith's appropriation of Greek and Latin cultural goods the originally Eastern faith became more Western. In 476, as Romulus Augustus, the last Roman emperor of the Western Roman Empire, fell to Germanic armies led by Odoacer, previously a *foederatus* joined with the *Imperium Romanum* by military agreement, the *Rex Italiae* was, for the first time, a man of non Latin origin. The Germanic kings of the West never questioned, however, the primacy of the Eastern as the economic, military and cultural superior.

The hegemonic position of the Eastern Empire, as Winkler establishes following Henri Pirenne, accorded to a different path of development and, since at least 300, a definitive process of orientalization. Because of this dominance in the late 5th century and onward, it appeared that an orientalization of the Western parts would also be the course of history. With this, the Eastern unification of secular and religious power, where the emperor held absolute power over the religious

authority, would have come to the West. Nevertheless, a path of more clear distinction between worldly and religious authority prevailed. Augustine's *De civitate Dei* is a classic example of this distinction that comes to a high point later in the noteworthy line from Gelasius I (Bishop of Rome, 492–496): “Duo quippe sunt, imperator auguste” (“Two there are, of course, august emperor”) (PL 59.41); thereafter he explains to the Byzantine Emperor Anastasius the distinction of powers religious and political. While Western Europe did not undergo a process of orientalizing, the popes of Rome could nevertheless praise the imperial superiority of the Eastern Emperor. Gregory the Great (590–604), the most popular of all of the popes from the Byzantine period of the early Middle Ages, held that there was only one emperor who ruled over men, for the kings of the West only ruled slaves. As Winkler emphasizes, there was an implicit claim about the papal authority built into his logic, for while there was only one emperor, there was also only one pope. The pope represented the unity of Christianity and provided, in the early Middle Ages, during the period of the migration of peoples, a pillar of continuity. Bishops rebuilt destroyed cities and made them centers of ecclesial and secular administration which enabled their growth in economic trade. The church preserved the goods of antiquity in popularizing, appropriating and distributing them to the masses in a simplified Latin language. While the wandering of the peoples in the early Middle Ages led to a flattening or simplification of the antique inheritance, this was the price to pay for the preservation and continuation of this very inheritance, and the possibility for later renaissance.

Winkler then turns to the question of the relationship of the early Middle Ages to antiquity: Was it a direct transition or was there an absolute break of the tradition? He takes a mediating position in claiming that the relation of antiquity to the West was a broken continuity. Drawing only briefly upon Rémi Brague's analysis, Winkler shows that this broken continuity played an important role in the formation of Western identity. For while Byzantium retained a continuity with

antiquity by means of the Attic dialect, koiné, the West did not have this direct connection. According to Brague, this broken continuity with antiquity reinforced, in the Western regions of Europe in the early Middle Ages, the sense of mediation. Alienation and inferiority were associated with this and thus the critical sense of yearning and aspiring for the original source. This particular nostalgia is described as belonging to the early Western identity, a nostalgia which would provide the conditions for the possibility of later renaissance. The differences between the West and the East was, however, not only dependent upon a different relationship to antiquity. It was also related to the rise of Islam. Winkler draws upon Pirenne who emphasizes that the decisive caesura from the ancient unity of the Mediterranean area takes place first in the late 7th and 8th centuries with the arrival of Islam. This led to a consolidation of power in the western regions of Europe, the crowning of Charlemagne, and ultimately the final break between the Roman West and the Byzantine East. This division of Europe did not mean, however, a loss of the concept of continuity, broken or otherwise. The self-understanding of the *translatio imperii* was well established in the *imperium Francorum* before Christmas Day 800. The empire of the Greeks was understood to have been transferred over the Romans onto the Franks then onto the Lombards and with Otto the Great in the 10th century ad Teutonicos in the *Imperium Romanum Sacrum*.

This leads Winkler to the Crusades, which were a unique Western phenomenon in contrast to Byzantium. Only in the West, and already before the Crusades, could the popes of Rome use the promise of salvation to call the faithful to arms. Drawing upon Michael Mitterauer, Winkler emphasizes how central the popes were in the war against the Muslims. Although the Crusades were the Christian answer to an older, long standing offensive from the East, and South, the ultimate failure to settle the Holy Land in the 13th century meant the failure of the authority of the popes. Looking ahead to the 14th and 15th century, the Muslim Ottoman Empire went forth as victors in the internal conflict between the

Holy Roman Empire and Byzantium and the failures of the Crusades. With Moscow becoming the 'Third Rome', and the new capital of the Orthodox Faith, many of the educated of Byzantium escaped to Italy and joined the Renaissance. Before going on into the 14th century, however, Winkler turns to a key ecclesial conflict already long past. One of the critical moments in Winkler's narrative of the Middle Ages is the 11th and 12th century Investiture Controversy between the ecclesial authorities and imperial magistrates. Winkler shows how the resolution of this Western controversy, by means of a balance between papal and sovereign power, was a reconfirmation of the concept of the division of power. With the established *libertas ecclesiae*, the development of the liberal sciences, the systematization of ecclesial and secular law from the 11th century, and the development of scholastic theology, Winkler can follow Otto Gerhard Oexle in speaking of a general scientification of thinking and scholarship in the Middle Ages and the elevation of the discipline of law. The founding of the University of Bologna in 1088, and those to follow in the next two centuries, harmonize with Winkler's narrative of the emergence of an academic culture of advanced scientific thinking, rationalization and professionalization. These institutions and traditions of the 11th century would be, looking ahead, the necessary ingredients for later developments in the West, and not least the formal tripartite separation of power into executive, legislative and judicial sectors. Looking back, however, Winkler again calls attention to the ideas of the division of power in Christ's words. The critical impetus from the antique world of the East, which allowed for the contradiction of powers, also enabled the movements of liberal education, science and the advance of rational law in the Middle Ages. An equally important aspect of the high and late Middle Ages is the emergence of the bourgeoisie and the renaissance of trade. Only in the Western regions of Europe, and not in the Christian East, did a robust *Bürgertum* (*bourgeoisie*) develop around the castle (Lat. *burgus*, Ger., *Burg*, Old Engl., *burg*, *burh*, and *borough*). This development, which was related to

the settlement of Western Europe after the wandering of the peoples in the early Middle Ages, extended freedoms to lower classes. As the German expression describes the Middle Age law: *Stadtluft macht frei* ("city air makes free"). Freed serfs, peasantry, or farmers could become freemen and granted limited rights within some Middle Age cities after having resided *intra muros* for a year and a day.

Military power also plays a key role in Winkler's history, for the emergence of the *bourgeoisie* and the establishment of a *libertas ecclesiae* were possible because of the victory of Otto the Great and the Holy Roman Empire over the Hungarians; this victory near Augsburg in 955 closed off external invasions of the West and allowed for significant freedoms to develop. The English Magna Carta of 1215, which confirmed the division of kingly and noble power, was also an example of the expansion of the freedoms to those under the sovereign. In Winkler's narrative, England plays a critical role in developing freedoms in the Middle Ages. This was largely enabled by its geographic distance from the European continent and the coupled political pressures which would have otherwise restricted leeway. These critical divisions of power in the Middle Ages take place in the Western Church and not the Eastern, where a tradition of caesaropapism developed. In the East there was neither a clear division between pope and caesar, nor sovereign and noble authority. In the Middle Ages, the East also lacks the tradition of the bourgeoisie and corporate and individual freedoms. The inheritance from the Middle Ages promoted the development of an inner worldly dualism in the authority structures of society. Winkler understands this dualism to be the hallmark of the West and the germinal basis of freedom. In the Middle Ages, the development of representative divisions of power in the middle estates and among the nobles moved together with the development of political states in Europe. Here Winkler turns to the birth of the modern nation states. He shows how the various nations developed around either shared cultural and language similarities or political and state relations. He can therefore address a

long standing essence of Europe, a “Geist der Vielfalt” (“spirit of diversity”) (p. 431). Drawing upon Hermann Heimpel, he argues that this Middle Age tradition of nation states can be understood as an expression of the pluralism of Europe in that it stood, and stands against the striving for absolute authority.

For Winkler, the Middle Age context further changes in the Reformation, but some of the early developments can already be seen in the 11th century. He follows Oswald Schwemmer’s argument for the development of a self-secularizing movement in Christianity, particularly in the close relationship of philosophy and theology. Berengar of Tours (c. 1000-1088) is questioning the doctrine of transubstantiation in the 11th century; the late 12th and early 13th century Francis of Assisi is listed for his anti-authoritarianism and his calling upon the *ancient* tradition against the concrete, *actual* form of the *traditio*. Drawing upon Johannes Fried’s analysis, Winkler also points to Peter Abelard’s raising of doubt to a principle of philosophy in the later 11th and early 12th century. John Wyclif in the 14th and Jan Hus in the late 14th and early 15th century were both operating upon the traditions of the Middle Ages in criticizing papal authority and promoting a Bible based anti-clericalism; with these, the German mysticism of Meister Eckhart and others, and the programmatic *ad fontes* of Renaissance Humanism, were also critical groundwork which enabled the Reformation. (One might also mention the double and triple papal appointments of the late Middle Ages, and the calls to reform throughout Christendom in the 15th century: *reformatio in capite et in membris* [“reformation in the head and in the members”]). Although the Reformation, a *Fürstenrevolution* (“Princes’ revolution”), so Eugen Rosenstock-Huussy, was a significant achievement in its recognition of individual conscience, it also occasioned the rise of a new authoritarianism. Both the Lutheran and the English reforms finally resulted in authoritarian structures which unified state and church to such a degree that they actually fell behind that status of spiritual and worldly division of power reached in the Middle Ages. Winkler holds that the lords of the land more or

less took over the office of the bishop in Germany; the result was an overturning of an established tradition of the division of power in that the sovereigns effectively became popes in their own territories. This new Protestant authoritarianism in England actually provided the conditions for the possibility of modern democracy. As a response, the Calvinistic, Reformed Non-Conformist in England nurtured a democratic spirit against the top-down English state church. This democratic spirit developed so strongly on the other side of the Atlantic, in colonies which had no history of feudalism, that it would eventually provide the political environment which enabled the final break with the motherland. Winkler tracks the development of the West from Humanism and Hobbes through the Enlightenment, and follows the ideas of the American and French Revolutions to the transformation of Europe and the world in the 19th and 20th centuries. He recounts all of the significant moments, and is careful to read the secondary literature and offer it a place in the conflicts of interpretation.

A central focus is however identifiable in Winkler's massive book: the *Gewaltenteilung* (separation of power) returns again and again as the kernel impulse of Western identity, an impulse which was brought forth from the world of religion and carried over onto the political sphere. The emphasis on the division of power is highlighted in Montesquieu's *L'esprit des lois* (1748), an exemplary and influential account of this concept from the Western tradition. The separation of power is joined together with unalienable rights, the rule of law, and representative democracy in Winkler's description of the normative project of the West. Winkler is however careful to emphasize that this project was not a new creation of the Enlightenment but rather the development of an inheritance from a great cultural tradition going back through the Middle Ages, and onto antiquity: *ex oriente lux*. He is also alert to draw attention to the internal contradictions of the West, e.g., slavery, the oppression of Native Americans in North America and the ancient inhabitants of Australia, and violent radicalism in the French Revolution; he also lists 19th and 20th century

nationalism, and its consequences, as a product of the modern West and an internal, chronologically differentiated process of Westernization in the West, i.e., the process of according to the normative elements of the project: unalienable rights, the rule of law, representative democracy and the separation of power. It required around two centuries before the entire West agreed to this normative project; in fact, a large portion of the history of the 19th and 20th century can be described as the battle for either taking up these ideas from 1776 and 1789, or abandoning them. Winkler ends his tour at the outbreak of WWI, but then looks out ahead at the close (also in his *Einleitung* [Introduction]). The devastation of Europe at the end of WWI resulted in the rising power of the USA, an informal empire from the Monroe Doctrine (1823) onward, and the strengthening of the normative elements of the West. This is replayed in WWII in the defeat of fascism and the resulting American influence on Europe. The conflict to follow in the Cold War, and the final collapse in 1989 point again to the gathering strength of the normative project of the West. Winkler then pauses, for while some hold that the normative ideas of the West would spread across the world (sc. Fukuyama), the seasoned historian does not want to endorse this argument. He retains the possibility that the unified project of the West could fail in the future. Although many Westernized or partly Westernized nations have taken up the values of the West, the West no longer dominates the world; even when one gathers the nations of the world together which count themselves as Western, these are still a minority of the world's population. Winkler then ends in a summarizing thought: As long as the unalienable rights of man, which Winkler follows back to the Catholic Salamanca School of the 16th century, remain a universal value but are not universally accepted in the world, the project of the West remains incomplete. In this context, Winkler holds that the best thing that the West can do is to be self-critical in its own application of these values. For much of the history of the West has been a matter of self-contradiction, and no one can be forced to accept the normative project

of the West: unalienable rights, the rule of law, representative democracy and the separation of power.

III. The West as Civitas terrena

Winkler offers his reader both a calculated analysis, and yet also an optimistic and careful narrative of continuity, progress and expansion of the central values of the West. Although the book goes from antiquity to the eve of the French Revolution in 300 pages, and then dedicates the remaining 900 pages to the French Revolution and on, the content of the first chapters echo through the entire work. His approach allows him to emphasize, as he looks back through history, the promising new hopes of historical development, while not forgetting to call attention to the reliability and necessity of old customs in those very developments. His history is also large enough to capture the failures and evils of the West. *Geschichte des Westens* is an encompassing work and a brilliant achievement, one which raises many important questions.

One of these points of inquiry from a historical perspective might concern itself with the descriptive limits of the normative project in Winkler's concept of the West. If the West is indeed a community of values, perhaps there are other values which should be taken into consideration. Another question might be directed at the close relationship between freedom and the project of the West in Winkler's history; it would be interesting to see how Winkler's account of freedom contrasts with the handling of this subject in the Cold War period.⁵ One might also inquire, from a more traditional philosophical

⁵ Cf., Anselm Doering-Manteuffel, "Im Kampf um Frieden und Freiheit. Über den Zusammenhang von Ideologie und Sozialkultur im Ost-West-Konflikt", in: Hans Günter Hockerts, ed., *Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts* (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2003), 29-47; e.g.: "Der Kampf für die 'Freiheit' im Westen und für den 'Frieden' im Osten sollte in Politik und Gesellschaft hüben und drüben identitätsstiftend wirken." (p. 36). See also Hochgeschwender, "Was ist der Westen?" (see above nt. 2). Winkler's

perspective, into the location of freedom's counterpart, the good, in his history. In the philosophical and theological traditions of the West, freedom is often treated in close alliance with concepts of the good. Winkler's understanding of human rights, and his narration of the concept of rights themselves, could also be profitably introduced into the English language debate about this matter with Nicholas Wolterstorff and Joan Lockwood O'Donovan, for example. Winkler's understanding of the history and emergence of monotheism, and his reliance upon Jan Assmann may be another place for further investigation; Assmann sees the shift to monotheism as the basis of a problematic friend-enemy complex. From the German intellectual context of the mid and later 20th century, one might look into the differences and similarities of Winkler's *Projekt des Westens* with Jürgen Habermas's *Projekt der Moderne*. It would also be interesting to see how Winkler's moderate account of the emergence of secularism (the *Selbstsäkularisierung* ("self-secularization [of Christianity]")), and his retrieval of Max Weber, would contrast with some of the more critical Anglo-American literature on the emergence of secularism of late, such as Charles Taylor's. From a theological perspective, one of the main questions would be directed at the place of religion in Winkler's historical construction of the normative project. This matter will be briefly addressed in the following remarks.

Winkler complicates the claim that contemporary political structures of a Western democracy are matters which have exclusive origins in the Enlightenment, and were only forged by resistance to, and ultimately defeat of religion. Contra this hysteron proteron, he shows that the core idea of the separation of power in the Western tradition has deep roots in the Judeo-Christian inheritance. To the anti-clericalism of the French Revolution, and the later anti-clericalism of the early 20th century in France, he speaks of a "Verkürzung des

forthcoming volume on the 20th century will likely provide additional resources for this inquiry.

historischen Horizonts” (“diminishing of the historical horizon”) (p. 1088). These moments in history were guided with little reflection to that which had first enabled the very emancipating developments; he goes on to address the peaceful and subversive content of the original Christian message and its challenges to absolutism; he also takes up the separation of powers between God and caesar. These ideas from Christianity, and ancient monotheism before, were the basic material for the very logic of emancipation so strongly emphasized in the late 18th century and thereafter. This close relationship of Christianity with the normative project of the West quickens reflection about the ideals and essence of the West in relation to the ideals and essence of Christianity.

The West is not an independent theological category and can therefore only be subordinated under the broader question of a Christian’s relationship to the social and political order. Furthermore, the question about the essence and ideals of the West, or the project of the West, and the question about the essence and ideals of Christianity, or the ‘project of Christianity’ (which is itself difficult to imagine considering the religion’s inexorable diversity), can never be answered identically. This *aporia logike* is a consequence of insurmountable differences in the nature of their respective constitutions, tasks and ends. When these answers begin to melt together, as for example in Friedrich Novalis’s *Die Christenheit oder Europa (Christianity or Europe)* (1799), a simplification has occurred and the complexity must be reestablished. On the other hand, simple disassociation from the powers that be is also erroneous, for the broad social order has a positive role to play as a *coetus multitudinis rationalis, rerum, quas diligit, concordi communi- one sociatus* (“an assembly of a rational multitude, united by matters of concurring association, which it values”) (Civ. Dei, XIX.24). This complexity reflects the difficulty of a simplified concept of a *patria*, or *civitas* (city/state, citizenship) for the Christian. One of the central impulses of the Christian faith was and remains a supplanting of the fixedness or insularity of this very concept; as Christ taught (employing the rhetorical

absolute): “If any man come to me, and hate not his father, and mother, and wife, and children, and brethren, and sisters, yea, and his own life also, he cannot be my disciple” (Lk 14:26; cf. Jn. 19:27). Thus Christians have been known to go against the grain at certain times, and have even been called anti-social by participating in *flagitium* (flagitiousness, scandal), as Tacitus remarked (*Ann.* XV.44). There is something like a dual citizenship for the Christian in that he is hopefully a member of the *Civitas Dei*, the city of God, and by default in the *Civitas terrena*, the earthen city, in these ages when they are mixed together. In a world ravished by the violence of nationalism, racism, fixed ideologies, and cultural superiority complexes (*amor sui*), there is something welcoming about a more differentiated understanding of citizenship, one which is displaced, or properly coordinated by a much more inclusive orientation (*amor Dei*).

Thus while it is easy to endorse generally the values of the West which Winkler describes (unalienable rights, the rule of law, representative democracy, and the separation of power), the identity forming function could restrict the expansive beauty of the faith’s all encompassing character. This is the case even if the West is defined as a trans-geographical, trans-national and trans-cultural community of values; as such, it nevertheless defines an identity, those who belong and those who do not, those who have adopted the project and those who have not. The bond between Christians, and all lovers of the highest good, is, or at least should be, more expansive than the community of Western values. Thus while the *content* of the project, in its broad strokes, is laudable, the identity founding *function* could potentially simplify, or curtail an otherwise complicated understanding of citizenship. A complex account of citizenship gives rise to questions about allegiance, priorities and devotion, as it did for Rahab (in the *sensus allegoricus*). It would be a fatal error to fail in distinguishing *Civitas hominum*, the city of men, a city of contingency, and penultimate meaning, a city of interfered allegiance where man occasionally creates idols of himself, from

that *beatissima Civitas*, the most blessed city, an eternal city in which angels and mankind are unified in their allegiance to, and love of God. Antigone's response to Creon in Sophocles's tragedy presents itself as a perpetual model of the priority of the *Civitas Dei* over the *Civitas terrena*, and an impeccable example of both the skill of distinguishing between them, and the ability to manage the complexities of the dual citizenship. When she was asked why she gave her dead brother a proper burial against the law, as that his corpse was committed to rot dishonorably in the open air, she responded regarding this inhumane decree: "it was not Zeus who made this proclamation, nor was it Justice who lives with the gods below that established such laws among men, nor did I think your proclamations strong enough to have power to overrule, mortal as they were, the unwritten and unfailing ordinances of the gods. For these have life, not simply today and yesterday, but for ever."⁶

In the 20th century, the decrees of the *Civitas terrena* were far more ruthless than Creon's, and the lower kingdom to the Left Hand of God has shown itself to be sometimes incapable of serving that *iustitia* known from the *lex naturalis*. Winkler's depiction of the earthen city's trajectory going out of that century is much more hopeful, and for this reason it is all the more important that this trust be rightly ordered. Perhaps one can endorse the common good, and even the need to defend the ideas of unalienable rights, the rule of law, representative democracy and the separation of power, while also holding that neither Zeus nor Justice, but mortal men called these ideas into being, borrowing some fire from the gods, no doubt, and that they, like all things of the *Civitas terrena*, are to be embraced with a cautious affection and all the complexity associated with a higher and greater *politeuma en ouranois* ("citizenship in heaven") (Phil. 3:20). As Tertullian, the father of Latin Christendom, makes clear, one may pray for the emperors and the peace of the political order without swearing to

⁶ *Sophocles*, transl. by Hugh Lloyd-Jones (Cambridge, MA: Harvard UP, 1984), Antigone, 450f.

the *genios caesarum* (“genii of the caesars”), which are, as he points out, also known as *daemonia*; he clarifies that daemons are to be expelled and not conferred divine honor (Apol. 32). Winkler’s account of the lower and lesser *Bauchreich* (Ventral Kingdom), so Luther, and the theological roots of the separation of power provide some important insights that would prevent a simplification of this complexity and a dissolving of the *duae civitates* into a singular citizenship without external reference. For his masterful history, and most of all for his reminder to be self-critical in one’s own context, historians and theologians alike have much to thank Dr. Winkler, and much to consider because of his learned work.

Karol Sauerland

DIE ROLLE DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN NACH
1945

EIN WEG ZUR ENTSÄKULARISIERUNG?

Stalin hatte einmal gefragt, über wieviel Divisionen der Vatikan verfüge. Er wollte damit sagen, dass die katholische Kirche im besten Falle zu einem absoluten Schattendasein verurteilt sei. Dabei hatte er offenbar die Marxsche Formel vergessen, dass Ideen imstande seien, Massen zu mobilisieren. In Volkspolen waren die Machthaber von der bolschewistischen Ansicht ausgegangen, dass man mit militärischen und verwaltungstechnischen Maßnahmen die Kirche ausschalten könne, dass sich das Land atheisieren lasse. Einen Höhepunkt ihrer brutalen antikirchlichen Aktionen stellte die Verhaftung Kardinal Stefan Wyszyńskis am 26. September 1953 dar. Stalin war bereits verstorben, am 17. September war Chruschtschow Erster Parteisekretär der KPdSU geworden. Doch nach drei Jahren, als sich die polnische kommunistische Partei auf dem berühmten 8. Plenum im Oktober 1956 von ihrem harten Kurs gegen alle Freiheiten der Bürger des Landes verabschiedete, musste Wyszyński aus seiner Haft entlassen werden. Dieser wirkte von nun an dahin, Polen zu rekatholisieren, zumal die Parteiführung der Kirche weitgehende Zugeständnisse machte; u.a. erlaubte sie, dass an den Schulen wieder Religionsunterricht erteilt werden konnte, der allerdings recht schnell auch wieder verboten wurde.

1. Katholisch geprägte Formen des Protests

Wyszyński hatte noch am Ende seiner Haft ein Konzept entwickelt, wie man das tausendjährige Bestehen Polens, d.h. die Annahme des Christentums durch den polnischen König Mieszko I. im Jahre 966, würdig begehen könnte. Er sah eine

neunjährige Vorbereitungszeit – die große Novene des Millenniums – mit vielen Prozessionen in den einzelnen Diözesen vor, die mit einer Wallfahrt und einer großen Feier am 3. Mai 1966 in Gniezno (Gnesen), dem ersten polnischen Königssitz, abgeschlossen werden sollte. Doch dann fand der Höhepunkt der Feierlichkeiten in Czêstochowa statt. Alles geschah gegen den Willen des Ersten Parteisekretärs Władysław Gomułka, der mehrmals damit drohte, dass die staatlichen Machtorgane gegen solche über die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen hinausgehenden Demonstrationen strengstens vorgehen würden. Die Kirchenleitung machte sich jedoch nicht allzuviel daraus, obwohl sie sich damit den verschiedenartigsten Schikanen aussetzte.

Eine besondere Rolle spielte die Peregrination bzw. Wallfahrt einer Kopie der Schwarzen Madonna zu Czêstochowa, die von Papst Pius XII. geweiht und dann ab Ende August 1957 durch das ganze Land von Kirche zu Kirche und von Ortschaft zu Ortschaft getragen werden sollte. Die Prozessionen, die damit verbunden waren, wurden immer wieder von den staatlichen Organen gestört, bis die Kopie schließlich am 2. September 1966 „verhaftet“ wurde, d.h. Polizisten requirierten das Bild, um es in das Paulinerkloster in Czêstochowa zu schaffen. Die Folge war, dass bei den Prozessionen nun nur noch ein leerer Rahmen gezeigt wurde, und das dreizehn Monate lang. An diesen Prozessionen, die in der Diözese Katowice (Kattowitz) stattfanden, nahmen über eine Million Gläubige teil, d.h. ein Drittel aller Bewohner dieses Bistums.

In den Jahren zwischen 1956 und 1966 hatten sich immer wieder Hunderttausende von Gläubigen in den einzelnen Landesteilen und in Czêstochowa zu religiösen Treffen anlässlich der Tausendjahrfeiern versammelt. Das verlangte unerhörte organisatorische Anstrengungen, wenn es nicht zu unvorhergesehenen Zwischenfällen kommen sollte. An direkten und indirekten Provokationen von staatlicher Seite aus fehlte es ja nicht. Aber stets wurden die Prozessionsteilnehmer

aufgefordert, ruhig zu bleiben und für das Heil der Ungläubigen zu beten, die angeblich nicht wussten, was sie taten.¹

Die nächsten entscheidenden Abschnitte in der Geschichte Nachkriegspolens und der katholischen Kirche stellten die Papstwahl 1978 und der darauf folgende Papstbesuch 1979 dar. Mit seiner Wahl war Johannes Paul II. zum eigentlichen König Polens geworden. Es gibt ein Gedicht von Juliusz Słowacki, einem der bedeutendsten polnischen Dichter des 19. Jahrhunderts, in dem die Wahl eines slawischen Papstes vorausgesagt wird. Johannes Paul II. liebte es, dieses Gedicht zu zitieren. Gleichzeitig schien er das zu verwirklichen, was sich der Held der Totenfeier von Adam Mickiewicz wünscht, dessen Bedeutung noch über die von Słowacki gestellt wird: dieser bittet Gott, ihm so viel Macht zu verleihen, dass er über die Seelen seines Volkes zu herrschen vermag, und zwar mittels des Gefühls, nicht mit Waffen oder Wundern. Dann könne er ein glückliches Lied anstimmen.² Eine solche Macht hatte Johannes Paul II. erhalten. Das erkannte man am 2. Juni 1979, am Tag seiner Ankunft in Warschau, als ihn der damalige Erste Sekretär der Vereinigten Arbeiterpartei Polens, Edward Gierek, mit zitternden Händen empfing. Das ganze Volk konnte es in der Fernsehübertragung sehen. Und kurz darauf fielen die folgenreichen Worte in der Predigt des Papstes auf dem Platz vor dem Grab des Unbekannten Soldaten: „Ich rufe, ich als Sohn der polnischen Erde und gleichzeitig als Johannes Paul II. Ich rufe aus der ganzen Tiefe dieses Jahrtausends, ich rufe am Vortag der Ausgießung des Heiligen Geistes, ich rufe zusammen mit Euch allen: Möge Dein

¹ Gut dokumentiert sind diese Prozessionen in dem Bildband *Milenium czy Tysiaclecie*, hrsg. von Bartolomej Noszczak, Warszawa 2006.

² Diese Szene habe ich genauer analysiert in dem Artikel „Zwischen Irrationalem und Rationalem oder die ‚Totenfeier‘ von Mickiewicz und der ‚Kordian‘ von Słowacki“ (in: *Parallelen und Kontraste. Studien zu literarischen Wechselbeziehungen in Europa zwischen 1750 und 1850*, hrsg. von Hans-Dietrich Dahnke in Zusammenarbeit mit Alexander S. Dmitrijew, Peter Müller und Tadeusz Namowicz, Berlin und Weimar 1983, S.277-293 (besonders S.280f.).

Geist erscheinen! Möge Dein Geist erscheinen und das Antlitz der Erde erneuern. Dieser Erde!“. Das erinnerte an die Bitte des Helden der Totenfeier, aber es kam aus dem Munde eines Papstes (und Dichters), der Gott am nächsten steht – zumindest für Katholiken. Und diese Worte wurden auch so verstanden, wie sie gemeint waren: Erneuert Polen! Durch Glauben und tätiges Leben zugunsten eines demokratischen Landes! Es klingt nach reiner Romantik, so als käme es von Słowacki und Mickiewicz, aber es drang tief in die Gemüter ein³ und sollte sehr schnell fruchten: schon ein Jahr später. Der Gefahr, die dieser Papst für das ganze Sowjetregime darstellte, war sich nicht nur die polnische Parteiführung bewusst, sondern auch die sowjetische. Wie durch ein Wunder misslang der sicherlich vom KGB organisierte Anschlag auf sein Leben am 13. Mai 1981 auf dem Petersplatz in Rom.

Persönlich fürchtete ich 1979, dass es beim Papstbesuch zu Toten kommen würde. In Mexiko waren bei seiner Visite Menschen im Gedränge totgetreten worden. Ähnliches hätte sich in Polen bei einer geschickten Provokation durch den Sicherheitsdienst ereignen können. Doch die polnische Kirche hatte, wie sich zeigte, genügend Erfahrung in der Disziplinierung großer Massen gesammelt. Es gab keinerlei Zwischenfälle. Das war nur möglich dank einer glänzenden Selbstorganisation der Gläubigen. Tausende von Helfern waren unter ihnen, die ihre Funktionen als Ordnungshüter, Sanitäter, Verteiler von Trinkwasser und Verpflegung vorbildlich wahrnahmen. Wieviel Vorüberlegungen und Improvisation das verlangt hatte, merkte man kaum.

Interessant ist, wie Mieczysław Rakowski noch als Chefredakteur der Wochenschrift *Polityka* (später sollte er Ministerpräsident unter General Jaruzelski werden) den Papstbesuch in seinem 2004 erschienenen Tagebuch für die Jahre 1979-1981 beschreibt:

³ Man könnte auch sagen, dass es deswegen tief in die Gemüter drang, schließlich gehören die Gedichte und Dramen von Słowacki und Mickiewicz seit Jahrzehnten zur festen Schullektüre sowohl in der Grund- wie auch in der Oberschule.

Zu den letzten zwei Tagen des Papstbesuchs fuhr ich nach Krakau, um mir mit eigenen Augen seinen Triumph anzuschauen. Ich wohnte im Hotel „Cracovia“, an dem der Weg nach Błonie entlang führte, wo am Sonntag die Messe stattfinden sollte. Am Abend ging ich mit Wojciechowski in die Stadt. Das war ein einmaliges Schauspiel. Vor dem Palast der Erzbischöfe, in dem Wojtyła vor seinem Weggang nach Rom wohnte, hatte sich eine große, disziplinierte Menge zusammengefunden. Im gelben Licht der Laternen leuchteten die Alben der Kleriker. Die Straße vor dem Eingang zum Palast war mit Rosen bedeckt. Dieser Blument Teppich wurde, wie man mir sagte, jeden Tag erneuert. Notabene, Krakau war großartig mit den päpstlichen Fahnen geschmückt, in die Fenster waren Heiligenbilder gestellt, Girlanden gehängt worden usw. Am meisten waren die Studentenheime geschmückt, in denen „unsere Zukunft“ wohnte, unter ihnen zeichneten sich die Assistentenwohnungen aus. Auf dem Markt Menschenmassen. Das Mickiewicz-Denkmal war von Jugendlichen umgeben, die Sakrosongs sangen. Auf der Rückseite des Denkmals war eigenhändig auf Bristolkartons aufgezeichnet: „Heiliger Vater, bewirke, dass unser Heimatland ein Land von wirklich freien und gleichen Menschen wird“. So wie ich die Polen kenne, geht es gerade darum. Am Morgen, um halb sechs, weckte mich Lärm. Aus der Stadt zog eine große, bunte Menge die Straße entlang (es waren sehr heiße Tage in Polen). Ruhig, ohne Pilgergepäck. Und so zogen sie durch die Straßen des alten Krakaus bis zehn Uhr. An der weißen Linie in der Mitte der Straße lagen Blumen. So war es in ganz Polen. Das Papatmobile fuhr vorbei. Die Messe begann. Das Hotel „Cracovia“ war von ausländischen Korrespondenten bewohnt. In jedem Stockwerk standen Fernseher, aus denen Choralgesänge und Gebete ertönten. Es war so, als versinke das ganze Hotel in dem nicht enden wollenden Gesang. Als ich in die Stadt ging,

hatte ich den gleichen Eindruck. Ganz Krakau nahm an dem Gottesdienst teil.⁴

Wenn man den Aufzeichnungen Glauben schenken darf, war dieser Mann der Partei bereits damals von den Mengen, die da zusammenkamen, und deren Disziplin beeindruckt.

Diese Einübung friedlichen Verhaltens bei der Zusammenkunft großer Menschenmengen während der katholischen „Großveranstaltungen“ lässt uns verstehen, warum es mental möglich war, sechzehn Monate lang in Gegnerschaft zum herrschenden Regime zu verharren, ohne dass auch nur eine Fensterscheibe eingeschlagen worden wäre, obwohl die Sicherheitskräfte immer wieder Gewaltaktionen zu provozieren suchten und es genügend Gewaltanwendungen in der Geschichte Volkspolens gegeben hatte. Man denke nur an die Ereignisse im Sommer 1956 in Posen, im Dezember 1970 in Danzig und Stettin und im Juni 1976 in Radom, als Arbeiter niedergeknüppelt wurden und sogar auf sie geschossen wurde. In diesem Licht erscheinen die sechzehn Monate der *Solidarność* wie ein Wunder. Dieses Wunder ist selbstredend nicht nur der Kirche zu verdanken, sondern auch der Losung, die einige Jahre nach den tragischen Ereignissen von 1970 in Danzig und Stettin in Umlauf kam: Zünden wir nicht die Parteigebäude an (wie dies in Danzig tatsächlich geschehen war), sondern bauen wir eigene, was im Klartext hieß, versuchen wir Organisationsformen aufzubauen, die nicht vom aktuellen Staat abhängig sind.

2. Die regimekritische atheistische Linke und die katholische Kirche

Wichtig war auch der Umstand, dass die atheistische Linke die Kirche als einen Partner akzeptierte. 1976 veröffentlichte Adam Michnik im Untergrund und in Paris die grundlegende Schrift: *Die Kirche, die Linke und der Dialog* (auf

⁴ Mieczysław Rakowski, *Dzienniki polityczne 1979/1981*, Warszawa 2004, S.72

Deutsch erschien sie 1980 unter dem Titel *Die Kirche und die polnische Linke – Von der Konfrontation zum Dialog*). Er schilderte darin die Restriktionen, denen die katholische Kirche und die katholischen Intellektuellen – unter ihnen auch die liberal denkenden – in Volkspolen ausgesetzt waren, und wie die atheistische Linke, zu der auch er sich rechnete, dies schweigend hinnahm. Sie verharre immer noch in dem Kampf, den sie in der Vorkriegszeit gegen die Kirche führte, ohne zu erkennen, dass sich die Verhältnisse verändert hätten, dass zur Freiheit auch die Freiheit der Religionsausübung gehöre. Es war die Kirche, erklärte Michnik, die die Ideale der demokratischen Linken einforderte, während diese meinten, die Kirche kümmere sich nur um ihr Eigeninteresse und um ihre Privilegien. Dabei habe sie schon lange ihre Privilegien verloren. Ihr Kampf sei ein Kampf gegen totalitäre Machtansprüche. Der Staat wolle einfach alles gleichschalten, alle und jeden seinem Willen unterordnen.

Die atheistische Linke erkenne auch nicht, dass die Kirche bereits in den dreißiger Jahren begonnen habe sich zu ändern, zumindest soweit es sich um den Vatikan handelte. Michnik zitierte ausführlich aus Stellungnahmen deutscher Bischöfe zum NS-Regime und vor allem aus der Enzyklika *Mit brennender Sorge* von 1937. Noch wichtiger aber waren ihm die Äußerungen Kardinal Wyszyńskis und der polnischen Bischofskonferenzen zu einzelnen Maßnahmen der Machthaber und zu gravierenden Ereignissen in Volkspolen. Ihre Proklamationen stünden keineswegs im Widerspruch zu den Vorstellungen der Linken über die Notwendigkeit demokratischer Reformen. Wer könne Wyszyński nicht Recht geben, wenn dieser sage: „In jeder Gesellschaft gibt es Menschen, die die Verpflichtung haben, die Wahrheit zu sagen. Sie sind durch ihr Wissen, ihre Studien, ihre Erfahrungen und ihre Lebenskenntnisse dazu vorbereitet. Sie müssen die Wahrheit sagen! Das ist ihre moralische und gesellschaftliche Pflicht! Wenn sie schweigen, kommt die Demagogie zu Wort, und sie wird die Gesellschaft mit ihren Illusionen, die selbstmörderische Rezepte sind, benebeln. Jemand muß die Wahrheit sagen!

Wenn sich eine Gruppe von Menschen findet, die fähig ist, die Wahrheit zu sagen, ist es von Vorteil für das Volk und für diejenigen, die es regieren, denn sie werden Fehler vermeiden. Jemand hat die Pflicht, dies zu tun!“.⁵ So hatte sich der Kardinal in einer Predigt im März 1968 geäußert, d.h. in einem Augenblick, in dem die Partei eine antijüdische und antiintellektuelle Kampagne entfacht hatte.⁶

Wyszyński habe erkannt, dass sich die heutige Gesellschaft durch bestimmte Säkularisationsprozesse auszeichne, aber es gehe nicht an, dass die polnische Gesellschaft ihre katholischen Wurzeln und ihre religiösen Überzeugungen verleugne. Keine Seite dürfe der anderen etwas aufzwingen, fügte Michnik hinzu, das täten nur totalitäre Regime. Gerade die katholische Kirche habe sich am konsequentesten der Sowjetisierung entgegengestellt.

Michnik forderte daher, dass sich die atheistische Linke endlich für einen sachlichen Dialog mit der katholischen Kirche und den katholischen Intellektuellen entscheiden müsse. Dialog bedeute im Sinne von Tadeusz Mazowiecki, der sich in einem Buch 1979 dazu äußerte, dass man Meinungen und Urteile austausche. Keine Seite dürfe einen Zwang empfinden, die Überzeugungen des anderen zu übernehmen. Im Dialog könnten Wege des friedlichen Zusammenlebens von Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen gefunden werden. Doch dürfe die atheistische Linke, so Michnik, nicht darauf beharren, dass die Religion eine Privatangelegenheit sei, sondern solle eher von der Kirche größte Aktivität im öffentlichen Leben erwarten im Sinne der „politischen Theologie“, wie sie Johann Baptist Metz formuliert hatte.⁷

⁵ Zitiert nach Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998, S.111.

⁶ Vgl. hierzu die Kapitel „Der von den Machthabern initiierte Antisemitismus“ und „Die Kirche und die Märzereignisse von 1968“ in meinem Buch *Polen und Juden zwischen 1939 und 1968. Jedwabne und die Folgen*, Berlin 2004.

⁷ Ebd. S.201f.

Die Annäherung der regimekritischen Atheisten an die Kirche erfolgte schon zu Beginn der siebziger Jahre, nachdem die Machthaber mit ihrer antiintellektuellen und nationalistischen Einstellung 1968 gezeigt hatten, dass sie nur brutale Machtausübung kannten. Michnik ging es eher um eine symbolische Geste der Kirche gegenüber. Sie sollte wissen, dass die oppositionellen Kräfte in Volkspolen ihr Ringen um eine eigenständige Existenz unterstützten und dass sie mit einem Zusammengehen in grundlegenden Fragen der Einhaltung der Menschenrechte rechnen könne.

Eine wichtige Stimme in der Diskussion um die Frage: „Wie soll ich mich als Nicht-Katholik und Oppositioneller zur Kirche verhalten?“, war zweifelsohne die von Jacek Kuroń im Jahre 1975 in der liberalkatholischen Monatsschrift *Znak*. Schon der Titel seines Essays *Christen ohne Gott* ließ aufhorchen. Er erinnerte an Bonhoeffers Schriften (die übrigens auch Michnik mehrmals zitierte), von denen 1970 einige in einem Sammelband übersetzt worden waren und über die sowohl Karol Karski in einer Monographie über die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts wie auch Anna Morawska in einem Buch über die Christen im Dritten Reich berichtet hatten. Kuroń zitierte daraus, am ausführlichsten aus dem polnischen Bohnhoeffer-Band. Es sei das wichtigste, meinte Kuroń, sich im tätigen Leben dem Anderen zuzuwenden, dessen Sorgen zu teilen. Und wenn der Andere ein Christ sei, ihn zu verstehen, ja, von ihm zu lernen. „Wenn Du zu mir gekommen bist“, schrieb Kuroń, „sollte ich zu Dir kommen. Zusammen mögen wir den Weg der gegenseitigen Bereicherung gehen“.⁸ Er wisse, die Stärke des Christentums liege in der Gewissheit, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, aber das müsse nicht bedeuten, dass es sich jenseits der menschlichen Welt befinde. Auf jeden Fall gelte es, gemeinsam die Werte zu leben, die man auch als christliche bezeichnen könne. Im Klartext hieß dies: wir Atheisten und

⁸ Wiederabgedruckt in Jacek Kuroń, *Polityka i odpowiedzialność* (Politik und Verantwortung), London 1984, S.17-33.

Christen sind gleichermaßen interessiert, dass wir jeweils als Individuen und nicht im Namen irgendeiner Ideologie unser Leben einrichten.

3. Die Macht der katholischen Kirche in Volkspolen

Welche Macht die Kirche in Volkspolen innehatte, konnte man bereits im Frühjahr 1978 erkennen. Am 29. April 1978 hatte der in Danzig gerade erst gegründete Freie Gewerkschaftsbund (WZZ), dem kurz darauf Andrzej Gwiazda, Anna Walentynowicz, Lech Wałęsa und andere später bekannte Persönlichkeiten beitraten, eine Deklaration veröffentlicht, in der u.a. stand, dass es seit dreißig Jahren keine Gewerkschaften gebe, die die Interessen der Arbeitnehmer verträten. Es sei notwendig, wieder in eine demokratische Ordnung zurückzukehren. Der Sicherheitsdienst schlug sehr schnell zu. Am 28. Mai verhaftete er mehrere Mitglieder dieser Vereinigung, unter ihnen auch Blażej Wyszowski, der kurz darauf in Hungerstreik trat. Viele Menschen standen auf seiner Seite, Tausende illegal gedruckter Flugblätter wurden vor den Kirchen und den Toren der Großbetriebe verteilt. Und vom 3. Juni an wurde jeden Tag in der Danziger Marienkirche laut für die Freilassung von Wyszowski gebetet. Damit war eine neue Form des Protests der Arbeitnehmer gegen die Willkür der staatlichen Organe gefunden: das laute Gebet. Diese Protestform sollte später immer wieder angewandt werden.⁹

Über welche große Macht die katholische Kirche in Volkspolen verfügte, konnte man schließlich im August 1980 erkennen, als die Lenin-Werft streikte. Der Beginn der zweiten Phase des Streiks wurde bekanntlich mit einer großen Messe vor dem Werfttor II „eingeläutet“, an der sechstausend Werftangehörige und Einwohner Danzigs teilnahmen. Von nun an fand jeden Tag eine Messe statt, allerdings auf dem Werkgelände.

⁹ Vgl. hierzu Andrzej Friszke, *Opozycja polityczna w PRL. 1945-1980* (Die politische Opposition in der Volksrepublik Polen), London 1994, S. 12.

Ein Streikender berichtete später: „An den Messen nahmen wir mit Tränen in den Augen teil, denn uns war klar, dass es so etwas in unserem Land bisher noch nicht gegeben hat: während eines Streiks findet eine heilige Messe statt, aber es zeigte sich, dass es möglich war, was uns viel gab, um trotz vieler Gerüchte, die wir vernahmen, auszuharren“. Am Eingangstor zur Werft hingen Bilder der Mutter Gottes und des Papstes, die mit Blumen geschmückt waren. Man konnte sich an einen Fronleichnamsaltar erinnert fühlen. Über dem Verhandlungstisch in der Werft hing ein großes Kreuz. Lech Wałęsa, der davor saß, hatte sich ein kleines Bild der Mutter Gottes an sein Revers geheftet. Das Abkommen mit der Regierungsdelegation unterzeichnete er mit einem großen Stift, auf dem das Bildnis von Johannes Paul II. zu sehen war. Im Ausland fanden manche, dass dies einem Sieg reaktionärer Kräfte gleichkäme. In Wirklichkeit stellte es die einzige Möglichkeit dar, sich auf der symbolischen Ebene vom herrschenden Regime zu distanzieren und seine Eigenständigkeit zu demonstrieren. Mit dem Kreuz, der Mutter Gottes und dem Papst wurde eindeutig darauf hingewiesen, dass es Dinge gibt, die für die Partei unerreicht sind. Der Papst reagierte auch sehr schnell, indem er bereits am 15. Januar 1981 eine Solidarność-Delegation mit Wałęsa an der Spitze empfing. Er sprach erst mit Wałęsa persönlich und dann mit der ganzen Gruppe, der auch der spätere erste Ministerpräsident im freien Polen, Tadeusz Mazowiecki, angehörte.

Von nun an hofierten die polnischen Machthaber die Kirche. Immer wenn es zu Konflikten kam, versuchten sie die Bischöfe und sogar den Papst um eine Vermittlung zu bitten. Zu den Gesprächen am Runden Tisch waren zwei hohe katholische Würdenträger als Beobachter, wenn nicht gar als Schiedsrichter eingeladen. Die Kirche trug mit einem Wort in dem Kampf der totalitären Machthaber gegen sie einen absoluten Sieg davon. Die Folge ist, dass sich heute kaum jemand noch zum Atheismus zu bekennen wagt. Der Religionsunterricht ist so gut wie für alle obligatorisch geworden. Es findet sich nur selten die Mindestzahl von acht Schülern, die

notwendig ist, damit ein Ethikunterricht überhaupt stattfinden kann. Die Kirche darf sogar Trauscheine ausstellen. Das Abtreibungsverbot in Polen ist das strengste in ganz Europa. Im Augenblick sorgt sich die polnische Kirche bereits darum, dass das Land nicht päpstlicher als der Papst wird. Es gibt immer wieder Bestrebungen um eine noch weitere Verschärfung des Abtreibungsgesetzes. Pater Rydzyk von Radio Marija möchte offensichtlich das Land in ein großes Gebetshaus verwandeln. Sein Wunsch wäre – er steht damit nicht alleine –, aus Polen einen Initiator der Rekatholisierung großer Teile Europas zu machen. Um die liberalen Kräfte im polnischen Katholizismus, die in der Wochenschrift *Tygodnik Powszechny* und in den zwei Monatszeitschriften *Więź* und *Znak* vereinigt waren bzw. noch sind, ist es recht still geworden. In die großen Streitfälle wie den um das Kloster in Auschwitz und um die damaligen antisemitischen Äußerungen Pater Rydzyks musste der Papst direkt oder auch indirekt eingreifen. Johannes Paul II. erwies sich als ein liberaler Vertreter der katholischen Kirche in Bezug auf Polen. Und im Streit um die Rücknahme der Ernennung des Erzbischofs Wielgus, der mit der polnischen Stasi zusammengearbeitet hatte, zum Nachfolger von Kardinal Glemp sprach auch der Vatikan das letzte Wort.

4. Die politische Zurückhaltung der katholischen Kirche

Betrachtet man die Proteste seit 1980, so war die Kirche immer zurückhaltend. Sie wollte mit den Machthabern so wenig wie möglich in Streit geraten. Als die Danziger Arbeiter anfangen zu streiken und ihre Forderungen zu artikulieren, forderte selbst Kardinal Wyszyński sie auf, sich zu mäßigen. Und als die Streikenden planten, eine Messe auf dem Werftgelände zu feiern, wollte der Bischof dies verhindern. Erst unter großem Druck beauftragte er einen Priester. Typisch war auch die Situation in Warschau, als die streikenden Hüttenarbeiter Wyszyński baten, ihnen einen Priester zu schicken. Zwei erklärten sich nicht bereit. Schließlich übernahm der junge,

1947 geborene Jerzy Popiełuszko diese Mission. Er beschrieb sie später folgendermaßen:

„Diesen Tag – es war Sonntag, der 31. August 1980 – werde ich bis zum Lebensende nicht vergessen. Ich hatte Lampenfieber. Die Situation selber war völlig neu. Wen werde ich antreffen? Wie werden sie mich empfangen? Wo werde ich die Messe abhalten? Wer wird die Texte lesen? Wer wird singen? Solche Fragen quälten mich, als ich zur Fabrik ging – heute mag es naiv klingen. Und als ich am Eingangstor war, erlebte ich mein erstes Erstaunen. Ein enges Spalier von freudigen und zugleich weinenden Menschen. Und Klatschen. Ich dachte, hinter mir geht eine wichtige Persönlichkeit. Aber dieses Klatschen galt demjenigen, der als erster Priester durch das Tor dieses Betriebs schritt. Ich empfand es als ein Klatschen für die Kirche, die ausdauernd dreißig Jahre lang an die Tore der Betriebe geklopft hatte. Meine Furcht war unnötig – alles war vorbereitet: der Altar in der Mitte des Werksplatzes und das Kreuz, das danach am Eingang errichtet wurde, es hat die schweren Tage überlebt und steht bis heute am Tor, unten stets mit frischen Blumen geschmückt. Es gab auch einen provisorisch errichteten Beichtstuhl. Es fanden sich auch Sprecher. Man muß diese männlichen Stimmen gehört haben, die oft genug in grober Weise sprachen, die jetzt aber mit Andacht die heiligen Texte lasen. Und dann hörte man wie einen Donner: ‚Gott, Dir sei gedankt‘.“

An diesem Tag begann die Freundschaft zwischen den Hüttenarbeitern und dem Priester Popiełuszko. Von nun an las er jeden Sonntag um zehn Uhr für sie eine Messe. Er organisierte auch eine Art Schule für die Arbeiter, wo ihnen neben Religion polnische Geschichte und polnische Literatur, Fragen des Rechts und der Verhandlungstechnik vermittelt wurden. Dazu lud er Spezialisten ein. Es gab sogar Studienbücher und Prüfungen. Am 25. April 1981 wurde die Solidarność-Fahne der Warschauer Hüttenwerke gesegnet. Die Messe zelebrierte Bischof Zbigniew Kraszewski. Nach Ausrufung des Kriegszustands am 13.12.1981 half Popiełuszko den Verfolgten und deren Familienmitgliedern. Er nahm an den Prozessen teil, die

gegen diejenigen geführt wurden, die gegen die Einführung des Kriegszustands protestiert hatten. Am 28. Februar 1982 zelebrierte er die erste der Messen für das Vaterland, die seit Ende 1981 allmonatlich stattfanden. Es waren Messen, in denen er offen die Verletzung der Menschenrechte anprangerte. Von Monat zu Monat nahm die Zahl der Teilnehmer zu. Aus dem ganzen Land kamen Delegationen, die Popiełuszko vom Balkon aus (der Innenraum war mittlerweile zu klein geworden) begrüßte. Solidarność-Transparente waren zu sehen. Bekannte Schauspieler rezitierten religiöse und patriotische Texte. Manchmal wurden auch die Sicherheitsleute, von denen man wusste, dass sie anwesend waren, begrüßt. Mit der Zeit konnte man von politischen Demonstrationen sprechen. Die Machthaber verurteilten selbstverständlich diese Messen und leiteten einen Prozess gegen Popiełuszko ein. Zugleich versuchten sie, Kardinal Glemp davon zu überzeugen, dass er Popiełuszko ins Ausland schicken möge. Dieser war nicht abgeneigt, denn auch er fand, dass der Priester zu weit ginge. Aber es sollte bekanntlich anders kommen. Im Oktober 1984 wurde Popiełuszko ermordet. Die Kirchenleitung war damit in eine Situation gedrängt, in der sie Stellung nehmen musste, zumal von der ersten Stunde an Tausende von Menschen Tag und Nacht in der Popiełuszko-Kirche, wie der Volksmund die Stanisław-Kostka-Kirche nannte, für das Wohl des Priesters beteten, bis klar wurde, dass er bestialisch ermordet worden war. Zur Trauerfeier kamen dann Hunderttausende.

5. Die katholische Kirche in Polen heute – Tendenzen zur Entsäkularisierung?

Sieht man sich die Nachkriegsgeschichte der polnischen Kirche an, so könnte man auf Stalins Frage mit der Gegenfrage antworten: was erreicht man mit Divisionen? Hannah Arendt sagte einmal, von Gewehrläufen gehe nur Gewalt aus, keine Macht. Diese erlange man auf friedlichem Wege. Vor einigen Jahren äußerte ich die Ansicht, Michnik müsste heute

den inneren Wunsch verspüren, zu einer atheistischen Linken zurückzukehren. Im gewissen Sinne agiert er heute in diese Richtung. Dies geschieht aber sehr ungelenkt, wie man an seinem und nicht nur seinem Kampf gegen das Kreuz vor dem Präsidentenpalast nach der Smolensker Flugzeugkatastrophe erkennen konnte.

Da hatten polnische Pfadfinder kurz nach dem Tod der 96 führenden Persönlichkeiten mit dem Präsidenten Lech Kaczyński an der Spitze ein einfaches Holzkreuz vor den Präsidentenpalast errichtet, vor dem viele Tausende von Menschen aus dem ganzen Land Kerzen hinstellten. Dieses Kreuz war den eingefleischten Kaczyński-Gegnern ein Dorn im Auge. Viele von ihnen meinten darüber hinaus, es sei Ausdruck der Übermacht der polnischen Kirche. Mittelalter drohe in Polen einzuziehen. Der neu gewählte Präsident Komorowski hatte dann auch nichts Besseres zu tun, als nach seiner Wahl als erstes zu erklären, dass dieses Kreuz verschwinden müsse, womit er einen völlig unnötigen Krieg um das Kreuz entfachte. Die Kirche hielt sich hierbei bezeichnenderweise sehr stark zurück, obwohl es zu Szenen kam, die sie hätte eindeutig verurteilen müssen. Schräg gegenüber vom Kreuz befand sich ein Restaurant, das Tag und Nacht geöffnet war, in dem sich plötzlich viele Jugendliche versammelten und ein „weltliches Leben“ demonstrierten. Sie machten sich einen Spaß daraus, die vor dem Kreuz Betenden zu verhöhnen. So beobachtete ich am 8. August 2010 spät abends, als eine erste Demonstration gegen die vor dem Kreuz Betenden angekündigt war, wie sich junge Burschen und junge Frauen diesen aggressiv näherten. Ein junger Mann, der ein langes Radio hochhielt, aus dem eine Stimme ertönte, lief zusammen mit einem anderen und einer jungen Frau auf sie zu. Er rief erfreut, das sei Radio Marija, hört nur: Euer Radio. Andere riefen lachend, ja euer Radio, bis sie im Chor skandierten: Radio Marija. Daneben waren Schreie zu hören: Die singen, wir können uns doch auch hier äußern. Es kamen immer mehr lachende Gesichter zusammen, so dass man eine Abwehrreaktion von Seiten der Kreuzanhänger befürchten musste. Zwei

junge Männer standen in Christushaltung am Laternenpfahl, ein Polizist war neben ihnen postiert, rundum kommentierten die jungen Leute lachend: Der will ein Kreuz sein. Lange Zeit hallten mir noch das höhnische, laute Lachen und die lauten Rufe gegen die Betenden in den Ohren. Es erinnerte mich an die antisemitischen höhnischen Angriffe gegen die „dummen gläubigen“ Juden, die da aus dem Mittelalter zu kommen schienen. Eine Brutalisierung des öffentlichen Lebens kündigte sich an. Ministerpräsident Tusk zeigte sich erfreut über die Aktionen der jungen Leute. So sei nun einmal das Leben.

Die Zurückhaltung der Kirche verwunderte viele. Schließlich ging es um ein Wahrzeichen, um ihr Wahrzeichen. Andererseits kann man aber immer wieder beobachten, dass grundlegende Protestaktionen in der Kirche ihren Ausgangspunkt nehmen. Zur Zeit kann man das an jedem Zehnten des Monats in Warschau feststellen, wenn der Smolensker Flugzeugkatastrophe gedacht wird. Man findet sich um 19 Uhr zur Messe in der Kathedrale ein und begibt sich anschließend zum Präsidentenpalast. Es kommen stets mehrere Tausend Menschen zusammen. Wer die Organisation in der Hand hat, ist schwer zu sagen. In vorderster Reihe sieht man recht starke Männer, die ein breites Transparent mit der Aufschrift „Wir wollen die Wahrheit“ tragen. Dahinter gruppieren sich die Demonstranten, die zum Teil entweder brennende Fackeln oder kleinere Gläser mit Kerzenlicht tragen. Hier und da sieht man kleinere hochgehaltene Plakate mit unterschiedlichen patriotisch klingenden Losungen, vor allem dass man nicht von Russland einverleibt werden wolle. An der Spitze singt ein Priester Bittgebete an Maria. Die Demonstranten singen oder summen zumeist mit. Man macht vor der St. Annenkirche Halt, wo der Priester erklärt, hier befinde sich das Kreuz der Pfadfinder, man müsse ihm die Ehre erweisen. Dann geht es weiter bis zum Präsidentenpalast, der von den Demonstranten pałac namiestnikowski (Gouverneurspalast wie in der zaristischen Zeit) genannt wurde, solange Komorowski Präsident war. Jarosław Kaczyński hält eine Rede, dass man die Wahrheit fordere und sie werde auch eines Tages ermittelt werden. Am

Ende wird „ojczyznę wolna, racz nam wrócić Panie“ (Herr, gib uns das freie Vaterland zurück) gesungen. Schließlich geht man friedlich auseinander. Bei einer solchen Demonstration kann es nicht zu Aggressionen kommen. Das lässt vor allem der gebetsmäßige Sing-Sang nicht zu. Seit Jahrzehnten verhindern die kirchlichen Rituale, die sich die Protestierenden, ohne die Kirche um Erlaubnis zu fragen, angeeignet haben, dass es zu gewaltsamen Ausschreitungen kommt. Der friedliche Protest, durch den das volkspolnische Regime am Ende zu Fall gebracht wurde, ist mithin in einem großen Ausmaß dem Katholizismus zu verdanken, ohne dass die Kirchenhierarchie das willentlich angestrebt hatte, wenngleich sie nie eine Freundin des sogenannten kommunistischen Systems war.

Heute profitiert die katholische Kirche immer noch und immer wieder davon. Ihre Machtstellung ist so groß wie noch nie. Keine Partei wird etwas ohne ihr stilles Einverständnis tun. Unter der postkommunistischen Regierung wurde wieder die kirchliche Trauung als gleichwertig zur standesamtlichen Trauung anerkannt. Und als der Kulturminister der Kaczyński-Regierung nicht erlauben wollte, dass der Religionsunterricht im Abiturzeugnis mit einer Zensur bewertet wird, ließ die Kirchenhierarchie kurzerhand verlauten, dass man vor einem Kampf nicht zurückschrecke. Die Tusk-Regierung war dem Druck der Kirchenleitung, den 6. Januar zu einem Feiertag zu erklären, schnellstens erlegen. Seit jenem Jahr, 2011, kann sich Polen eines weiteren Feiertags erfreuen.

Die Klage, dass keine bedeutende Persönlichkeit wie etwa Kardinal Wyszyński an der Spitze der polnischen katholischen Kirche stehe, scheint mir völlig unbegründet. Im Augenblick braucht sie keinen charismatischen Führer. An irgendwelchen Veränderungen ist sie schließlich nicht interessiert. Solange sich so gut wie alle taufen, firmen, kirchlich trauen und kirchlich beerdigen lassen, solange es so gut wie keine feierlichen Akte ohne Anwesenheit eines katholischen Würdenträgers gibt und solange so gut wie niemand dem Klerus auf die Finger schauen möchte, wird die Kirche in ihrem behaglichen Selbstwertgefühl verharren wollen, zumal in Polen kaum alternative

Formen zu den verschiedensten Ritualen entwickelt worden sind. So gibt es keine Jugendweihe, die z.B. in Deutschland über eine jahrzehntelange Tradition verfügt. 1919 war Gerhard Hauptmann bei einer solchen als Redner anwesend, wie mir in meiner Familie erzählt wurde. Die nicht religiös gebundenen Beerdigungsfeiern können sich mit den deutschen an Feierlichkeit in keiner Weise messen. Der Kampf gegen die katholische Kirche, zu dem einige Gruppen hin und wieder aufrufen (u.a. während des sogenannten Kriegs um das Kreuz vor dem Präsidentenpalast 2010 aufgerufen hatten), hat daher so lange keine Aussicht auf Erfolg, solange dem Althergebrachten nichts Neues entgegengesetzt wird.

René Buchholz

GEGENDISKURSE

Jüdische Antworten auf das Christentum in der frühen
Moderne

„Vorurtheile sind eine Klippe, an der schon mancher kräftige Geist gescheitert ist, nicht bloß in deren Bekämpfung gegen Andere, sondern auch in dem Versuche, sie in der eignen Brust niederzudrücken.“ Abraham Geiger¹

Assimilation oder Widerstand?

Bis zur Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil standen für christliche Theologen und Religionshistoriker nicht nur dogmatische Differenzen zur Diskussion, sondern mehr noch die Legitimität und Aktualität des Judentums; galt es ihnen doch als eine heils- und religionsgeschichtlich überholte, versteinerte Religion, die durch leere Riten, kleinliche Vorschriften, Selbstgerechtigkeit und einen dem christlichen Universalismus scharf kontrastierenden nationalen Partikularismus gekennzeichnet war. So gab das Judentum die dunkle Folie ab, vor der sich die Verkündigung Jesu und das frühe Christentum umso leuchtender abhoben. Die theologischen Diskurse, die der jüdischen Religion souverän ihren minderen Platz zuwiesen, waren jedoch nicht streng von den politischen zu unterscheiden. Die mit großem publizistischem Aufwand keineswegs nur von traditionalistischen katholischen Kreisen betriebene Agitation gegen die uneingeschränkte rechtliche Gleichstellung von Juden und Nichtjuden schöpfte im 19. Jahrhundert

¹ Abraham Geiger, Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* (WZjTh), 1 (1835), S. 52-67, 340-357; 2 (1836), S. 78-92, 446-473, hier: 1 (1835), S. 52.

aus älteren religiösen Vorurteilen und verband diese mit dezidiert antiliberalen und antimodernen Programmen. In der antisemitischen Propaganda seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts traten religiöse Argumente zurück oder wurden überlagert von einem ethnisch-kulturellen Essentialismus, der Juden als ‚Fremdkörper‘ innerhalb der ‚Nation‘ oder des ‚Volkes‘ betrachtete; Motive, die bereits im Berliner Antisemitismusstreit (1879/80) eine Rolle spielten. Der Antisemitismus konnte sich seit den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts als „kultureller Code“ durchsetzen, weil er unterschiedlichen Gruppen – von religiösen Traditionalisten bis zu Anhängern eines aggressiven ‚völkischen‘ Nationalismus – einen schon von der christlichen Tradition her bekannten Gegner bot, auf den sich das Unbehagen in der modernen Kultur projizieren ließ.²

Aber auch für liberale Zeitgenossen war die Kompatibilität jüdischer Traditionen mit Freiheit und Fortschritt keineswegs ausgemacht. Die Stellungnahmen zum Judentum waren zwar meist weniger aggressiv formuliert, aber keineswegs frei von starken Reserven. Wie konnten Angehörige einer als rückständig und in nationalen Interessen befangenen Religion mündige und loyale Bürger werden? Mussten nicht Juden von einem bestimmten Bildungsstand an und im Genuss der bürgerlichen Gleichberechtigung, wie Wilhelm von Humboldt versichert, „gewahr werden, dass sie nur ein Cärimonial-Gesetz und eigentlich keine Religion hatten“? Dann aber werden sie, getrieben von dem angeborenen menschlichen Bedürfniss nach einem höheren Glauben, sich von selbst

² Vgl. Peter Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914* (Neuausgabe), Göttingen 2004, S. 92-94, 261-287; Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, S. 91-142; Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997; Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München 2000, S. 13-36; *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Hrsg. von Walter Boehlich, Frankfurt/M 1965.

zu der christlichen wenden“.³ Humboldts These konnte auch in säkularisierter Form aufgegriffen werden: Die Integration der Juden in die moderne Gesellschaft bewirkt gleichsam von selbst, dass die als rückständig eingestufte Religion durch vollständige Assimilation ihrer sozialen Träger verschwindet. Man kann idealtypisch drei Formen unterscheiden, in denen Juden auf diese Situation im sich modernisierenden Europa reagieren konnten und auch reagiert haben:

1. Sie unterwarfen sich dem Urteil und den Regeln des jeweiligen Leitdiskurses, anerkannten den Superioritätsanspruch der christlich geprägten Kultur und gaben ihr Judentum auf. Eigen- und Fremdurteil, was die Integration in die Mehrheitsgesellschaft betraf, differierten meist erheblich.

2. Sie anerkannten zwar die Regeln des Leitdiskurses, wiesen aber dessen Urteil über das Judentum zurück, d.h. sie versuchten im Rahmen der geltenden Diskursregeln nachzuweisen, dass gerade das Judentum diesen Regeln in besonderer Weise genüge, die Dominanzkultur sogar wesentliche Errungenschaften dem Judentum verdankte und mithin das überlieferte Negativbild des Judentums nur in Vorurteilen gründete.

3. Sie problematisierten die bisherige Ordnung des Diskurses und verweigerten die kritiklose Unterwerfung unter die Dominanzkultur. Damit wird wenigstens einem Teil der jüdischen Traditionen die Kraft zugetraut, entweder eine gültige und aktuelle Alternative zu den bisherigen Diskursregeln darzustellen oder diese zu verändern.

Die unter dem ersten Punkt genannte Reaktion wird meist mit Assimilation gleichgesetzt; aber Assimilation konnte und kann sehr Unterschiedliches bedeuten: die völlige Angleichung an die Mehrheitskultur bis hin zur Taufe oder der eher Akkulturation zu nennende Versuch, einen mehr oder weniger tragbaren Kompromiss zwischen den eigenen Traditionen

³ Wilhelm von Humboldt, Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution über die Juden, in: ders., *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Band IV, Darmstadt 31982, S. 95-112, hier: S. 104.

und der Mehrheitskultur zu erzielen, wobei die Differenz zwischen öffentlichem und privatem Verhalten mit seinen genderspezifischen Ausprägungen nicht übersehen werden sollte.⁴ Schließlich ist Assimilation ein polemischer Begriff derer, denen die bisherige Anpassung zu weit geht und die Hoffnung auf Integration und Anerkennung angesichts des wachsenden Antisemitismus als illusorisch erscheint. Eine breite Schicht „und ihre geistigen und politischen Repräsentanten“ so rückblickend Gershom Scholem, „wollten glauben an die Assimilation, an die Verschmelzung mit einer Umgebung, die ihnen im großen und ganzen gleichmütig bis wenig wohlwollend gegenüberstand“.⁵ Scholems Kritik ist nicht neu: Schon Moses Hess erklärte die Assimilation für gescheitert und entwickelte einige Jahrzehnte vor Theodor Herzls *Der Judenstaat* (1896) in seiner Schrift *Rom und Jerusalem* (1862) die Idee einer Renaissance des Judentums in Eretz Jisra'el: „Nur aus der nationalen Wiedergeburt wird das religiöse Genie der Juden, gleich dem Riesen, der die Muttererde berührt, neue Kräfte ziehen und vom heiligen Geiste der Propheten wieder beseelt werden.“⁶ Ein staatsgründender Zionismus wird hier mit kulturzionistischen Motiven und Elementen der religiösen Tradition verbunden. Hess stellt die Forderung nach einer umfassenden Erneuerung des Judentums in den größeren Zusammenhang der revolutionären Umbrüche seit 1789 und der europäischen Unabhängigkeitsbewegungen. Eine breite Wir-

⁴ Vgl. hierzu Marion Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau Familie und Identität im Kaiserreich*. Übersetzt von Ingrid Strobl, Hamburg 1997, S. 24-28.

⁵ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung*, übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt/M. 1994, S. 31; vgl. auch die Studie von Deborah Hertz, *How Jews Became Germans. The History of Conversions and Assimilation in Berlin*, New Haven-London 2007.

⁶ Moses Hess, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Köln 1962, S. 221-329, hier: S. 244; zu Hess vgl. Shlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism*, New York 1987; David Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton-Oxford, 2011, S. 104-110.

kung blieb Hess versagt: Seine sozialkritischen Motive standen im Schatten der marxischen Theorie, seine zionistischen Ideen wurden von denjenigen Herzls verdrängt und seine terminologischen Anleihen beim ‚Rasse-Diskurs‘ provozierten mit Grund Widerspruch.

Der Zionismus war nicht die einzige Alternative zur Assimilation. Die jüdische Reform, bei deren Vertretern Moses Hess auf wenig Sympathie stieß, und die Neoorthodoxie entwickelten bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterschiedliche Antworten auf die Moderne. Die Neoorthodoxie rezipierte die Moderne eher selektiv: Zwar wurde die formale bürgerliche Gleichstellung begrüßt und ihre Vorkämpfer waren bereit, sich an Politik, Wirtschaft und – mit Vorsicht – Kultur zu beteiligen, doch distanzieren sie sich scharf von Haskalah und Reform. Die von der Reform und Wissenschaft des Judentums erhobene Forderung, die historische Genese der biblischen Quellen und der rabbinischen Literatur zu erforschen, die überlieferte Halakhah zu prüfen und fortzuentwickeln wurde von Samson Raphael Hirsch als vorschnelle „Nivellierung der Thaurah nach der Zeit“ und „Abtragung des Gipfels zu der Flachheit unseres Lebens“⁷ polemisch abgewiesen. Den Vorwurf, nicht „zeitgemäß“ zu sein, nimmt Hirsch in Kauf und wiederholt seine Position achtzehn Jahre später unverändert: Erst dann, „wenn die Zeiten gottgemäß geworden, wird auch das Judentum zeitgemäß sein“.⁸ Was prima facie als Widerstand gegen die Assimilation und den Ausverkauf des Judentums an den Zeitgeist erscheint, hat freilich seinen Preis: Die Abstraktion von der historischen Genese der Thora und der nachbiblischen Traditionen verwandelt

⁷ Samson Raphael Hirsch (Ben Usiel), *19 Briefe über Judentum (1836)*, Neudruck Zürich 1987, S. 92; kritisch dazu Abraham Geiger, Recension Neunzehn Briefe über Judentum, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3 (1837), S. 74-91; vgl. auch Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*, Frankfurt/M. 1986, S. 160-170.

⁸ Samson Raphael Hirsch, *Der Jude und seine Zeit*, in: *Jeschurun* 1 (1854/55), S. 14-25, hier: S. 24.

beides in eines Fetisch. Aus der naiven Gewissheit vergangener Generationen, dass nämlich „ganz Jissroel, an drittheil Millionen Seelen“ am Horeb versammelt waren „und hörten unmittelbar die Stimme des Herrn, als Er in Aufregung der Allnatur sein Lebensgesetz zu offenbaren begann“,⁹ verwandelt sich angesichts historischer und philosophischer Kritik in einen Glaubenssatz, der in dieser Form, wie Hirsch ihn vorträgt, anders als durch das Opfer der Vernunft schwerlich affirmiert werden kann.

Das Reformjudentum schlug bewusst einen anderen Weg ein. Historische Kritik, Naturwissenschaft, bürgerliche Emanzipation, die Wende zum Subjekt seit Descartes und Kant mussten auch Auswirkungen auf die Rezeption und Weitergabe der Überlieferung haben. Forschung, Unterricht, Gemeindeverfassung und nicht zuletzt die bisherige Gestalt des Gottesdienstes konnten nicht einfach unverändert fortgeführt werden. Allerdings musste sich auch ein Judentum, das die eigenen Überlieferungen weder in einen von Aufklärung und Kritik geschützten Bereich bergen, noch vorschnell opfern wollte, in mehrfacher Hinsicht legitimieren: nach innen als zugleich innovative und assimilationsresistente Fortschreibung der Tradition, nach außen als zeitgemäße, den Ideen von Freiheit und Fortschritt gegenüber offene, national loyale und dem Christentum mindestens ebenbürtige Religion. Entsprechend nehmen Auseinandersetzungen mit christlichen Stellungnahmen zum Judentum hier breiteren Raum ein; sie sind zu begreifen als eine historisch und philosophisch argumentierende *apologia ad intra et ad extra*. Wer die Entwicklung des Reformjudentums im 19. Jahrhundert, der jüdischen Religionsphilosophie, der Theologie und der Judaistik (Wissenschaft des Judentums) untersucht, kann von diesem apologetischen Moment nicht abstrahieren. Das Spektrum reicht

⁹ Samson Raphael Hirsch, ןױױױױ – *Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung*, Frankfurt/M. 41909, S. 19, § 34; vgl. auch Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton-Oxford 2011, S. 40-43.

von Versuchen, die Geschichte und Religion des Judentums in den Kategorien des nachkantischen Idealismus zu begründen und zu beschreiben bis hin zur Infragestellung der das Judentum exkludierenden Ordnung des philosophischen, politischen und theologischen Diskurses; ein subversiver Versuch, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts Konturen gewann.

Gelang das Experiment? Für die Orthodoxie stand außer Zweifel, dass die Reformbemühungen eines Israel Jacobsohn, Abraham Geiger oder Salomon Formstecher die Tradition verlassen und sich weitgehend der Mehrheitskultur assimiliert hatten. Dies vermag freilich nur dann zu überzeugen, wenn man erstens unter Tradition etwas Statisches, von jeher Gegebenes versteht und zweitens von der kritischen Situation abstrahiert, in der sich das Judentum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts befand. In den Augen vieler intellektuell ambitionierter, liberaler, der Emanzipation auf allen Gebieten aufgeschlossener Juden hatte die traditionelle Religion abgewirtschaftet. Die Konversion zum Christentum bot nicht nur neue Karriereaussichten, sie schien für viele Juden auch intellektuell attraktiv. Die Reform mit ihrer Forderung nach Öffnung für die Wissenschaft, nach Erneuerung der Liturgie und nicht zuletzt nach Überprüfung der Tradition, die sich vor der historischen Kritik als ein Gewordenes erweist, bot eine Alternative zum Traditionalismus einerseits und zur Konversion andererseits. Wie Deborah Hertz zeigte, sank die Zahl der Übertritte zum Christentum dort, wo sich Reformgemeinden etablieren konnten. Die an einer Stabilisierung des Judentums kaum interessierte preußische Verwaltung beargwöhnte darum die Reform und versuchte zunächst, sie soweit wie möglich zurückzudrängen.¹⁰ Die Reformbewegung leistete also einen beachtlichen Beitrag zur Regeneration des Judentums und konnte auf bemerkenswerte Erfolge verweisen. Aber auch die in der Programmatik unabhängig von theologischen Vorgaben arbeitende Wissenschaft des Judentums erschloss weite Bereiche der jüdischen Kultur- und Religionsgeschichte

¹⁰ Vgl. Hertz, *How Jews Became Germans* (Anm. 5), S. 191f.

neu. Für Gershom Scholem haftete ihr jedoch, bei allen wissenschaftlichen Leistungen, „ein Hauch des Begräbnishaften“ an, auch wenn sich gegen die „ursprünglich liquidatorische, spiritualisierende, das Judentum entwirklichende Absicht“ doch noch die „romantische Begeisterung durchsetzte“. Eingeschlossen in diese Kritik sind die an Hegel, Schelling und Kant orientierten theologischen Argumentationen seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit ihrer Tendenz „das Judentum auf eine rein geistige, ideale Erscheinung zu reduzieren“¹¹ und es damit seiner lebendigen Kraft zu berauben. In der Auseinandersetzung mit dem Christentum und seinem vergeistigten, verinnerlichten Verständnis von Erlösung¹² waren jene Teile des Judentums, die sich in die europäische Kultur integriert wähten, zu defensiv. Die allzu weitgehenden Konzessionen jüdischer Historiker, Theologen, Politiker und Verbände an die nach wie vor stark vom Christentum geprägte europäische Kultur rückten für Scholem auch Reform und Wissenschaft des Judentums in die Nähe der Assimilation.

Wissenschaft des Judentums als „Counterhistory“

Scholems Urteil war keineswegs unumstritten und wird von neueren Untersuchungen in seiner generalisierenden Tendenz nicht bestätigt. Haskalah, Reform und Wissenschaft des Judentums leisteten der theologischen, historischen und politischen Delegitimierung des Judentums durchaus Widerstand;

¹¹ Beide Zitate: *Gershom Scholem, Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt* (1959), in: ders., *Judaica* 1, Frankfurt/M. 1963, S. 147-164. hier: S. 153 und 149; vgl. auch ders., *Judaica* 6. Übersetzt von Peter Schäfer, Frankfurt/M. 1997, S. 7-52.

¹² Vgl. Peter Schäfer, *Gershom Scholem und das Christentum*, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Christliche Kabbala* (Pforzheimer Reuchlinschriften, Band 10), Ostfildern 2003, S. 257-274; René Buchholz, „Der abscheuliche Geruch der Innerlichkeit“. *Zu Gershom Scholems Verständnis des Christentums*, in: Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*, Paderborn u.a. 2010, S. 333-346.

mehr noch: Die frühe Judaistik hatte keineswegs die Absicht, dem „Judentum ein anständiges Begräbnis zu verschaffen“,¹³ sondern sie trat gerade mit dem Anspruch auf, ihm seine ursprüngliche Lebenskraft und schöpferische Potenz zurückzugeben. Das Studium der jüdischen Geschichte und ihrer unterschiedlichen Entwicklungen sollte die ungebrochene Vitalität des Judentums erweisen und zugleich neue Quellen erschließen. So versichert Abraham Geiger (1810-1874) zu Beginn seiner Studie *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*:

„Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert wird und die Mächte aufgewiesen werden, die unablässig an ihm gearbeitet haben: so muss auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen. Die Erstarrung, der Tod eines jeden wahren religiösen Lebens, sich stützend auf die angebliche Abgeschlossenheit, welche einmütig bezeugt werde, muss der Erkenntniss der geschichtlichen Bewegung weichen.“¹⁴

Die Wissenschaft des Judentums entstand wie Susannah Heschel zeigte, nicht in einem neutralen Raum, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit der christlich geprägten Mehrheitskultur. Diese beeinflusste entscheidend auch die angeblich vorurteilsfreie Historiographie mit ihrer „Manier, das Judentum ins Grab zu legen, der jüdischen Geschichte den Todenschein auszustellen“.¹⁵ Heinrich Graetz' Feststellung

¹³ Scholem, *Wissenschaft vom Judentum* (Anm. 11), S. 155f, der hier Moritz Steinschneider zitiert.

¹⁴ Abraham Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, IV, vgl. auch ders., *Kritische Behandlung der biblischen Schriften namentlich ihres historischen Theiles*, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 7 (1869), S. 96-111. – Der ‚aufgelockerte Boden der Geschichte‘ war auch wichtig für die Reform des Gottesdienstes, vgl. Abraham Geiger, *Grundzüge zu einem neuen Gebetbuche*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Band 1, Berlin 1875, S. 203-246.

¹⁵ Heinrich Graetz, *Die Construction der jüdischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* 3 (1846), S. 81-97, 121-132, 361-381, 413-421. hier: S. 361 = Neudruck, hrsg. von Nils

zielt auf den Antijudaismus Friedrich Schleiermachers; für ihn ist das Judentum „schon lange eine tote Religion, und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft.“¹⁶ Dies aber taten weder die Begründer der modernen Judaistik seit Zunz noch die Verfechter einer an der nachkantischen Diskussion orientierten jüdischen Religionsphilosophie. Sie begnügten sich auch nicht mit bloßer Apologetik, sondern gingen noch einen Schritt weiter, indem sie die christliche Konstruktion der nachexilischen jüdischen Geschichte umkehrten. An die Stelle des Bildes einer in starren Regeln verfestigten, religiös und intellektuell erloschenen Religion trat die historisch besser begründete Einsicht in die außerordentlich produktiven Tendenzen des frühen Judentums. Die tendenziöse Darstellung christlicher Historiker greift Geiger in scharfen Worten an. Er spricht von „der Ungründlichkeit, mit welcher die Wissenschaft, und namentlich die deutsche, verfährt, wenn es die Erkenntniß des Judenthums gilt“.¹⁷ Während man im Christentum den Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung erblickt, „geht man bei der Betrachtung des Judenthums ganz tief herab, folgt man allen unscheinbaren, unzugänglichen Winkeln, eben weil man – Koth finden will“, heißt es schon 1835. Das Alte Testament „wird gelästert und verhöhnt“, der „Gott des alten Testaments, so sprechen oft die christlichen Theologen, ist ein Gott der Rache und muß sich vor dem Gott des neuen Testaments schämen, wie er da

Römer, Düsseldorf 2000, 42. Zu Graetz vgl. auch Marcus Pyka, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen 2008.

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) hrsg. von Rudolf Otto, Göttingen 82002, S. 191. Zu den politischen Implikationen von Schleiermachers antijüdischen Stellungnahmen vgl. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion* (Anm. 9), S. 25-27.

¹⁷ Abraham Geiger, *Christliche Gelehrsamkeit in Beziehung auf Judenthum*, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 2 (1863), S. 292-297, hier: S. 296f.

ist ganz Barmherzigkeit und Liebe“.¹⁸ Die Strömungen des Frühjudentums – insbesondere der Pharisäismus – bilden vor allem „Stoff zum Tadel“.¹⁹ Für Geiger war der Pharisäismus gerade nicht Inbegriff einer leeren, äußerlichen Kasuistik, sondern eine produktive, die Thora fortentwickelnde und den veränderten Lebensbedingungen anpassende Bewegung. Ihr erster herausragender Lehrer, Hillel der Ältere, „stellt das Bild dar eines ... echten Reformators“.²⁰

Die Rehabilitierung des Pharisäismus tritt aber nicht nur verbreiteten christlichen Vorurteilen entgegen, sondern dient auch der *apologia ad intra*: Den von orthodoxer Seite erhobenen Verdacht, das Reformjudentum sei eine Neuauflage des Sadduzäismus und des Karäismus weist Geiger energisch zurück. Wohl ist für die Reform die Tradition nichts Geronnenes, sie wird mit der modernen historischen Forschung im scheinbaren Faktum der biblischen und talmudischen Texte „das Gewordene erkennen“²¹ und sie auf „die innere Entwicklung des Judenthums“ beziehen;²² darin betont sie gerade das Recht der schöpferischen Tradition gegenüber einer orthodoxen Fixierung auf den Wortlaut der Texte. Das Moment subjektiver und intersubjektiver Vermittlung der allen kodifizierten Formen vorausgehenden Offenbarung ist ihrer Schriftwerdung wesentlich. Bereits der „Pharisäismus liess den Buchstaben der Bibel sagen, was die Zeit sagte, der Sadducäismus hielt den Buchstaben der Schrift fest und wollte die Zeit sagen lassen, was dieser sagte. Der Pharisäismus war daher völlig zeitgemäss.“²³ Es ist unübersehbar, dass in die Beschreibung der historischen Parteien des Frühjudentums

¹⁸ Geiger, *Der Kampf christlicher Theologen* (Anm. 1), 1 (1835), S. 343.

¹⁹ Ebd., 61; vgl. auch ebd., S. 349 und ders., *Christliche Gelehrsamkeit in Beziehung auf Judenthum* (Anm. 17), S. 293-295.

²⁰ Vgl. Abraham Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte in zwölf Vorlesungen*, Breslau 1864, S. 74-102. hier: S. 99.

²¹ Geiger, *Recension Neunzehn Briefe* (Anm. 7), S. 77.

²² Geiger, *Urschrift und Uebersetzungem* (Anm. 14), S. 19.

²³ Abraham Geiger, *Ansprache an meine Gemeinde*, in: ders., *Nachgelassene Schriften, Band I* (Anm. 14), S. 52-112, hier: S. 91.

auch Geigers aktuelle Konflikte mit der Orthodoxie in seiner Breslauer Zeit einfließen.²⁴ In der späteren Studie *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857) fällt die Darstellung der Differenzen zwischen beiden Richtungen weniger schematisch aus.²⁵ In den polemischen Schriften jedoch, die Geiger vor allem zu Beginn der vierziger Jahre verfasste, erscheinen Traditionalisten wie Salomon Tiktin als die wahren Nachfolger der Sadduzäer, welche an einem statischen Verständnis der Überlieferung festhalten und sie ihrer innovativen Potenziale berauben.

Das Prinzip der Tradition hingegen, „dem die ganze thal-mudische und rabbinische Litteratur ihr Entstehen verdankt, ist nichts Anderes als das Princip der beständigen Fortbildung und zeitgemässen Entwicklung, als das Princip, nicht Sklaven des Buchstabens der Bibel zu sein, sondern nach ihrem Geiste und nach dem ächten Glaubensbewusstsein, das die Synagoge durchdringt, fort und fort zu zeugen. Daher erkennt das Judenthum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an, die nach dem Geiste und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müsste, stets neu mit dem eigenthümlichen Geiste zu beleben, zu restaurieren und zu regenerieren wisse.“²⁶

²⁴ Zu den Konflikten mit der Orthodoxie in Breslau vgl. Ludwig Geiger u.a., *Abraham Geiger. Leben und Werk*, Berlin 1910 (Nachdruck Berlin 2001), S. 50-95; Cäsar Seligmann, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M. 1922, S. 99-104; Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben*, Teetz-Berlin 2006, S. 17-21. Zu Geigers Verständnis des Judentums vgl. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion* (Anm. 9), S. 36-40.

²⁵ Vgl. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (Anm. 14) S. 100ff und ders., *Das Judenthum und seine Geschichte*, (Anm. 20), S. 85-102.

²⁶ Geiger, *Ansprache an meine Gemeinde* (Anm. 23), S. 93 = ders., *Der Kampf christlicher Theologen* (Anm. 1), 1 (1835), S. 349; vgl. auch Ludwig Geiger, *Abraham Geiger* (Anm. 24), 79ff. Zu Geigers Traditionsbegriff: Johannes Sabel, *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas* (Schriftenreihe wissenschaftliche Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 74), Tübingen 2010, S. 114-118.

Dieses Selbstzitat Geigers stand ursprünglich – was die doppelte Ausrichtung seiner Apologetik belegt – im Kontext einer Verteidigung der rabbinischen Literatur gegen christliche Theologen. Christliche wie orthodoxe Deutungen sehen die jüdische Tradition als in sich abgeschlossen und unveränderbar an. Was für erstere Zeichen des Verfalls und der Sterilität ist, verbürgt für letztere Treue und Zuverlässigkeit. Beide Sichtweisen aber verfehlen ihren Gegenstand: Christliche Historiker sind zugunsten ihrer eigenen Religion und auf Kosten einer seriösen Forschung darauf bedacht, dem Judentum jede Lebendigkeit und Fortentwicklung abzusprechen. Die Orthodoxie aber verrät in Wahrheit, was zu bewahren sie vorgibt. Geiger spart hier nicht mit Polemik: Die mit den ultramontanen Tendenzen des Katholizismus, ‚fraternisierende‘ Orthodoxie begnüge sich mit der ‚Herrschaft des Alten ohne Nöthigung, seine Berechtigung nachzuweisen, nackte Annahme ohne Begründung‘. Hierzu ‚bedurfte und bedarf es wahrlich keines Geistes und die Borniertheit feierte glänzende Triumphe‘.²⁷ Gegenüber einem starren, verdinglichten Begriff der Überlieferung erkennt die kritische Forschung gerade das produktive Potenzial im Prozess der Tradition: Die mündliche Lehre reproduziert nicht einfach den kanonisch fixierten Text, sondern schreibt ihn auf schöpferische Weise fort. Hier wirkte seit den Anfängen ‚ein lebendiger Geist‘ und eine ‚Kraft der Entwicklung‘,²⁸ welche verhindern, dass das Überlieferte in seiner jeweiligen Gestalt versteinert; ist doch ‚die historische Religion nicht ein bei dem einmal Gegebenen Stillstehendes, sondern ein aus dem gegebenen Kern sich Entwickelndes‘,²⁹

²⁷ Abraham Geiger, *Alte Romantik, neue Reaction*, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1 (1862), S. 245-252, hier: S. 251f.

²⁸ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Anm. 20), S. 71-73, hier: S. 71.

²⁹ Abraham Geiger, Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Band II, Berlin 1875, S. 1-32, hier: S. 6. Es war dieser dynamische Begriff von Offenbarung, Tradition und Judentum, der Geiger einen Ausweg aus jener Krise bahnte, die sich im Briefwechsel mit Joseph Dérenbourg

ein Gedanke, den das liberale Judentum zum Begriff der progressiven Offenbarung fortbildete.³⁰

Bei aller Distanz Geigers zum Katholizismus ist in der Frage der Tradition doch eine sachliche Nähe zur Tübinger Schule nicht zu übersehen. So erinnerte gegenüber einer abstrakten Antithese von Schrift und Tradition Johann Adam Möhler mit Recht daran, dass „die Schrift das erste Glied in der geschriebenen Tradition“ ist und ihrerseits „aus der lebendigen Tradition geschöpft“ wurde. „Die Schrift allein, und abgesehen von unserer Auffassung ist gar nichts, ist ein toter Buchstabe“.³¹ Geigers Traditionsbegriff ebenso wie derjenige Möhlers, hat unverkennbar seinen Ursprung in der Romantik und ihrer Idee einer organischen Entwicklung. Deren Träger oder ‚Subjekt‘ ist eine bestimmte Gemeinschaft und deren Organon das gemeinsame „Glaubensbewusstsein“ oder der ‚Glaubenssinn‘. Stärker als Geiger legte einige Jahrzehnte später Solomon Schechter den Nachdruck auf die Bedeutung der sozialen Gruppe, die er in der ‚universalen Synagoge‘ geradezu verkörpert sah: „This living body, however, is not represented by

niedergeschlagen hat: vgl. Abraham Geiger / Joseph Dérenbourg, *Briefwechsel*, hrsg. von Ludwig Geiger, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 60 (1896), Hefte 6-12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 27, 29, 31, 32; siehe auch L. Geiger, Abraham Geiger (Anm. 24), S. 28-30, Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933 (Nachdruck Berlin 2002), S. 48-56.

³⁰ Vgl. Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Leipzig 1910 (Nachdruck Hildesheim-New York 1979), S. 25-40; Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (System der Philosophie II), Berlin 1907, S. 336-338; Jonathan A. Romain / Walter Homolka, *Progressives Judentum. Leben und Lehre*, München 1999, S. 20-35; Moshe Zemer, *Evolving Halakhah. A Progressive Approach to Traditional Jewish Law*, Woodstock, Vermont 1998, S. 1-57; Pauline Bebe, *Qu'est-ce que le judaïsme libéral?* Paris 2006, S. 26-40.

³¹ Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), hrsg. von Josef Rupert Geiselmann, Köln-Olten 1957, S. 51; vgl. ders., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, hrsg., eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Köln-Olten 1960, S. 412-448.

any section of the nation, or any corporate priesthood, or Rabbihood, but by the collective conscience of Catholic Israel as embodied in the Universal Synagogue.”³² Der lebendige Leib der weltweiten jüdischen Gemeinschaft – ‚the Catholic Israel‘ – ist Subjekt der Traditionsbildung und –entwicklung. Es bedarf hierzu nicht notwendig einer priesterlichen oder rabbinischen Autorität, das Glaubensbewusstsein der Gemeinschaft genügt durchaus. Deutlicher als Möhler auf katholischer und Schechter auf jüdischer Seite war sich Geiger allerdings des von keiner innerjüdischen Instanz entschärften konfliktreichen Charakters der Tradition bewusst. Nicht immer kam der erzielte Konsens zustande und so bleiben, wie im Talmud, die unterschiedlichen Meinungen nebeneinander stehen. Konflikte sind mitunter notwendig und treiben die Entwicklung gegen den zähen Widerstand des Überkommenen voran.³³

Zu der keineswegs homogenen jüdischen Tradition, rechnete Geiger auch die Gestalt Jesu. Während die christliche Historiographie Jesus aus dem Zusammenhang seiner Religion löste, situierte ihn Abraham Geiger im Judentum seiner Zeit: „Er war ein Jude, ein galiläischer Jude mit pharisäischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnungen seiner Zeit theilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte.“ Der Gedanke einer Aufhebung der Thora blieb Jesus, der „in den Wegen Hillel’s ging, nicht auf jedes einzelne Aeußerliche den entschiedensten Werth legte“, völlig fremd. Differenzen zu pharisäischen Lehren waren nicht prinzipieller Art; sie erklären sich aus dem Glauben „an die erfüllten messianischen Hoffnungen“, d.h. aus der Frage, ob die Gegenwart als messianischer

³² Solomon Schechter, *Studies in Judaism (vol I)*, London 1896, S. XXI.

³³ Vgl. Abraham Geiger, Ist der Streit in der Synagoge ein Zeichen von ihrem Zerfalle oder von neuerwachtem Leben? In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844), S. 139-152. Zu Voraussetzungen der frühen Judaistik in Romantik und Idealismus vgl. Richard Schaeffler, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992, S. 113-131.

Kairos anzusehen sei oder nicht. Die ersten Anhänger Jesu übernahmen seine Lehre und bildeten nicht etwa eine neue Religion, sondern eine Gruppierung innerhalb des damaligen Judentums, d.h. es entstand „auf dem Boden des pharisäischen Judenthums eine neue Richtung: die des erfüllten Messianismus“.³⁴ Als eine vom Judentum getrennte Religion gewann das Christentum erst Jahrhunderte später Gestalt.³⁵ Insofern es sich als „Erfüllung der im Judentum verheißenen Hoffnungen“ verstand, war seine Beziehung zu dieser, ihm so nahen Religion von besonderen Spannungen geprägt. „Je gemeinsamer der Boden, um so hartnäckiger der Kampf um den Besitztitel“. Anstatt die historische Bühne zu verlassen, lebte das Judentum fort, und bot eine schöpferische Alternative zum Anspruch des Christentums. „Die zähe Dauer des Judenthums war ihm ein niederschmetternder Schlag, eine Verleugnung seiner Berechtigung; ein jeder einzelner Jude erschien als ein Zeuge, der gegen die Wahrheit des Christentums auftrat, eine jede jüdische nachchristliche Schrift wie eine Schmähung gegen dessen inneres Wesen gerichtet“.³⁶ Geigers mit modernen wissenschaftlichen Methoden betriebene Erforschung der jüdischen Geschichte und des Frühchristentums stellte das bisherige christliche Deutungsmonopol infrage; Susannah Heschel nennt dieses Vorgehen „counter-history“. „Telling the story of Christian origins from a Jewish

³⁴ Zitate: Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Anm. 20), 111-117; vgl. auch Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*. Übersetzt von Christian Wiese, Berlin 2001, S. 213-264; Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie, Band 10), Stuttgart 2010, S. 166-170; siehe auch Görges Hasselhoff (Hrsg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica, Band 54), Berlin-New York 2010.

³⁵ Vgl. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Anm. 20), S. 121-141.

³⁶ Zitate: Abraham Geiger: *Stellung des Judenthums zum Christentum im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Offenes Sendschreiben an den evangelischen Ober-Kirchenrath in Berlin*, Breslau 1871, S. 9.

perspective”, konstatiert Heschel, „was an act of Jewish self-empowerment.”³⁷

Die Inversion des religionsphilosophischen Diskurses

Zur Wissenschaft des Judentums gehört auch die Erforschung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie samt ihrer Rezeption durch die christliche Scholastik. So stellte sich schon für Gelehrte wie David Kaufmann, Jakob Guttman oder Manuel Joël die Frage nach einer ‚Aufklärung im Mittelalter‘; sie fand ihre eigenwillige Fortsetzung im 20. Jahrhundert durch die Maimonides-Arbeiten eines Leo Strauss.³⁸ Es ging also nicht darum, wie in der katholischen Neuscholastik, ein bestimmtes Bild mittelalterlichen Denkens der Gegenwart als mehr oder weniger normativ zu vermitteln, sondern umgekehrt, die ‚Modernität‘ der mittelalterlichen jüdischen Philosophie zu demonstrieren. Neben den philosophiehistorischen Forschungen aber gab es genuin religionsphilosophische Anstrengungen, welche an die kantische und nachkantische Philosophie

³⁷ Susannah Heschel, *Jewish Studies as Counterhistory*, in: David Biale / Michael Galchinsky / Susannah Heschel (eds), *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, S. 101-115, hier: S. 108f. Den Terminus Counterhistory führte David Biale in die wissenschaftliche Diskussion ein; vgl. ders., Gershom Scholem – *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.)-London 21982, S. 7; ders., *Not in the Heavens* (Anm. 6), S. 154-157.

³⁸ Vgl. David Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, Gotha 1878; Jakob Guttman, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1891; ders., *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902; Wilhelm Bacher u.a. (Hrsg.), *Moses Ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*. Leipzig 1908; Manuel Joel, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Breslau 1876; Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften* = ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Heinrich Meier, Band 2, Stuttgart-Weimar 1997; ders., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London 1988; vgl. neuerdings auch Pierre Bouretz, *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris 2015.

anknüpften. In seinem Plädoyer für die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät (1836) und in seiner Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849) hatte Abraham Geiger auch der Religionsphilosophie einen legitimen Platz zuerkannt. Allerdings habe sie sich von den christlichen Vorgaben zu emanzipieren, denen sie trotz ihrer angeblichen Voraussetzungslosigkeit oft noch verhaftet geblieben sei.³⁹ Dessen war sich die Religionsphilosophie von Saul Ascher über Salomon Formstecher bis Hermann Cohen durchaus bewusst und entsprechend um eine veränderte Blickrichtung bemüht: Sofern Religion mit dem Bewusstsein von Freiheit und der Emanzipation von einem schicksalhaften Naturzusammenhang eng verbunden ist, repräsentiert die jüdische (und nicht erst die christliche) Religionsgeschichte monadologisch, wozu die Menschheit als ganze berufen ist und wohin sie sich erst noch emporarbeiten muss. Das Judentum als „Religion des Geistes“ oder „der Vernunft“ nachzuweisen bedeutet, seine Stellung innerhalb des religionsphilosophischen Diskurses von Kant bis Schleiermacher grundlegend neu zu bestimmen.⁴⁰ So müsste man hier eher von Gegendiskursen reden; der Begriff ist umfassender und schließt, wie Susannah

³⁹ Vgl. Abraham Geiger, *Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1836), S. 1-21, hier: S. 3f; vgl. auch ders., *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie* (Anm. 29), S. 7f.

⁴⁰ Vgl. Saul Ascher, *Leviathan oder Über die Religion in Rücksicht des Judenthums*, Berlin 1792 (Neudruck ursprünglich in der von André Thiele herausgegebenen Werkausgabe vorgesehen); Eisenmenger der Zweite, in: ders., *Werkausgabe, Abt. I, Band I*, hrsg. von André Thiele, Mainz 2011, S. 9-60; Salomon Formstecher, *Religion des Geistes. Eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgänge und Berufe in der Menschheit*, Frankfurt/M. 1841 (im durchlaufenden Text mit Seitenzahl belegt); Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Frankfurt M. 21929 = 1966, S. 27f; zur Deutung der Religionsphilosophie Cohens als Antwort auf Kant und den modernen Protestantismus vgl. auch Batnitzky, *How Judaism Became a Religion* (Anm. 9), S. 53-59.

Heschel es in ihrer Arbeit über Abraham Geiger ausführt, die Gegen-Geschichte ein. Gegendiskurse stehen auf historischem, philosophischem und theologischem Gebiet in einem latenten oder offenen Konflikt mit der Dominanzkultur und der von ihr beanspruchten Interpretationshoheit. Sie bestreiten diese nicht nur, sondern bieten zugleich ein alternatives Modell. Wie Geigers historische Arbeiten über das erste nachchristliche Jahrhundert, so zielen auch die Schriften Salomon Formstechers (1808-1889) und Samuel Hirschs (1815-1889) „nicht auf eine Christianisierung des Judentums, sondern auf eine Judaisierung des Christentums“. Beide Autoren begriffen das Judentum als eine Religion, in der bereits erreicht war, was das Christentum als seine eigene Errungenschaft pries und von ihm in die Völkerwelt getragen wird; eine Sicht, die auf die „Umkehrung des anerkannten europäischen Selbstverständnisses“ hinausläuft.⁴¹ Mit einem Teil der christlichen Theologen wenden sie sich von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell ab,⁴² verbinden diese Erkenntnis aber mit einem anderen Blick auf die jüdische Religionsgeschichte. Sie ist weder nach dem babylonischen Exil Verfallsgeschichte noch defizitärer Vorläufer des Christentums, sondern geschichtlicher Kulminationspunkt der universalen, an alle Menschen sich richtenden Offenbarung Gottes.

Der Mensch als vernünftiges Individuum hat teil am geistigen Grund der Welt und ist zugleich freier Empfänger der Offenbarung: Ihm teilt Gott die Idee des Guten als ein zu realisierendes Ideal mit, wobei für Formstecher Offenbarung keine äußerliche Einwirkung auf den Geist ist und darum auch keine Mitteilung von Sätzen, die ihm anderenfalls verborgen

⁴¹ Beide Zitate: Heschel, *Der jüdische Jesus* (Anm. 34), S. 29. Zu Formstecher bzw. Hirsch vgl. Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, S. 317-337; Wiener, *Jüdische Religion* (Anm. 29), S. 120-147; Bettina Kratz-Ritter, *Salomon Formstecher – Ein deutscher Reformrabbiner*, Hildesheim-Zürich-New York 1991.

⁴² Zum Begriff vgl. Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bände, Tübingen-Basel 22000, Band 2, S. 60-83 (Max Seckler).

geblieben wären (87). Dementsprechend ist das ‚Ideal‘ keine oktroyierte Maxime, sondern in der Freiheit des Geistes selbst begründet. Seine fortschreitende Realisierung, nicht aber ein Corpus von Glaubenssätzen, ist nach Formstecher Religion, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu betrachten ist. Dem Judentum kommt in der Religionsgeschichte eine ausgezeichnete Bedeutung zu. Die Propheten waren die wichtigsten Träger eines Bewusstseins des Geistigen, auch wenn sie ihm auf früheren Stufen nur im Zustand der Ekstase Ausdruck verleihen konnten. Bei aller Bedingtheit und mancher Fragwürdigkeit der historischen Formen, in denen das Judentum seine Wirklichkeit hat, bleibt die Differenz zum Heidentum doch grundlegend. Das Heidentum bezeichnet bei allem Reichtum seiner Erscheinungen doch nur die Naturverfallenheit des Geistes, der um seine Bestimmung nicht weiß. Im Judentum hingegen gewinnt die Religion des Geistes Gestalt, objektiviert sich die universale Offenbarung in fortschreitend angemessener Weise. Hier ist auch der Punkt, an dem sich Formstecher vom Pantheismus absetzt. Die Naturreligion vermag selbst in ihrer höchsten Erhebung Welt und Mensch nur als Emanation des Absoluten zu denken, als organischen Hervorgang, so dass alles, was geschieht, schicksalhaft von diesem Prozess geprägt bleibt. Die Religion des Geistes hingegen ist ihrem Wesen nach ethisch und negiert die schicksalhafte Verfallenheit an Natur und Weltprozess (32f, 100-132).

Die Religion des Geistes, deren Entwicklung sich über die ganze Menschheitsgeschichte erstreckt, ist im Judentum zu sich selbst gebracht worden als Bewusstsein der Universalität und Freiheit des Geistes in historischer Partikularität. Anders als das Christentum kennt nach Formstecher das Judentum „keine religiöse Glaubenspflicht“ und „keinen Autoritätsglauben“ (10). Es ist, wie nicht wenige Autoren von Mendelssohn bis Leo Baeck betonten, eine dogmenlose Religion; ihm muss „eine jede Religionswahrheit zugleich eine Vernunftwahrheit sein“ (10). Eben darin ist es dem Christentum mit seiner komplexen, seit der Frühaufklärung verdächtig gewordenen Dogmatik überlegen und einem emphatischen Vernunftbegriff,

wie er im nachkantischen Idealismus formuliert wurde, angemessener. Allerdings entstand nach dem Ende der staatlichen Selbstständigkeit seit 70 die Notwendigkeit, das einmal errungene Bewusstsein vor der Assimilation an die Umwelt zu schützen; Schranken, die in der von Vernunft, Freiheit und Universalität bestimmten bürgerlichen Ära fallen können. Die universale Dynamik des Geistes ist aber auch in der vorbürgerlichen Epoche nicht zum Stillstand gekommen. „Christentum und Islam, diese nordische und südliche Mission des Judenthums an die heidnische Menschheit, sind die Mittel in der Hand der Vorsehung, die Naturvergötterung zu stürzen und das Menschengeschlecht bis zum Gipfelpunkt seiner Vollkommenheit zu führen.“ (411) Das Christentum hat im Zuge seiner Ausbreitung in der Völkerwelt freilich manche Konzession an das Heidentum gemacht, weil es nicht bloß äußerlich, sondern auch nach der subjektiven Seite die Welt durchdringen und angenommen sein will. Der Islam bewahrte zwar sein jüdisches Erbe reiner, breitete sich aber mit Gewalt unter den Völkern des Südens aus und negierte damit ein zentrales Element der Religion des Geistes: die menschliche Freiheit. Trotz dieser Einschränkung wirkt Formstechers Verständnis des Islam für seine Zeit überraschend frei von Vorbehalten und Vorurteilen. Schon 1833 hatte Abraham Geiger den Koran im Zusammenhang einer Rezeptionsgeschichte des Judentums interpretiert und der modernen Islamwissenschaft wichtige Anregungen gegeben.⁴³ Formstecher geht nicht wie Geiger historisch-kritisch vor, sondern ordnet den Islam in seine spekulative Geschichtsphilosophie ein. Christentum und Islam als jene Kräfte, welche das Heidentum zum Judentum umbilden, verhalten sich in ihren spezifischen Leistungen und Grenzen komplementär, treten aber „gegenseitig in die strengste Opposition, weil eine jede Mission doch nur

⁴³ Vgl. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königlich Preußischen Rheinakademie gekrönte Preisschrift* (1833), Leipzig 21902, Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 2005.

das ihr angewiesene bearbeiten kann“ (411f). Die Mission des Christentums aber ist erst dann erfüllt, wenn

„es erkannt hat, daß es den Menschen erlösen soll, nicht von einem göttlich mächtigen Satan, sondern von einer dem Menschengeste untergeordneten Naturmacht; daß es den Menschen versöhnen soll, nicht mit Gott, mit dem er wegen dessen Allgüte stets versöhnt ist, sondern mit seinem eigenen Geiste, mit dem er sich wegen seiner Naturvergötterung entzweit hat; daß diese Erlösung und diese Versöhnung im Judenthume in diesem Gegensatze längst gegeben ist, daß somit das Christenthum nur als eine Mission des Judenthums an das Heidenthum, in keiner Hinsicht aber an das Judenthum selbst, betrachtet werden muß, nur dann, wenn das Christenthum dieses erkannt hat, diese Erkenntniß lehrt und in allen Richtungen und Verhältnissen des Lebens manifestirt, nur dann hat es das heidnische Element in sich organisch zum jüdischen umgeschaffen, nur dann hat es in qualitativer Hinsicht die Aufgabe seiner Mission gelöst, ein Himmelreich auf Erden realisirt.“ (394f)

Der Begriff der Mission wird von Formstecher mit Bedacht gewählt. Nicht nur jüdische Leser dürften ihn zunächst mit der christlichen Mission, insbesondere mit der Judenmission verbunden haben, die den Rabbinern und Gemeinden zunehmend Probleme bereitete und bis heute erheblichen Konfliktstoff bietet. Hat aber das Entscheidende im Judentum längst Gestalt angenommen, ist hier – wenn auch noch in partikularer Form – die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und seine Erlösung von der heteronomen Naturmacht (und nicht von einer Erbschuld) geschichtlich greifbar geworden, so wendet sich die christliche Judenmission an die falsche Adresse und verfehlt zudem die wahre Aufgabe des Christentums:⁴⁴ Es soll nach Formstecher das, was im Judentum Realität wurde, in die Völkerwelt tragen; insofern hat das Christentum teil an der priesterlichen Berufung Israels. Seine Mission ist also

⁴⁴ Zu Formstechers Kritik der christlichen Judenmission vgl. Kratz-Ritter, *Salomon Formstecher* (Anm. 41), S. 31-37. In seinen Vorlesungen *Die Entwicklung der religiösen Idee in Judenthum, Christenthum und Islam* (1846/47, zweite Aufl. Leipzig 1874) trug Ludwig Philippson einem breiteren Publikum ähnliche Gedanken vor; vgl. ebd., S. 97-125.

zugleich eine jüdische und universale, wobei das Christentum im Laufe dieses Prozesses eine Katharsis durchlaufen muss. Aber auch hier sollte die Bedeutung der aktiven Mission nicht überschätzt werden: Die göttliche Offenbarung erging nicht exklusiv an Judentum und Christentum, sondern an die ganze Menschheit; etwas in ihr muss also der welthistorischen Aufgabe des Judentums entgegenkommen. Der Gegensatz von Geist und Natur, Freiheit und Schicksal spielt im gesamten Weltprozess eine Rolle, muss aber ins Bewusstsein gehoben, zu seinem Ziele geführt und in einem geradezu eschatologischen Idealzustand versöhnt sein. Hier erst „lebt die Menschheit in ihrer Vollkommenheit und feiert ihren Weltfrieden“ (413).

Auch für Samuel Hirsch (1815-1889) ist der „Gedanke, daß der Mensch an sich Ebenbild Gottes, d.h. frei sey, und daß er auf Erden sey, um sich zu dem zu machen, was er an sich ist“, nicht erst mit Christus in die Welt gekommen, sondern „der Grundgedanke der ganzen jüdischen Geschichte“ (832)⁴⁵. Insofern kann das Judentum für sich beanspruchen, im Hegelschen Sinne „absolute Religion“ zu sein und muss sich nicht von der christlichen Religionsphilosophie zu einer vorläufigen überholten Religion degradieren lassen. Nach Hegel hatte das Judentum erkannt, „daß Gott nicht ein Naturwesen, nicht das Sichtbare, Sinnliche ist“ und steht damit für den Umschlag „von der Natur zum Geist“⁴⁶ und den entscheidenden Fortschritt über das morgenländische Bewusstsein hinaus. Für Hegel war jedoch der im Judentum repräsentierte Stand des Bewusstseins überholt worden von der christlich-germanischen Welt, eine These, die Hirsch zurückweist und

⁴⁵ Samuel Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältniß zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie*, Leipzig 1842 (Nachdruck Hildesheim-Zürich-New York 1986; nach dieser Ausgabe im durchlaufenden Text mit Seitenzahl belegt).

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Karl Heinz Ilting u.a., Hamburg 1996, S. 267.

zwar auch unter Rekurs auf die von christlichen Autoren wenig geschätzte rabbinische Literatur. Auf der breiten Grundlage biblischer wie rabbinischer Texte entfaltet Hirsch seine These, dass die Verwirklichung der sittlichen Idee sich bereits im Judentum vollzogen habe und das Christentum eher ein sekundäres Phänomen darstelle. „Das Ziel der Offenbarung ist allerdings (nach Jerem. 31,31-35), daß der Inhalt der Offenbarung die Gewissensstimme der Menschheit werde, daß er ins Herz geschrieben sei, sich also in ihr Blut und Fleisch verwandle...“ (480) Die Selbstmitteilung Gottes muss von den Subjekten angenommen, ihre ‚zweite Natur‘ werden können und sich in der Welt bewahrheiten. In Abraham und schließlich im Judentum und seiner Geschichte wird bewusst, wozu die Menschheit als Ganze berufen ist. Die Formulierung, dass sich die Offenbarung ‚in Blut und Fleisch‘ verwandle, ist kaum zufällig gewählt. Sie erinnert an die christliche Inkarnationslehre (mit Anklängen an die Eucharistie), die von Hirsch nicht abstrakt negiert, sondern in seinem Sinne gleichsam ‚entmythologisiert‘ wird. Nicht, wie das Christentum lehrt, in einem Menschen und schon gar nicht um den Preis seines Opfers, das bei Hirsch wie die Erbsündenlehre unter dem Verdacht eines Rückfalls in das Heidentum steht, sondern im Bewusstsein und in der Praxis einer sozialen Gruppe ist der entscheidende und zugleich irreversible Stand der Entwicklung erreicht.

Welche Rolle spielen dann aber die Person Jesu und das Christentum? „Das große Verdienst Jesu besteht in Etwas, das viel mehr ist als eine Idee; es besteht in seiner großen Persönlichkeit. Daß er die Idee des Judenthums in seiner innersten Tiefe und Wahrheit gefaßt, erfüllte und verwirklichte, das war das Große an Jesu[s].“ (688) Der Gegensatz zum Judentum entwickelte sich erst mit der Paulinischen Lehre. Sowohl deren antinomistische Tendenzen als auch die von ihr in den Mittelpunkt gerückte Erbsündenlehre stehen in Widerspruch zu den Lehren des Judentums und zur menschlichen Vernunft (750, 861-864). Die Gefahr einer vorschnellen Assimilation an die Völker und eines Rückfalls in die mythische

Abhängigkeit von der Natur besteht auch nach Hirsch für das Christentum. So gelangt über die Kirche nur eine depravierte Lehre in die Völkerwelt und ist das, was im Judentum erreicht wurde, nicht unverfälscht weitergegeben worden. Die weitere Geschichte kann darum nur eine fortschreitende Purgierung des Christentums sein, die Rückkehr zur Botschaft Jesu, die, anders als die Paulinische, mit dem Judentum in völliger Übereinstimmung stand und das Kommen des Gottesreichs zum Gegenstand hatte. Die absolute Religion ist zwar geschichtlich im Judentum erschienen, aber ihre vollkommene Verbreitung und reine Ausprägung in der Menschheit steht noch aus. Deren Vollendung wäre zugleich die Erfüllung der Berufung Israels und der auf die messianische Zeit bezogenen prophetischen Verheißungen. Der wahre, die ganze Menschheit umfassende Kultus des einzigen Gottes und die universale Freiheit der Menschen sind dann manifeste Realität (879ff).

Für Formstecher ebenso wie für Hirsch erhält das Christentum seine welthistorische Bedeutung vom Judentum her. Die christliche Substitutionsthese, der gemäß die Kirche das Judentum heilsgeschichtlich ablöst, ließ sich zwar nicht einfach umkehren, wohl aber konnte die vom Christentum beanspruchte Position einer „absoluten Religion“ auf das Judentum übertragen werden. Insofern es jenseits aller unerhellten Autorität und einer der Vernunft widerstrebenden Dogmatik in (noch) partikularer Gestalt die universale Wahrheit für jedes vernünftige Wesen einsehbar entfaltet, ist es in den Kategorien von Freiheit, Sittlichkeit und Fortschritt rekonstruierbar. Es gibt also keinen Grund, der jüdischen Religion die volle Anerkennung und den Juden die bürgerliche Gleichberechtigung länger zu verweigern. Entsprechend fordert Hirsch – wie vor ihm schon Saul Ascher⁴⁷ –, dass der Staat „unsere Religion nicht länger dulde, sondern anerkenne“ (VI). Dies ist kaum von einem Staat zu erwarten, der sich entweder noch

⁴⁷ Vgl. Ascher, *Eisenmenger der Zweite* (Anm. 39), S. 25. Ascher betont gegenüber Fichte, es erfordere die Billigkeit längst schon, „daß der Jude nicht bloß toleriert, sondern aller Rechte eines Staatsbürgers teilhaftig werde“.

im Sinne der Restauration nach 1815 als ein christlicher definiert oder nach dem Willen deutschtümeler Romantiker „Deutschheit und Christentum“ miteinander „verquickt“.⁴⁸ Was hier im Vorfeld der Revolution von 1848 gefordert wird, ist eine säkulare und pluralistische Gesellschaft, der einzig ein weltanschaulich neutraler, demokratischer Staat entsprechen kann. Das Judentum ist von seinen eigenen religiösen und kulturellen Überlieferungen her für eine solche Transformation der traditionellen Gesellschaft in eine moderne vorbereitet – besser sogar als das Christentum, das nur widerstrebend von alten Vorurteilen und seiner privilegierten Stellung Abschied nimmt. Mehr noch: „Die Juden haben Vieles, ja, sagen wir kühn, das Meiste beigetragen zur Gestaltung des jetzigen Weltbewusstseins, obgleich dieses Moment von Seiten der Christen immer mit Stillschweigen übergangen wird.“ (876)

Aber welches Judentum meinten Judaistik, Religionsphilosophie und Reform im 19. Jahrhundert? Auch die kühne Umkehrung des bisherigen religionsphilosophischen Diskurses bleibt noch dem idealistischen Paradigma der Gegner verhaftet und trägt die problematische Antithese von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Verstand in die biblische und rabbinische Literatur hinein. Entsprechend wird für das Judentum vorschnell die fortschreitende Vergeistigung des religiösen Bewusstseins reklamiert;⁴⁹ ein Problem, das Susannah Heschels verdienstvolle Arbeit leider nicht analysiert. Zionismus und Reconstructionist Judaism in Amerika sind auch als kritische Antworten auf die Spiritualisierung des Judentums im 19. Jahrhundert zu verstehen. „Reformism“ merkt Mordecai Kaplan 1934 kritisch an, „has etherealized Israel, the nation into Israel, the religious community, it has sublimated the Torah, the all-embracing system of concrete guidance,

⁴⁸ Vgl. Saul Ascher, Die Germanomanie, in: ders. *Werkausgabe, Band I/1* (Anm. 40), S. 141-171, hier: S. 147.

⁴⁹ Vgl. hierzu die schon erwähnten kritischen Anmerkungen Scholems, *Wissenschaft vom Judentum* (Anm. 11), S. 149-157.

into Torah, the vague abstraction known as moral law“.⁵⁰ Im Grunde sei die Reformbewegung am protestantischen Begriff der Religion orientiert, d.h. Religion werde zwar nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie als eine verinnerlichte, rein spirituelle Größe gesehen, während das Judentum, darin strukturell dem Katholizismus verwandt, als civilization die Gesamtheit auch des ‚äußeren Lebens‘ umfasse. Entsprechend ihrer mehr spiritualisierenden Auffassung des Judentums könne die Reform auch nur einen bestimmten Teil der jüdischen Bevölkerung erreichen, sie bleibt „confined to one stratum of society – the so called upper middle class“. Eine Neuorientierung der Reform, die auch eine Hinwendung zu den Problemen sozialer Gerechtigkeit und eine Auseinandersetzung mit dem Zionismus umfasste, setzte in Amerika erst seit den zwanziger Jahren ein und gewann nach dem Zweiten Weltkrieg deutliche Konturen.⁵¹

Steinheims anti-idealistischer Gegendiskurs

Die erste nicht-orthodoxe Alternative zur idealistischen Religionsphilosophie bildete Salomon Ludwig Steinheims (1789-1866) umfangreiches Werk *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge* das zwischen 1835 und 1865 in vier Bänden erschien. Es begleitete kritisch die in dieser Zeit publizierten religionsphilosophischen Modelle Formstechers

⁵⁰ Mordecai Kaplan, *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (1934), Philadelphia 2010, S. 108-125, hier: S. 121; siehe auch ebd., S. 249-251; ferner Biale, *Not in the Heavens* (Anm. 6), S. 172-175, Batnitzky, *How Judaism Became a Religion* (Anm. 9), S. 169-173. Unverkennbar führt Kaplan auf die Überlegungen Solomon Schechters („Catholic Israel“, s. Anm. 32) fort, verschiebt aber den Akzent auf die Idee der Zivilisation und ihre Lebensvollzüge.

⁵¹ Kaplan, *Judaism as a Civilization* (Anm. 49), S. 111. – Zur Neuorientierung des Reformjudentums vgl. Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*. Übersetzt von Marie-Theres Pitner und Susanne Grabmayr, Wien-Köln-Weimar 2000, S. 441-475.

und Hirschs, die versuchten, „unseren Glauben zu philosophieren“ und so die Offenbarung der Philosophie ein- oder unterzuordnen (II, 36⁵² Dagegen ist nach Steinheim, dem es an polemischer Energie nicht mangelt, daran festzuhalten, dass die Mitteilung Gottes nicht als die Bestätigung, sondern als die „Correctur unseres geistigen Lebens“ zu begreifen ist (II, 206). Wenn Gott uns etwas Neues mitteilen will und nicht bloß bestätigt, „was er schon ursprünglich in unseren Geist gelegt hat“, so besteht „das Schiboleth einer göttlichen Offenbarung“ gerade darin, „dass sie nicht mit unserm religiösen Bewusstsein übereinstimme, sondern solche Lehren und Gebote enthalte, die diesem theils fremd sind, theils sogar widersprechen“ (I, 10f). Gegen die nachkantische Religionsphilosophie Hegels und Schellings macht Steinheim die Ergebnisse der Kantischen Antinomienlehre geltend: In den Fragen nach der Existenz Gottes und dem Ursprung der Welt, der menschlichen Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele gelangt die Vernunft über Widersprüche nicht hinaus, da sie die Grenzen der Erfahrung, auf die sie verwiesen ist, überschreitet (II, 45ff). Weder die verabsolutierte Vernunft Hegels noch das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit im Sinne Schleiermachers sind mithin für die Grundlegung und Entfaltung des Offenbarungsbegriffs von Bedeutung. Die Frage nach einer subjektiven Disposition für den Empfang von Offenbarung ist hier im Ansatz abgewiesen. Die Offenbarung erhält ihre Überzeugungskraft nicht durch ihre Kompatibilität mit dem jeweiligen Stand der Vernunft, sondern aus ihrer inneren Stimmigkeit: sie bietet sich in „vollkommener Evidenz“ dar (I, 11 u. 95).

Was die Bewertung des Christentums angeht, so unterscheidet sich Steinheim nicht grundsätzlich von seinen Antipoden:

⁵² Salomon Ludwig Steinheim, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge*, 4 Bände, Frankfurt/M.-Leipzig-Altona 1835-1865 (Reprint Hildesheim-Zürich-New York 1986; im durchlaufenden Text nach dieser Ausgabe mit Band- und Seitenzahl belegt); siehe auch Yoshua O. Haberman, *Philosopher of Revelation. Life and Thought of S.L. Steinheim*, Philadelphia 1990.

Während die Verkündigung Jesu vom Gottesreich und die Urgemeinde sich vom Judentum nicht entfernen, öffnet sich die Mission des Paulus seiner heidnischen 'Zielgruppe' auf bedenkliche Weise. Die Assimilation an das Heidentum dokumentiert sich in der Paulinischen Literatur und im Johannesevangelium, das stark von der alexandrinischen Schule geprägt ist (III, 63-76). Zum Heidenchristentum gehört nicht nur die Öffnung zu Mythos und Philosophie, sondern auch der antinomistische und antijüdische Affekt, von dem noch die moderne christliche Theologie beherrscht ist. In seiner temperamentvollen Auseinandersetzung mit Friedrich Schleiermacher, dem er Markionismus vorwirft, legt er dies ausführlicher dar (I, 183-201).

Bedeutsamer als sein Verständnis des Christentums ist seine Kritik der zentripetalen Tendenzen des idealistischen Vernunftbegriffs und der von ihm konstituierten Totalität. In Hegels Philosophie triumphiert zum letzten Male der christliche Überlegenheitsanspruch – freilich um einen hohen Preis: Die idealistische Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit, Offenbarung und Geschichte mediatisiert das Wort Gottes vollständig in den Prozess der sich selbst entfaltenden Vernunft und absorbiert damit das Widerständige, Nichtidentische der Offenbarung. Diesem totalitären Vernunftbegriff muss die prinzipiell unableitbare Mitteilung Gottes, wie Steinheim selbst schrieb, als „ein Meteorstein“ erscheinen (II, 39f); ein impact aus fremden Regionen des Kosmos. Was sich im Werk Steinheims – nur wenige Jahre nach Hegels Tod – vorbereitet, ist eine neue Ordnung des religionsphilosophischen Diskurses (Modell 3), freilich in der problematischen Form einer phänomenologischen Immunisierung des Offenbarungsbegriffs. Das Werk dieses ‚jüdischen Tertullian‘ (Max Wiener) fand im 19. Jahrhundert wenig Anerkennung und wurde erst von Hans-Joachim Schoeps im 20. Jahrhundert zu Ehren gebracht.⁵³ Der jede philosophisch vermittelte Begründung

⁵³ Vgl. Wiener, *Jüdische Religion* (Anm. 29), S. 147f; Hans Joachim Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung*

ablehnende Supranaturalismus Steinheims, der strukturell manche Parallele zum Offenbarungsbegriff Karl Barths, aber auch zur theologischen Ästhetik Hans Urs von Balthasars aufweist, war mit dem Interesse der Reform kaum vereinbar und provozierte den Verdacht des Irrationalismus. Zudem steht der Titel des Werks – einmal vorausgesetzt, es gebe den Lehrbegriff der Synagoge – in einem merkwürdigen Widerspruch zu dem Befund, dass Belegstellen aus der rabbinischen Literatur rar sind. Die kühnen Diskurse der Rabbinen, die an den fixierten Wortlaut der Schrift, wie Geiger zeigte, keineswegs sklavisch gebunden sind, dürften sich mit Steinheims Offenbarungspositivismus nur schwer vereinbaren lassen. Im Prozess der Tradition entfaltet sich das subjektive, spontane Moment, das Steinheim aus dem Offenbarungsbegriff zu eskamotieren versuchte und ohne das es eine menschliche Rezeption der Selbstmitteilung Gottes, die sie fortschreibt und immer neue Aspekte an ihr aufdeckt, nicht gibt.

Ein „Schrei ins Leere“?

Sowohl die Thesen Geigers, als auch diejenigen Formstellers, Hirschs und Steinheims mussten auf die zeitgenössische christliche Theologie provozierend wirken, wurden doch die Grundlagen des bisherigen christlichen Selbstverständnisses und die mit ihm zusammenhängende Konstruktion des Judentums infrage gestellt. Zu erwarten wäre eine breite Kontroverse – aber sie blieb aus. Geigers Ausführungen zur Gestalt Jesu und zum Frühjudentum wurden von protestantischen und katholischen Theologen nur vereinzelt rezipiert und stießen meist auf Ablehnung. Aber auch David Friedrich Strauß und Ernest Renan, die beanspruchen, ihr Jesusbild frei

einer systematischen Theologie des Judentums, Berlin 1932, S. 45-50; ders., *Salomon Ludwig Steinheim zum Gedenken*, Leiden 1966; Julius H. Schoeps u.a. (Hrsg.), „*Philo des 19. Jahrhunderts*“. *Studien zu Salomon Ludwig Steinheim*, Hildesheim-Zürich-New York 1993; Micha Brumlik, *Offenbarung bei Steinheim und Schelling*, in: ders., *Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche*, Berlin-Wien 2001, S. 29-42.

von allen dogmatischen Vorgaben zu entwickeln, kommen über den konstruierten Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und dem Judentum seiner Zeit nicht hinaus. Renan, der Geiger wohlwollend im Vorwort zu seinem *Leben Jesu* erwähnt, bleibt in seinem „Urtheil über den Pharisäismus hart und ungerecht, und je weiter er in die Geschichte kommt, je mehr er das Bedürfnis fühlt, seinem des Wunderbaren entkleideten, ja in sich schwankenden und unklaren Stifter des Christentums zum Halbgotte zu erheben, um so tiefer sucht er das Judentum hinabzudrücken“.⁵⁴ Geiger durchschaute Renans Jesus als Projektion des spätrömantischen Geniekults – freilich ohne einen positiven Widerhall selbst bei Renans Kritikern zu finden.

Wissenschaft des Judentums und jüdische Religionsphilosophie führten noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein unfreiwilliges Selbstgespräch. Auch hier ist Scholems Rede vom „Schrei ins Leere“ kaum übertrieben.⁵⁵ Weder christliche Bibelwissenschaftler noch Kirchenhistoriker gingen auf jüdische Autoren ausführlich ein oder sahen sich durch deren Befunde zu Korrekturen ihrer eigenen Urteile genötigt. Die Darstellung der Gestalt Jesu und der frühjüdischen (in damaliger Terminologie: spätjüdischen) Gruppen, insbesondere der Pharisäer etwa in Harnacks *Wesen des Christentums* (11900), belegt dies deutlich. Was hier frappiert, ist nicht allein das längst bekannte Urteil über das Frühjudentum, sondern mehr noch die Beharrlichkeit, mit der Einwände jüdischer Forscher

⁵⁴ Geiger, *Christliche Gelehrsamkeit* (Anm. 17), S. 295; zu Strauß vgl. ebd. S. 296; vgl. auch Ernest Renan, *Das Leben Jesu. Autorisirte deutsche Ausgabe*, Leipzig 41880, S. 10, 313-316. Zu Geigers Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß und Ernest Renan vgl. ausführlicher Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Anm. 20), S. 159-181 (Anhang); siehe ferner Heschel, *Der jüdische Jesus* (Anm. 35), S. 252-259.

⁵⁵ Vgl. Gershom Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: ders., *Judaica 2*, Frankfurt/M. 1970, S. 8; vgl. hierzu auch Sonia Goldblum, *Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit*, in: Katja Schubert / Laurence Guillon (Hrsg.), *Deutschland und Israel/Palästina von 1945 bis heute*, Würzburg 2014, S. 37-52, hier: S. 43-47.

ignoriert wurden. Dass in Harnacks Vorlesungen der Apologet über den Historiker siegt, entging Rezensenten wie Leo Baeck und Josef Eschelbacher nicht. Wie seine Ausführungen über die Pharisäer nur ein gängiges Vorurteil wissenschaftlich drapieren, so ist auch die Darstellung Jesu weit entfernt von einem wissenschaftlich begründeten Urteil.⁵⁶ In Harnacks Ausführungen, so Josef Eschelbacher, „wird uns Jesus wie ein Meteorstein vorgeführt, der vom Himmel gefallen ist, zufällig gerade unter den Juden, als ein Geist, der souverän über ihren geistigen Besitz schaltet und die geschichtlich gegebenen Verhältnisse verwerthet, aber unendlich hoch darüber steht“.⁵⁷ Es fällt die von Steinheim bekannte Metapher des Meteorsteins auf; sie bezeichnet hier aber nicht die Offenbarung, sondern die völlige Dekontextualisierung der Person Jesu. Während Harnack beansprucht, hinter der Christologie die historische Gestalt Jesu sichtbar werden zu lassen, löst er sie aus seinen frühjüdischen Zusammenhängen. Schroff kontrastiert er die von allen innerweltlichen Bezügen gereinigte Verkündigung des Gottesreiches und die Botschaft der Liebe dem Pharisäismus. Wo der Historiker Harnack nicht umhinkommt, bei Jesus und der Urgemeinde jüdische Traditionen festzustellen, war es für den Apologeten Harnack das besondere Verdienst des Paulus, die Idee des Gottesreiches von allen jüdischen „Schalen“ gründlich zu befreien und in eine universale Religion zu

⁵⁶ Vgl. Leo Baeck, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 45 (1901), S. 97-120; Josef Eschelbacher, Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christentums, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 46 (1902), S. 119-141, 229-239, 407-427, 47 (1903), S. 53-68, 136-149, 249-263, 434-446, 514-534; vgl. Frank Surall, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huussy*, Gütersloh 2003, S. 73-158; René Buchholz, „Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden.“ Marginalien zu einer These Harnacks, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 131 (2009), S. 26-46.

⁵⁷ Eschelbacher, *Die Vorlesungen Ad. von Harnacks* (Anm. 56), S. 140.

verwandeln.⁵⁸ Auch Leo Baecks Resumé ist bei allem Respekt vor der wissenschaftlichen Reputation Harnacks wenig schmeichelhaft:

„Nicht die Vergangenheit wird so vor uns hingestellt, sondern nur die Projection eines vorher gefassten Bildes in die Vergangenheit hinein. ... Es ist Herrn Harnacks religiöses Bekenntnis, das uns dargestellt wird, und jedermann wird ihn dessenthalben achten. Aber deshalb Herrn Harnacks Religion auch für die Religion Jesu erklären zu wollen, das ist geschichtlich jedenfalls nicht.“⁵⁹

Leo Baeck begnügte sich nicht mit der Rezension; sein 1905 erstmals publiziertes Buch ‚Das Wesen des Judentums‘ ist auch als eine ausführliche Antwort auf Harnacks ‚Wesen des Christentums‘ zu verstehen. Harnack hat es wohl nie gelesen, man fand es später unaufgeschnitten in seiner Bibliothek.⁶⁰ Allerdings ist aus heutiger Perspektive die im 19. Jahrhundert vielfach gestellte Frage nach dem Wesen des Christentums oder des Judentums problematisch. Sie legt, was in der Geschichte auf unterschiedliche Weise Gestalt gewann, auf eine zeitlose Identität fest. „What it meant to be a Jew in biblical Canaan, Hellenistic Alexandria, sixteenth-century Poland, or

⁵⁸ Vgl. Adolf Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig 1900; Neuausgabe, hrsg. von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2005, S. 40 und 113.

⁵⁹ Baeck, *Harnack's Vorlesungen* (Anm. 56), S. 100 und 103. – Eine ähnliche Kritik an Harnacks Darstellung, der Verkündigung Jesu, der Evangelien und des frühen Christentums trug Alfred Loisy vor: „C'est sa propre religion, non celle de l'Évangile, que M. Harnack expose et défend“ (Alfred F. Loisy, *L'évangile et l'église*, Bellevue 31904, S. 94). Es ist zu bedauern, dass Loisy Baecks und Eschelbachers Einwände nicht rezipierte. Die sprachlichen Grenzen und die Fixierung auf die heftig geführten innerkatholischen Debatten mögen dazu beigetragen haben.

⁶⁰ Vgl. Christian Wiese, Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus, in: Georg Heuberger / Fritz Backhaus (Hrsg.), *Leo Baeck 1873–1956. Aus dem Stamme von Rabbinen*, Frankfurt/M. 2001, S. 147-171, hier: S. 168, Anm. 33; siehe auch ders., *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im Wilhelminischen Deutschland. Ein „Schrei ins Leere“?*, Tübingen 1999.

nineteenth-century Marocco”, konstatiert David Biale, “was certainly not the same as what it is today, nor were the questions we pose necessarily their questions.”⁶¹

Erst in den zwanziger Jahren kam es zu einer sehr vorsichtigen Annäherung zwischen (protestantischer) Bibelwissenschaft und Wissenschaft des Judentums. In der zweiten Auflage der RGG übertrug der Herausgeber Hermann Gunkel Artikel über das nachbiblische Judentum an jüdische Wissenschaftler wie Leo Baeck, Ismar Elbogen und Julius Guttman, die alle an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lehrten. Der Alttestamentler Hugo Greßmann hatte die von ihm herausgegebene Sammlung Entwicklungsstufen der jüdischen Religion (1927) auch als Selbstdarstellung des Judentums verstanden.⁶² Darum sollten vor allem jüdische Gelehrte mitwirken, die einen anderen Zugang zur Thematik hätten als christliche. Im gleichen Jahr erschien ein Sonderheft der Zeitschrift *Der Jude* zum Thema *Judentum und Christentum*. Neben Max Wiener, Max Dienemann und Nathan Birnbaum verfasste auch der evangelische Neutestamentler Martin Dibelius einen Beitrag zu diesem Heft. Aber die christlichen Gesprächspartner waren rar, und die bescheidenen Anfänge fanden in Deutschland nach 1933 ein abruptes Ende, wie nicht nur Gerhard Kittels Buch *Die Judenfrage*,

⁶¹ David Biale (ed.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002, S. XXXI; vgl. auch Uriel Tal, Theologische Debatte um das „Wesen“ des Judentums, in: Werner E. Mosse / Arnold Paucker (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, Tübingen 21998, S. 599-632; Gershom Scholem, What is Judaism? (1974), in: ders., *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, ed. by Avraham Shapira, Philadelphia 1997, S. 114-117; französische Übersetzung in: Gershom Scholem, *Le Prix d'Israel. Écrits politiques 1916-1974*, Paris-Tel Aviv 2003, S. 155-160.

⁶² Vgl. Leonore Siegele-Wenschkewitz, Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik, in: Walter Grab / Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Portraits*, Darmstadt 21998, S. 153-178, hier: S. 166-171.

sondern auch die ‚Arisierung‘ der Gestalt Jesu durch Walter Grundmann deutlich belegen.⁶³

Was die jüdische Religionsphilosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrifft, so blieb sie außerhalb des Judentums wirkungslos und auch heute ist sie nur Judaisten und Philosophiehistorikern näher bekannt. Schon die antike und mittelalterliche Geschichte der jüdischen Philosophie wurde, wie die Untersuchung von Esther Seidel zeigte, in der nichtjüdischen Philosophiegeschichtsschreibung nur knapp und oberflächlich abgehandelt.⁶⁴ Ausnahmen bildeten lediglich die katholischen Mediävisten Clemens Bäumker, der eine kritische Ausgabe von Salomon ibn Gabirols *Fons vitae* erstellte und Etienne Gilson. Beide rezipierten die wichtigen Forschungen von Salomon Munk, Manuel Joël und Jakob Guttmann. Aber auch innerjüdisch erhielt die Religionsphilosophie von Hirsch und Formstecher nur eine schwache Resonanz.⁶⁵ Autoren der historisch arbeitenden Wissenschaft des Judentums waren die Modelle der an Schelling und Hegel orientierten spekulativen Religionsphilosophie suspekt; allzu schematisch ordneten sie den historischen Stoff ihren philosophischen Konstrukten ein. Die zunehmende Distanz der deutschen Universitätsphilosophie von Hegel, der mit seinem Namen verbundene Pantheismusverdacht der Restauration nach 1848 und der Aufstieg des Neukantianismus seit Otto Liebmann, Friedrich Albert Lange und dessen Schüler, Hermann Cohen, ließen die Theorien Formstechers und Hirschs bald schon als veraltet erscheinen.

⁶³ Vgl. Gerhard Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1/21933; dazu Martin Bubers Erwiderung: Offener Brief an Gerhard Kittel und Zu Gerhard Kittels ‚Antwort‘, in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, eingeleitet von Robert Weltsch, Gerlingen 1992, S. 607-613; siehe ferner die Studie von Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton-Oxford 2008, S. 88-92, 152-161, 184f.

⁶⁴ Esther Seidel, *„Jüdische Philosophie“ in nichtjüdischer und jüdischer Philosophiegeschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1984, zusammenfassend S. 149-158.

⁶⁵ Zur Formstecher-Rezeption vgl. Kratz-Ritter, *Salomon Formstecher* (Anm. 40), S. 86-89.

Cohens Abhandlung *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) und sein postum erschienenenes religionsphilosophisches Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919 / 21929) verstehen sich denn auch keineswegs als Fortsetzung der Überlegungen Formstehers und Hirschs.

Ausblick: Eine neue Ordnung des Diskurses

Die epochale Krise und das Ende des langen 19. Jahrhunderts wird durch den Ersten Weltkrieg markiert. Die schon vor dem Krieg von Vertretern der jüngeren Generation artikulierten Zweifel an dem von weiten Teilen des Reformjudentums vertretenen Fortschrittsoptimismus⁶⁶ und an der Fähigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Versprechen einzulösen, findet im Untergang der alten Strukturen seine Bestätigung. Cohens späte Religionsphilosophie steht an der Grenze zu einer neuen Zeit: Sein Modell einer gott-menschlichen Korrelation ebenso wie seine tiefe Skepsis gegenüber einer spekulativ entfalteten Totalität im Hegelschen Sinne, die „ein Fallstrick“ und „eine tiefe Gefahr der reinen Ethik, für den Radikalismus ihrer Prinzipien und ihrer Tendenzen“ ist,⁶⁷ antizipieren Elemente der Dialog- und Alteritätsphilosophie. Demgegenüber bleibt die erkenntnistheoretische Reduzierung des Mannigfaltigen auf die subjektive Spontaneität dem transzendentalen Idealismus verhaftet. Aber auch Cohens Hoffnung, dem Judentum einen selbstverständlichen Ort in der europäischen Kultur zu erobern, ohne sich selbst preiszugeben, erfüllte sich nicht. Cohen erschien nicht nur aus zionistischer Sicht als respektheischender Zeuge eines vergangenen Zeitalters. „Indem wir an der Bahre des Juden Hermann Cohen stehen“, schrieb Jakob

⁶⁶ Vgl. etwa Kaufmann Kohler, *Das Reformjudentum und die deutsche Judenheit*, in: *Liberales Judentum* 9 (1909), S. 193-197; Hermann Cohen, *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*, Berlin 1910.

⁶⁷ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Anm. 30), S. 459f.

Klatzkin in seinem Nachruf, „stehen wir an der Bahre eines ganzen Zeitalters.“⁶⁸

Einen anderen Weg beschritt Franz Rosenzweig, der der zionistischen Idee gegenüber reserviert blieb. Sein Bruch mit der identitätsphilosophischen Erbschaft „von Jonien bis Jena“, die auch das religionsphilosophische Denken von Mendelssohn bis Cohen bestimmte, gelangt im Stern der Erlösung zu verbindlichem Ausdruck.⁶⁹ Dem Volk Israel (nicht dem Individuum) nach 70 attestiert Rosenzweig eine geradezu liturgische Existenz: Anders als das Christentum ist es schon ‚beim Vater‘ und „blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater ... der eine und Einzige – ‚Alles in Allem‘! – sein wird.“⁷⁰ für die in der Kirche verbundenen Völker hingegen ist Christus der Weg durch die Geschichte. Rosenzweigs Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum als „Arbeiter am gleichen Werk“⁷¹ ist gegenüber Formstecher und Hirsch keineswegs originell. Die angebliche Geschichtslosigkeit des Judentums, das im Stande der antizipierten Erlösung existiert, ist mindestens ebenso problematisch wie die geschichtsphilosophischen Konstruktionen des 19. Jahrhunderts. Demgegenüber bahnt

⁶⁸ Jakob Klatzkin, Hermann Cohen, in: *Der Jude* 3 (1918/19), S. 33-41, hier: S. 35. Franz Rosenzweig und Gershom Scholem repräsentierten je auf ihre Weise die vehemente Kritik an den aus ihrer Sicht assimilatorischen Tendenzen Cohens und seiner Generation; vgl. Sonia Goldblum, *Krisis der Assimilation: Deutschtum und Judentum bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem*, in: Daniel Meyer / Bernhard Dieterle (Hrsg.), *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*, Heidelberg, 2011, S. 179-193. Klatzkins Bild von der Bahre weckt mit Blick auf die Entwicklungen spätestens ab 1933 noch andere Konnotationen; vgl. auch Bernard Wasserstein, *On the Eve. The Jews of Europe Before the Second World War*, New York 2012.

⁶⁹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, hrsg. von Reinhold Mayer, Frankfurt/M. 1988, S. 13

⁷⁰ Franz Rosenzweig, *Briefe. Ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig*, Berlin 1935, S. 73.

⁷¹ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Anm. 69), S. 462; vgl. auch Surall, *Juden und Christen* (Anm. 56), S. 159-325.

seine antiidealistisch pointierte Philosophie eine neue Ordnung des Diskurses an, die sich jedem metaphysischen und erkenntnistheoretischen Reduktionismus widersetzt. Gegen die identitätsphilosophische „Zurückführung oder ‚Begründung‘ der Welt- und Gotteserfahrung auf das Ich“ hält Rosenzweig an der Irreduktibilität der drei Größen Gott, Mensch und Welt fest, und nimmt den Vorwurf des Dogmatismus in Kauf.⁷² Dieses – auch den Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff streng relational bestimmende – ‚neue Denken‘ bildet die von Formstecher, Hirsch und Cohen differierende Grundlage des Sterns der Erlösung.

Die Wissenschaft des Judentums erfuhr durch die Forschungsarbeit Gershom Scholems neue Impulse. Seine Studien erschlossen die messianisch-apokalyptischen Traditionen und vor allem die Kabbala neu, die der frühen Judaistik suspekt war. Obwohl Scholem mit Polemik gegen Geiger nicht sparte, war auch für ihn die historische Arbeit kein Selbstzweck, sondern ebenfalls mit der Erwartung einer Erneuerung des Judentums verbunden. Die „harte und strenge Arbeit der Erkenntnis“ heißt es 1921 (und Geiger hätte hier kaum widersprochen), „ist allein das Medium, durch das hindurch die Trümmer unseres heiligen Besitzes zu neuem Leben erweckt und umgestaltet werden können“.⁷³ Die historische Arbeit aber sollte im Wortsinne ihren Ort wechseln: weg von den apologetischen Zwängen in einer dem Judentum wenig freundlich gesonnenen Mehrheitskultur in das Zentrum der jüdischen Erneuerung, nach Eretz Jisrael. Scholem hoffte, dass von der historischen Forschung erschlossene bislang unbekannte oder verschüttete Traditionen zu einem neuen, anderen Leben erwachten und die Gestalt der Überlieferung veränderten. Die notwendig desillusionierende, aufklärende

⁷² Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, in: ders., *Zweistromland. Kleine Schriften zur Religion und Philosophie* (1926). Mit einem Nachwort von Gesine Palmer, Berlin-Wien 2001, S. 210-234, hier: S. 214.

⁷³ Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbbände, hrsg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, Frankfurt/M. 1995/2000, 2. Halbband, S. 650.

Seite der historischen Kritik enthält also zugleich ein im Benjaminischen Sinne rettendes Moment. Nicht Repristination (orthodox), sondern Transformation der Überlieferung und des Judentums war das Ziel. Aber die Auslöschung der europäischen Diaspora zwischen 1939 und 1945 wirkte (und wirkt bis heute) auch traumatisch auf das Zentrum der angestrebten Erneuerung. Den Raum, in den sie hätte hineinwirken können, wie Scholem und vor ihm Achad Ha'am hofften⁷⁴ gab es nicht mehr, und die selbstbewusste amerikanische Diaspora, die einst wichtige Impulse von Europa empfangen hatte, wurde von Scholem unterschätzt.

Während in Deutschland nach der Shoah, vor allem aber seit dem II. Vatikanischen Konzil in der christlichen Theologie sich eine grundlegende Änderung des Diskurses abzuzeichnen begann, fehlte eine größere Zahl jüdischer Gesprächspartner. Sie standen rund 150 Jahre zur Verfügung und warteten darauf, gehört zu werden, ohne auf ein genuines Interesse auf christlicher Seite zu stoßen. Was zwischen 1783, als Mendelssohns Jerusalem erschien, bis zur Schließung der 1872 gegründeten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums im Jahr 1942 aufgebaut worden war, existierte in Europa nicht mehr; die Zentren der Judaistik hatten sich in die Vereinigten Staaten und nach Israel verlagert. Die zunächst unter Vorbehalt in Deutschland entstehenden jüdischen Einrichtungen waren nicht die Fortsetzung einer vorübergehend unterbrochenen Kontinuität, sondern etwas Neues. Heute, da die unterschiedlichen Richtungen des Judentums in Europa wieder deutlicher Gestalt annehmen, neue Ausbildungsstätten für RabbinerInnen und Forschungszentren für Judaistik ihre Arbeit aufnehmen, kommt auch die stupende Forschungsarbeit der frühen Judaistik und Religionsphilosophie wieder in den Blick – zum Teil, wie nicht nur die Arbeit von Susannah Heschel belegt, als ‚Reimport‘ aus dem angelsächsischen

⁷⁴ Vgl. Biale, *Not in the Heavens* (Anm. 6), S. 144f. Biale bezieht sich auf Achad Ha'am, der Gedanke kann aber auch für Scholem, der nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine religiöse Erneuerung des Judentums anstrebte, Geltung beanspruchen.

Raum. Diese Entwicklung sollte an der christlichen Theologie nicht spurlos vorübergehen. Die Beschäftigung mit jüdischen Autoren im ‚langen 19. Jahrhundert‘ (E. Hobsbawm) zeigt, dass man den christlichen Überlegenheitsanspruch nachdrücklich mit guten Argumenten zurückwies und das Judentum sich keineswegs mit einer passiven Rolle innerhalb der Mehrheits- oder Leitkultur begnügte. Inzwischen haben die religionsphilosophischen und -theologischen ‚Groß Erzählungen‘, die souverän den übrigen Religionen ihren Platz in der Welt- und Offenbarungsgeschichte zuweisen, ihre Plausibilität verloren. Fragen nach einer ‚absoluten Religion‘ (Hegel, Formstecher, Hirsch) oder einem zeitlosen Wesen von Judentum und Christentum (Harnack, Baeck) erweisen sich als unbeantwortbar, weil sie von den historischen Besonderheiten abstrahieren und jenem Reduktionismus verfallen, den Rosenzweig kritisierte.⁷⁵

Zudem hat sich der Stand historischer Forschung verändert: Sprach etwa Kaufmann Kohler in seinem Grundriss noch ganz im Sinne der frühen Judaistik von Christentum und Islam als „Tochterreligionen“, so weisen die neueren Studien von Jacob Neusner über Israel Yuval bis Peter Schäfer in eine andere Richtung: rabbinisches Judentum und Christentum sind (rivalisierende) Geschwisterreligionen⁷⁶ Sie gewannen

⁷⁵ Vgl. Reinhold Boschki / René Buchholz, *Jüdische Kulturen und prekäre Identitäten. Oder: Gibt es ein ‚Wesen des Judentums‘?* In: dies. (Hrsg.), *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* (FChrJ 11), Münster-Berlin 2014, 9-37.

⁷⁶ Vgl. Kohler, *Grundriss* (Anm. 31), S. 313-325; zu den neueren Arbeiten siehe Jacob Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago-London 1987; Michael Hilton, *„Wie es sich christelt so jüdet es sich“*. *2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*. Übersetzt von Annette Böckler, Berlin 2000. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Übersetzt von Dafna Mach, Göttingen 2007; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.

ihr spezifisches Profil nicht unabhängig voneinander. War Abraham Geigers Rekonstruktion des Urchristentums als frühjüdische messianische Bewegung und seine Situierung der Person Jesu im Kontext des Pharisäismus für die christliche Theologie eine Provokation, so wurde umgekehrt von jüdischen Religionshistorikern bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ein christlicher Einfluss auf das rabbinische Judentum und dessen weitere Geschichte bis in Mittelalter und Neuzeit kaum ernsthaft erwogen. Die jüdische Geschichte schien das Ergebnis eines schöpferischen ‚Volksgeistes‘ zu sein, und so bedurfte es nicht des Rekurses auf außerjüdische Quellen. Auf jüdischer wie christlicher Seite war das, was der amerikanische Literaturwissenschaftler Harold Bloom „the anxiety of influence“ nennt, sehr ausgeprägt. „‚Influence‘ is a metaphor, one that implicates a matrix of relationships – imagistic, temporal, spiritual, psychological – all of them ultimately defensive in their nature. What matters most ... is that the anxiety of influence comes out of a complex act of strong misreading, a creative interpretation that I call ‘poetic misprision’.⁷⁷ Damit ist nicht jede Willkür der Interpretation gerechtfertigt, “but correct readings are not possible if a literary work is sublime enough. A correct reading merely would repeat the text, while asserting that it speaks for itself. It does not.“⁷⁸ Peter Schäfer hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Blooms “dynamische Interpretation des Einflusses weit über die Grenzen der poetischen Theorie hinaus von Bedeutung ist”⁷⁹. Die Rezeption der Bibel (AT und TaNakh) in Christentum und rabbinischem

⁷⁷ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, Oxford-New York 1997, S. XXIII; vgl. auch Harold Bloom, Die Notwendigkeit des Fehllesens, in: ders., *Kabbala – Poesie und Kritik*. Übersetzt von Angelika Schweikhart, Frankfurt/M. 21997, S. 93-126.

⁷⁸ Harold Bloom, *The Anatomy of Influence. Literature as a Way of Life*, New Haven-London 2011, S. 3-15, hier: S. 14.

⁷⁹ Peter Schäfer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*. Übersetzt von Christian Wiese und Claus-Jürgen Thornton, Frankfurt/M./Leipzig 2008, S. 294-301, hier: 297; deutsche Übersetzung des Bloom-Zitates ebd., S. 296f.

Judentum ebenso wie die gegenseitige literarische Beeinflussung beider religiöser Gruppen in der formativen Phase und in späteren Jahrhunderten gehören möglicherweise zu den ‚strong misreadings‘ im Sinne Blooms. Diese Überlegungen könnten sich auch für eine theologische Anstrengung, die zugunsten komparativer Verfahren auf generalisierende Erklärungen und vorschnelle Apologetik verzichtet, als fruchtbar erweisen und eine größere Freiheit zum Objekt gewährleisten. So kommen die wechselseitigen Einflüsse, die historischen Entstehungsbedingungen und unterschiedlichen Ausprägungen von Traditionen in den Blick, können auch als problematisch empfundene Tendenzen ebenso wie die konservativen und explosiven Gehalte der Überlieferungen wahrgenommen, verglichen und beurteilt werden.⁸⁰ Dies bedeutet aber, dass scheinbar statische religiöse und kulturelle Identitäten verflüssigt oder perforiert werden, ohne Differenzen zu ignorieren; ein Prozess, der noch manche Überraschungen bereithalten dürfte, wenn er nicht ängstlich zensiert oder gar abgebrochen wird.

Am Ende bleibt noch eine eher unakademische Frage: Wie wird wohl ein Christentum beschaffen sein, welches nach vielen Jahrhunderten endlich sans rancune auf ein Judentum blickt, das nach wie vor den christlichen Jubel dämpft, indem es auf die Unerlöstheit der Geschichte deutet, die Lesart des Alten Testaments auf Christus hin bestenfalls ‚as an act of strong misreading‘ bewertet und an verdrängte christliche Zweifel erinnert? Die Antwort auf diese Frage steht auch 50 Jahre nach Beginn des II. Vatikanischen Konzils noch aus und kann nicht allein von der Theologie gegeben werden.

⁸⁰ Vgl. etwa Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie, Band 6), Paderborn u.a. 2012.

II. MISZELLEN

Maurice Chemnitzer

DER 13. JANUAR 1935

EIN GESPRÄCH MIT DR. PAUL BURGARD

Dr. Paul Burgard studierte Politik, Französisch und Geschichte an der Universität des Saarlandes, arbeitete als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Historischen Institut (Lehrstuhl Prof. Dr. Richard van Dülmen) und promovierte im Fach Geschichte. Seit sieben Jahren ist er für das Landesarchiv Saarbrücken v.a. in den Bereichen Forschungs- Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit tätig. Er hat eine Reihe von Studien zur Geschichte der Frühen Neuzeit sowie zur saarländischen Landesgeschichte vorgelegt. Hier ist er u.a. auch (Mit-)Autor des Buches *Der 13. Januar. Die Saar im Brennpunkt der Geschichte*, das zum 70. Jahrestag der ersten Saarländischen Volksabstimmung 2005 in der Reihe Echolot des Saarländischen Landesarchivs erschienen ist.

Am 13. Januar 1935 schloss sich das Saarland dem deutschen Reich an. Wie war das möglich?

Die Saarländer hatten die Wahl zwischen der „Rückkehr“ nach Deutschland, der Angliederung an Frankreich und der Beibehaltung des Status Quo - d.h. des Status als Mandatsgebiet unter einer dem Völkerbund verantwortlichen, internationalen Regierungskommission. Über 90 % der Abstimmungsberechtigten haben für den Anschluss an Deutschland votiert, nur knapp jeder zehnte Wähler stimmte für den Status Quo. Trotz dieser überwältigenden Mehrheit wäre das Votum für eine „Heimkehr ins Reich“ ohne die Nazis noch größer gewesen. Denn ein patriotisches Gefühl für Deutschland haben prinzipiell alle politischen Kräfte geteilt, Konservative und Rechte ebenso wie Wähler des katholischen Zentrums oder auch Sozialdemokraten und Kommunisten. Es haben wohl deshalb, auch dies ist eine Einsicht aus dem Wahlergebnis,

noch nicht einmal alle diejenigen den Status quo gewählt, die dieses Anti-Hitler-Bündnis geschmiedet hatten (SPD, KPD, Christliche Wähler).

Einige haben jedoch hellsichtig gesehen, was kommen würde. Beispiele sind in den Veröffentlichungen und Reden des SPD-Vorsitzenden Max Braun nachzulesen. „Hitler bedeutet Verfolgung, Unterdrückung, Diktatur und Krieg“, in diesem Sinne hat Braun bereits nach der „Machtergreifung“ von 1933 gewarnt. Doch nur wenige konnten oder wollten diese Warnung wahr haben. Wie bereits erwähnt: Nicht einmal KPD(ca. 20% der Wähler in den letzten freien Wahlen von 1932) und SPD (9,9%) sind geschlossen Brauns Warnungen gefolgt; viele aus der Arbeitnehmerschaft haben statt dessen eindeutig „deutsch“ gewählt.

Angesichts dieser ungewöhnlichen Konstellation geht die Forschung auch heute noch der Frage nach, warum über alle Parteigrenzen hinweg so einhellig für die Rückkehr nach Deutschland gestimmt wurde.

Es gibt verschiedene Thesen:

[1.] Die propagandistische Übermacht der NS-Parteien. Schon wenige Monate nach der nationalsozialistischen Machtergreifung haben sich die Parteien im Saarland gewissermaßen selbst gleichgeschaltet. Die Zentrumsparterie war im Saargebiet während des Kaiserreichs politisch die absolut dominierende Kraft gewesen. Im Sommer 1933 schloss sie sich gemeinsam mit Konservativen und Liberalen zur ersten „Deutschen Front“ zusammen, einem Aktionsbündnis für die „Heimkehr ins Reich“.

[2.] Gerhard Paul (Autor von *Deutsche Mutter, heim zu dir*, erschienen 1985; benannt nach dem bekanntesten Plakat des Abstimmungskampfes von 1935, das die Gefühlslage vieler Saarländer in dieser Auseinandersetzung in „perfekter“ Weise ansprach) hat versucht zu zeigen, dass die Deutsche Front mit Unterstützung aus Deutschland und ihren nationalsozialistischen „Hilfstruppen“ ein bedrohliches Szenario aufbauen konnte, wobei vor konkreter Gewaltanwendung gegen Rückkehrgegner (und damit Hitlergegner) ebenso wenig zurückge-

schreckt wurde wie vor psychologischen Manipulationen, die bis in die Wahlkabine hinein gewirkt hätten. Eine Art kollektiver Angstpsychose hat das Wahlergebnis nach dieser These eindeutig beeinflusst.

[3.] In einer kulturhistorisch-anthropologischen Sicht, die bemüht ist, das Wahlergebnis weniger aus einer historischen ex-post-Perspektive zu begreifen (eine Perspektive, die die Abstimmung von 1935 automatisch von 1945 her sieht und die deshalb oft das historisch gesehen wünschenswerte Resultat – d.h. die Ablehnung Hitlers – in den Vordergrund ihrer Überlegungen setzt) rückt der historische Kontext und die politische Praxis der 1920er und 1930er Jahre verstärkt in den Mittelpunkt. Dabei wird deutlich, dass die kulturelle und politische Prägung der Saarländer im damals von Deutschland abgetrennten Saargebiet so geartet war, dass die Saarländer unter nahezu allen Bedingungen für Deutschland gestimmt hätten. Das Votum von 1935 kam insofern einerseits trotz Hitler zustande, wobei einige überzeugte Anhänger des „neuen“ nationalsozialistischen Deutschlands sicher auch wegen des „Führers der Bewegung“ für die „Heimkehr“ stimmten.

Wie so oft ist es eine Gemengelage, die der historischen Realität am nächsten kommt, natürlich haben Momente, die in allen drei Argumentationssträngen genannt werden, gewirkt. Allerdings wird in der Forschung manches noch zu wenig beachtet – z. B. die Interpretation der politischen Praxis aus dem historischen Kontext, die das Geschehen von 1935 adäquat verortet.

Es gab in den 1920er Jahren nicht nur eine Wirtschaftsunion mit Frankreich, auch die politischen Symbole des Nachbarlandes waren in der saarländischen Öffentlichkeit präsent. Zudem waren die Saargruben als wichtigster und größter Arbeitgeber des Landes in französischem Besitz; das alles hat bei den meisten Saarländern deutliche Gegenreaktionen hervorgerufen. Während später, nach dem Zweiten Weltkrieg, eher die Kooperation gesucht wurde, sind die Franzosen 1925 – obwohl die Kriegsschuldfrage nach dem Ersten Weltkrieg keineswegs so eindeutig zu fixieren war wie nach dem Zwei-

ten Weltkrieg – eher als Kriegsgewinner aufgetreten. Das zeigte sich z.B. auch am Regierungsstil des Präsidenten der Regierungskommission Victor Rault, eines Franzosen, der bis 1925 mit harter Hand regierte.

Man muss auch bedenken, dass der „Patriotismus“ damals etwas ganz anderes war, als es heute ist, zumindest im Empfinden der Menschen. Das Vaterland war ein nahezu „sakraler“ Wert, eine geradezu „natürliche“, unverrückbare Tatsache, die niemals zur Diskussion gestellt werden durfte. Das zeigte sich bei nationalen Feiern ebenso wie bei innenpolitischen Auseinandersetzungen, das manifestierte sich aber auch im Alltag und war zum Beispiel sogar in den Todesanzeigen der Nachkriegsjahre 1919/21 präsent, in denen z.B. davon die Rede war, dass der Verstorbene die Trennung seiner saarländischen Heimat vom deutschen Mutterland nicht verkräftet hätte – die Abtrennung des Saargebietes wird mit zur „Todesursache“.

Ähnlich wie bei der Ursachenanalyse heutiger Historiker fiel auch die Deutung der Ereignisse von 1935 im Laufe der Zeit höchst unterschiedlich aus. Die Nationalsozialisten werteten das überwältigende Votum der Saarländer für die „Heimkehr ins Reich“ nach ihrer Übernahme des Saargebiets im März 1935 als eindeutiges Bekenntnis zu Hitler. Umgekehrt wurden die nationalsozialistischen Momente nach der Katastrophe von 1945 unabhängig von den jeweiligen tatsächlichen Beweggründen völlig ausgeblendet. Nun hieß es, dass die Abstimmung ausschließlich ein Bekenntnis zu Deutschland gewesen sei, also rein national und damit „natürlich“ zu erklären sei. Diese Argumentationslinie wurde ganz besonders im zweiten saarländischen Abstimmungskampf von 1955 von den „Nein-Sagern“ (also den Gegnern des europäischen Saarstatuts) betont, während die Statut-Befürworter, die „Ja-Sager“, mit umgekehrter Logik in ihren Kontrahenten die Nazis von einst wieder auf dem Weg zur Macht sahen.

Schon nach 1947 gab der mit antifaschistischer Staatsdoktrin und mit Unterstützung Frankreichs gegründete teilautonome Saarstaat eine entsprechende Deutung der ersten Saarabstimmung vor. Demnach hatten 1935 die Saarländer in

ihrer Mehrheit für Hitler gestimmt und diese Nazis müssten umerzogen, in schlimmeren Fällen ausgewiesen werden. Der elementare Widerspruch, der sich in der politischen Debatte von 1935 bis 1955 artikuliert, wurde schließlich auch kennzeichnend für die seit den 1960er Jahren verstärkt einsetzende historische Forschung. Erst in den siebziger Jahren gab es eine Wende, die abermals vom politischen Zeitgeist beeinflusst war. Statt Wegschauen und Verdrängen hieß es nun, sich bewusst der Vergangenheit zu stellen.

Nun wurde bewusst auch „die andere Seite“, die Gegner der Heim-ins-Reich-Bewegung beleuchtet und erstmals umfänglich der Widerstand gegen den Anschluss an Hitler-Deutschland gewürdigt. Viele Wähler von 1935, so lautete die Interpretation nun andererseits, haben es bewusst mit in Kauf genommen, dass Hitler mit an die Macht kam und es gab sogar ein gewisses Wählerpotential, die die „neue“ nationalsozialistische Bewegung sehr begrüßte.

Erst in den 1980er/90er Jahren wurde der Nationalsozialismus nicht mehr nur als politische Richtung verstanden, sondern auch als historische Position gewertet. Dies war erst durch den zeitlichen Abstand möglich, die historische Debatte konnte sich jetzt langsam vom politischen Konflikt lösen, der auch deshalb so lange lebendig blieb, weil viele Beteiligte und Zeugen des Abstimmungskampfes von 1935 noch lebten und teilweise selbst noch politisch aktiv waren. Man hat zunehmend auch von der wechselseitigen Stigmatisierung abgesehen und die Welt von damals nicht mehr in quasi manichäistischer Weise in Gut und Böse unterteilt. Nicht alle nationalen Befürworter einer Heimkehr ins Reich wurden jetzt mehr als potenzielle oder tatsächliche Nazis gebrandmarkt. Ganz im Gegenteil zeigte sich, dass auch Wähler aus einem traditionell linken Milieu – vor allem aus der Arbeiterschaft - aus durchaus verständlichen Gründen „deutsch“ votierten, auch wenn sie damit die Herrschaft der NSDAP mit herbeiführten.

Gerade im Saargebiet gab es zum Zeitpunkt der Abstimmung von 1935 ja auch fast kein Vorwissen und erst recht keine Erfahrung mit den Regeln eines demokratischen Ge-

meinwesens. Während man an der Saar 1919 in den Wahlen zur Weimarer Nationalversammlung überhaupt zum ersten Mal allgemein, freie und gleich gewählt hatte, wurde in den Folgejahren die Regierung des Saarlandes nicht von seinen Bürgern gewählt. Auf der anderen Seite empfand man die parteipolitischen Auseinandersetzungen der Weimarer Republik als Negativ-Beispiel, als Vorbild für die „Zerstörung“ eines nationalen Gemeinwesens. Auch deshalb waren autoritäre, ja diktatorische Staatsformen für den saarländischen (und auch deutschen) Zeitgenossen keineswegs Schreckensbilder, sondern oft sogar gewünscht. In diesen Zusammenhang reiht sich auch das Wissen um die ersten Arbeits- und Besserungslager in Deutschland ein: das KZ in Dachau als erstes seiner Art hatte 1935 nicht nur einen ganz anderen Zuschnitt als später, es wurde auch von weiten Teilen der Bevölkerung akzeptiert.

So sehr man also auf der einen Seite den historischen Kontext in seiner ungeheuren Komplexität dechiffrieren muss, um die Deutung des Abstimmungsergebnisses richtig zu taxieren, so sehr muss man auch den Abstimmungskampf selbst nochmals genauer unter die Lupe nehmen. Dabei ist zum Beispiel der Tatsache Rechnung zu tragen, dass auch der Widerstand gegen die Heimkehr ins nationalsozialistische Deutschland lange Zeit sehr zerstritten war. Sozialdemokraten und Kommunisten z.B. verband eine innige Feindschaft, die dazu führt, dass die KP die SPD lange Zeit mit ähnlichen Begriffen und Argumenten bekämpfte wie die Nazis. Auch für die meisten christlichen Wähler war die Verbindung mit den „Linken“ in einem Aktionsbündnis gegen Hitler schwer zu verkräften – zumal die beiden christlichen Kirchen ein solches Bündnis keineswegs einhellig unterstützten – eher war bei den Amtskirchen das Gegenteil der Fall. Allerdings, das zeigt eine nähere Sichtung noch vorhandener Polizeiakten, stimmt es nicht, dass die Ordnungsmacht zwischen 1933 und 1935 nur linke Gruppierungen im Visier und entsprechend „unterdrückt“ hätte (wie dies große Teile der historischen Forschung seit den 1980er Jahren behauptet haben). Es ist jedenfalls noch eine Fülle von Anzeigen gegen Aktions- und Kampfgruppen der

Deutschen Front überliefert, und das obwohl die Staatsorgane dem rechteskonservativen Lager fraglos näher standen als dem linken. Man kann aber sagen, dass die Polizei mit Gewalt von beiden Seiten zu tun hatte. Außerdem wird aus den Akten auch deutlich, dass vor den von internationalen Abstimmungstruppen bewachten Urngängen von beiden Seiten deutlich mehr Gewalt ausgeübt wurde als bisher angenommen.

Wie wurde auf außenpolitische Signalgeber, wie z.B. den Austritt aus dem Völkerbund reagiert?

Diejenigen, die für den Austritt optierten, waren der Meinung, dass der Versailler Frieden ein von den Siegermächten oktroyierter, ungerechter „Diktatfrieden“ sei. Geradezu als ein Symbol dieses für Deutschland ungerechten „Diktatfriedens“ galt der Völkerbund. Mit seiner Politik würde das deutsche Volk beleidigt, und so wurde im Völkerbund auch so etwas wie der Agent des „Erbfeindes“ Frankreichs gesehen. Allerdings wurden die internationalen Verhältnisse nach 1925 wesentlich besser, vor allem unter Außenminister Stresemann entspannte sich das Verhältnis, zumal auch im Saargebiet nach Ende der Präsidentschaft Frankreichs in der Völkerbundsregierung eine Phase der „goldenen“ zwanziger Jahre folgte.

Später, nach der nationalsozialistischen Machtergreifung, hat im Saargebiet der SPD-Vorsitzende Max Braun immer wieder auf die Gefahren der nationalsozialistischen Despotie hingewiesen. Der Völkerbund war aber zu dieser Zeit keineswegs entsprechend etabliert, geschweige denn mit entsprechenden Instrumenten des politischen Handelns auf internationalem Terrain ausgestattet. Und das Zeitalter der Nationalstaaten und ihrer gewaltsamen Konfliktaustragungsmechanismen war keineswegs beendet – ganz im Gegenteil.

Auch war zu dieser Zeit die politische Kultur weitaus segmentierter, sodass die Äußerungen anderer Parteien gar nicht gelesen wurden. Heute bekommt man natürlich Äußerungen aller Parteien mit, aber damals wurden parteifremde Äußerungen kaum ernst genommen und höchstens diffamiert. Die

politische Meinungsbildung war eine andere. Jedenfalls war auch die Schlagzeile der Saarbrücker Zeitung nach dem Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund eine Begrüßung dieser „Abstrafung der Versailler Verbrecher“. Auch hier dürfen wir nicht vergessen, dass das, was wir heute mit allen unseren historischen Einsichten aus dieser und der dann folgenden Zeit wissen, etwas ganz anderes ist, als das was sich damals auf der subjektiven Handlungsebene der Zeitgenossen und in einer emotional höchst aufgeladenen Atmosphäre abspielte.

War das Saarland zu diesem Zeitpunkt nicht die letzte Bastion demokratischer, christlich-oppositioneller oder linksintellektueller Menschen, die vor dem Nationalsozialistischen Regime flüchten mussten?

Das Saarland war, obwohl es sich im 19. Jahrhundert zum drittgrößten Industrieviertel Deutschlands entwickelt hatte, keineswegs eine Hochburg der politischen Linken. Dominant war vielmehr das katholische Zentrum, daneben spielten im Wahlkreis Saarbrücken die Nationalliberalen und – bis zur Jahrhundertwende – die Freikonservativen des Industriemagnaten Freiherr von Stumm eine führende Rolle. Dennoch konnte sich unter der Führung der Bergarbeiter 1889-93 eine Streikbewegung erfolgreich etablieren, die 1890 auch als politische Kraft bei den Reichstagswahlen antrat und im Wahlkreis Saarbrücken sensationelle 33% errang. Doch dies blieb eine Episode, insgesamt hatten im „Königreich Stumm“ sozialdemokratische Kräfte keine Chance. Nicht zuletzt auch, weil die staatlichen Organe und die Arbeitgeber – mit einem Sozialistengesetz, das sogar noch vor dem im Deutschen Reich erlassen worden war - rigide gegen jegliche Form des „Sozialdemokratismus“ vorgingen.

Erst im Saargebiet der Völkerbundszeit konnten sich die SPD und die KP dauerhaft etablieren, wobei die Kommunisten in manchen Regionen und Kommunen zur „Regierungspartei“ aufstiegen (v.a. in Dudweiler, das als die „rötteste“ Landgemeinde Preußens galt). Nach der nationalsozialisti-

schen Machtergreifung von 1933 gab es dann einen großen Zulauf von Kommunisten, Sozialdemokratien und Linksintellektuellen, die aus dem Reich flüchteten. So haben zum Beispiel Herbert Wehner, Bertolt Brecht und viele andere prominente Hitlergegner vorübergehend ihre Heimat im Saarland gefunden oder bezogen aus ihrem ausländischen Exilort sehr engagiert Stellung zur Saarfrage. Eine linksintellektuelle Opposition gegen Rechts gab es aber vor 1933 nicht.

Was macht dieses Ereignis, den 13. Januar für die jüngeren Generationen erinnerungswürdig?

Es ist ein ambivalentes Ereignis mit verschiedenen Erinnerungskulturen. Bei einigen spielt das Nationale eine Rolle. Bei diesen ist es ein Bekenntnis des Saarlandes zu Deutschland, andere begreifen es als den Sündenfall des Saarlandes. Für diese ist der 13. Januar der dunkelste Tag in der saarländischen Geschichte. Denn in dieser Sicht der Dinge haben die Saarländer ja besonders „verwerflich“ gehandelt: Obwohl sie bereits zwei Jahre Zeit hatten, Hitlers Diktatur kennen zu lernen, obwohl sie die ungezählten Mahnrufe von inner- und außerhalb des Saargebietes hätten registrieren können, obwohl es Anzeichen für die sich etablierende Schreckensherrschaft der Nazis gab, haben sie in freier Wahl für Deutschland – und damit für Hitler gestimmt. Und das nicht etwa mit 42% (wie in den letzten „freien“ reichsdeutschen Wahlen 1933 geschehen), sondern mit über 90% der Abstimmungsberechtigten!

Es gibt aber auch andere und durchaus „erfreulichere“ Dinge, die in Bezug auf den 13. Januar 1935 erinnerungswürdig sind. So konnte hier als eines der ersten Male das Selbstbestimmungsrecht eines „Volkes“ oder einer Volksgruppe wahrgenommen werden – wenn man so will, ein kleiner Meilenstein in der Geschichte des Völkerrechts. Damit korrespondiert auch, dass der Einsatz internationaler Abstimmungsgruppen zur Gewährleistung einer freien, allgemeinen demokratischen Wahl so etwas wie den ersten Einsatz von „Blauhelmen“ in der internationalen Geschichte darstellt. Und schließlich ist es

auch für die Saarländer ein ganz besonderes Datum: erst mit dem Versailler Vertrag wurde das Saargebiet zu einer selbstständigen Verwaltungseinheit, eine bürokratische Autonomie, die 1935 von den Nazis unter Gauleiter Bürckel nicht rückgängig gemacht wurde. So gesehen ist der 13. Januar 1935 eine Etappe auf dem Weg in die saarländische Selbstständigkeit – auch wenn das „Saarland“ namentlich von den Nazis „erfunden“ wurde.

Was ich mir für die Zukunft insgesamt beim Umgang mit dem Thema 13. Januar stärker wünsche, wäre eine Berücksichtigung der unterschiedlichen Formen und Funktionen dessen, was wir heute „Erinnerungskultur“ nennen. Denn es gibt durchaus sehr verschiedene Erinnerungsstränge, von denen jeder seine Legitimation besitzt. Zu trennen sind vor allem die politische und die historische (im Sinne historiographischer Forschung) Erinnerungsarbeit. Politische Erinnerung muss zwangsläufig moralisch sein, ist meist an Orte oder Personen – in diesem Fall sind das z.B. vor allem die Opfer von Gewalt Herrschaft – gebunden, hat eine didaktische Aufgabe, die sich in Gedenkveranstaltungen oder Denkmälern symbolisiert. Ihre Aufgabe ist die Wahrung und Untermauerung des freiheitlich-demokratischen Geistes unserer Gesellschaft. Dahingegen ist die historische Erinnerung zunächst einmal vollkommen wertneutral, das heißt, sie kann nicht mit einem moralischen apriori, einer schon vorher getroffenen moralischen Festlegung an ihren Untersuchungsgegenstand gehen. Das nämlich würde ihr die historische Erkenntnis ungeheuer erschweren, in vielen Fällen sogar unmöglich machen: sie würde nur nach dem suchen, was sie vorher ohnehin schon gefunden zu haben glaubt.

Wie problematisch es ist, wenn sich historische und politische Erinnerungskultur vermischen, das zeigte sich in geradezu klassischer Weise am Fall der Rede des damaligen Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger zum 50. Jahrestag der Reichspogromnacht am 9. November 1988. Jenninger hielt seine Rede (die man übrigens auch heute noch im Internet findet), im Bundestag in Anwesenheit von Opfern national-

sozialistischer Gewaltherrschaft, darunter vor allem viele Angehörige von Juden, die ihr Leben in den Vernichtungslagern der Nazis verloren hatten. Obwohl gegen Jennings Rede in historiographischer Hinsicht nichts zu sagen war (ganz im Gegenteil war sie mit ihrer Konzeption damals sehr innovativ) führte sie zum Eklat. Zuhörer verließen noch während der Rede den Bundestag, Jenninger musste auf öffentlichen Druck hin sogar einige Tage später zurücktreten. Was war geschehen? Jenninger hatte, mit seinen Ausführungen darüber, wie aus „normalen“ Deutschen Täter, Mittäter oder Mitläufer von Verbrechen werden konnten, einen Tabubruch begangen. Er hatte, wie es damals hieß, am Grab der Opfer über die Psyche der Täter doziert. Er hatte, kurzum, zu einem politischen Anlass eine „historische“ Rede gehalten und war damit in die „Falle“ der Erinnerungskultur getreten. Dass seine Rede an sich durchaus sehr bemerkenswert war, bewies wenige Jahre später der damalige Vorsitzende des Zentralrats der Juden, Ignatz Bubis. Er hielt die gleiche Rede (ohne vorher den Namen des Autors zu nennen) vor einem größeren Auditorium in Hamburg, darunter auch viele jüdische Vertreter. Und erhielt dafür großen Applaus.

Was ist das Relevante der Abstimmung vom 13. Januar 1935 für jüngere Generationen?

Dies führt uns zu der großen und übergreifenden Frage, welche Rolle Geschichte in unserer Gesellschaft überhaupt noch spielt. Es gab zu allen Zeiten Konjunkturen der Geschichte (i.S. auch von Geschichtsschreibung), Phasen mit eher unterentwickeltem Geschichtsbewusstsein wurden abgelöst von Epochen, in denen sich die Geschichte zur „Lehrmeisterin“ der Gegenwart aufschwang. Immerhin gibt es eine ganze Ära, die man als die des Historismus bezeichnet. Freilich scheinen wir uns gegenwärtig – trotz gegenläufiger öffentlicher und privater Bekenntnisse – eher in einer Zeit der Geschichtsvergessenheit zu befinden. Womöglich hat das auch mit den immer schnelllebigeren Medien zu tun, die das Gefühl bestär-

ken, das nur das Hier und Jetzt und Heute – und natürlich die (persönliche) Zukunft – eine entscheidende Rolle spielen. Aber auch im offiziellen gesellschaftlichen Leben gibt es Anzeichen, die für einen Historiker eher alarmierend sind. So gibt es z.B. in den saarländischen Schulen zur Zeit kaum noch Geschichtsleistungskurse und es wird überlegt, im Saarland den Geschichtsunterricht nur als noch Wahlfach anzubieten.

Trotz allem: Ich bin nun nicht von Berufs wegen ein Verfechter der These, dass die Geschichte den einzigen verlässlichen Resonanzboden für die Gegenwart bildet und dass wir aus der Vergangenheit tatsächlich alles für eine bessere Zukunft erlernen können. (Das hat auch mit dem Dilemma zu tun, in dem sich der Mensch nach dem Philosophen Kierkegaard generell befindet: Er lebt „nach vorne“, kann aber nur „nach hinten“ denken, eben: „nachdenken“). Es ist nicht so, dass sich die Zukunft aus der Vergangenheit selbstläufig erklärt. Insofern bildet die Vergangenheit auch nicht „von selbst“ einen Widerstand gegen den nochmaligen Einzug einer Diktatur. Vielmehr muss die Vergangenheit stets neu für die Gegenwart „übersetzt“ werden, um tatsächlich auch von gesellschaftlichem Nutzen sein zu können: eine große Herausforderung für Historiker wie auch für die „Geschichtspolitiker“ in unserer Gesellschaft.

Ist die erste saarländische Volksabstimmung als konkretes oder abstraktes Ereignis bedenkenswert?

Beides. Es steht für hunderte Jahre deutsch-französisches Verhältnis, das ja bis ins Mittelalter hineingeht. Darum rankt sich eine lange historische Tradition, die im 19. Jhd. als große Erbfeindschaft ausgebaut wurde. Im 18. Jhd. nehmen Sie die Grenze zwischen Deutschland und Frankreich gar nicht wahr. Sie spielte im Alltag keine Rolle. Es gibt vieles, was man nennen könnte, was alles in diesem einen Datum steckt. Dies sind sowohl große Emotionen als auch vorherige und nachfolgende Ereignisse. Es ist aus der Chronik des Saarlandes nicht herauszudenken und steht an einer hervorragenden

Stelle, egal wie man das Ereignis bewertet. Ebenso ist es ein Achspunkt der Deutsch-Französischen Nachbarschaft. In späteren Jahrzehnten wird mit diesem Datum Politik gemacht. Der eigentliche Bezugspunkt wurden nicht aktuelle Vereinbarungen, sondern der 13. Januar, der dann als Fluchtpunkt diente.

Katharina Peetz

THEOLOGIE UND VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG IV.
„DOPPELTE VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG“ UND DIE
SINGULARITÄT DES HOLOCAUST

Bericht von der internationalen Fachtagung im
Robert-Schuman-Haus, Trier, vom 14.- 16. Januar 2011

Die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte internationale Fachtagung zum Thema Doppelte Vergangenheitsbewältigung und die Singularität des Holocaust (Theologie und Vergangenheitsbewältigung IV) fand vom 14. bis 16. Januar 2011 im Robert-Schuman-Haus in Trier statt. Veranstalter waren *Prof. Dr. Lucia Scherzberg* von der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes und *Dr. Werner Müller* von der Katholischen Akademie Trier, Abt. Saarbrücken. Die bislang vierte Tagung zum Thema Theologie und Vergangenheitsbewältigung eröffnete in ihrem ersten Abschnitt neue historische, theologische, philosophische, literaturwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Perspektiven auf die kontrovers diskutierte Frage um Singularität, Vergleichbarkeit oder Universalisierung des Holocaust. Der zweite Tagungsabschnitt thematisierte Begriff und Theorien des Totalitarismus sowie die Möglichkeit eines Diktaturvergleichs. Im letzten Tagungsabschnitt wurde die Frage diskutiert, ob die Aufarbeitung verschiedener „Vergangenheiten“ sich gegenseitig beeinträchtigt, d.h. zu Aufrechnungsbilanzen, Täterapologetik, Opferrivalitäten oder anderen Vermeidungsstrategien führt. Hierbei zeigte sich, dass die beiden Tagungsschwerpunkte „Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und „Singularität des Holocaust“ eng miteinander verflochten, die verschiedenen wissenschaftlichen und politischen Diskurse aber nicht in entsprechender Weise miteinander verbunden sind.

1. Tagungsabschnitt: Die Singularitäts-These

Yvonne Al-Taie (Saarbrücken/Jena) nahm in ihrem Vortrag Die Ambivalenz zwischen der Singularität der Ereignisse und der Kontinuität der Geschichte am Beispiel des „Holocaust-Gedenkens im Stadtraum“ in den Blick. Verstehe man die Stadt im Sinne der Stadtsemiotik als lesbares Zeichensystem, werde klar, dass ein selbstständiger Akt des Erinnerns nötig sei, da an einem konkreten Ort keine historischen Ereignisse ablesbar seien. Al-Taie unterschied zwischen verschiedenen Formen des Gedenkens. Mit den KZs gebe es einerseits Gedenkstätten, bei denen sich der Ort des Erinnerns und der reale geschichtliche Ort deckten. Andererseits fänden sich auch Mahnmale oder Gedenktafeln, bei denen kein direkter historischer Ortsbezug, wohl aber ein Bezug zum Geschehen vorhanden sei. Holocaust-Mahnmale sind nach Al-Taie zudem ambivalent, da sie an ein singuläres Ereignis in der Kontinuität der Geschichte erinnern wollen. Dabei lassen sich Formen des Gedenkens, die auf einer Verbalisierung des Geschehens beruhen (z.B. Gedenktafeln), unterscheiden von Mahnmalen oder Gegenmonumenten, die das radikale Verborgensein des historischen Geschehens thematisieren. Hinzu kommt noch eine symbolische Form des Erinnerns, wie sie sich z.B. in dem von Daniel Libeskind geschaffenen Jüdischen Museum Berlin äußert.

Karol Sauerland (Usti nad Labem) beleuchtete in seinem Vortrag Osteuropa und der Holocaust die Frage, in welchem Maße und in welcher Weise der Holocaust in den „Ostblockstaaten“ zwischen 1945 und 1989 thematisiert wurde. Sauerland kam zu dem Ergebnis, dass dies vor 1989 nur in einer kleinen Anzahl literarischer Schriften stattfand. Intensiver war nach Sauerland die Auseinandersetzung in Polen, da hier vor dem Holocaust die meisten Juden Europas gelebt hatten. Allerdings sei die Auseinandersetzung in Polen vor allem von einer „Aufrechnung zwischen jüdischen und polnischen Opfern“ geprägt gewesen. Der Zusammenbruch der Sowjetunion und der EU-Beitritt vieler osteuropäischer Länder setzten

einen intensiveren Erinnerungs- und Aufarbeitungsprozess in Gang. Erstmals sei es möglich gewesen, offen davon zu sprechen, dass die Opfer des Holocaust Juden waren. Dieser Prozess sei noch nicht abgeschlossen, zumal die Erinnerung an den Holocaust von der Erinnerung an die brutale Gulag-Politik der Sowjetunion überlagert werde.

In seinem Vortrag Die Aufarbeitung des Holocaust und die Suche nach Transitional Justice fragte *Björn Krondorfer (St. Mary's City, MD)* nach der Rolle, die dem Holocaust in interkulturellen und globalen Kontexten zukommen könne oder solle. Einerseits könne man argumentieren, dass der als singular verstandene Holocaust einen universalen Maßstab darstelle, an dem heutiges Unrecht gemessen werde, andererseits sei es ebenso denkbar, dass ein partikulares „Traumanarrativ“ wie der Holocaust die Aufarbeitung globaler Unrechtssysteme hemme. Einen Ausweg aus der zirkulären Dynamik zwischen Universalismus und Partikularismus bietet nach Krondorfer das Konzept der „transnational justice“, näherhin die Vorstellungen einer „restorative justice“ und einer „politics of reconciliation“. Nehme man den Blickwinkel der „transnational justice“ ein, so komme es auf die Beziehung an, die man zum Ereignis Holocaust habe. Solange man selbst in einer transindividuellen, zum Dialog verpflichtenden Beziehung zum Holocaust stehe, könne man von seiner singulären Bedeutung sprechen. Nehme man dagegen den globalen Kontext in den Blick, könne man eine ähnliche Gewichtung nicht erwarten, da sich die Singularität des Holocaust im Spiegel multidirektionaler Bewältigungsstrategien der Vergangenheit breche.

Heidmarie Uhl (Graz/Wien) bestimmte in ihrem Vortrag Der Holocaust als Gedächtnisort in Postwall Europa die „religiösen Dimensionen der säkularen Gedächtniskultur“. Uhl betonte zunächst, dass das Gedächtnis historischer Ereignisse nicht vollständig in Kultur und Politik aufgehe, sondern noch Raum für religiöse Vorstellungen bleibe. Dies zeige vor allem das kollektive Gedenken und Erinnern des Holocaust als „des traumatischen Ereignisses der europäischen Geschichte“. Religiöse Vorstellungen werden nach Uhl z.B. in der Auseinan-

dersetzung mit der eigenen Schuld wirksam. Gerade im Hinblick auf das Eingestehen der eigenen Schuld seien nach 1945 in den europäischen „Tätergesellschaften“ Veränderungsprozesse zu verzeichnen. Während man z.B. in Österreich zunächst dazu tendiert habe, das eigene Volk als unschuldiges Opfer des von außen eindringenden Nationalsozialismus zu betrachten, habe man sich seit den 1980er Jahren auch mit der eigenen Schuld am Holocaust auseinandergesetzt. Die in diesem Kontext entstandenen Mahnmale zeichnen sich nach Uhl durch ihren sakralen Charakter aus. An sie könne man die Frage stellen, ob die sakralisierte aber doch säkulare Holocaust-Erinnerung nicht als Versuch betrachtet werden müsse, „ohne die Opfer entschönt“ zu werden.

In seinem Vortrag *Der Topos der Singularität in der Theologie nach Auschwitz* stellte *Norbert Reck (München)* die vielschichtige Diskussion der Singularitätsfrage in theologischen Texten nach dem Ende des Historikerstreites (1985-87) vor. *Regina Ammicht-Quinn* habe 1992 von einem Paradigmenwechsel nach Auschwitz gesprochen. Auschwitz mit seinen Implikationen für die Theodizee-Frage verstehe *Ammicht-Quinn* als Herausforderung für die Glaubwürdigkeit des eigenen Glaubens. Sie habe das Ereignis zugleich als singular interpretiert, da Vergleiche das Spezifikum von Auschwitz ausblendeten. 1998 habe *Gregor Taxacher* betont, dass die Annahme eines Gesamtsinns der Geschichte nach Auschwitz obsolet geworden sei. Man müsse vielmehr die reale Geschichte vor dem Anspruch Gottes ernst nehmen. Der Gedanke der Singularität des Holocaust könne nur im Gesamtzusammenhang der einmaligen Täter-Opferbeziehung zwischen Nationalsozialismus und Juden verstanden werden. *Reck* warnte in diesem Zusammenhang vor einer Ausweitung des Holocaust-Begriffes, wie sie etwa von katholischen Würdenträgern auf die Praxis des Schwangerschaftsabbruchs vorgenommen würde. Er verwies auf *Johann Baptist Metz'* Interpretation der Geschichte als Summe von Singularitäten und als Ort des menschlichen Lebens. In diesem Sinne sei Auschwitz in einem nicht-exklusiven Sinne singular und zu-

gleich theologisch relevant. Kritisch fragte Reck an, ob die im Historikerstreit formulierte Singularitäts-These nicht daher rühre, dass man es vermieden habe, „Täter“ und „Opfer“ als analytische Kategorien zu verwenden. Mit Hilfe dieser Begriffe hätte man Nolte nicht die Singularitäts-These entgegenhalten müssen, sondern seine Aussagen als Täter-Apologiek entlarven können.

Peter Thelen (Bonn/Budapest) setzte sich in seinem Vortrag Die Singularität des Holocaust aus Sicht der Roma kritisch mit der Vorstellung auseinander, der nationalsozialistische Genozid an den Juden sei ein singuläres Ereignis. Die unterschiedliche Behandlung der Opfergruppen zeige z.B. das (später wieder aufgehobene) BGH-Urteil vom 7. Januar 1956, in dem dargelegt wurde, dass die Verfolgung der Roma nicht aus rassistischen Gründen, sondern aufgrund ihrer „Asozialität“ erfolgt sei. Thelen wies nach, dass es sich bei der nationalsozialistischen Verfolgung der Roma um ein rassistisch motiviertes Vorgehen handelte, so dass der Ausdruck Genozid zur Charakterisierung der Verbrechen an den Roma angemessen sei. Dies untermauerte Thelen mit Hilfe der UN-Konventionen zur Bestimmung eines Genozids. Zwar wiesen die Roma keine religiöse Identität auf, wohl aber eine ethnische bzw. nationale. In der Praxis richtete sich die Verfolgung gegen alle Roma, obwohl in der Theorie Unterschiede zwischen sog. „reinrassigen Zigeunern“ und „Zigeuner-Mischlingen“ oder zwischen sesshaften und fahrenden Roma gemacht wurden. Die Deportation und Ermordung von Kindern sowie die menschenverachtenden medizinischen Experimente, die an Kindern durchgeführt wurden, belegten die Absicht der Nationalsozialisten zur totalen Vernichtung der Roma. Bezüglich der Zahl der Roma-Opfer fänden sich zwar kaum genaue Angaben. Doch die Sprache der Täter demonstrierte, dass eine totale Vernichtung der Roma intendiert war. Aus Sicht der Roma ist nach Thelen also eine Vergleichbarkeit von Shoah und Porrajmos (Wort aus dem Romanes für den Genozid an den Roma, Bedeutung: Verschlingen) gegeben. Dies impliziert nach Thelen, dass nicht exklusiv von der Singularität des

Holocaust gesprochen werden kann, sondern nur unter Einschluss des Porrajmos.

Nicolas Berg (Leipzig) betrachtete in seinem Vortrag Historikerstreit und Uniqueness-Debatte 20 Jahre danach den Historikerstreit nicht als Beginn eines neuen, sondern als Abschluss eines alten Diskurses. Für die Erforschung des Nationalsozialismus sei der Historikerstreit teilweise unergiebig gewesen, da ihm ein wesentliches Element – nämlich der Bezug der Beteiligten zur eigenen Vergangenheit – gefehlt habe. Viele gerade der älteren Teilnehmer hätten sich nicht mit der eigenen Schuld oder Unschuld auseinandergesetzt, sondern dieses Thema systematisch ausgeklammert. Aus der Ablehnung der Identifikation ihrer Generation mit den NS-Verbrechen resultierte die Forderung nach Genauigkeit, Objektivität und Historisierung. Das Streben nach der eigenen „inneren Reinheit“ habe auf der einen Seite zu einer Täter-Apologiek geführt, auf der anderen zu deren „in souveräner Distanz und Objektivität gewonnenen Zurückweisung“ mit Hilfe der Singularitäts-These. Die Annahme einer Täterperspektive für die am Historikerstreit beteiligte Kohorte sei allerdings zu weitreichend, da es sich um klassische „Mitläufer“ gehandelt habe. 20 Jahre später erfahre der Historikerstreit eine eigene Historisierung, die unterschiedliche Perspektiven auf die Shoah zwischen Singularität und Partikularismus eröffneten. Zugleich zeige diese Historisierung, dass es sich bei der Singularitäts-Frage um eine Fragestellung handle, in deren Kontext nicht nur die Zeit, sondern auch der Ort und die Sprache der relevanten Debatten in die Reflexion und Beantwortung miteinbezogen werden sollten.

2. Tagungsabschnitt: *Begriff und Theorien des Totalitarismus*

Bernd Faulenbach (Bochum) untersuchte in seinem Vortrag Der Totalitarismus-Begriff vor und nach 1989 die Auswirkung des Epochenwandels von 1989 auf Begriff und Theorien des Totalitarismus. Wissenschaftliche Erkenntnisse und politische Interessen seien im Totalitarismus-Begriff häufig

miteinander verwoben. Die klassische Totalitarismus-Theorie erfuhr in den 60er Jahren eine Relativierung aus wissenschaftlichen und politischen Gründen: durch die intensivierete Erforschung des Nationalsozialismus einerseits, die viele Unterschiede zu kommunistischen Systemen ans Licht brachte, aber auch durch das Erstarren einer Neuen Linken und die Wiederentdeckung links-orientierter Faschismus-Theorien. Späterhin ließ die im Kontext des Historikerstreits der 1980er Jahre aufgekommene These von der Einzigartigkeit des Holocaust im Sinne eines Zivilisationsbruchs Totalitarismus-Theorien mit ihrer Annahme der strukturellen Vergleichbarkeit des Nationalsozialismus mit anderen totalitären Systemen als Verharmlosung des Holocaust erscheinen. Mit der Epochenwende 1989/90 bahnte sich eine Renaissance der klassischen Totalitarismus-Theorie an aus dem Bemühen, die kommunistischen Systeme und ihr Scheitern zu erklären. Dies führte zur Frage der Vergleichbarkeit der Diktaturen und konkret zu vielen Vergleichsstudien. Zwar erleichterte die Totalitarismus-Theorie als Interpretationsrahmen die Durchführung solcher Studien, deren Ergebnisse trugen aber wiederum zur Relativierung der Totalitarismus-Theorie bei, da auch hier im Forschungsprozess zahlreiche Unterschiede erfasst wurden. Es sei notwendig, das Verhältnis der verschiedenen Totalitarismen in europäischer Perspektive in den Blick zu nehmen. Europa – so Faulenbach – muss sich im Umgang mit unterschiedlichen Konzepten einer angemessenen Aufarbeitung der Vergangenheit bewähren.

Emmanuel Faye (Rouen) beschäftigte sich in seinem Vortrag Nationalsozialismus und Totalitarismus bei Hannah Arendt und Aurel Kolnai mit den unterschiedlichen Interpretationen von Nationalsozialismus und Totalitarismus, die Hannah Arendt und der ungarische Philosoph Aurel Kolnai vornahmen. Arendts Darstellung des nationalsozialistischen Totalitarismus ist nach Faye von ihrem Wunsch geprägt, Martin Heidegger von jeglicher Verantwortung für die Etablierung und Legitimierung des Nationalsozialismus freizusprechen. Ihre Theorie des Totalitarismus erscheine fragwürdig, da sie nicht

nur konzeptionelle Elemente von NS-Autoren eingearbeitet, sondern auch die intellektuelle Verstrickung der „großen Denker“, wie Heidegger, Carl Schmitt u.a., in die NS-Ideologie und die Bedeutung, die dies für die Durchsetzungsfähigkeit des Nationalsozialismus hatte, nicht wahrgenommen habe. Umso anfechtbarer werde ihre Interpretation, wenn man sie mit Kolnais Buch *The War against the West* vergleiche. In dieser frühen philosophischen Analyse des Nationalsozialismus sei sich Kolnai der Bedeutung des ideologischen Faktors und der unterstützenden Rolle der „großen Denker“ in aller Schärfe bewusst. Kolnai beschrieb den Nationalsozialismus als zielgerichtete, dezidiert anti-westliche Weltanschauung. Der Nationalsozialismus übe eine totale Herrschaft über die Seele und den Geist des Menschen aus und schließe so jegliche Privatheit des individuellen Lebens aus.

Michael Hüttenhoff (Saarbrücken) beleuchtete in seinem Vortrag Günter Jacob. Kirchliche Praxis in zwei Diktaturen die (scheinbar) widersprüchliche Entwicklung des Pfarrers Günter Jacob. Jacob war in der Zeit des Nationalsozialismus Anhänger des radikalen Dahlemitischen Flügels der Bekennenden Kirche und kritisierte die nationalsozialistische Weltanschauung scharf. In der DDR aber entwickelte er sich spätestens seit Ende der 1950er Jahre zu einem herausragenden kirchlichen Gesprächspartner des Staates. Nichtsdestoweniger sei sein Verhältnis zum DDR-Staat zu keiner Zeit konfliktfrei gewesen. Die Entwicklung Günthers vom „Kirchenkämpfer“ zum sog. „Roten Jacob“ interpretierte Hüttenhoff als den Versuch, in der DDR Handlungsspielräume für die kirchliche Praxis offen zu halten. Dies werde nicht zuletzt auch daran deutlich, dass Günther paradoxerweise davon überzeugt war, dass eine dem Wesen der Kirche gemäße kirchliche Gestalt und Praxis sich gerade in der christentumsfeindlichen DDR und nicht in der liberalen BRD verwirklichen lasse.

August H. Leugers-Scherzberg (Duisburg-Essen) befasste sich mit Herbert Wehners Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Stalinismus in den Jahren 1942-1947. Obwohl Wehner Parallelen zwischen beiden Systemen gesehen

habe, habe er nur für den Nationalsozialismus eine Totalitarismustheorie formuliert. Aus seinem persönlichen Hintergrund heraus, seiner fehlenden Distanz zu seiner Arbeit als Spitzenfunktionär der KPD und seinem Ziel, die internationale Arbeiterbewegung wieder aufzubauen, habe er eine ebenso eingehende Analyse des Stalinismus nicht zu leisten vermocht. Zwar forderte Wehner 1946 sowohl von Anhängern des Nationalsozialismus als auch des Kommunismus eine Vergangenheitsbewältigung, seine Forderungen diesbezüglich aber waren asymmetrisch. Während er von Ersteren eine radikale Selbstkritik verlangte, forderte er von Letzteren lediglich die Erkenntnis, dass der Aufbau einer internationalen Arbeiterbewegung im Kontext der Sowjetunion nicht gelingen könne. Es zeige sich also, dass Wehners politisches Handeln seine Auseinandersetzung mit den beiden Totalitarismen motiviert habe, wobei dieser Umstand gleichzeitig auf die Grenzen seiner Theoriebildung verweise.

In seinem Vortrag *Flucht und Vertreibung. Bundesdeutsche Debatten bestimmte Mathias Beer (Tübingen)* die Begriffe „Flucht und Vertreibung“ als Chiffre für den zahlenmäßig größten Teil der europäischen Zwangsmigrationen am Ende des Zweiten Weltkriegs sowie für intensive gesellschaftliche und politische Debatten, die in jüngster Zeit wieder intensiviert wurden. An den gegenwärtigen Debatten sei vor allem die vom Bund der Vertriebenen initiierte Stiftung Zentrum gegen Vertreibungen beteiligt. Oftmals werde in diesem Kontext das Sprechen von „Flucht und Vertreibung“ als Tabu der deutschen Geschichte beschworen. Beer betont, dass - entgegen vieler Einschätzungen - das Thema „Flucht und Vertreibung“ in der Bundesrepublik gerade kein Tabu gewesen sei, sondern seit 1949 unter unterschiedlichen politischen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Ergebnissen kontinuierlich diskutiert worden sei. Während Adenauer nach Beer in seiner Rede zum Los der Vertriebenen aus dem Jahr 1949 die deutschen Ansprüche auf die Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie betonte, lehnte der Bundestag 1975 eine umfassende Aufarbeitung der Darstellung der Verbrechen, die von und an

Deutschen begangen wurden, ab. 2002 habe der Bundestag demgegenüber einen Antrag zur Errichtung eines europäisch ausgerichteten Zentrums gegen Vertreibungen angenommen. Ziel sei hier eine historisch-wissenschaftliche Aufarbeitung des Themas Flucht und Vertreibung mit ethischem Anspruch gewesen. Diese Debatten ordnete Beer dem jeweiligen historischen Kontext zu: dem Kalten Krieg, der Entspannungspolitik und dem Ende der bipolaren Weltordnung. 1949 wurde weder von den Ursachen von Flucht und Vertreibung gesprochen, noch wurden die Opfer des Holocaust erwähnt – als Opfer traten lediglich die Vertriebenen in Erscheinung. 1975 sprach man von Verbrechen von und an Deutschen und verwies auf den deutschen Anteil an den Ursachen der Vertreibung. 2002 liegt eine differenzierende Einschätzung von Ursachen und Wirkung vor. Vertreibung wird als europäisches Phänomen betrachtet, die NS-Verbrechen sind klarer Bezugspunkt der Argumentation. Die Debatte um Flucht und Vertreibung ist also einerseits eng mit der Täter- und Opferfrage sowie der jeweiligen Wahrnehmung und Einschätzung des Holocaust verbunden – andererseits finden die verschiedenen Diskurse selten zusammen.

Friederike Eigler (Washington D.C.) befasste sich in literaturwissenschaftlicher Perspektive mit dem Thema „Heimat“, das als Gegenbild zu den Begriffen Flucht und Vertreibung von vielen deutschen Schriftstellern nach Ende des zweiten Weltkriegs aufgegriffen wurde. Heimat erscheine in diesem Kontext als „lieu de memoire“. Horst Bieneks *Oberschlesische Chronik* (1972-82) bewertete Eigler als kritischen Heimatroman, in dem Bienek die frühere Grenzregion Oberschlesien während des Zweiten Weltkriegs porträtierte. Symptomatisch für die Beschäftigung mit dem Thema „Heimat“ sei dessen Verflechtung mit unterschiedlichen Formen der Vergangenheitsbewältigung. Gleichzeitig ließen sich unter dem Stichwort „Heimat“ unterschiedliche Opferdiskurse verbinden, was gerade in den Grenzregionen eine Rolle spiele. Vor allem das deutsch-polnische Grenzland werde hierfür in der Literatur rezipiert. Die Phase nach der Wiedervereinigung

habe in der deutschen Literatur zu einem neuen Interesse an den Opfern von Flucht und Vertreibung geführt, wobei der Blick eher national als transnational ausgerichtet sei. Dies zeigten z.B. die Romane *Deutschstunde* und *Heimatmuseum* von Siegfried Lenz.

Antonia Leugers (Tübingen) erläuterte ein Beispiel, wie die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit durch die Angst vor dem Kommunismus verhindert wurde. Gegenstand ihres Vortrags war das verschwiegene Wissen von katholischen Zeitzeugen um die Verstrickung der Katholischen Kirche in den Nationalsozialismus. Schon kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs habe die Angst vor der „roten Gefahr“ die Ansätze kritischer Vergangenheitsbewältigung bei katholischen Zeitzeugen im Keim erstickt – auch wenn diese Zeitzeugen sich vor 1945 gegen das Verhalten der katholischen Hierarchie ausgesprochen hätten. Viele relevante Quellen konnten – so Leugers – erst nach dem Tod dieser Zeugen analysiert werden. Dabei zeigt sich, dass das Schweigen der Zeugen dem Ziel diene, Katholiken und Kirche im Kampf gegen den Kommunismus nicht zu schwächen. Dass von der „roten Gefahr“ eine reale Gefahr für Kirchen und Katholiken ausging, stellte Leugers in Frage. Sie kritisierte, dass Wissenschaftler, die als „von links unterwandert“ galten, der Zugang zu bestimmten Archiven und Quellen systematisch verwehrt wurde, so dass das Wissen der Zeitzeugen erst Jahre später offengelegt werden konnte.

In zwei Generaldebatten wurde vor allem die Frage erörtert, inwieweit heute von einer Singularität des Holocaust gesprochen werden könne. Vor allem der Vortrag zur Situation der Sinti und Roma wurde zum Anlass genommen die Singularität dieses Ereignisses zu hinterfragen. Dazu kam die Frage der Vergleichbarkeit des Holocaust mit anderen Genoziden bzw. die Frage nach der Vergleichbarkeit der Diktaturen und der Konkurrenz der Erinnerungskulturen. So wurde beispielsweise gefragt, ob es nicht ein „Wegwischen“ des Gulag-Systems der Sowjetunion oder anderer Genozide sei, wenn man die Singularität des Holocaust im Sinne einer Exklusivität betone.

Gleichzeitig wurde um das besondere Moment des Holocaust gerungen, dass beispielsweise in seiner „Universalisierbarkeit“ festgemacht wurde. Entscheidend sei aber festzuhalten, dass der Holocaust den Juden angetan wurde: er sei „das den Juden angetane allgemeine Besondere“. Zudem wurde diskutiert, inwieweit von dem singulären Ereignis Holocaust Linien in die Gegenwart gezogen werden können. Eine Facette dieses Nachwirkens beschrieb ein Diskussionsteilnehmer mit der Formulierung „nation-building through the Holocaust“ und verwies darauf, dass die meisten heutigen Nationen Europas maßgeblich durch das Ereignis Holocaust geprägt seien. Auch der Zusammenhang der Singularitätsthese mit der Definition und Stabilisierung einer bundesrepublikanischen Identität (vor 1989) und die identitätsstiftende Bedeutung des Holocaust für ein vereintes Europa wurden thematisiert. Zugleich wurde auch auf die unterschiedlichen Erinnerungskulturen in Deutschland und Osteuropa verwiesen. Wesentliches Ergebnis der Tagung war die Erkenntnis der Verflochtenheit der thematischen Schwerpunkte und der innovativen Perspektiven, die ein Vergleich und eine Zusammenführung der verschiedenen Diskursstränge eröffnen.

Die Beiträge werden als Sammelband in der Beiheftreihe der Online-Zeitschrift *theologie.geschichte* beim Verlag der Universität des Saarlandes *universaar* veröffentlicht, d.h. online und als Druckversion zugänglich sein.¹

¹ Zu den vorherigen Tagungen s. Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005; dies. (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008; dies. (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010. Tagungsberichte finden sich in den Jgg. 2006, 2007 und 2009 von *theologie.geschichte*.

Yvonne Al-Taie

TAGUNGSBERICHT: RECHT UND MORAL.

Mediale Konstellationen gesellschaftlicher
Selbstverständigung über ‚Verbrechen‘ vom 17. bis zum
21. Jahrhundert

Vom 19. bis 22. Oktober 2011 fand an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel die von der Volkswagen-Stiftung geförderte Tagung *Recht und Moral. Mediale Konstellationen gesellschaftlicher Selbstverständigung über ‚Verbrechen‘ vom 17. bis zum 21. Jahrhundert* statt. Die Organisatoren der Tagung, Hans-Edwin Friedrich, Joachim Linder und Claus-Michael Ort knüpfen mit dieser Tagung an einen seit den frühen 1980er Jahren unter Anregung von Jörg Schönert geführten Diskurs über Literatur und Kriminalität an.

Ausgehend von Niklas Luhmanns Beschreibung der Autonomisierung des Rechts und dessen Loslösung von der Moral sowie der damit einhergehenden Universalisierung des moralischen Kommunikationssystems war die leitende Fragestellung der Tagung, inwiefern diese Differenzierung von Recht und Moral ihren Niederschlag in der Literatur gefunden hat und diese zum neuen Ort moralischer Auseinandersetzung avancierte. Dabei vertraten die Organisatoren der Tagung die Hypothese, dass es gerade Krisenzeiten waren, die zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Recht und Moral geführt haben.

Die Tagung war in sechs Sektionen gegliedert, von denen die ersten drei epochengeschichtlichen Fragen gewidmet waren, während die drei folgenden Sektionen gattungstheoretische Fragen in den Fokus rückten.

Sektion 1, die unter dem Titel *Ausdifferenzierung von Recht und Moral – Konstellationen der Frühen Neuzeit und des Übergangs zur Moderne* stand, wurde durch Michael Titz-

manns Vortrag *Die Ausdifferenzierung des Normensystems in Früher Neuzeit und Aufklärung: ‚Moral‘ vs. ‚Recht‘* eingeleitet. Titzmann, der eine mentalitätsgeschichtliche Fragestellung verfolgte, skizzierte in seinem Vortrag die Entwicklung der Konstellation von Recht und Moral vom 16. bis ins 19. Jahrhundert, die er anhand der Schriften bedeutender Rechts- und Moraltheoretiker wie Grotius, Pufendorf, Wolff, Hobbes, Montesquieu, u. a. rekonstruierte. Dabei zeichnete er die Ablösung des juristischen Normensystems von christlich-religiösen Rechtsvorstellungen nach und zeigte eine zunehmende Trennung von „Recht“ und „Moral“ auf.

In einem zweiten Vortrag beleuchtete Hania Siebenpfeiffer unter dem Titel *Affekt und Amoral – Der Fall der ‚Marquise de Brinvilliers‘ (1676/1734)* die nachträgliche Konstruktion der Figur der Giftmörderin am Beispiel der Marquise de Brinvilliers. Im Vergleich der in François Gayot de Pitavals *Causés célèbres et intéressantes* veröffentlichten Prozessakten mit der literarischen Bearbeitung durch Niethammer/Schiller arbeitete Siebenpfeiffer zum einen die Gegenüberstellung von theologischem und juridischem Rechtsverständnis und zum anderen die Fokusverschiebung hin zum Genderaspekt heraus. Dabei zeigte sie die Giftmischerei, die auch mit der Zauberei in Verbindung gebracht wird, als Nahtstelle zwischen theologischem und weltlichem Sanktionsbereich auf. Pitaval löse seine juristische Argumentation von theologischen Begründungsmustern und ersetze diese durch die Affekte-Lehre. Schließlich stellte Siebenpfeiffer die These auf, dass es in der literarischen Bearbeitung des Falls durch Niethammer/Schiller zu einer Substitution des Affekt-Motivs durch das Geschlechtsmotiv komme und somit der Typus der weiblichen Giftmörderin geformt werde.

Thomas Weitin beschäftigte sich in seinem Vortrag *Die Sichtbarkeit der Folter. Zur Fallgeschichte ‚Nickel List und seine Gesellen‘ (1660ff)* mit der Rolle eines Gefängnisgeistlichen bei der Folter. Dabei konnte er aufzeigen, dass der Geistliche die Folter keineswegs ablehnte, sondern im Gegenteil die physische Gewalt der Folter durch psychisch-geistlichen

Druck noch erhöhte. Weitin unterschied hierbei „reale, imaginäre und symbolische Gewalt“, wobei er die geistliche Gewalt den letzten beiden Kategorien zuordnete.

Holger Dainat beschloß die erste Sektion mit einem Vortrag über ‚*Relationes Curiosae*‘ oder *Merkwürdige Seltsamkeiten. Frühe Kriminalgeschichten aus Hamburg, um 1700*. Darin betrachtete er die Kriminalgeschichten, die in den von Rainer Happel herausgegebenen *Relationes Curiosae* erschienen sind. Die Kriminalgeschichten, die nur einen kleinen Teil der erzählten Merkwürdigkeiten ausmachen, entnimmt Happel aus dem *Theatrum Europaeum*; er präsentiert seinem Publikum damit keine aktuellen Fälle. Happel agiert vornehmlich als Kompilator, ohne den Schilderungen eine moralische Deutung beizulegen. Dennoch, so Dainat, formt er aus den berichteten Ereignissen Erzählungen, indem er ihnen einen Titel und ein Ende gibt. Auffällig ist, dass Happel - trotz des Fehlens expliziter moralischer Wertungen - in dem neu geschaffenen Schlussteil die Strafe schildert, die den Berichten nicht zu entnehmen war. Dainat charakterisierte diese Texte als frühe Form von Massenmedienliteratur, die ein breites Publikum ansprechen sollte und ein Gegenprogramm zu den moralischen Wochenschriften darstellte.

Die zweite Sektion stand unter dem Titel *Ausdifferenzierung der Systeme, konkurrierende Deutungen – Recht, Moral, Politik am Beginn des 19. Jahrhunderts* und wurde von Michael Niehaus‘ Vortrag *Zum Verhältnis von Recht und Moral bei der Zuschreibung von Zurechnungsfähigkeit* eingeleitet. Die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit ist immer auch die Frage nach der subjektiven Schuld, bei der der Richter auch moralischen Erwägungen Raum gibt. Im 19. Jahrhundert wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Zurechnungsfähigkeit der Begriff des Triebes eingeführt. Heinroth moralisiert die Zurechnungsfähigkeit schließlich, indem er die Kontrolle des Triebes dem Täter zurechnet. So werden moralische und rechtliche Zurechnungsfähigkeit im 19. Jahrhundert miteinander verknüpft. Als Beispiel führte Niehaus die Giftmörderin Gesche Gottfried an. Die Verurteilung basiere dabei auf einem

Narrativ, das die Taten nachvollziehbar und damit moralisch zurechenbar mache. Durch die narrative Konstruktion, so Niehaus, wird der Vergiftungstrieb erklärt und das Konzept des Triebes schließlich durch eine sich allmählich durch die Angeklagte selbst herbeigeführte Gewohnheit und Sucht ersetzt, um ihr die moralische Zurechnungsfähigkeit zusprechen zu können.

John McCarthy setzte sich in seinem Beitrag *„Nicht halbieren“: „freie Rechtslehrer“ und Rechtsreformziele im Prozess des Mündigwerdens in Politik und Moral im 18. Jahrhundert* und heute mit dem Typus des „freien Rechtslehrers“ auseinander, der auf die Reformbedürftigkeit von Recht und Moral verweist. Als Beispiel besprach er Christoph Martin Wielands Diogenes-Roman, in dem Wieland einen gerechten Staat fordert. Im Zentrum der im Roman entwickelten Gedanken stehen dabei die Rede- und die Pressefreiheit. Wieland liefert ein Plädoyer für die Erhebung der Erkenntnisse des gesunden Menschenverstandes zum allgemeinen Gesetz. Eine Trennung zwischen Moral und Gesetz ist für Wieland damit nicht möglich.

Beschlossen wurde die zweite Sektion von Karl Härterers Vortrag *Recht und Moral am Beispiel der medialen Repräsentation des politischen Verbrechers in populären Medien des 18. und 19. Jahrhunderts*, der sich mit der Darstellung des politischen Verbrechens in den illustrierten Einblattedruckten des 17. Jahrhunderts beschäftigte. Die öffentliche Auseinandersetzung ging mit der politisch motivierten Tat immer schon einher – sowohl von Seiten des Täters wie von Seiten der Gerichtsbarkeit. Es fand ein publizistischer Diskurs über die Tat statt. Pamphlete wurden dabei nicht selten beschlagnahmt und öffentlich durch den Henker verbrannt. Von Seiten des Gerichtes kam es, so legte Härter dar, häufig schon während des Verfahrens zur Veröffentlichung von Gerichtsakten. Dabei konnte Härter aufzeigen, dass es in der Publizistik nach Verhängung der Strafe zu einer erneuten Bewertung der Tat kam, in der der Angriff zunehmend als Angriff gegen den Staat, nicht als Angriff gegen den Herrscher allein gedeutet wurde.

Eine dritte Sektion befasste sich mit dem Thema *Konkurrenz der Deutungen und der Wissensproduktion: Literatur und Kriminologie im 19. und 20. Jahrhundert*, die Johanna Bergann mit ihrem Vortrag *Medium, Mittler, Mediation: Vermittlerfiguren um 1800* einleitete. Dabei zeigte sie anhand der beiden Beispiele des Mittlers in Goethes *Wahlverwandtschaften* und Hebels *Der Friedensstifter* auf, dass Mittlerfiguren häufig als mediale Werkzeuge der Konfliktlösung eingesetzt werden. In den Mittlern sei die rechtliche Utopie des Ausgleichs verkörpert. Auffällig sei dabei, dass diese Figuren häufig gerade nicht ausgleichend wirken, sondern den Streit entfachen, um Kommunikation in Gang zu setzen. Die Konzeption der Vermittlung als harmonisches Verfahren wird so ironisch gebrochen.

Sebastian Bernhardt befasste sich in seinem Vortrag mit der ‚Tötung auf Verlangen‘ in der Literatur nach 1850. Um 1818 setzte in der Literatur eine Beschäftigung mit der *Tötung auf Verlangen* ein, befördert von dem § 216 und der mit ihm einhergehenden soziologischen Debatte. Indem die Literatur den einzelnen Fall und die subjektiv-moralischen Beweggründe darlegt, gelingt es ihr, so Bernhardt, aufzuzeigen, dass es Fälle gibt, in denen die notwendig verallgemeinernde Rechtsnorm sowie die allgemeine Moral nicht mit dem subjektiven moralischen Gefühl korrelieren.

Christian Bachhiesl beschäftigte sich in seinem Vortrag *Über die Verwandlung von Werten in Wissen. Ethik und Episteme in der Kriminalwissenschaft um 1900* mit der Kriminologie Hans Gross‘. In Anlehnung an die Naturwissenschaften versuchte Gross aus der Kriminologie eine exakte Wissenschaft zu machen, die mit empirischen Methoden arbeitet. Bachhiesl vertrat die These, dass die Ethik, die Gross explizit für seinen Ansatz ausgeschlossen hat, unbemerkt wieder Eingang in seine Theorie findet und es so zu einer Moralisierung des wahr-falsch-Positivismus komme.

Simone Winko und Katharina Prinz beschlossen die Sektion mit ihrem Vortrag *Normen und Werte in literarischen Texten – methodische Probleme ihrer Analyse*, in dem sie das

literaturwissenschaftliche Analyseverfahren, mit dem Werte und Normen in literarischen Texten untersucht werden, einer kritischen Reflexion unterzogen. Ihr Ziel war es, einen Kriterienkatalog zu entwickeln, der die Untersuchung von Werten und Normen auf den verschiedenen Ebenen der Textanalyse berücksichtigt, dabei aber methodenunabhängig bleibt und so mit möglichst vielen literaturwissenschaftlichen Ansätzen kompatibel ist. Exemplarisch führten sie die Textanalyse anhand dieses Kriterienkatalogs an den beiden Beispielen des *Nibelungenlieds* und von E.T.A. Hoffmanns *Das Fräulein von Scuderi* vor.

In einer vorgezogenen sechsten Sektion zum Thema *Medialität und Serialität* beschäftigte sich Stefan Höltgen mit der Frage nach *Computer[n] als (Serien-)Mordwaffe im Film der Gegenwart*. Höltgen konnte aufzeigen, dass Computer einhergehend mit einer Technikfurcht in Filmen stets negativ besetzt seien und die Idee einer „Mathematik des Todes“ bedienen. Durch das Internet hat der Computer stärker denn je die Funktion eines Zwischenmediums erhalten. In den Internet-Thrillern der letzten Jahre zeichne sich ab, dass der Computer gerade durch seine Funktion als Kommunikationsinstrument zum Tatinstrument werden kann. Auf diese Weise wird die Frage nach der Täterschaft in diesen Film neu gestellt.

Die vierte Sektion versammelte schließlich Vorträge zu dem Themenfeld *Konkurrenzen im Literatursystem: Ausdifferenzierung der Genreliteratur, Medienwandel seit 1850*. Auftakt dieser Sektion bildete der Vortrag von Ulrike Zeuch zur *Aktualität des Falls ‚Moosbrugger‘*. Die Problematik, die Musil im *Mann ohne Eigenschaften* behandelt, so Zeuch, ist die Frage, wie ein Richter zur Innenansicht eines Täters während der Tat gelangen kann. Damit ist schließlich, wie in vielen anderen Beiträgen, die Frage nach der subjektiven Zurechnungsfähigkeit der Tat berührt. Indem Musil eine solche Innenansicht gibt, thematisiert er die Grenzen des Rechts, der Gerichtsbarkeit und der Gerechtigkeit. Zeuch wies darauf hin, dass Musil die Justiz aus einem psychologischen Interesse he-

raus kritisierte, ohne eine moralische Bewertung Moosbrugers zu geben.

Carsten Würmann untersuchte in seinem Vortrag *Kein deutsches Genre? Der Krimi im ‚Dritten Reich‘* ein bislang sowohl in der NS-Forschung wie in der Forschung zur Kriminalliteratur vernachlässigtes Gebiet. Er konnte aufzeigen, dass der Krimi trotz Verbot ein bedeutendes Genre der Populärliteratur während des Nationalsozialismus blieb. Dass es sich dabei um deutsche Autoren handelte, wird mitunter durch den Umstand verwischt, dass die Plots im angelsächsischen Raum spielen und die Protagonisten englische Namen tragen. Mitte der 30er Jahre begann man den Kriminalfilm propagandistisch aufzubereiten. Hierbei wurde Wert auf eine angemessene Darstellung der deutschen Polizei und der deutschen Verhältnisse gelegt. Dennoch traten antisemitische und propagandistische Elemente generell eher in den Hintergrund. Gerade in diesen wenig propagandistisch aufgeladenen Kriminalromanen und -filmen sieht Würmann eine Stützung des Systems, da sie Normalität und Alltag suggerierten.

Herbert Reinke wandte sich in seinem Beitrag *Wohlstandskriminalität. Moral Panics in den 1950er Jahren* dem Nachkriegsdeutschland und der medialen Debatte über eine veränderte Kriminalität in den Jahren des beginnenden Wohlstands zu. Die ab Mitte der 1950er Jahre nach einem vorherigen Rückgang wieder ansteigende Kriminalität in der Bundesrepublik Deutschland durchbrach die traditionellen Erklärungsmuster der Soziologen, die Kriminalität traditionell mit materieller Notlage in Zusammenhang brachten. Erstmals schien ein wachsender Wohlstand zu einer höheren Kriminalitätsrate zu führen, was unter Soziologen zunächst Ratlosigkeit auslöste und unterschiedlichste Erklärungsmodelle hervorbrachte. In den publizistischen Medien wurde das Phänomen unter dem Terminus der „Wohlstandskriminalität“ breit verhandelt, der bald zum Schlagwort avancierte.

Nele Hoffmann betrachtete in ihrem Vortrag die *Kriminalliteratur als Genre der kulturellen Selbstreflexion*. Dabei nahm sie besonders die deutschsprachige Kriminalliteratur

der letzten dreißig Jahre in den Blick und plädierte für eine neue Strukturierung der Gattung. Hoffmann vertrat, belegt am Beispiel des feministischen Kriminalromans, die These, dass es Kriminalliteratur gäbe, die, wie sie am Beispiel von Prostitution und Homosexualität darlegte, eine institutionenkritische Haltung einnähme und den gesellschaftlichen Wandel der Normalitätskonzepte reflektierte. Die Kriminalisierung des Devianten sowohl auf moralischer als auch auf juristischer Ebene werde dabei kritisch hinterfragt.

Die abschließende Sektion stand unter dem Motto *Internationalisierung der Genreliteratur, Re-Visualisierung und die Ausdehnung der ‚Sinnprovinz Kriminalität‘: Verbrechen als Erfolgsmedium*. Todd Herzog eröffnete die Sektion mit einem Vortrag zu „German Noir“: *Deutsche Detektive und deutsche Verbrecher im englischsprachigen Kriminalroman*. Herzog konnte aufzeigen, dass sich seit 1989 im anglophonen Raum eine neue Gattung von Kriminalromanen herauszubilden begann, die im Deutschland des 20. Jahrhunderts spielen und in deren Mittelpunkt immer der Nationalsozialismus steht. Dabei werden keine großen Verbrecher oder großen Helden gezeichnet, vielmehr findet eine Auseinandersetzung mit dem Alltag unter dem Nationalsozialismus statt. Wie in der Diskussion deutlich wurde, scheint die moralische Bewertung des NS-Alltags, wie sie hinter diesen Romankonzeptionen sichtbar wird, dem Diktum Hannah Arendts von der „Banalität des Bösen“ zu folgen.

Alexander Košenina befasste sich in seinem Vortrag *Einzelvoten: Eine Kriminalanekdote Kleists und eine Erzählung v. Schirachs* mit zwei literarischen Fallbeispielen, anhand derer er die Kriminalanekdote untersuchte, die in der Forschung bisher nicht als distinkte Gattung wahrgenommen wurde. Die Anekdoten, sowohl von Kleist als auch von Schirach, zeigen die Diskrepanz von Recht und Gerechtigkeit auf. Schirach spitzt dabei in einer fiktionalen Fallkonstruktion die juristische Position in einer Weise zu, die, wie sich in der Diskussion klärte, de facto juristisch so nicht möglich wäre. In beiden Erzählungen, die sich einmal mit dem amerikanischen

common law und einmal mit dem kontinentalen *civil law* beschäftigen, wird eine Paradoxie zwischen Recht und Rechtsempfinden aufgewiesen.

Greta Olson widmete sich in ihrem Beitrag *Cultural Work in ‚Judge Judy‘ and ‚Richterin Barbara Salesch‘* der massenmedialen Repräsentation von Recht und Justiz im amerikanischen und deutschen Fernsehen. Dabei untersuchte sie das unterschiedliche Auftreten der amerikanischen und der deutschen Fernseh-Richterin ebenso, wie sie nach deren möglichem Einfluss auf das Justizwesen fragte. Während bei den Zuschauern eine falsche Vorstellung vom Ablauf eines Strafverfahrens erzeugt würde, konnten Soziologen keinen Einfluss auf das Verhalten der Justiz nachweisen. Interessanter ist damit die Rolle, die diese Richterinnen für ihr Publikum einnehmen. Sie erscheinen als moralische Instanzen, die klare Handlungs- und Wertaussagen machen. Das Recht wird in diesen Serien ausschließlich als funktionierend vorgeführt; Moral und Recht stehen nie in Konflikt zueinander. Auch ein Blick auf die Sendezeit am Nachmittag ist soziologisch aufschlussreich: Die Zielgruppe lässt sich durch die Ausstrahlung am frühen Nachmittag überwiegend auf Mütter und Nicht-Vollbeschäftigte einschränken. In den Krimis des Abendprogramms hingegen findet sich eine durchaus kritische Darstellung von Justiz und Polizei.

Mit der Darstellung von Verbrechensaufklärung im Fernsehen beschäftigten sich auch Christian Wickert und Katrin Bliesmeister in ihrem Vortrag *Moralvorstellungen im Fernsehkrimi: der CSI-Effekt*, diesmal mit der Spurensicherung am Tatort. Das Crime Lab, so Wickert und Bliesmeister, wird zur Moralinstanz. Zwar führten solche Fernsehserien dazu, dass sowohl alle Beteiligten der Justiz als auch die Laien sehr gut über die technischen Möglichkeiten der Forensik informiert seien und diese bisweilen überbewerteten; ein signifikanter Einfluss auf Strafverfahren lasse sich jedoch nicht nachweisen.

Zum Abschluss der Tagung reflektierte Reinhard Merkel in seinem Vortrag *Willensfreiheit und Schuld. Philosophisch-*

strafrechtliche Perspektiven die Problematik der Willensfreiheit aus rechtsphilosophisch-analytischer Sicht. Dabei diskutierte er die vor einigen Jahren von Neurowissenschaftlern vorgetragene Kritik an der Willensfreiheit. Merkel schloss sich der Argumentation der Kompatibilisten an, wonach die phänomenalen Empfindungen und damit das Mentale nicht restlos auf Physik reduziert werden könnten und favorisierte schließlich die Supervenienztheorie, wonach es einen asymmetrischen Zusammenhang zwischen neuronalen und mentalen Zuständen gäbe, bei dem die mentalen von den neuronalen Zuständen abhingen. Auf die genauere Erklärung der Beschaffenheit dieses Verhältnisses wird dabei verzichtet.

In den unterschiedlichen Beiträgen, die ein beachtliches epochengeschichtliches und gattungstheoretisches Spektrum abdecken, haben sich an verschiedenen Schnittpunkten themenübergreifende Fragestellungen und Problemkonstellationen herauskristallisiert. So scheint sich die Literatur generell eher in den Dienst der Moral zu stellen und eine justizkritische Haltung einzunehmen. Gleichwohl findet man aber auch Phänomene, besonders in den Trivial- und Massenmedien, die ein Bild der durchgängigen Kongruenz von Recht und Moral zeichnen. Gerade in empirischen Ansätzen der Kriminologie lässt sich wiederholt beobachten, wie der Anspruch auf Objektivität, der auf eine ausschließliche Beschreibung des Verbrechens mit Hilfe der Kategorien ‚wahr/falsch‘ beziehungsweise ‚gesund/krank‘ zielt, unbemerkt von den moralischen Kategorien ‚gut‘ und ‚böse‘ unterlaufen wird. Eine Problematik, bei der sich Jurisprudenz und Literatur zu begegnen scheinen, lässt sich in der Frage nach der Zurechnungsfähigkeit bzw. nach der Schuldfähigkeit erkennen. Sie ist für die juristische Beurteilung eines Verbrechens ebenso relevant, wie sie immer wieder im Zentrum literarisch-philosophischer Reflexionen über das Verbrechen steht.

Während die Tagung den Begriff des Verbrechens auf den einzelnen Straftäter bezogen hat, ist die Frage nach kollektiven, staatlichen Verbrechen und deren Beurteilung im Spektrum von Recht und Moral durch die Literatur nicht eigens

berücksichtigt worden. Zwar wurde der Kriminalroman im Nationalsozialismus oder die Darstellung des Nationalsozialismus in der jüngsten englischsprachigen Kriminalliteratur untersucht, jedoch blieb der Fokus auf dem einzelnen, strafrechtlich geahndeten Verbrechen. Interessant wäre zu fragen, wie das staatliche, strafrechtlich nicht erfasste Verbrechen und die mit ihm einhergehenden Problemkonstellationen in der Literatur diskutiert werden - man denke nur an Hans Magnus Enzensbergers Essay *Reflexionen vor einem Glaskasten*, der die Problematik von Recht und Moral geradezu exemplarisch behandelt. Solche Überlegungen zeigen die Vielschichtigkeit des von der Kieler Tagung umrissenen Forschungsfeldes, die weitere interessante Untersuchungen zu dem Spannungsfeld von Recht und Moral und seiner Verhandlung in der Literatur erwarten lässt.

III. REZENSIONEN

Stefanie Westermann, *Verschwiegenes Leid. Der Umgang mit den NS-Zwangssterilisationen in der Bundesrepublik*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2010, 336 S., 42,90 €, ISBN 978-3-412-20562-1

Der Umgang mit den nationalsozialistischen Verbrechen – sowohl in der Bundesrepublik Deutschland als auch in der DDR – wird seit mehreren Jahren intensiv wissenschaftlich erforscht. Die Thematik ist jedoch noch längst nicht umfassend oder abschließend aufgearbeitet, wie die jüngste, großes Aufsehen erregende Publikation über die Rolle des Auswärtigen Amtes zwischen 1933 und 1945 und die Übernahme zahlreicher Diplomaten mit NS-Vergangenheit in den bundesrepublikanischen Dienst nachdrücklich gezeigt hat.¹

In vielen Bereichen, nicht nur in der Politik, sondern gerade auch in der Wissenschaft, haben die Historiker mit Blick auf die Zeit vor und nach 1945 erstaunliche Kontinuitäten über den Systembruch hinweg festgestellt, und zwar sowohl in personeller Beziehung als auch hinsichtlich der Denkstrukturen. Dies gilt auch für die Eugenik, wie Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz bereits Ende der 1980er Jahre in ihrer umfangreichen Untersuchung zur Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland nachgewiesen haben.²

Stefanie Westermann hat diese wissenschaftlichen Erkenntnisse mit Blick auf den politischen, juristischen und gesellschaftlichen Umgang mit den nationalsozialistischen Zwangssterilisationen in der Bundesrepublik durch weitere Detaillergebnisse bestätigt. Unter dem NS-Regime wurden nach Schätzungen der Forschung zwischen 300.000 und 400.000 Menschen Opfer des 1933 erlassenen „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ (GzVeN) und aufgrund

¹ Eckart Conze, Norbert Frei, Peter Hayes, *Moshe Zimmermann, Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*, München 2010.

² Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt am Main 1988.

des Urteils eines in jedem Landgerichtsbezirk eingerichteten Erbgesundheitsgerichts zwangssterilisiert. Nach Gründung der Bundesrepublik wurde das GzVeN allerdings nicht als typisch nationalsozialistisches Gesetz gewertet, was bedeutete, dass die Zwangssterilisierten nicht als NS-Verfolgte anerkannt und damit von einer Entschädigung ausgeschlossen wurden. In einzelnen deutschen Gebieten bestand jedoch die Möglichkeit, im Rahmen eines Wiederaufnahmeverfahrens einen eventuell zu Unrecht ergangenen Sterilisationsbeschluss im individuellen Fall überprüfen und annullieren zu lassen. In ihrer 2009 abgeschlossenen Dissertation untersucht Stefanie Westermann diese Wiederaufnahmeverfahren von Erbgesundheitsprozessen nach 1945, die in der britischen Besatzungszone bzw. in den auf diesem Territorium gelegenen späteren Bundesländern Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Hamburg und Nordrhein-Westfalen bis zum Jahr 1998 möglich waren. Als konkrete Quellenbasis dienten ihr insgesamt 250 durch Zufallsstichprobe ermittelte Verfahrensakten der Amtsgerichte in Hamburg, Kiel und Hagen, die den Zeitraum bis 1989 abdecken.

Derartige Wiederaufnahmeverfahren waren bereits nach dem GzVeN möglich, nach 1945 lehnten sie sich nicht nur in rechtlicher Hinsicht sondern auch in der formalen Ausführung, wie z.B. der Besetzung der Gerichte mit einem Jurist und zwei Medizinern, an das NS-Gesetz an. Wenngleich die Gerichte vielfach umfangreiche Überprüfungen der früheren Sterilisationsbeschlüsse vornahmen, zu diesem Zweck medizinische Gutachten einholten und Befragungen der Antragsteller und ihres Umfeldes durchführten, konnten die Betroffenen, wie Stefanie Westermann konstatiert, nicht mit Empathie und prinzipieller Ablehnung des GzVeN als NS-Unrecht rechnen. Vielmehr sahen die Gerichte ihre Aufgabe in „einer ergebnisoffenen Überprüfung der nationalsozialistischen Urteile auf der Grundlage neuerer wissenschaftlicher Erkenntnisse oder einer positiven Spätentwicklung der betroffenen Person“ (S. 110) und folgten damit in ihrem Selbstverständnis ungebrochen nationalsozialistischen Gesetzesnormen. Nicht

nur die Argumentationsmuster in den Gerichtsurteilen sondern auch die Zahl der Aufhebungsbeschlüsse machten die fortdauernde Akzeptanz eugenischer Zwangseingriffe und die weitere Anerkennung der Grundlagen des GzVeN zumindest in den ersten Jahrzehnten nach 1945 sichtbar. Nur bei einem Viertel der rund 3700 bis Ende Juni 1965 in der ehemaligen britischen Besatzungszone durchgeführten Wiederaufnahmeverfahren folgte das Gericht dem Antrag der Betroffenen auf Aufhebung des früheren Sterilisationsbeschlusses. In den 1960er Jahren setzte allmählich ein Wandel in der Gerichtsbarkeit ein, der zunächst zu genaueren Gutachten und einer vermehrten Berücksichtigung der Sozialisationsbedingungen führte. Schließlich wurde der Perspektive der Betroffenen mehr Platz eingeräumt und eine stärkere Empathie für diese entwickelt. In den 1980er Jahren beanstandete eine zunehmend kritischer eingestellte Ärzteschaft häufig die damaligen Sterilisationsgutachten als unwissenschaftlich und stellte Alltagspraxis und Hintergründe des GzVeN grundsätzlich in Frage. Dieser Sichtweise schlossen sich auch die Gerichte an, die nun den Wesenskern des Grundrechts auf körperliche Unversehrtheit durch die staatlich verfügte Zwangssterilisation verletzt sahen. Auch auf der politischen Ebene wurde der Bewertungswandel vollzogen: 1988 ächtete der Deutsche Bundestag die zwischen 1933 und 1945 durchgeführten Zwangssterilisationen als nationalsozialistisches Unrecht; 1998 wurden die Beschlüsse der Erbgesundheitsgerichte aufgehoben und 2007 folgte schließlich die Ächtung des GzVeN. Diese Entwicklung war Folge einer sich wandelnden politischen Kultur in Deutschland, die seit den 1970er Jahren von einer wachsenden gesellschaftlichen Demokratisierung und, davon beeinflusst, auch von der Bereitschaft zur Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit geprägt ist.

Im zweiten Schwerpunkt ihrer Arbeit untersucht Stefanie Westermann die Perspektive der Betroffenen, und zwar vor allem im Hinblick auf das Leben mit der Zwangssterilisation, und die Bewertung des politischen Umgangs mit den nationalsozialistischen Sterilisationsopfern. Hierfür sichtete

sie über 400 Briefe, Stellungnahmen und Lebensbeschreibungen von Zwangssterilisierten, die im Archiv des „Bundes der ‚Euthanasie‘-Geschädigten und Zwangssterilisierten“ (BEZ)¹ einer 1987 gegründete Selbsthilfe- und Interessenorganisation, verwahrt werden, und wertete verschiedene Interviewaufzeichnungen aus. Die verwendeten Ego-Dokumente stammen sämtlich aus einer späten Phase des bundesdeutschen Umgangs mit der NS-Zwangssterilisation und beschreiben die vorangegangenen Jahrzehnte lediglich aus der Rückschau und Erinnerung, die Konstatierung eines möglichen Wandels in der Perspektive der Betroffenen ist mit dem ausgewählten Material nicht möglich.

Auf der Grundlage der von ihr untersuchten Selbstzeugnisse kommt Stefanie Westermann zu dem Ergebnis, dass die geraubten Lebensperspektiven infolge der erzwungenen Unfruchtbarkeit und der damit verbundenen Stigmatisierung die Betroffenen lebenslang begleiteten und belasteten. Dieses Ergebnis widerspricht durchaus früheren Studien zu psychischen und physischen Folgen der Zwangssterilisation, die zum Teil bereits unter der NS-Herrschaft entstanden. Erst in den 1980er Jahren vollzieht sich auch hier ein Wandel, nun werden der Zwangseingriff und die erzwungenen Folgen wie Kinderlosigkeit und Isolation in entsprechenden Untersuchungen als traumatisierend für die Betroffenen beschrieben.

Stefanie Westermann liefert mit ihrer Untersuchung der Wiederaufnahmeverfahren von nationalsozialistischen Erbgesundheitsprozessen sowie der ausführlichen Darstellung der Opfer der Zwangssterilisation und ihres oftmals lebenslangen Leidens einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der „Vergangenheitsbewältigung“ auf dem Gebiet der nationalsozialistischen Medizinverbrechen. Aus Sicht der Rezensentin wäre es allerdings notwendig gewesen, im einleitenden ersten

¹ Zum 31.12.2009 löste sich der BEZ in seiner Rechtsform als e.V. auf und arbeitet seit dem 01.01.2010 unter dem Namen „Arbeitsgemeinschaft Bund der ‚Euthanasie‘-Geschädigten und Zwangssterilisierten“ weiter. Das Archiv des BEZ befindet sich als Depositum im Landesarchiv NRW Abteilung Ostwestfalen-Lippe in Detmold.

Teil der Untersuchung stärker die wissenschaftlichen Protagonisten und ihre Vita vor und nach 1945 sowie die Initiativen für ein neues bundesrepublikanisches Sterilisationsgesetz¹ in den Blick zu nehmen, um Kontinuität und Wirkmächtigkeit überkommener Denkstrukturen noch deutlicher herauszustreichen. Es waren gerade die Gutachten und Stellungnahmen dieser Wissenschaftler, die der Politik die Möglichkeit zur gesetzlichen Ausgrenzung der NS-Zwangssterilisierten gaben.

Annette Hinz-Wessels

Annette Jantzen, *Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg, (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 116), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2010, 367 S., 49,90 €, ISBN 978-3-506-76873-5*

Das Buch ist eine wichtige Studie zur Rolle der Religion und der Seelsorge im Ersten Weltkrieg aus dem deutsch-französischen Grenzgebiet. Es macht deutlich, dass die Kirchenleitungen und die Theologen den Krieg auf beiden Seiten der Front als Werk der „göttlichen Vorsehung“ gedeutet und unterstützt haben. Das Buch ist das Ergebnis einer Tübinger Dissertation zur Zeitgeschichte.

Nun haben die Bischöfe und Theologen zwischen 1914 und 1918 auf beiden Seiten ähnlich argumentiert. Der Krieg sei „gerecht“ (*bellum iustum*), er folge dem göttlichen Heilsplan und diene den Menschen zur Umkehr und moralischen Besserung. Das Tötungsverbot sei aufgehoben, nun gelte eine Moral in einem höheren Licht, auf die Gefallenen warte die ewige Seligkeit. Die Katholiken sollen nicht am leiblichen Leben

¹ Roland Zielke, *Sterilisation per Gesetz. Die Gesetzesinitiativen zur Unfruchtbarmachung in den Akten der Bundesministerialverwaltung (1949-1976)*, Berlin 2006.

hängen, die blinden Pazifisten seien im Unrecht. Gewiss sei der Krieg auch eine Strafe für die Sünden der Menschen.

Dieser Kriegstheologie folgten die deutschen und die französischen Bischöfe, sie orientierten sich an der alten Kriegstheologie des Aurelius Augustinus. Übrigens taten sie dies bis weit nach 1945; Mahatma Gandhi hatte geschrieben, sie folgten damit der „Lehre Satans“, aber nicht Jesu. Das Buch zeigt aus vielen historischen Quellen, wie der Krieg auf beiden Seiten der Front erlebt wurde. Das Deutsche Reich hatte ab August 1914 nicht die Vereinbarung der Haager Land-Kriegsordnung von 1905 akzeptiert, dass die Zivilbevölkerung bei Partisanentätigkeit zu schonen sei. Die Quellen berichten vom „Franktireurswahn“ auf deutscher Seite und von Priesterschießungen. Die Franzosen nannten die deutsche Kultur „Barbarei“. Die Priester deuteten den Tod der Soldaten als „Christusnachfolge“ und als „Opfer“ für das Vaterland. Berichtet wird von der Tätigkeit der Militärseelsorger, von der Betreuung der Flüchtlinge, von französischen und deutschen Hirtenbriefen, von Prozessen wegen Wehrkraftzersetzung, von ökumenischen Gottesdiensten an der Front.

Einige Seelsorger predigten, der Tod an der Front sei die göttliche Strafe für die sexuelle Selbstbefriedigung der Soldaten. In der Gefangenschaft wurden Priester wie Offiziere behandelt. Bischof Ch. Ruch schrieb an die Militärpriester, der göttliche Weltenlenker wolle den Krieg, die Soldaten müssten dem Willen der Vorsehung freiwillig folgen. Der Krieg sei ein Übungsfeld der moralischen Tugend und eine Quelle moralischer Verdienste bei Gott. Die Soldaten seien für würdig befunden worden, in der Nachfolge Jesu zu leiden. Christus ernte auf den Schlachtfeldern die Seelen der Menschen, diese müssten gerettet werden, auch wenn die Körper verbluteten. Ähnliches hatte der Jesuit Teilhard de Chardin in sein Kriegstagebuch geschrieben.

Die deutschen Prediger schimpften über die Egalité der Franzosen, diese widerspreche der göttlichen Ordnung. Ab 1917 nahm die Kriegsbegeisterung deutlich ab, die Deutschen wurden von den Franzosen als „Hunnen“ bezeichnet.

Die Friedensinitiative des Papstes Benedikt XV. im Jahr 1917 wurde weder von den französischen, noch von den deutschen Bischöfen unterstützt, sie wurde weitgehend totgeschwiegen. Der Nationalismus stand über dem Evangelium. Viele Franzosen sahen im Krieg das Ringen zwischen französischer Demokratie (civilisation) und deutschem Autoritarismus (Kultur). Der Gott der Christen stand auf beiden Seiten und segnete die Waffen. Die Namen der gefallenen Priester wurden aufgezeichnet, sie wurden als Märtyrer des Vaterlandes verehrt. Bischöfe und Theologen waren stolz auf das „Gold“ des vergossenen Blutes, Gott sei mit Frankreich und schenke den Franzosen den Sieg.

Fast 100 Jahre später sind wir erschüttert über diese Kriegstheologie, die aber im Christentum seit dem Mittelalter ihre Gültigkeit hatte. Heutige Kritiker sehen diese Lehre eng verbunden mit den theologischen Lehren der allgemeinen Erbsünde und des Opfertodes Christi. Viele von ihnen sind der Überzeugung, dass diese Lehren erst mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust zusammengebrochen sind. Erst viele Jahrzehnte danach haben einzelne Theologen zögerlich begonnen, diese abstruse Theologie des Tötens kritisch aufzuarbeiten. Die moralischen und politischen Lernprozesse sind in den letzten Jahrzehnten über diese Lehren hinweg gegangen. Doch den Theologen steht die umfassende Aufarbeitung dieser dunklen Schatten ihrer dogmatischen und moralischen Lehren erst bevor. (Vgl. dazu meine Bücher: *Hitlers mythische Religion*. Wien 2008. und: *Hitlers Theologie des Todes*. Kevelaer 2009.) Die Autorin hat mit dieser Arbeit einen wichtigen Beitrag zur kulturellen Erinnerungsarbeit geleistet.

Anton Grabner-Haider

Frank Bösch, Constantin Goschler (Hgg.), *Public History. Öffentliche Darstellungen des Nationalsozialismus jenseits der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2009, 290 S., 29,90 €, ISBN 978-3-593-38863-2

Im Frühjahr 2010 veröffentlichte der Jenaer Philosoph Klaus-Michael Kodalle eine von ihm selbst so bezeichnete „Herausforderung“: „Zur deutschen Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert“.¹ Ausgehend von der Feststellung, dass die „Erinnerungspolitik ... vor einem Umbruch“ stehe, weil „Opfer und Täter als lebende Zeugen ... bald nicht mehr unter uns“ sind, fragt Kodalle nach den Bedingungen für eine gelingende Vermittlung der Erinnerung des Holocaust an die nachwachsenden Generationen. Seine Forderung lautet: „Die Erinnerung muss entmoralisiert werden.“ Kodalle diagnostiziert eine „Verfilzung zwischen Erinnerung und Schuldvorwurf“, der nur durch eine differenzierte Darstellung der Zeit des Nationalsozialismus zu begegnen sei. Allerdings verstrickt sich Kodalle in eine nahezu spiegelbildliche „Verfilzung“ von Erinnern und Vergeben: denn die Vergebung für die Täter wird für ihn zur Bedingung für deren Schuldeingeständnis.

Die merkwürdige Verknüpfung von Erinnerung und Vergebungs-Postulat, die man bei Kodalles „Herausforderung“ antrifft, findet sich seit einigen Jahren auch in der Diskussion um die Theologie nach Auschwitz.² Denn wenn sich Theologen derzeit für die „Vergangenheitsbewältigung“ interessieren, steht mit der konkreten Täterforschung – auch in Theologie und Kirche – unübersehbar die Frage im Raum, ob eine christliche Vergebungs- und Gnadentheologie diese schmerzhaft

¹ So der Untertitel. In: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut an der Universität Duisburg-Essen, Heft 2/2010, 1-8.

² Vgl. etwa den Aufsatz von Jan-Heiner Tück, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung. In: Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg 2005, 216-258.

Erinnerungsarbeit sozusagen apriorisch überwölben müsse oder ob die konkrete Erkenntnis dieser Vergangenheit gerade umgekehrt Fragen aufwirft an die gängigen theologischen Redeweisen von Gnade und Vergebung.¹

Erinnerungskultur jenseits der Wissenschaft

Der in Theologie und Gesellschaft derzeit offenbar zum Problem gewordenen „Verfälschung“ von Erkenntnis- und Vergewaltigung-Perspektive begegnen wir vielleicht am besten, indem wir uns die Praxis von Erinnerung und „Vergangenheitsbewältigung“ in der Geschichte der Bundesrepublik zuwenden, also jener Zeit, in der Opfer und Täter noch nicht selbst Vergangenheit zu werden begannen. Von hier her lassen sich vielleicht sachgerechtere Postulate zur künftigen Entflechtung und Zuordnung von Erkenntnis und Moral finden, als sie derzeit durch die Debatte geistern. Mit dieser Hypothese habe ich den Sammelband *Public History* gelesen.

Dessen Herausgeber haben es sich zum Programm gemacht, ein immer noch gängiges „Top-Down-Modell“ der öffentlichen Erinnerung zu überwinden, nach dem öffentliche Geschichtsdiskurse der historischen Wissenschaft nur popularisierend nachfolgen und wiederum von der Wissenschaft rezensiert und korrigiert werden müssen. Stattdessen geht es dem Buch um den originären Beitrag von Public History in Journalismus, Film, Gedenkstätten oder Literatur für die Rekonstruktion der Vergangenheit (8) – einen Beitrag, der mitunter auch die Geschichtswissenschaft herausfordert und antreibt.

So zeigt Jan Erik Schulte, wie der Journalismus in der frühen Bundesrepublik sich allmählich von der Bagatellisierung von Mittätern als „anständig, aber ängstlich und ehrgeizig“² über die Fixierung auf den Haupttäter Hitler hin zur Wahrneh-

¹ Vgl. zu dieser Diskussion meine Rezension des Buches „Mit Blick auf die Täter“ in *theologie.geschichte* 2006.

² So der Spiegel 1950 über den Polizeichef Arthur Nebe.

mung der Vielzahl von Tätern in der Mitte der Gesellschaft und der komplexen Heterogenität des NS-Regimes entwickelte. Entscheidende Anstöße zur Veränderung der Darstellung gingen dabei zunächst nicht von der akademischen historischen Forschung aus, sondern von zeitgeschichtlichen Ereignissen wie dem Eichmann-Prozess. Die bedeutende Rolle großer NS-Prozesse für das öffentliche Vergangenheitsbewusstsein zeigt Inge Marszolek anhand der Prozessberichterstattung des Journalisten Axel Eggebrecht zu den Tätern von Bergen-Belsen (1945) und Auschwitz (1963-1965). Dagegen fungierten in der historischen Forschung lange – und das nicht nur in Deutschland – „Militärische Eliten als Stichwortgeber“, wie Oliver von Wrochem anhand der Memoirenliteratur von Generälen und ihrer Wirkungsgeschichte zeigt. Die hier grundlegende „interpretatorische Angrenzung von Krieg und Nationalsozialismus“ wurde über Jahrzehnte zu einem entlastenden Erzählmuster – was die Aufregung um die Wehrmachtsausstellung seit 1995 erklärt.

Die wohl öffentlichkeitswirksamste Darstellung des Nationalsozialismus fand jedoch in Film und Fernsehen statt. Entsprechend deutlich lassen sich hier auch gesellschaftliche Veränderungen studieren, wie es Frank Bösch in seinem Beitrag über Dokumentarfilme tut: 1958 verhindert die Bundesregierung noch die Teilnahme des (französischen!) KZ-Films *Nacht und Nebel* bei den Festspielen in Cannes. Ins deutsche Fernsehen gelangt der Film erst nach einer Debatte im Bundestag (56). Auch später noch kommen viele Produktionen zunächst aus dem Ausland. Und in den 70er Jahren nimmt „die Präsenz des Nationalsozialismus im Fernsehen ab“ (69), denn entgegen der heute verbreiteten Wahrnehmung des Zusammenhangs von Studentenrevolte und Vergangenheitsbefragung kommt es im Gefolge der 68er zunächst zu einem Rückgang historischen Interesses. Das bestätigt auch Olaf Blaschkes Untersuchung des Verlagswesens: Zeitgeschichte hatte eher in der ersten Hälfte der 60er Jahre ihre Hochkonjunktur auf dem Buchmarkt (239-246).

Täter und Opfer

Die Unterschiede von Täter- und Opferperspektive in der öffentlichen Wahrnehmung des Nationalsozialismus dokumentiert der Band vor allem in den Beiträgen zu bestimmten Institutionen der Public History, wie der Justiz und der Gedenkstätten. Nimmt man die beiden Beiträge (von Annette Weinke und Habbo Knoch) zusammen, so zeigt sich ein bemerkenswertes Paradox in den verbreiteten Abwehrstrategien gegen die konkrete Konfrontation mit der Vergangenheit: Der Opferstatus wird nivelliert, für die Täter dagegen Differenziertheit eingefordert. So drang das mit den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen verbundene Programm einer „didactic legality“ (156) weitgehend nicht durch, weil die angebliche „Schwarz-Weiß-Optik“ (174) des Tribunals als „Siegerjustiz“ empfunden wurde.¹ Auf der Suche nach einer den Maßstäben der Justiz genügenden „Nüchternheit“, „Objektivität“ und „Sachlichkeit“ wandten sich die den Gerichten mitunter zuarbeitenden deutschen Zeitgeschichtsforscher in den 50er und 60er Jahren nun ausgerechnet „früheren Funktionsträgern des NS-Regimes“ und ihrem als wertvoll erachteten Insiderwissen zu (174), so dass diese ihre Sichtweise eines Gegensatzes von „Terror und verwaltungsmäßiger Normalität“ (176) in die Rechtsprechung einbringen konnten. Die später erst aufgewertete Bedeutung der Opfer als Zeitzeugen wurde von der Zunft dagegen eher kritisch betrachtet, weil sie „den Neutralitätsstatus des juristischen Zeugen“ unzulässig „mit der moralischen Autorität der Überlebenden verbunden habe.“ (178)

Dieser Entwertung des Opfer-Zeugnisses entspricht die in der Nachkriegszeit geschichtspolitisch dominierende „Tendenz ..., die Opfergruppen der Lager in einem allgemeinen Gedenken an die Kriegsoffer zu subsumieren“ (194) – eine Politik, in deren Verlauf zahlreiche Lager einfach verschwanden, russische Kriegsgefangenenlager in Gedenkstätten der

¹ Dieser „Anti-Nürnberg-Polemik“ haben sich übrigens „insbesondere die beiden großen Kirchen mit Emphase angeschlossen“ (162).

deutschen Vertreibung umfunktioniert wurden¹ und die Bundesregierung das allgemeine Gedenken an die „Opfer der Hitlerdiktatur“ pflegte (196). Diese merkwürdige Tendenz, gegenüber den Tätern differenziertes Zuhören einzufordern und gleichzeitig den Opfern subjektive Befangenheit zu attestieren, erinnert mich indirekt an die aktuelle Debatte um Verzeihen als Voraussetzung der differenzierten Erinnerung.

Constantin Goschler zeigt in seinem Beitrag zu den „Stimmen der Opfer“ denn auch, dass die deutschen Zeitgeschichtler der Nachkriegszeit ihr Berufsethos geradezu als ein „Wächteramt zur Verteidigung historischer Wahrheiten über den Nationalsozialismus gegen die verzerrten und interessengeleiteten Deutungen von Zeitzeugen und Nachlebenden“ verstanden (134). Der Gegenschlag kam erst in den 70er Jahren im Zuge der jetzt bewusst werdenden Zentralität des Holocaust für die Geschichte des Nationalsozialismus mit einem „immensen Ansehensgewinn der Zeitzeugenschaft“ (149), die sogleich „die Konstruktion der ‚vergessenen Opfer‘“ (147) hervorrief. Das verständliche Bemühen, alle Opfer zu Wort kommen zu lassen – bis zur Neuentdeckung deutscher Kriegskinder und Vertriebenen in den vergangenen Jahren –, trägt in sich die Tendenz zu einer neuen „Universalisierung“ (155). Das kennzeichnet m.E. jenes Paradox, das die Autoren der Beiträge selbst nicht scharf herausarbeiten: Die Beschäftigung mit der Täterperspektive drängt auf Differenzierung sowohl gegen einfache Entschuldigungen als auch gegen Kollektivschuldvorwürfe – der Beschäftigung mit dem Opfern eignet dagegen (selbst in ihrer Aufwertung als unhintergebar Zeugen) ein Gefälle zur Nivellierung, bis hin zu der Rezeptionswahrnehmung in der Öffentlichkeit, nach der irgendwie alle Opfer einer schlimmen Zeit waren.

¹ Vgl. 195 zu Sandbostel und Stukenbrock.

Irritierende Zeugenschaft

Viel zu wenig befasst sich der Band m.E. mit den fiktionalen und „kreativen“ Formen der Public History: mit den Liturgien der Gedenkfeiern etwa, den Jahrestagen, der Darstellung des Nationalsozialismus in Spielfilmen und Fernsehserien, der Denkmal-Kunst. Eine Ausnahme stellt Erhard Schütz' Beitrag zu Gegenwartsromanen dar. Leider geht sein Aufsatz häufig nicht in die Tiefe, sondern bleibt eher aufzählend. Aber schon dadurch räumt er mit einer Reihe von Klischeevorstellungen auf: So stimmt es nicht, dass in der DDR Auschwitz kaum eine Rolle gespielt habe (245), und auch nicht, dass es im Westen in der frühen Nachkriegszeit kaum KZ-Berichte gegeben habe (258). Gegenüber der neuen Rede von der angeblichen Tabuisierung der deutschen Leidensgeschichte zeigt Schütz, dass die Erinnerung von deutschen Kriegsgefangenen und Vertriebenen lange die Literaturszene dominierte (262 f.)¹, während die Klassiker der internationalen Holocaust-Literatur „in deutschen Übersetzungen nennenswert erst in den neunziger Jahren auftauchen“ (268).²

Was mir diesen Schlusssatz des Buches für die Leitfrage meiner Besprechung besonders wichtig erscheinen lässt, ist seine Reflexion des Verhältnisses von Zeugenschaft in der Geschichtsschreibung und in der Literatur. Schütz spricht der Literatur eine subversive Kraft gegen „hegemoniale Muster von Normalität“ auch in der Erinnerung zu, also „gegen eine fetischisierte, letztlich ... antiquarische Gedächtniskultur“, in der nur noch bestätigt wird, was man schon weiß (279). Schütz zeigt dies anhand einer Reihe von umstrittenen, weil irritierenden Romanen der letzten Jahre, von Bernhard Schlinks *Der Vorleser* bis zu Jonathan Littells *Die Wohlgesinnten*. Ihnen gemeinsam ist eine Verunsicherung der schon

¹ Zudem: „Im Westen blieb bis gegen Ende der fünfziger Jahre die zeitgeschichtliche Kinder- und Jugendliteratur von ‚wehleidigen Flüchtlings- und Vertreibungsgeschichten‘ dominiert.“ (270).

² Primo Levis „Was ist ein Mensch?“ erschien im Original 1947, in Deutschland 1995.

gänglich gewordenen Vorstellungen über Opfer und Täter. Als Gegenprobe dient Schütz die angebliche Autobiografie *Aus meiner Kindheit* von Benjamin Wilkomirski alias Bruno Döss-ecker: ein Stück Erinnerungsliteratur, dass die verbreiteten Erwartungen an deren Authentizität genau erfüllte, aber eben gänzlich fiktional war.

Das damit am Ende des Buches sehr offen thematisierte Problem der Zeugenschaft – ihrer Verdrängung, ihrer wachsenden Bedeutung, ihres Missbrauchs – zieht sich wie ein geheimer roter Faden durch die Beiträge. Es ist m.E. auch das für die Theologie wichtigste Thema in der Rezeption von Public History.¹ Und mit ihm sind wir wieder bei der Ausgangsfrage von Klaus-Michael Kodalle, wie Public History als didaktische Geschichtsüberlieferung für die Nachgeborenen möglich sei in der Zeit „nach den Zeugen“. Theologen sollten das Buch auch unter diesem Leitmotiv studieren. Dann dürfte es ihnen vor allem dies mit auf den Weg geben: Genauigkeit, differenziertes Hinsehen, Bereitschaft, sich irritieren zu lassen, gehört allerdings zu der von Nachgeborenen geforderten Wahrnehmung. Darin bin ich mit Kodalle einig. Aber solche Wahrnehmung setzt vor allem eines voraus: Aushalten. Das Buch erzählt auch eine Geschichte darüber, wie schwer es immer wieder in der Geschichte der Bundesrepublik war, Wahrheiten auszuhalten. Die neue Konjunktur des Themas Verzeihen kommt mir leider wie eine erneute Variation dieser Abwehrmechanismen gegen das Aushalten vor. Sollte nicht gerade in den Generationen, die nicht mehr als Täter oder Opfer in das Geschehen involviert sind, die Frage nach der Wahrheit aushaltbar sein ohne einen wie immer gearteten Ruf nach Exkulpierung (von wem)? Verzeihen können nur die Opfer,

¹ Vgl. immer noch maßgeblich: N. Reck, *Im Angesicht der Zeugen*. Mainz 1998, außerdem aktuell: P. Petzel, *Wider das Verschwinden der Zeugen im Erinnern – Erinnern als Bezeugen*. In: Ders.: *Christ sein im Angesicht der Juden*. Berlin 2008, 63-87, sowie den Sammelband: P. Petzel/N. Reck (Hrg.) *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.

und niemand kann es von ihnen verlangen. Und die Frage, wem Gott vergibt, müssen sogar Theologen Gott überlassen.

Gregor Taxacher

Karl-Joseph Hummel (Bearb.), *Paulus van Husen 1891-1971. Erinnerungen eines Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag 2010, 614 S., 88,- €, ISBN 978-3-506-75687-9

Mit dieser Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte werden die Lebenserinnerungen von Paulus van Husen (1891-1971) herausgegeben. Dieser stark katholisch geprägte westfälische Jurist ist bislang vorrangig als Mitglied des sogenannten Kreisauer Kreises wahrgenommen worden und damit als Teil einer herausragenden Gruppe des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus in Deutschland. In diesem Zusammenhang steht er eher im Schatten der anderen, bekannteren Kreisauer, insbesondere von Helmuth James Graf von Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg, den führenden und treibenden Köpfen des Kreises. Paulus van Husen war ein wichtiges und produktives Mitglied dieser Widerstandsgruppe. Er hat neben organisatorischen und konspirativen Tätigkeiten an den verfassungsrechtlichen und –politischen Planungen des Kreises für einen Neuaufbau Deutschlands mitgewirkt und dazu wichtige Beiträge geleistet.¹

Das Bild, das auf Grund der bisherigen Veröffentlichungen über Paulus van Husen entstanden ist, wird durch die Herausgabe seiner umfangreichen Memoiren erheblich angereichert und abgerundet. Van Husen hat sie in einem Zeitraum von knapp zehn Jahren zwischen 1957/58 und 1967 auf 977 Seiten niedergeschrieben. Das allein ist schon eine bemerkenswerte Leistung. Die Länge des Manuskripts machte erhebliche

¹ Vgl. Frank Schindler, *Paulus van Husen im Kreisauer Kreis*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, S. 14, 43 ff.

Kürzungen durch Karl-Joseph Hummel erforderlich, die aber den Schwerpunkt und den Gesamteindruck nicht verfälscht haben. Auf 585 Seiten werden die Lebenserinnerungen wortgetreu wiedergegeben. Sie sind in folgende, unterschiedlich lange Kapitel gegliedert: Jugend (1891–1909), Berufsausbildung (1909–1920), Oberschlesien (1920–1934), Berlin (1934–1940): Oberverwaltungsgericht, Berlin (1940–1944): Oberkommando der Wehrmacht, Kreisauer Kreis und 20. Juli, Berlin (1949–1948): Nachkriegselend und Amerikanische Militärregierung, Köln (1948/49): Deutsches Obergericht und Münster (1949–1971): Oberverwaltungsgericht, Verfassungsgerichtshof und Lebensabend.

Schon anhand dieser Gliederungspunkte kann man erahnen, welch abwechslungsreiches Leben Paulus van Husen geführt hat. Er zeichnet es mit den familiären, beruflichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen in einer sehr persönlichen, detaillierten und dichten Art nach. Sein Text ist gut lesbar und klar strukturiert. Einige detailverliebte Passagen hätten vielleicht noch zusätzlich herausgekürzt werden können. Paulus van Husen schildert auch geschichtliche Zusammenhänge oder reißt sie zumindest an. In einem umfangreichen Fußnotenapparat werden von Karl-Joseph Hummel sehr hilfreiche ergänzende Erläuterungen dazu gegeben. In den Lebenserinnerungen van Husens werden trotz der vorgenommenen Kürzungen mehr als 1.000 Personen erwähnt, vorgestellt oder sogar charakterlich bewertet. Ein besonderes Verdienst des Herausgebers ist es, für die meisten dieser Personen ausführliche Biogramme zu liefern. Durch das Personen- und Ortsregister im Anhang lassen sie sich leicht wiederfinden.

Die Memoiren des Juristen Paulus van Husen legen die Karten eines vielschichtigen Lebens gleichsam offen auf den Tisch. Sie umfassen 75 ereignisreiche Jahre vom Kaiserreich bis zur Bonner Republik, die Paulus van Husen in verschiedenen persönlichen Phasen und beruflichen Stationen erlebt und zum Teil (wie insbesondere die Haftzeit nach dem Scheitern des Attentats vom 20. Juli 1944) durchlitten hat. Die

Lebenserinnerungen spiegeln das Bild eines sehr gebildeten, vielschichtig interessierten und stark katholisch geprägten¹ Juristen wieder, der seine konservative Weltanschauung sein Leben lang beibehalten und mutig sowie zum Teil vehement vertreten hat. Paulus van Husen hat es aber auch verstanden, sich schwierigen äußeren Lebensumständen (wie etwa in der Nachkriegszeit in Berlin) anzupassen und sich pragmatisch und geschickt um Verbesserungen zu bemühen.

Karl-Joseph Hummel hat der Wiedergabe des Manuskriptes von Paulus von Husen eine umfangreiche und gelungene Einleitung vorangestellt. Darin werden die Lebenserinnerungen unter den Gesichtspunkten Lebenslauf, Katholik, Bildungsbürger, Pater familias, Freunde, Der Verwalter, Der Staatsdiener, Im Widerstand, Unabhängigkeit der Dritten Gewalt, und Als Christ in der Dritten Gewalt zusammengefasst und bewertet. Bereits dabei werden die für die Einordnung der persönlichen, gesellschaftlichen oder politischen Hintergründe notwendigen Erläuterungen geliefert und somit der Grundstein für ein ertragreiches Lesen der Memoiren gelegt.

Mit der Herausgabe der Lebenserinnerungen von Paulus van Husen wird nicht nur ein weiterer wichtiger Baustein zum Verständnis und zur Erforschung der Arbeit und der Zielrichtung des Kreisauer Kreises geliefert. Das nahezu ungekürzte, auf 95 Seiten wiedergegebene und an vielen Stellen detailreiche Manuskript von Paulus van Husen zu diesem Thema stellt eine wahre Fundgrube für die Widerstandsforschung dar. Der Wert und der Reiz des Buches besteht auch darin, aus der Sichtweise van Husens und damit aus dem Munde eines Zeitzeugen, seine eigene Wahrnehmung seines überaus abwechslungsreichen und interessanten Lebens zu erfahren. Dabei werden neben dem Widerstand auch andere zeitgeschichtlich bedeutsame Abschnitte oder Ereignisse anhand seiner Erlebnisse von Paulus van Husen beleuchtet. So etwa seine Zeit in der gemischten Kommission für Oberschlesien, die Erlebnisse im Oberkommando der Wehrmacht in Berlin,

¹ Vgl. Frank Schindler, a.a.O., S. 32 ff.

die dortige Nachkriegszeit mit der Gründung der CDU und der Aufbau einer rechtsstaatlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Bundesrepublik Deutschland. Es ist schade, dass die Lebenserinnerungen Paulus van Husens erst fast 40 Jahre nach seinem Tod veröffentlicht wurden.

Frank Schindler

Amy-Diana Colin, Edith Silbermann (Hgg.), *Paul Celan – Edith Silbermann. Zeugnisse einer Freundschaft. Gedichte, Briefwechsel, Erinnerungen*, München: Wilhelm Fink Verlag 2010, 366 S., 39,90 €, ISBN: 978-3-7705-4842-2

Paul Celan – Edith Silbermann. Zeugnisse einer Freundschaft ist ein Dokumentationsband, der – wie der Untertitel bereits präzisiert – persönliche Erinnerungen Edith Silbermanns, Bild- und Briefzeugnisse sowie Gedichte Paul Celans aus seinen Bukowinaer Jugendjahren versammelt. Zusätzlich ist dem Band eine CD mit Tonbandaufzeichnungen von Rezitationen Edith Silbermanns von Gedichten Celans beigelegt. Der Band ist in vier Teile gegliedert, wobei der vierte Teil in der CD besteht.

Ein erster Teil, „Erinnerungen, Legenden“ überschrieben, enthält eine ca. 25 Seiten umfassende Aufzeichnung Edith Silbermanns zu ihren Kindheits- und Jugenderinnerungen mit Paul Celan in Czernowitz, die mit dem Jahr 1944 endet, sowie umfangreiches Bildmaterial, überwiegend aus der Czernowitzer Zeit. In einem zweiten Teil sind sämtliche Gedichte Celans, von denen sich Handschriften in der Sammlung Edith Silbermanns befinden, in Transkription und Faksimile reproduziert und editorisch erfasst. Ein dritter und letzter Teil dokumentiert die Korrespondenz zwischen Paul Celan und dem Ehepaar Edith Horowitz-Silbermann und Jacob Silbermann. Ergänzend sind drei Briefe von Gustav Chomed an Edith Silbermann beigelegt, in denen Chomed über seine Freundschaft mit Paul Celan Auskunft gibt. Dem Briefwechsel ist

ein kommentiertes Personenverzeichnis beigegeben, das bibliographische Angaben enthält und besonders hinsichtlich der weniger bekannten Personen sehr hilfreich ist.

Silbermanns Erinnerungen geben einen recht guten Einblick in die Lebensumstände und das intellektuelle Umfeld von Celans Czernowitzer Jugendjahren, es bleibt jedoch zu berücksichtigen, dass es sich hierbei um die subjektiv gefärbten Erinnerungen einer Einzelperson handelt.

Für die Celan-Forschung wertvoll sind die in Faksimile reproduzierten und in ihren Varianten gegenüber der Textgestalt der Historisch-kritischen Ausgabe dokumentierten Manuskripte vieler früher Gedichte Celans.

Zwar sind die Textträger der in der Sammlung Silbermann enthaltenen Gedichte im Variantenapparat der Historisch-kritischen Ausgabe erfasst, jedoch lagen den Herausgebern diese Manuskripte offensichtlich nur in sehr schlechter Fotokopie vor (siehe die wiederholten Anmerkungen im Variantenapparat der HKA), so dass diese bisher nur höchst ungenau dokumentiert waren. Nicht wenige in der Historisch-kritischen Ausgabe undokumentiert gebliebene Varianten sowie falsche Lesarten, die sich im Variantenapparat der HKA finden, sind dokumentiert und korrigiert. Aufgrund der sehr guten Faksimile-Reproduktionen lässt sich die Textgestalt der Manuskripte aus der Sammlung Silbermann auch für den Leser selbst nachvollziehen. Einige Gedichte sind nach Aussage Edith Silbermanns von Paul Celan in ihrem Elternhaus verfasst worden. Eine genaue Datierung wird jedoch nicht gegeben, auch gibt es keine weiteren Belege dafür, dass es sich bei den Manuskripten aus Silbermanns Besitz um die ältesten Textzeugen handelt.

Der knappe, gerade dreizehn Briefe umfassende Briefwechsel zwischen Paul Celan und Edith Silbermann stammt aus den Jahren 1963–65. Die Themen der Briefe drehen sich überwiegend um die Bemühungen der sich zu dieser Zeit in Wien aufhaltenden Silbermanns um eine Einreise- und Aufenthaltserlaubnis in die Bundesrepublik Deutschland, bei denen Celan versucht, behilflich zu sein, sowie um Publika-

tionsmöglichkeiten für Edith Silbermann und einen befreundeten Dichter, Tudor Arghezi, wobei sich Celan ebenfalls bei seinem Verleger für sie zu verwenden versucht.

Man darf an den Briefwechsel keinesfalls die Erwartungen knüpfen, die man mit den jüngst erschienen Briefwechseln Celans mit Ingeborg Bachmann oder Klaus und Nani Demus verband. Reicher wäre der Briefwechsel sicher ausgefallen, wenn er – wie von Silbermann ursprünglich geplant – in einem Sammelband zusammen mit anderen Korrespondenzen Celans mit Czernowitzer Jugendfreunden erschienen wäre.

Höchst befremdlich wirkt, in welcher Ausführlichkeit Unstimmigkeiten mit dem Suhrkamp-Verlag ausgebreitet werden, die im Wesentlichen auf Kränkungen der Autorin über den Umstand beruhen, dass der Verlag Edith Silbermann nicht an der Herausgabe des Bandes der Historisch-kritischen Ausgabe zu Celans Frühwerk beteiligt hatte (vgl. S. 118–125). Die eingehende Schilderung der Auseinandersetzung zwischen der Autorin und dem Suhrkamp-Verlag wiederholt sich noch einmal im Kommentar zum Briefwechsel. So ist das Scheitern der Herausgabe des Briefwechsels zwischen Celan und seinen Czernowitzer Jugendfreunden darauf zurückzuführen, dass Edith Silbermann und Marina Dmitrieva-Einhorn, die das Projekt gemeinsam planten, die Edition selbst übernehmen wollten und die vom Suhrkamp-Verlag vorgeschlagene Herausgeberin Barbara Wiedemann nicht akzeptierten (vgl. S. 260–264). Die Kritik trifft dabei nicht nur die Verleger, sondern ist auch gegen Paul Celans Sohn, Eric Celan gerichtet. So schreibt die Mitherausgeberin Colin: „Es traf Edith Silbermann schwer, dass ausgerechnet der Sohn ihres Jugendfreundes ihr das Recht verweigerte, ihren Briefwechsel mit seinem Vater zu veröffentlichen. Briefe, in denen Celan betonte, welchen Dank er ihr, ihren Eltern und ihrem Mann, Jacob Silbermann, schuldete. Sie war befremdet, weil Eric Celan in Zusammenarbeit mit seinem Mitherausgeber Bertrand Badiou und auch Barbara Wiedemann, die für die deutsche Übersetzung der Anmerkungen zuständig war, im Jahre 2001 in der Korrespondenz Paul Celans mit Gisèle Celan-Lestrange eine

abfällige Bemerkung des bereits jähren und extremen Stimmungswechsels unterworfenen Lyrikers kommentarlos und ohne Rücksicht auf Persönlichkeitsschutz über sie publiziert hatte und ihr nun die Möglichkeit nahm, das verzerrte Bild zu berichtigen, das durch diese Veröffentlichung entstanden war. Sie verzichtete darauf, Eric Celan für diese Verunglimpfung ihrer Person vor Gericht zu bringen.“ (S. 263). Sätze wie dieser erwecken den Anschein, der Herausgeberin Silbermann sei es in erster Linie darum gegangen, ihre eigene Person und ihre besondere Beziehung zu Paul Celan herauszustreichen und den abschätzigen Äußerungen Celans über sie und ihren Ehemann ein anderes Bild ihrer Beziehung entgegenzusetzen.¹ Über die gesamte Lektüre des Buches hinweg kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, die Herausgeberin Silbermann rücke sich selbst sehr stark in den Fokus der Schilderungen.

Ein diskreterer Umgang mit den Konflikten zwischen der Herausgeberin und dem Suhrkamp-Verlag wäre dem Buch zu gute gekommen.

Yvonne Al-Taie

Michael Basse (Hg.), *Calvin und seine Wirkungsgeschichte* (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 8), Berlin: Lit Verlag Dr. W. Hopf 2011, 260 S., 24,90 €, ISBN 978-3-643-10853-1

Michael Basse, Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Technischen Universität Dortmund, nahm das

¹ Die drastischste Äußerung Celans über die Silbermanns findet sich in einem Brief vom 19.1.1965 an seine Frau Gisèle, in dem er schreibt: „Um ein Uhr die Silbermanns. Er, ein wenig besser, redet lang und breit über Kraus. Ich sage, was ich denke. Der unglaubliche Abschnitt aus dem ‚Merkur‘, den ich ihm zeige, ruft keine Reaktion hervor. Sie: Dummheit vor allem, das Kleinbürgertum mit mal hohen, mal flachen Absätzen.“ (Paul Celan – Gisèle Celan-Lestrange. Briefwechsel, hrsg. u. kommentiert v. Bertrand Badiou in Verb. m. Eric Celan, Anm. übersetzt v. Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main 2001, Bd. 1, Nr. 196, S. 179.)

Calvin-Jahr 2009 zum Anlass, eine Ringvorlesung zu organisieren. „Das Ziel war es, das Lebenswerk des Genfer Reformators einmal aus der Perspektive der verschiedenen theologischen Disziplinen wie auch aus unterschiedlichen konfessionellen Blickwinkeln zu betrachten, um so die Bedeutung Calvins zu ergründen und kritisch zu würdigen“ (Vorwort). Die Vorträge liegen nun gedruckt vor.

Thomas Pola fasst in „Calvin als Exeget des Alten Testaments – eine Skizze“ (5-27) den Forschungsstand zum Thema gut zusammen. Pola hebt Calvins Interesse am „*mens scriptoris*“ und „*sensus simplex*“ (26) hervor und beschreibt differenziert, wie Calvin die Kontinuität und Diskontinuität von Altem und Neuem Testament bestimmt. Weniger erfolgreich verläuft Polas Versuch, Calvins Hermeneutik für die heutige Exegese fruchtbar zu machen. Zwar werden Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der heutigen Exegese und der Calvins deutlich, aber von Calvin inspirierte methodische und hermeneutische Impulse sind nicht erkennbar.

Eine Deutung von Calvins neutestamentlicher Exegese aus katholischer Sicht steuert *Emmanuel L. Rehfeld* mit „Hermeneutische und methodische Leitlinien in Calvins Auslegung des Neuen Testaments“ (29-56) bei. Rehfeld führt zutreffend aus, dass die Exegese Calvins ihren Ort in der Kirche hatte und der Kirche seiner Zeit dienen wollte. Nicht überzeugend ist dagegen, wie Rehfeld das Verhältnis zwischen Schrift und *regula/analoga fidei* bei Calvin bestimmt. Er versäumt zu klären, wie Calvin „*regula/analoga fidei*“ verwendet und scheint vorauszusetzen, dass der Ausdruck bei Calvin auf einen Set von Aussagen oder Überzeugungen verweist, an dem sich die Schriftauslegung zu orientieren habe. Doch wenn Calvin von der „*regula/analoga fidei*“ spricht, meint er ein Interpretationsverfahren, das theologische Aussagen daraufhin prüft, ob sie dem Glauben entsprechen, ob sie – anachronistisch gesprochen – mit dem Wesen des Glaubens übereinstimmen (vgl. dazu z.B. das von Rehfeld zitierte Widmungsschreiben an Franz I., CStA 1,1 72,23-74,2).

Beide Vorträge, die sich mit Calvins Exegese befassen, heben hervor, 1. dass für Calvin einerseits das Alte Testament eine große Bedeutung hatte und er dessen sachliche Einheit mit dem Neuen Testament betonte und 2. dass er die gesamte Schrift vom Römerbrief her las.

Detlev Dormeyers Beitrag „Calvin und seine Bedeutung für die römisch-katholische Exegese“ (57-73) verfehlt das Thema, und zwar nicht nur das Thema, das im Titel erscheint, sondern auch das in der Einleitung formulierte erweiterte Thema: „die Bedeutung von Calvin für die gesamte neuzeitliche Exegese“ (57). Statt diese Themenstellungen anzugehen, äußert sich Dormeyer zu zwei Einzelfragen, nämlich a) zu Calvins Auslegung der Evangelien-Harmonie sowie b) zu Mt 13, 1 ff. par. und Calvins Prädestinationslehre. Nun wäre es möglich gewesen, dass Dormeyer die Behandlung der Einzelfragen exemplarisch versteht und in einem Fazit zu Konsequenzen im Blick auf Calvins Bedeutung für die neuzeitliche Exegese kommt. Aber das geschieht nicht, sondern der Beitrag schließt mit offenen Fragen zum Thema „Verworfen-Sein“ (71).

Einen schönen Überblick über das Verhältnis von „Augustin und Calvin“ (75-98) hat *Larissa Seelbach* beigetragen. Sie macht überzeugend deutlich, warum und in welchem Sinn Calvin, obwohl er auch Kritik an Augustin äußerte, diesen als einen der Seinen verstehen konnte: „Augustinus totus noster“ (98; vgl. 75. 91).

Mit dem schwierigen Thema der Vorsehung Gottes in Calvins Theologie befasst sich *Christian Link*: „Wie handelt Gott in der Welt?“ (99-118). Nach Link besteht bei Calvin „ein erkennbarer Zwiespalt zwischen dem Vorsehungsglauben, der sich zu Gottes Führung bekennt, und der Vorsehungslehre, die auf ein geschlossenes Bild des göttlichen Handelns drängt“ (107). In der *Vorsehungslehre* erhalte der „Providenzbegriff einen weltüberlegenen, *deterministischen Zug*“ (ebd.). Der Vorsehungsglaube nehme dagegen eine „*Innenperspektive*“ (109) ein. Der Heilige Geist erschließe dem Glaubenden die Welt als „Anwesenheitsraum“ (111) Gottes, und dieser interpretiere, was er in diesem Raum erlebe, als Vorsehung. Im

Unterschied zur Vorsehungslehre halte der Vorsehungsglaube „der Eigenwirksamkeit des Menschen, seiner Verantwortung für das eigene Leben, einen ungewöhnlich großen Raum frei“ (116). Es sei Calvin nicht „gelingen“, die „beiden Linien überzeugend zusammenzuführen“ (117).

Der Prädestinationslehre gewidmet ist *Susanne Drees*’ Beitrag „Calvins Prädestinationslehre und ihre Rezeption“ (119-141). Drees stellt die Entwicklung und die Grundformen der Prädestinationslehre, den Kampf gegen sie und ihre Rezeption im Calvinismus dar. Im Anschluss an *Wilhelm Neuser* unterscheidet sie zwei „Lehrweisen“ (Neuser, zit. 129). Die erste, die durch die Predigt „L’élection éternelle de Dieu“ (1551) belegt ist, spreche nur von der Gnadenwahl, die zweite, die sich z. B. in der Abhandlung „De aeterna praedestinatione“ (1552) und in der *Institutio* von 1559 findet, lehre die doppelte Prädestination. Der „Intention“ (141) nach habe die Prädestinationslehre „der seelsorgerlichen Vergewisserung der Güte Gottes“ gedient. In Genf und in den Niederlanden „zu Beginn des Freiheitskampfes“ habe das noch „im Vordergrund“ gestanden. „Doch dann wurde die Prädestinationslehre systematisiert und abstrahiert“. „Die Dordrechter Canones zeigen dies deutlich“ (140). Wenn Drees die seelsorgerliche Intention betont, ist ihr zuzustimmen. Nicht überzeugend ist jedoch ihre These, die „Prädestinationslehre“ sei „für Genf [...] notwendig [!]“ gewesen, weil sie „zu Zusammenhalt, auch in Krisensituationen“ (136), geführt habe.

Unter dem Titel „Das Brot des Lebens zwischen biblischer und kapitalistischer Ökonomie“ (143-163) äußert *Thomas Ruster* sich zunächst kurz zu Max Webers These von der „Wahlverwandtschaft zwischen Calvinismus und Kapitalismus“ (143) und deren Entdeckungszusammenhang. Aber dann wechselt er das Thema und befasst sich mit dem Zusammenhang von Abendmahlslehre und Ökonomie. In der Eucharistie gehe es „um das Verhältnis der Ökonomie des Reiches Gottes zur Ökonomie der natürlichen Daseinserhaltung“ (150). (Der Rezensent bekennt, dass ihm dieser tiefe Sinn des Abendmahls bisher entgangen ist.) Die Deutungen

der Gegenwart Christi im Abendmahl werden direkt Wirtschaftsordnungen und Deutungen ihres Verhältnisses zum Reich Gottes zugeordnet. Dadurch rehabilitiert Ruster die Weber-These in verwandelter Form. Denn indem der Calvinismus die Gegenwart Christi aus der Welt „hinausdefiniert“ (160) habe, habe er dem Kapitalismus „Raum gegeben – den Raum, der durch den Wegfall der Präsenz Christi auf Erden entstanden ist“ (159). Abgesehen davon, dass Ruster wenig Verständnis für die Intentionen zeigt, die Calvins Christologie und Abendmahlsverständnis zugrunde lagen, erscheint die gesamte Konstruktion nicht nur im Blick auf den Calvinismus willkürlich und kurzschlüssig.

Sehr gelungen ist *Thomas K. Kuhns* Beitrag „Johannes Calvin als Politikum“ (165-198) über die Calvin-Rezeption im frühen 20. Jahrhundert. Er thematisiert Ernst Troeltschs Ausführungen über die Bedeutung des Calvinismus für die moderne Welt, das Calvin-Jubiläum 1909 in der Schweiz und in Deutschland sowie Leonhard Ragaz' politische Inanspruchnahme Calvins angesichts des Ersten Weltkriegs und des Nationalsozialismus. Mit Recht berücksichtigt er nicht nur die Fachliteratur, sondern „die Calvin-Literatur in ihrer ganzen medialen Breite“ (167), so z. B. *Wilhelm Conrads* „geradezu ‚multimedial‘ konzipierte reformationsgeschichtliche Inszenierung“ (186) in der Reihe „Volksabende“. In den Beiträgen zum Calvin-Jubiläum 1909 spiegelt sich die kontroverse Beurteilung Calvins. Während in der Schweiz der Traditionsanschluss an Calvin gesucht wurde, zeichneten lutherische Beiträge meist ein negatives Bild und bemühten sich, die Überlegenheit Luthers zu erweisen. Beide Sichtweisen kamen nicht ohne „eine gewisse Enthistorisierung“ (197) aus.

Ernstpeter Maurer beleuchtet das Verhältnis von „Calvin und Barth“ (199-224). Der Schwerpunkt liegt auf Karl Barths Auseinandersetzung mit Calvin in der „Kirchlichen Dogmatik“ (24 von 25 Seiten). Das lässt sich rechtfertigen, dennoch wäre es wünschenswert gewesen, Maurer hätte etwas mehr über Barths Calvin-Vorlesung von 1922 und über ihr Verhältnis zur Calvin-Rezeption in der „Kirchlichen Dogmatik“ ge-

schrieben oder wenigstens Auskunft darüber gegeben, warum ihm das nicht sinnvoll zu sein scheint. Die Ausführungen zur „Kirchlichen Dogmatik“ behandeln einzelne Themen nacheinander, mit Recht besonders ausführlich die Erwählungslehre. Es fehlen aber ein roter Faden und ein Resümee: Gibt es Grundmuster oder Tendenzen, die sich in Barths Auseinandersetzung mit Calvin beobachten lassen, oder nicht? War der letzte Teil „III Problem: Selbstbestimmung und Bestimmung durch Gott – ein Rest des reformierten ‚*Axioms*‘ *finitum non capax infiniti?*“ (223 f.) als eine Art Resümee gedacht? Wenn das der Fall sein sollte, hat der Rezensent es nicht erfasst.

Dem schwierigen Thema „Calvin und der Calvinismus als Thema des Religionsunterrichts“ (225-242) wendet sich *Gerhard Büttner* zu. Nachdem er die Schwierigkeit, Calvin im Rahmen kirchengeschichtlicher Themen zu berücksichtigen, dargestellt und unbefriedigende Versuche didaktischer Calvin-Vermittlung diskutiert hat, entwickelt er eine Alternative. Diese orientiert sich an dem Grundsatz, „Fragestellungen Calvins“ sollten nicht „in erster Linie aus der spezifischen Situation Genfs im 16. Jh. [...], sondern aus lebensweltlichen Fragestellungen, die den Schüler/innen unmittelbar zugänglich sind“ (236), heraus entfaltet werden. Seinen Ansatz verdeutlicht er durch drei „Szenarien“: „1. Der Freie Wille, die Gnade und die Prädestination“ (236-239); „2. Der Zusammenhang zwischen Ethik und Ekklesiologie oder ‚wie sollen Christ/innen ihr Zusammenleben organisieren?‘“ (239 f.) und „3. Einblicke in die calvinistische Welt“ (240-242).

Abgeschlossen wird der Band durch einen Beitrag des Herausgebers *Michael Basse* über „Die kulturgeschichtliche Bedeutung Calvins“ (243-259), der im Rahmen der Ringvorlesung auch als „Rückblick und Ausblick“ (253) gedacht ist. Basse gibt einen Überblick über die theologie- und kulturgeschichtliche Wirkung Calvins und charakterisiert den Calvinismus als spezifische „Konfessionskultur“ (252). Zutreffend, aber nicht überraschend ist, wenn Basse resümiert: „Es ist in verschiedenen Zusammenhängen dieser Vorlesungsreihe deutlich geworden, dass die Calvinrezeption und die damit

einhergehende Wirkung Calvins immer eine Aneignung, oftmals auch eine Vereinnahmung des Genfer Reformators implizierte“ – man könnte ergänzen: oder Abgrenzung und Herabsetzung (vgl. Kuhns Beitrag) – „die aus ganz bestimmten Interessen und Konstellationen heraus erfolgte.“ (258)

Fazit: Die Aufgabe einer solchen Ringvorlesung besteht nicht so sehr darin, neue Forschungsergebnisse zu präsentieren, sondern einer breiteren Öffentlichkeit in und außerhalb der Universität Forschungsergebnisse zu vermitteln und die Diskussion der Beteiligten miteinander und mit dem Publikum anzuregen. Die meisten Beiträge werden dieser Aufgabe gerecht, teilweise sogar ausgezeichnet, aber einzelne erfüllen leider nicht die Erwartungen, die an einen Beitrag zu einer Ringvorlesung über „Calvin und seine Wirkungsgeschichte“ gestellt werden dürfen.

Michael Hüttenhoff

Wolfgang Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg: Herder 2009, 258 S., 14,95 €, 978-3-451-30279-4

Gut zwei Jahre ist es her, seit die Holocaust-Leugnung des Piusbruder-Bischofs Williamson für Papst Benedikt XVI. eine veritable Pontifikatskrise auslöste, weil er diesen just vor dessen selbstherrlichem TV-Auftritt von der Exkommunikation befreit hatte. Anders als bei den vorherigen Disputen über die intellektuell verunglückte Regensburger Rede und über die religionstheologisch instinktlose Veränderung der Karfreitagsfürbitte ging diese Krise so weit, dass der Papst sich selbst in einem Brief an die katholischen Bischöfe für diesen Skandal rechtfertigen musste. Nach der Offenbarung der vielen Skandale um sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche in der deutschen katholischen Kirche und nach den Mixa-Wirren der deutschen Bischofskonferenz liegt das gefühlt Lichtjahre zurück. Aber wegen der anfälligen Piusbrüder-Entscheidung bleibt der Skandal theologisch dennoch weiterhin einschlä-

gig. Zudem bildet das öffentliche Kopfschütteln vieler katholischer Universitätstheologen darüber, dass der Papst unverkennbar auf die Piusbrüder setzt, ein Vorspiel zum Memorandum der Theologieprofessoren. Der Habitus schließlich, mit dem Papst Benedikt seinen „leise[n] Gestus der Barmherzigkeit gegenüber vier gültig, aber nicht rechtmäßig geweihten Bischöfen“ gegen die „sprungbereite Feindseligkeit“ ins Feld führt, mit der seine Kritiker „auf mich einschlagen zu müssen glaubten“ (250), ist nicht nur in Hintergrundgesprächen ein Thema. Die Differenz, mit der die Papstkritik von konzilsfeindlichen Traditionalisten und die papstkritischen Anfragen aus der Welt der professionellen Theologie behandelt werden, ist ein Hintergrundrauschen für das, was aus den kurialen Versöhnungsgesprächen mit dieser so befremdlich selbstgerechten Bruderschaft noch so alles werden mag.

Es lohnt sich von daher, die Debatte im Abstand von zwei Jahren Revue passieren zu lassen, die Wolfgang Beinert ebenso verdienstvoll wie nüchtern in der Publikation „Vatikan und Pius-Brüder“ gesammelt und herausgegeben hat. Beinert erspart mit dem Titel dabei seinem Lehrer die personale Zuspitzung „Papst und Pius-Brüder“, wenn man schon nicht „Papst und Pius-Bruder“ als angemessene Markierung ansehen will. Denn es geht in den Beiträgen so gut wie nicht um den Vatikan. Die Parallelwelt seines innerhierarchischen Habitus, die sich als unfähig erwiesen hat, an das theologisch-politische Machtkalkül des Pius-Brüder-Fundamentalismus heran zu kommen, ist nur am Rand ein Thema. In den zwölf Beiträgen pro und contra des päpstlichen Verhaltens und in dem Vorwort des Herausgebers ist das entscheidende Thema vielmehr das Verhältnis von Benedikt XVI. zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Verrät dieser Papst mit der Option für die Versöhnung mit der Bruderschaft das Konzil? Stellt er sich zugunsten der Piusbrüder über die Lehren des Konzils? Hält er der konzilorientierten Theologie oder den Piusbrüdern eine falsche Hermeneutik des konziliaren Bruches mit der Tradition vor? Das sind die Fragen, die sich alle in dem Buch versammelten Theologen – eine Theologin ist nicht darunter – stellen.

Die terminliche Nähe zum 50. Jahrestag der Ankündigung des Konzils, in der der Papst das Aufhebungsdekret der Exkommunikationen unterzeichnete, ist ihnen allemal wichtiger als die Unwilligkeit von hohen Kurienbeamten, das Internet für Recherchen über diese Bischöfe heranzuziehen. Auch für die acht Texte von Päpsten, Dikasterien, Bischofskonferenzen, Bischöfen und besorgten Laien, die im Anhang dokumentiert werden, ist der rote Faden die Frage nach dem Respekt dieses Papstes vor dem Konzil. Das entspricht auch der Sachlage. Um diese Frage ging es und geht es weiterhin in dem Diskurs, dem in diesem Buch eine beeindruckende Verdichtung gegeben wird. Mit den Worten des Herausgebers: „In allen diesen Vorgängen steht latent die Frage: Was gilt vom Zweiten Vatikanischen Konzil noch, ja gilt es fürderhin überhaupt? Wollte sich Rom endgültig aus der Gegenwart verabschieden oder doch ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‘ mit den Zeitgenossen teilen (Vaticanum II, Gaudium et spes 1)? Kannte es diese denn überhaupt oder betonierte es sich hinter den eigenen Mauern ein? Fast gebetsmühlenartig verlautbarten die katholischen Kirchenführer ein Bekenntnis zum Konzil nach dem anderen. Nur: Man glaubte dem kaum.“ (10) Wolfgang Beinert nennt denn auch „als Epizentrum des Bebens das Zweite Vatikanische Konzil.“ (12) Bewirkt dieses Epizentrum einen gefährlichen Riß in den Grundmauern der Kirche, den der Papst mittels der Piusbrüderoption nun ausbessern muss, oder hat es die manieristischen Verkrustungen weggebrochen, um die diese neue Religionsgemeinschaft Krokodilstränen weint?

Zwischen diesen Antworten entscheiden sich die Autoren. *Ludwig Ring-Eifel* und *Thomas Rigl* informieren sowohl chronologisch wie mit Textproben über den traditionalistischen Fundamentalismus und den Verlauf des behandelten Skandals. Deren prinzipielle Gegnerschaft zum Konzil wird dabei erneut sichtbar. *Ulrich Ruh* stellt ihnen die Erfolge und gesamtheitlichen Perspektiven des katholischen Ökumenismus entgegen, der die Beseitigung der Selbstblockaden der Kirche durch das Konzil weiterträgt. Daran scheitern die Pi-

usbrüder. Die von ihnen „geforderte Rückkehr zur geschlossenen, gegenüber allen anderen christlichen Gemeinschaften abgeschotteten katholischen Welt ist Gottseidank in der Breite der Kirche nicht mehr möglich“ (199f). *Stephan Häring* informiert über die rechtliche Seite der Lefebvre-Taktiken mit seiner Piusbruderschaft, über die Exkommunikation nach den Bischofsweihen und die rechtlichen Voraussetzungen ihrer Aufhebung. Zum einen kann er festhalten, „dass die Piusbruderschaft, ungeachtet ihres faktischen Fortbestehens, seit 1975 keine Einrichtung der katholischen Kirche mehr ist.“ (83) Das ändert auch das Dekret vom Januar 2009 nicht. Zum anderen erweist sich Papst Benedikt XVI. bei der Aufhebung nicht als oberster Rechtsgeber, „sondern gewissermaßen als Pädagoge.“ (89)

Auf die Nicht-Kirchlichkeit der Piusbruderschaft beruft sich auch der damalige Basler Bischof und heutige Kurienkardinal *Kurt Koch*. Ihm ist es um die Mitte zu tun. So mahnt er auf der einen Seite die volle Anerkennung der Konzilslehren durch die Bruderschaft als unausweichlich an, wie er andererseits beansprucht, nur eine Hermeneutik des Vertrauens gegenüber Äußerungen und Taten des Papstes sei das einzig Angemessene. Koch hält weder den Preis der päpstlichen Barmherzigkeit für zu hoch noch die Konsequenz von dessen Entscheidung als zu hoch angesetzt. Dafür bemüht er beide Male die Geschichte, die „Papst Benedikt darin Recht geben wird, bis zum Äussersten gegangen zu sein, um die Spaltung, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (wie übrigens nach verschiedenen Konzilien) eingetreten ist, zu heilen.“ (107) Das Konzil sei Reform, nicht Reformation, weshalb er die päpstliche „gesunde[n] Mitte“ (119) lobt.

Wolfgang Beinert stellt dagegen nicht die Papst-, sondern die Konzilsfrage. Er widmet sich ausführlich jenen Konzilslehren, die den Piusbrüder-Widerspruch auslösen. Er hält die Einschätzung der Pastoralkonstitution dabei für entscheidend. „So wird die Pastoralkonstitution auch zum Kristallisationspunkt der Konzilsinterpretation. Sage mir, was du von *Gaudium et spes* hältst, und ich sage dir, wie du zum Vatikanum

II stehst.“ (65) Im Vorwurf, das Konzil sei diskontinuierlich zur Tradition, votiert er für die Kontinuität und bietet eine Friedensformel an. „Während die vorkonziliare Theologie *in* der Tradition gelebt hat, lebt das Konzil *aus der Tradition*. Es kreist nicht um sich selber, sondern reicht das Feuer weiter.“ (70) Auf dieser Linie liegt dann auch seine Analyse der Chancen, die die Auseinandersetzung bietet: „Gottes Wege sind bisweilen uneinsichtig verschlungen. Wir sollten die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Krise ums Konzil wird, was sie dem Wortsinn nach ist: Scheidung aus Entscheidung.“ (75)

Für *Magnus Striet* ist die Frage nach der Konzilsinterpretation zentral, auch wenn sie ein Dilemma auslöst. Die allseits geforderte Anerkennung des Konzils ist als Auslegungspraxis selbst „interpretationsoffen und bezogen auf die konkrete Auslegungspraxis sogar konfliktrichtig“ (130). Darin verortet er auch die Beiträge von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt selbst. Wie für Beinert steht auch bei Striet die Pastoralkonstitution im Zentrum der Debatte. „Vor allem wird die hermeneutische Stellung von *Gaudium et spes* im Gesamtgefüge der Konzilstexte diskutiert. Eine dynamische Interpretation dieses Textes erkennt in ihm die Aufforderung, auch künftig den offenen Dialog mit der Welt zu suchen. *Gaudium et spes* wäre dann nicht nur als Frucht der Aufforderung eines *Aggiornamento* zu verstehen, [...] sondern auch als ein Text, der dazu aufforderte, diesen Text immer wieder zu überschreiten.“ (132) Die Interpretationen des Konzils sind untrennbar verbunden mit der Einschätzung der modernen Welt und deren Zerrissenheit. In dieser Hinsicht plädiert er dafür, dass „die Diskussion um das Zweite Vatikanische Konzil wieder systematisch an Fahrt gewänne.“ (138) Wegen der gläubigen konstitutiven Bindung des Exoduscottes „an eine Geschichte, die sich durch Freiheit auszeichnet.“ (140) kann es dabei nur „eine Pluralität im Verstehen“ (139) geben. Eine zur Schau getragene Sicherheit der Kirche im Wissen über Welt und Mensch löst entsprechend zu Recht Unbehagen aus, dem die Piusbrüderentscheidung Vor-schub leistet.

Peter Hünermann nimmt die Amtsführung des Papstes ins Visier. Wegen des schon von Johannes Paul II. festgestellten widersprüchlichen Begriffs der Tradition bei Erzbischof Lefebvre ist es entscheidend, die piusbrüderliche Glaubensauffassung genau zu prüfen. Die Piusbrüder rechnen zentrale Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils offensiv aus der Tradition des kirchlichen Credos heraus, das allein auf Antimodernisteneid und Pius IV.' Glaubensbekenntnis reduziert wird. Deshalb stellt Hünermann die Frage, wo die reumütige Umkehr sei, die unabdingbar für die Aufhebung einer Exkommunikation ist. Da sie offenkundig fehlt, konstatiert er die Aufhebung als päpstlichen Akt, „der einen Amtsfehler bedeutet.“ (155) Der ist gravierend, „da er einen Dispens von der vollen Annahme des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutet.“ (156) Von einem gültig zustande gekommenen Konzil kann jedoch auch kein Papst dispensieren; es steht ihm auch in Verhandlungen zur Versöhnung nicht zur Disposition. Der Papst bejaht zwar das Konzil, sieht „die Gefährdung der Rezeption des Konzils aber völlig einseitig“ (160) allein auf der sog. progressistischen Seite. Hünermann konstatiert bei diesem Papst die Überzeugung, „dass in der Rückgewinnung ganz traditioneller Kreise die Zukunft der Kirche liegt“ (161). Solange das nicht korrigiert wird, steht die Kirche „vor einem Scherbenhaufen ungeheuren Ausmaßes.“ (162)

Kontinuität steht im Zentrum des Beitrags von *Joseph A. Komonchak*, der sich wie der Beitrag von Ulrich Ruh nicht direkt mit der Aufhebung der Exkommunikation auseinandersetzt, sondern sich zum 50. Jahrestag der Konzilsankündigung mit den gegensätzlichen Hermeneutiken befaßt. Trotz einer gewissen Unschärfe in der Gegenüberstellung hält Komonchak die päpstliche Unterscheidung von Bruch und Kontinuität in der Konzils Hermeneutik primär gegen Traditionalisten gerichtet. Er erkennt darin „ein Bemühen, Traditionalisten zu überzeugen, dass legitimerweise eine Trennung zwischen der Ebene der Lehre beziehungsweise der Prinzipien und der Ebene der konkreten Anwendung beziehungsweise Antwort auf bestimmte Situationen vorgenommen wurde.“ (172) In den

theologischen Ansätzen und soziologisch eine Diskontinuität, steht das Konzil kontinuierlich zu Glaubenslehren, „die in den vergangenen Jahrhunderten relativ unbeachtet geblieben waren“ (173). Papst Benedikts Intervention nötigt entsprechend, die Interpretationsdebatte um das Konzil „auf einem weit höheren Niveau“ (174) zu führen.

Für *Helmut Hoping* ist ebenfalls ausgemacht, dass sich die päpstliche Warnung vor einer Hermeneutik konziliarer Brüche gegen die Piusbrüder und deren Kampf gegen die konziliare Liturgie richtete; aber sie treffe „auch jene, die das Konzil als eine Art revolutionären Paradigmenwechsel betrachten, mit dem sich die Kirche von der als Last empfundenen Tradition befreit habe“ (178). Ähnlich stellt Hoping die neue Karfreitagsfürbitte von 2008 sowie die Reform der Liturgiereform mit der Erlaubnis an alle Priester, den *usus antiquior* zu nutzen, in eine bewusste Absicht des Papstes, die sperrigen Traditionsstücke keinem weltoffenen Katholizismus zu opfern, der „die inneren Widersprüche der Moderne“ (186) allzu leichtfertig überspielt. Deshalb sieht Hoping auch die historische Aufgabe der Piusbruderschaft erfüllt, weil der Papst den *usus antiquior* der römischen Liturgie rehabilitiert hat. Ob sie darüberhinaus aus ihrer „sektiererischen Isolation“ (187) herausfinden und einen Platz in der Kirche wiederfinden könne, hänge nun von ihr ab. An der Weite des Entgegenkommens des Papstes scheitert das nicht.

Friedrich Wilhelm Graf zeigt die dezidiert antiliberalen Linie der Konzilsinterpretation des Dogmatikprofessors Ratzinger auf, die sich in seinem Pontifikat erfüllt und in der Piusbrüderentscheidung austreibt. In der „genialen Formel“ (202) der ‚Diktatur des Relativismus‘ verdichtet sich Ratzingers Grundargument, „Kirchenpolitik dürfe sich nicht an Pragmatismus und Machtinteresse, sondern allein an theologischer Einsicht orientieren.“ (202) Im Zentrum der individuellen kognitiven wie theologisch gesellschaftlichen Ordnung stehe bei Ratzinger stets die Kirche; „die sozialen Umwelten ‚der Kirche‘, etwa staatliche Institutionenordnungen, ideenpolitische Diskurse und andere gesellschaftliche Akteure“ könne er des-

halb „nur sehr unscharf wahrnehmen“ (203). Grundeinsichten der Reformation wie die Freiheit des Christenmenschen und die revolutionäre Denkform Kants müssen Ratzinger deshalb als haltloser Subjektivismus erscheinen. Moderne Sozialtheorien bleiben ausgeblendet, es wird allein unhistorisch von Ratzinger gedacht. „In seiner Theologie gibt es für Außenperspektiven auf ‚die Kirche‘ als gesellschaftlichen Akteur keinen systematischen Ort.“ (204) Hier regiert vielmehr der „Ideenhimmel römisch korrekter Sakramentenlehre“, den die harten Ethno-Religionen der Orthodoxie weit weniger stören als „jener Geist der Aufklärung, dem sich viele protestantische Kirchen Europas in harten Lernprozessen geöffnet haben.“ (205)

Der Beitrag von *Hermann J. Pottmeyer*, der den Band abschließt, widmet sich dem doppelten Kern der Sache: „dem Vorwurf der Traditionalisten, das 2. Vatikanische Konzil habe mit der katholischen Lehrtradition gebrochen, und dem Bemühen des Papstes um Aufklärung und Versöhnung.“ (207) Den Aufklärungsgehalt sieht Pottmeyer vor allem in der Hermeneutik der Reform, den der Papst der Hermeneutik der Diskontinuität entgegenstellt. Diese trifft speziell die Traditionalisten. In dieser Aufklärungshaltung und durch die Gesten des Entgegenkommens wird Papst Benedikt „für die Traditionalisten zur stärksten Herausforderung in ihrer bisherigen Geschichte“ (212). Offen bleibt für Pottmeyer die Frage, wie weit der Papst mit der Rücksicht auf diese gehen darf, „ohne das Wohl der Gesamtkirche und deren drängende Bedürfnisse hinter diese Rücksicht zurücktreten zu lassen.“ (212)

Dokumentiert werden von diesem Band im Anhang das Errichtungsdekret zur kurialen Institution ‚*Ecclesia Dei*‘, Papst Benedikts Weihnachtsansprache an die Kurie von 2005 (im Auszug) sowie sein Brief an die Bischöfe vom März 2009, das Aufhebungsdekret der Exkommunikation von der Bischofskongregation sowie die Klarstellungen des Staatssekretariats zur Piusbruderschaft, Bischof Müllers Hirtenwort in der Sache sowie die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz.

In den Skandalen um sexuelle Gewalt in der Kirche wurde offenbar, dass die so genannte Diktatur des Relativismus zunächst einmal ein innerkirchliches Problem darstellt; Menschenrechte wurden auf breiter Front und in manchen Diözesen systematisch zu Gunsten von Kirchenrechten relativiert. Die Lektüre dieses Bandes zeigt in eine ähnliche Richtung. Angesichts der selbstgerechten Selbstverständlichkeit, mit der Bischof Williamson die Aufhebung seiner Exkommunikation als Fanal für den schlimmsten Relativismus des 20. Jahrhunderts nutzte, der Leugnung des Holocaust, musste sich der Papst gefallen lassen, dass ihm selbst die Relativismusfrage gestellt werden. Relativiert er mit seiner Piusbrüder-Entscheidung die Lehren des Konzils? Und geht er dabei prinzipiellen Relativierern des Glaubens in die Falle, die eine arrogante Widerspenstigkeit zur Moderne für Traditionsbewusstsein ausgeben? Die Antwort darauf fällt bei den Autoren dieses Bandes uneinheitlich aus. Allerdings ist bei allen deutlich, dass die Konzilsrezeption keiner traditionalistischen Relativierung offensteht. Bei allem offenen Ausgang der Interpretation des Konzils ist das eine rote Linie, die von allen gezogen wird. Das Problem in dieser Sache besteht darin, dass hier die Zeit nicht die Wunden heilt. Die Wunden einer traditionalistischen Konzilsrelativierung werden kirchlich offenbleiben und weiter schwären, solange die päpstliche Piusbrüder-Angelegenheit nicht wirklich entschieden ist. So lange kann der Papst der Anfrage danach, wie er es selbst mit der Relativierung ad intra hält, gegen die er ad extra auftritt, nicht entgehen. Das ist sein Pontifikatsproblem geworden. Der vorliegende Band ändert daran nichts, aber er legt unmissverständlich den Finger in diese Wunde. Das bleibt der Verdienst des Buches.

Die einzige Problemanzeige, die dem Band allerdings auch durchgängig fehlt, bezieht sich auf den konziliaren Charakter der Auseinandersetzung selbst. Sie stellt ein spätmodernes Remake des zentralen Diskurswechsels auf dem letzten Konzil dar: Benötigt der Glaube die Sozialform einer selbstbezogenen *societas perfecta*, der unter globalisierten Lebensbedingungen nur mehr die Alternativen Weltfremdheit oder

Borniertheit offenstehen? Oder gedeiht er in den heutigen Verhältnissen erst mit einer offenen Zeitgenossenschaft, die innerkirchlich unweigerlich zu prekären Auseinandersetzungen führt? Kann die Kirche überzeugend darstellen, dass der christliche Glaube tatsächlich allen Menschen etwas zu sagen hat, ohne dass sie dabei die Realität klammheimlich überspielt, dass niemals alle Menschen katholisch sein werden? Die Abkehr von der *societas perfecta* ist konziliar beschlossen und lehramtlich sogar abgeschlossen worden. In der anstehenden Piusbrüderentscheidung des Papstes steht der letzte Versuch zur Debatte, diese Entscheidung umzukehren. Wie alle vorherigen wird auch dieser Versuch scheitern. Aber daran entscheidet sich dieses Pontifikat; die Piusbrüder sind seit 2009 zu seiner Schicksalsfrage geworden.

Hans Joachim Sander

Siegfried von Kortzfleisch / Wolfgang Grünberg / Tim Schramm (Hgg.), *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, Berlin: EB-Verlag 2009, 372 S., 19,90 €, ISBN 978-3-86893-008-5

Der Band versammelt Beiträge von 18 Autoren und Autorinnen, die im Rahmen einer Ringvorlesung an der Universität Hamburg als Vorträge gehalten wurden, zudem einige Statements, die man zur Thematik erbeten hat. Entsprechend stark variiert der Umfang der Beiträge von nur drei bis zu über 40 Seiten, vom Charakter her von im weitesten Sinn theologisch resp. kirchenpolitisch versierten Statements bis zu fachwissenschaftlichen Studien. Der Titel signalisiert das Selbstverständnis und Konzept der Vortragsreihe: Nach fast 2000 Jahren Diffamierungsgeschichte mit bekannten Folgen stellen die letzten etwa sechs Dekaden in der Tat „fürwahr eine Wende“ dar. (11) Sie gilt den Herausgebern als „nicht abgeschlossen“ und auch als nicht ungefährdet. In dieser Hinsicht ließe sich der Titel – vor allem im Anschluss an warnende Worte Kortzfleischs - mit Blick auf die letzten Jahre auch als skeptische

Frage auffassen: ob womöglich eine Wende-Zeit im Umdenkprozess zu befürchten ist.

In dieser Situation will der Band Erreichtes „festhalten und festigen“, „wissenschaftliche (...) Gründe für den neuen Zustand wiedergeben, präzisieren und ihre Stringenz bestärken“, allerdings auch neue „Fragen aufwerfen“. (11/12)

Angesichts so weit- und hochgesteckter Ziele versteht es sich, dass ihrem Erreichen in einem Band nur fragmentarisch und approximativ zugearbeitet werden kann.

Der Band gliedert sich in vier Kapitel, denen eine Chronologie als Orientierung zugrunde liegt. Das erste Kapitel *Vielfalt von Anfang an* untersucht die zumal in den letzten Jahren so stark und inspirierend geführte Diskussion über die Anfänge von Judentum und Christentum. Der Diskurs über das Initium im Sinn des historischen Anfangs verschränkt sich dabei unversehens mit Implikationen fürs „Prinzipielle“, da Glaube und Theologie in geschichtlicher Erfahrung gründen.

Die Frage nach einem adäquaten Bibelverständnis, nach der Bibel Israels als Basis der christlichen zwei-einen Schrift, nach hermeneutischen und schrifttheologischen Konsequenzen, wie sie seit etwa einer Generation diskutiert werden, werden von Zenger, der diese Themen entscheidend mit artikuliert hat, souverän zusammengefasst. Aus der theologisch gebotenen Achtung vor bleibender Eigenständigkeit und Würde der Bibel Israels zieht Zenger nicht zuletzt die Konsequenz, dass christlich auf Formen einer Überbietungschristologie wie auf Missionspolitik gegenüber den Juden konsequent zu verzichten sei.

Frankemölles Beitrag *Vielfalt von Anfang an* schärft den Blick für die Rezeption der Bibel Israels. Er arbeitet eine spezifisch römisch-katholische wie reformatorische Rezeptionslinie heraus, reflektiert beider unterschiedliche Vorlagen (LXX oder hebräischen Text) und beider theologische Implikationen. Die Bedeutung der Differenz von Heiliger Schrift der Juden, wie sie sich bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herausgebildet hat, wie des Corpus, der als christliche Bibel firmiert, gilt ihm als „noch kaum bedacht“. (46) „(H)

ermeneutische“ Welten lägen „zwischen dem Begriff „Altes Testament“ und „heilige Schriften Israels“. (48) Dieser Reflexionsstand drängt ihn dazu, alle reformerischen Positionen in lehramtlichen Aussagen nachdrücklich zu bestärken und ihre Vereindeutigung zu reklamieren. Im Vergleich mit einer solch eindringlichen Studie wirkt M. Wolffsohns Beitrag zur *Rivalität von Judentum und Christentum unter neuen Bedingungen* oberflächlich. Über einen Zeitraum von über zweieinhalb tausend Jahren gespannt wird das jeweilige Verhältnis Staat – Religion vermessen, was allein schon deshalb wenig ertragreich ausfällt, da ein undifferenzierter Staatsbegriff für sämtliche Größen politischer Souveränität in Anschlag gebracht wird. Ebenso wenig wird der Begriff Religion reflektiert. Weit instruktiver gerät der Beitrag Christine Gerbers zur Rekonstruktion der Genese von Judentum und Christentum. Sie bestätigt ihrerseits die seit Jahren diskutierte „Spätdatierung“, nach der von beiden Größen als getrennten Gestalten im Sinn von Religionen frühestens ab Mitte des 2. Jahrhunderts, wenn denn nicht erst später zu sprechen ist. Werden zudem eine „Entleerung“ resp. Zwangsläufigkeit dieses Prozesses in Frage gestellt und die Akte der gezielten Differenzsetzungen beleuchtet, sollte die Brisanz und Virulenz der These für christliches Selbstverständnis erkennbar werden. Gerbers Beitrag ergänzt denjenigen Frankemölles in fruchtbarer Weise.

Ein zweites Kapitel *Vom Pogrom zum Dialog* versammelt sechs Beiträge, die Schlaglichter auf Personen und Positionen zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert werfen. A. Hertzog untersucht die Funktion der Juden im innerchristlichen Konfessionsstreit des 16. und 17. Jahrhunderts. J. A. Steiger macht aufmerksam auf einen Beitrag Johann Peter Hebels zur Judenemanzipation: eine Position, die jeden idealistischen Philosemitismus hinter sich gelassen hat und sich gerade dadurch als realitätstauglich erwies. Diese Position Hebels sollte nach Empfehlung des Autors heute neu beachtet werden. Sowohl aus christlicher Sicht (durch A. von Schelia) als auch aus jüdischer (durch W. Homolka) wird die Relation von Leo Baeck zu Harnack rekapituliert und analysiert. Schelia sucht

Harnack vor dem Vorwurf der Judenfeindlichkeit zu schützen, muss allerdings einschlägige „blinde Flecken“ und „verpasste Chancen“ einräumen. Diese summieren sich allerdings zu einer verzerrten rein negativen Sicht des Judentums, die aufgrund der Aura des „Wissenschaftlichen“ ihren „Beitrag dazu geleistet (hat), den antijudaistischen Nährboden in Deutschland zu bereiten und (...) auch ideologisch mit zu unterfüttern“. (185) Homolka trifft sich mit Schelia in der Feststellung einer formal-konzeptionellen Nähe beider Autoren in ihrer Gotteslehre. Als große Leistung auch und gerade für eine Verständigung zwischen Christen und Juden hebt er hervor, dass Baeck selber Begriff und Sache des 'Wesens' zugunsten einer erfahrungs- resp. identitätstheoretischen Rede von Existenz überwunden habe.

Schmid-Kowarzik erweitert als Philosoph den Blick auf die Dialog stiftenden jüdischen Autoren Cohen, Buber und Rosenzweig. Ihre immer noch nicht abgegoltenen Ansprüche ans Christentum sieht er für Cohen in dessen Postulat, „allererst zu einem reinen und wahren Monotheismus zurückzukehren und sich somit aus der Religion der Vernunft begründet zu eweisen“ (227); für Buber, „die jüdische Glaubenshaltung auch bei Jesus“ (232) zu realisieren und in ihrer Bedeutung für das christliche Glaubensverständnis zu reflektieren; für Rosenzweig, neben den genannten insbesondere eine heilsgeschichtliche Partnerschaft und damit eine echte „Anerkennung“ des Judentums (237) zu artikulieren. Als unentbehrliche Voraussetzung jeder konstruktiven Relationsbestimmung mahnt Schmid-Kowarzik an, jedes fundamentalistische Dogmenverständnis zu überwinden. Schließlich stellt A. Bodenheimer den orthodox-jüdischen Gelehrten Joseph Carlebach als mögliche Referenzgestalt für die heutige christlich-jüdische Verständigung vor. Carlebach, der Mendelssohn und Lessing wertschätzen konnte, entwickelte einen Begriff von *humanitas* aus den „eigenen Quellen“ seines orthodox verstandenen Judentums und markiert damit einen nicht nur applizierten konfessions- und religionsübergreifenden „Treffpunkt“.

In einem dritten Kapitel *Neu nachdenken* kommen stärker systematisch-theologische Fragestellungen zum Zug. Helga Kuhlmann reflektiert auf den Schmerzpunkt heutiger Gottesrede als einer Rede nach Auschwitz. In Absetzung von Hans Jonas sucht sie an dem Verständnis eines nicht ohnmächtigen Gottes festzuhalten, indem sie Macht – gegen deren abstraktes (Miss)Verständnis – als eine „Macht der Liebe“ zu bestimmen sucht. Doch auch diese Rede bleibe prekär und erfolge „keineswegs uneingeschränkt, keineswegs laut, keineswegs ohne Irritation“. (278) Angesichts dieses Problembewusstseins, das den eigenen Vortrag, wie vermerkt wird, geradezu dramatisierend durch drei Schweigeminuten unterbrechen ließ, irritiert es umso mehr, wenn 24 Zeilen später die abgründige Frage einer definitiven Rettung auch der Täter über einen einfachen Syllogismus, kurz und bündig, wie eine einfache Katechismusfrage positiv beantwortet wird. Entwindet sich christliche Theologie so nicht doch allzu wendig den Aporien und Glaubensnöten? E. Meir referiert die jüdische Debatte über das Dokument *Dabru Emet* aus dem Jahr 2000, das auch abgedruckt ist. Er durchleuchtet es auf seinem US-amerikanischen Hintergrund, näherhin dem Spannungsfeld, das durch die beiden großen Zeitgenossen Abraham J. Heschel und Joseph B. Soloveitchik markiert wird. In *Dabru Emet* artikuliert sich ohne Zweifel die Linie, die Heschel gezogen hat, der seinerseits die dialogoffene Position Rosenzweigs fortsetzte. Doch wird zugleich plausibel gemacht, dass auch ein dialogskeptisches Judentum, wie Soloveitchik es vertreten hat, seine Legitimität besitzt.

Der längste, 40 Seiten umfassende Beitrag *Hier wird nicht benötigt* von K.-M. Kodalle mischt sich ein in den Erinnerungsdiskurs. Im Moment des Übergangs von einer noch auf Zeitzegen gestützten Erinnerung zu einer ohne solche Zeugen will er Strukturen einer „Erinnerung in Freiheit“ (307) aufzeigen. Das kämpferisch vorgetragene Postulat lautet: „die Erinnerung muß entmoralisiert werden“ (307), eine junge Generation bleibe von einem „Schuldkomplex“ zu befreien. „Die Tätergeneration der Eltern und Großeltern hat

es geschafft, den Schuldkomplex, den sie selbst erfolgreich verdrängt hat, den schuldlosen Nachkommen einzupflanzen. Wann und wie werden sie diese Giftpflanze aus ihrer Seele reißen?“ (346) Das Motto dafür gibt Kierkegaards „Der Liebe Tun, eines Verstorbenen zu gedenken“. Allein ein solches von jedem Tausch abgelöstes Tun gibt für Kierkegaard den Maßstab für alle Formen der Liebe ab. Das Motto, das über dem Friedhof Kierkegaards steht: „Hier wird nicht genötigt“ bleibe nach Kodalle aufs Portal der Erinnerungskultur des 21. Jahrhunderts zu gravieren. Sein Essay versammelt zahlreiche Themen des Diskurses. Um der so erst zu erlangenden Moralität des Erinnerns willen plädiert er gegen die strafrechtliche Sanktionierung der Holocaustleugnung. Statt Täter zu dämonisieren und Widerständler zu heroisieren, gelte es, vor allem aus pädagogischen Gründen Menschen in ihrer ganzen Ambivalenz zu sehen, auch und nicht zuletzt die Helfer der Juden. Ausführlich werden Juden referiert und zitiert, die bezeugen, wie „beeindruckend“ die Hilfsbereitschaft, die „schier unglaublichen Hilfeleistungen der zahlreichen Helfer“ waren. Es sind für den Autor Dokumente „des Geistes der Verzeihung“ (320). Darauf müsse heute hingewiesen werden, hat es doch über Jahrzehnte die „*political correctness* der Sieger“ kaum erlaubt, dass das „monolithische Bild des bösen Deutschen“ hätte „unterwandert“ werden können.(320) Angesichts solcher Verhältnisse kann Kodalle sogar streng werden: „Ich insistiere: Jede Art differenzierterer Sicht auf eine Geschichte des Grauens zerschlägt Pauschalurteile und schafft eine Atmosphäre, in der ein Geist der Nachsichtigkeit wirksam werden kann; (...)“ (322) Hannah Arendt und Paul Tillich werden als Vertreter nicht pauschalierender Urteile zitiert. Es bleibe eben deutlich zu machen, dass es viele Schindlers gab, „eben: *durchschnittliche Menschen wie du und ich* (...)“ (314) Was in seinem pädagogischen Sinn leicht zu bestätigen ist, eben dass eine „Hypermoralisierung“ Abwehr affekte provoziert, führt Kodalle allerdings auf abschüssiges Gelände. Nicht nur, dass auch darauf insistiert wird, vom Guten in den KZs zu erzählen bleibe, wie es etwa Ruth Klüger

und Viktor Frankl berichteten. Es gelte auch zu realisieren: „Im Übrigen waren die Leiden im Gulag genauso maßlos wie in den Nazi-Lagern.“ (344) Diese Einordnung soll, Kertész zitierend, einer Mythisierung der Schoah wehren. Als deren prominenter „Prophet“, Agent einer „Kryptotheologie“, gilt Elie Wiesel (326) ... Mit dem katholischen Theologen E. Nordhofen ganz einig, gilt als Ausgangspunkt für das neu zu konzipierende kulturelle Gedächtnis: „Die Arbeitsteilung der Nachkriegszeit, in der die Inhaber des Schuldbewusstseins denen, die die Schuld verdrängten, die Trauerarbeit verordneten, ist nicht mehr möglich.“ (323) Dagegen wird „Verzeihung als ‚Klima‘ der Vergegenwärtigung“ reklamiert. (327) Arendt, Levinas und Derrida werden aufgerufen, um es den Opfern und ihren Nachkommen plausibel zu machen. Jede kleinste Spur jüdischer Äußerungen wird gesucht, um sie ins Mosaik der postulierten Verzeihung einzufügen. Selbst ein Jeschajahu Leibowitz wird so sortiert. (335) Schwierig gerät für ein solches Erinnerungsinteresse allerdings ein Jankélévitch, der stellvertretende Absolutionen durch Nicht-Betroffene bekanntlich ablehnt. Doch gibt's auch hier schließlich noch eine Art Vergebungsgeschichte zu erzählen, sofern Jankélévitch am Ende seines Lebens dann doch noch ein versöhnliches Gespräch mit einem jungen Deutschen geführt habe... Wie zur Komplettierung dieser hartnäckigen Versuche, fast „Nötigungen“ einer Versöhnung, mutet die Kritik der zeitgenössischen Gesellschaft Israels an. Eine politische Funktionalisierung des Holocaust in Israel wie eine Politik der Härte gegenüber den Palästinensern wertet Kodalle als Aspekt und Ausdruck von „zunehmend faschistoide(n) Tendenzen“ dieser Gesellschaft. Wie das zusammenhängt, was Kodalles Insistieren auf Versöhnung und eine kritikwürdige Staatspolitik Israels miteinander zu tun haben, bleibt allerdings verborgen; man muss annehmen, der Konnex werde als evident vorausgesetzt. Durch solches Vorgehen setzt er sich dem Verdacht aus, an der unseligen Verrechnungsarithmetik sogenannter „Ewig-Gestriger“ zu partizipieren. Dabei ist es geradezu ein argumentativer Topos in solchen Zusammenhängen, dass für diese Aussagen

stets Juden resp. Israelis zitiert werden. Entsprechend wird auch der jüdische Philosoph Yehuda Elkana für das aus all dem resultierende „Plädoyer für das Vergessen“ zitiert. (338) Um keine Missverständnisse zu erzeugen: Kodalle zielt kein schlichtes Vergessen an. Ihm ist an einer Überwindung der „Moralisierung“ im Erinnern gelegen. Charlotte Knobloch zitierend, gehe es im Erinnern um eine allgemein menschliche Lektion, nämlich die Einsicht, wie „leicht sich Menschen verführen oder zumindest gleichschalten lassen“. (347) Nur in diesem Sinne entmoralisiert und ins Anthropologische hinein abstrahiert sei sie im 21. Jahrhundert vertretbar.

Die erinnerungsdiskursiven „Stücke“, die Kodalle anführt, enthalten gewiss je für sich Diskutables. Doch nimmt sich in seiner „Inszenierung“ vieles höchst problematisch aus. Schon der Titel unterstellt in schwer nachvollziehbarer Weise pauschal, polemisch, wenn nicht giftig zu nennend für die Erinnerungsbemühungen einer ganzen Ära „Nötigung“. Wie selbstverständlich spricht er von Schuld*komplexen* als pädagogisch-therapeutisch zu behandelndem Phänomen, ohne die familienbiographische und gesellschaftlich-generationelle Verstrickung in geschichtliche Schuldzusammenhänge nur zu nennen; er unterstellt Schweigegebote und Reflexionsverbote über Jahrzehnte ohne jeden Ausweis. Das Gefüge, in das er die Themen einsetzt, die argumentative Trift, in die er sie bringt, und nicht zuletzt ein Ton missionarisch-volkspädagogischen Eifers lassen unschwer Ressentiments als *Movens* dieser „Herausforderung“ erkennen. Doch wem gelten sie? Den „Oberlehrern“ des Erinnerns? Und wenn ja, wer sind diese, außer dem genannten Jankélévitch und Wiesel konkret in unserem Kontext? Oder gar den Opfern, die noch posthum mehr als lästig bleiben? Kodalle, der so stark auf das Verzeihen insistiert, reklamiert damit gleichsam eine Bringschuld der Opfer. Nicht wenige Passagen lesen sich wie der „aufsteigende Bocksgesang“ einer Erinnerungskultur jenseits der Zeugen: im nicht nur temporalen, sondern auch politisch-ethischen Sinn des Worts *jenseits*.

In einem knappen vierten Kapitel fordern drei Statements „kein Zurück“ hinter das im christlich-jüdischen Dialog Erreichte. Das Nachwort des Mitherausgebers von Kortzfleisch verdient m.E. besondere Aufmerksamkeit. In neun Punkten bilanziert er in nüchterner, auch ernüchterter Weise Erreichtes. Entscheidungen Benedikts XVI. von 2008 hätten bereits Schaden verursacht. „Ein Bruch ist eingetreten“. (336) Doch auch mit Blick auf die wissenschaftliche evangelische Theologie und Gemeindeebene konstatiert er, was auch cum grano salis und unter dem Vorbehalt der Verallgemeinerung für katholische Verhältnisse gelten dürfte: Man kann immer noch Theologie „ohne Kennenlernen des Judentums betreiben“, weil „die Frage nach einem neuen christlich-jüdischen Verhältnis ausgesessen“ wurde (P. v. d. Osten-Sacken zitierend). „Auch viele Geistliche in gehobenen Funktionen sind vom Thema unberührt (...)“ (365)

Der Band vereint zuweilen recht Disparates. Er kann und will nicht als Querschnitt der Theologie der christlich-jüdischen Beziehung gelesen werden, doch empfiehlt er sich als Sammlung von „Probepbohrungen“, die ebenso die Weite des zu beackernden Feldes der *christiana-iudaica* wie seine Tiefenschichten inklusive ihrer starken Verwerfungen erkennen lassen.

Paul Petzel

Eberhard Günter Schulz, *Schicksal und Bewältigung der Flucht und Vertreibung von Deutschen und Polen. Vorträge und Berichte der Tagungen der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag 2009, 319 S., 48,- €, ISBN 978-3-487-14286-9*

Der vorliegende Band vereint dreiundzwanzig Aufsätze (ohne Vor- und Schlussworte) aus der Feder von vierzehn deutschen und fünf polnischen Autoren. Es sind überarbeitete Beiträge einer Tagung mit dem Thema „Schicksal und Bewältigung der

Flucht und Vertreibung von Deutschen und Polen“, die die *Stiftung Ostdeutscher Kulturrat* in drei Abschnitten zwischen Dezember 2005 und November 2007 in Bonn und Berlin veranstaltete. Der Herausgeber hat die Beiträge thematisch in drei Kapitel eingeordnet: „Flucht und Vertreibung als Gegenstand der historischen und politischen Auseinandersetzung“, „Schicksal und Bewältigung von Flucht und Vertreibung in der Literatur“, und „Kooperationen zwischen deutschen und polnischen Städten, Regionen und Institutionen“.

Der Schwerpunkt des Bandes liegt verständlicherweise bei der Zwangsmigration Deutscher von Ost nach West – schließlich stehen Tagungsveranstalter und Herausgeber dem Bund der Vertriebenen nahe. Eberhard G. Schulz sieht die Vertreibungen als Völkerrechtsverletzung mit schwerwiegenden Langfristfolgen: „Es ist ... klar, dass die Vertreibung der dauerhaft sesshaften Bevölkerung aus einem die Oberhoheit wechselnden Gebiet eine Verletzung des philosophischen Staatenrechtes darstellt, *die alle für diese Rechtsverletzung verantwortlichen Staaten als Partner einer Friedensordnung disqualifiziert*“ (24-25; Hervorhebung J.N.). Um dieses Unrecht „wieder gut zu machen“, müsse es „von allen dafür verantwortlichen Staaten als ein Unrecht verurteilt werden, durch das ... die Menschenwürde verletzt worden ist“ (25).

Da auch für Schulz eine Rückkehr zum *status quo ante* ausgeschlossen ist – es würde dadurch nur neues Unrecht geschaffen – verlangt er als zweiten Schritt Niederlassungsfreiheit für die Vertriebenen und ihre Nachkommen in den ehemaligen Vertreibungsgebieten. Hiermit rennt er jedoch im Prinzip offene Türen ein, denn Niederlassungsfreiheit ist seit dem Beitritt Polens und Tschechiens zur Europäischen Union 2004 für alle Bürger der Staatengemeinschaft gegeben. Ob sich jedoch irgendwann einmal eine polnische oder tschechische Regierung, gar eine der Siegermächte des Zweiten Weltkriegs bereitfinden wird, die von ihnen zu verantwortende Vertreibung der Deutschen bei und nach Kriegsende 1945 als „Unrecht“ offiziell anzuerkennen, steht in den Sternen.

Der Tatsache, dass Polen nicht nur „Vertreiber“ und Deutsche nicht nur „Vertriebene“ waren, nehmen sich mehrere Beiträge des Sammelbandes an. Piotr Madajczyk und Paweł Zimniak gehen das Thema vom Standpunkt des Historikers an, während sich Eugeniusz Klin und Axel Dornemann der literarischen Verarbeitung des Themas bei deutschen und polnischen Autor(inn)en widmen. Madajczak und Zimniak weisen etwa auf die Vertreibung von Teilen der polnischen Bevölkerung aus den vom Reich annektierten oder besetzten Gebieten Polens (1939-1944) hin, sowie auf die Vertreibung von ethnischen Polen aus den *Kresy*, den von 1939 bis 1941 von der Sowjetunion okkupierten und nach Kriegsende (bis auf einige Grenzkorrekturen) annektierten Teilen Vorkriegspolens.¹

Sie machen deutlich, dass nationalsozialistische und sowjetische Bevölkerungspolitik theoretisch auf unterschiedlichen Prinzipien beruhten: im Dritten Reich auf „Rasse“, in der Sowjetunion auf „Klasse“. Stalin hatte jedoch die vernichtende Niederlage, die das „bourgeoise“ Polen der Roten Armee 1920 bereitet hatte, niemals vergessen. So gab es in der Praxis gegenüber ethnischen Polen nur unwesentliche Unterschiede. Damit werden aber weder die deutsche Kriegsschuld, noch die deutschen Verbrechen am polnischen Volk oder gar der Holocaust geleugnet oder relativiert. Dies geschieht auch sonst nirgendwo in diesem Band.²

¹ Es hat für die in den *Kresy* ansässigen Polen keine „Ausweisungsbefehle“ gegeben in der Art, wie sie für Deutsche aus den ehemaligen Reichsgebieten galten. Offiziell stellte man nur der polnischen Minderheit frei, auszuwandern. Die Erinnerung an den polnisch-bolschewistischen Krieg 1919/20, an die Sowjetherrschaft vom 17.9.1939 bis zum 21.6.1941 sowie an die Massaker an der polnischen Bevölkerung durch ukrainische Nationalisten 1943/44 und nicht zuletzt das Verhalten der Befreier waren jedoch Druck genug, die große Mehrheit der Polen—nach Madajczak (77) insgesamt etwa 1,2 Millionen Menschen—zum Verlassen der Nachkriegs-Sowjetunion zu motivieren.

² Es scheint mir notwendig, dies anzumerken, da den deutschen Vertriebenen und ihren Organisationen derartige Vorwürfe von interessierter Seite gern gemacht werden.

Klin, Germanist aus Zielona Góra/Grünberg, und Dornemann betrachten Werke zeitgenössischer deutscher und polnischer Autor(inn)en, die sich der Übergangsphase 1945/46 widmen, als die Deutschen noch, die zugewanderten Polen – oft selbst Vertriebene aus den *Kresy* – schon in denselben Orten, oft unter demselben Dache, lebten, und wo sich Spannungen, aber auch persönliche Freundschaften ergaben, die jedoch durch die erzwungene Abreise ein plötzliches Ende fanden. Die Auswahl der Autor(inn)en ist verständlicherweise subjektiv, und der Rezensent hätte gern auch die Werke von Stefan Chwin und Paweł Huelle (Danzig) und Henryk Worcell (Niederschlesien) berücksichtigt gesehen.

Verständlicherweise werden in mehreren Beiträgen des ersten Kapitels – „Flucht und Vertreibung als Gegenstand der historischen und politischen Auseinandersetzung“ – die grundsätzlich einander gegenüber stehenden Auffassungen zur Thematik angesprochen, wie sie sich allein schon in der Terminologie bemerkbar machen und im Streit um das deutsche *Zentrum gegen Vertreibungen* medienwirksam aufeinander prallten. Während die unmittelbar Betroffenen, ob organisiert oder nicht, ob in Deutschland oder Polen lebend, von „Vertreibung“ sprechen (wobei in Deutschland die Flüchtlinge mit eingeschlossen sind, weil diesen die Rückkehr nach Ende der Kampfhandlungen nicht mehr gestattet wurde) und damit implizit die erzwungenen Migrationen als „Unrecht“ denunzieren, meiden die „Vertreibungsleugner“¹ östlich und westlich von Oder und Neiße dieses Wort, sprechen von „Umsiedlung“ oder „Repatriierung“ und betonen unter Berufung auf das Potsdamer Abkommen der Siegermächte des Zweiten Weltkriegs sowie auf bilaterale Vereinbarungen zwischen der Sowjetunion und Nachkriegspolen, die Bevölkerungstrans-

¹ Ein Neologismus in Analogie zum Begriff „Holocaustleugner“. „Vertreibungsleugner“ finden sich in beiden Ländern spiegelsymmetrisch an den Rändern des politischen Spektrums: soweit es Deutsche betrifft, in Polen auf der rechten, in Deutschland auf der linken Seite, soweit es ethnische Polen betrifft, in Deutschland am rechten, in Polen am linken Rand.

fers seien völkerrechtlich einwandfrei gewesen, und denunzieren jegliche Kritik daran als „Revanchismus“.

In diesen Rahmen gehören auch die fruchtlosen Diskussionen über die Frage, ob die Deutschen das Recht haben, an ein Ereignis öffentlich zu erinnern, das für insgesamt etwa vierzehn Millionen ihrer Landsleute¹ in höchstem Maße traumatisch war, wozu Thomas Urban einen höchst lesenswerten Beitrag liefert – „Die Debatte um das Zentrum gegen Vertreibungen“ – in dem er unter anderem auf Informationsdefizite und Geschichtsmythen in der polnischen Gesellschaft hinweist, die immer wieder zu politisch instrumentalisierten Missverständnissen führen. Die Tatsache, dass mehr und mehr junge, gut ausgebildete Polinnen und Polen den Blick nach vorn, in die Zukunft, richten und auf Grund der durch Polens Mitgliedschaft in der Europäischen Union gegebenen Kontakte zum westlichen Nachbarn weniger anfällig sind für eine Propaganda, die antideutsche Ressentiments schürt, gibt nach Urban jedoch zu Hoffnungen auf eine Änderung zum Guten hin Anlass.

Mit dem „Revanchismus“-Vorwurf muss sich auch oft die Erinnerungs- und Kulturarbeit der Vertriebenenorganisationen auseinandersetzen, mit der sich etwa Louis F. Helbig, Monika Taubitz und Sigismund von Zedlitz von deutscher Seite, Hans-Jürgen Karp, Joachim Sobotta und Wolfgang Bittner von deutscher und polnischer Seite zugleich befassen. Von Einzelpersonen abgesehen, deren Äußerungen aber von interessierter Seite publizistisch gern hochgespielt werden, haben seit langem sowohl die deutschen als auch die polnischen Vertriebenenorganisationen explizit und wiederholt erklärt, dass sie keinerlei territoriale oder Entschädigungsforderungen an die Staaten erheben, auf deren Gebiet ihre Mitglieder oder deren Vorfahren einst lebten. Mehr noch: Schlesiertreffen in

¹ „Landsleute“ sind hier im ethnischen Sinne zu verstehen und schließen alle gegen und nach Kriegsende aus den Ländern Süd-, Mittel- und Osteuropas zwangsweise ausgesiedelten ethnischen Deutschen ein, also nicht nur die aus den an Polen gefallen Teilen des Reichsgebietes von 1937.

Deutschland und „Tage der *Kresy*“ in Polen sind einander in Ablauf und Gestaltung derart ähnlich, dass jemand, der weder Deutsch noch Polnisch versteht und zufällig in eine dieser Veranstaltungen gerät, schwerlich sagen können wird, auf welcher er sich nun befindet.

In Polen ist man zu Recht stolz auf den Beitrag, den die polnische Bevölkerung der *Kresy* in fünfhundert Jahren zur nationalen Kultur geleistet hat und pflegt dieses Erbe auch von Staats wegen. Wilna (polnisch Wilno, heute Vilnius, Litauen) und Lemberg (polnisch Lwów, heute Lviv, Ukraine) sind aus der nationalen Erinnerung Polens nicht wegzudenken. Literatur über die *Kresy* und deren Verlust 1944/45 steht in den Regalen jeder Buchhandlung und ist Schullektüre. Mit gleichem Recht möchten die deutschen Vertriebenen an den Beitrag erinnern, den die deutsche Bevölkerung Schlesiens, Pommerns und Ostpreußens zur nationalen Kultur in siebenhundert Jahren geleistet hat, worauf etwa Monika Taubitz in ihrem Beitrag hinweist, und wehren sich dagegen, in falsch verstandener *political correctness* Breslau (heute Wrocław, Polen), Danzig (heute Gdańsk, Polen) und Königsberg (heute Kaliningrad, Russische Föderation) aus dem kollektiven Gedächtnis der deutschen Nation zu streichen sowie Literatur, die an diese Orte und das Ende ihrer Geschichte als deutsche Orte erinnert, als irrelevant zu marginalisieren.

Wie insbesondere die Beiträge von Klaus Schneider, v. Zedlitz, Karp, Sobotta und Bittner zeigen, fragen in Polen mehr und mehr vor allem junge Leute, unbeschwert von der nationalkommunistischen Indoktrination mit dem Mythos der „urpolnischen Gebiete“ Pommerns, Schlesiens und Ostpreußens, die ihren Eltern und Großeltern von Staats wegen oktroyiert wurde, nach der Geschichte ihrer Städte und Dörfer zwischen 1232¹ und 1945. Sie suchen Kontakte zu deren ehemaligen Bewohnern, feiern in Wrocław die (deutschen) Nobelpreisträ-

¹ Friedlicher Übergang Schlesiens vom Königreich Polen an das Herzogtum Böhmen und damit in den Verband des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.

ger, die an der Breslauer Universität vor 1945 gelehrt haben, und in Wolsztyn Robert Koch, der dort den Tuberkelbazillus entdeckt hat.

Mag sich auch das „offizielle“ Polen (noch) schwer tun, und mag auch die einflussreiche nationalkonservative Rechte, mit der *Prawa i sprawiedliwość* (Recht und Gerechtigkeit, PiS) und ihrem Vorsitzenden Jarosław Kaczyński an der Spitze, unentwegt die antideutsche Karte ausspielen und jede kleine Verstimmung im privaten Bereich medial zur nationalen Affäre aufbauschen – auf der „Graswurzelebene“ findet seit langem ein intensiver deutsch-polnischer Dialog statt, gibt es viele Hunderte von Beispielen der Zusammenarbeit auf der Ebene von Schulen, Vereinen, Kommunen und wissenschaftlichen und kulturellen Organisationen.

Berichte über derartige Aktivitäten machen etwa die Hälfte des vorliegenden Bandes aus. Da sind einmal die vorhin schon erwähnten Beiträge über lokale Zusammenarbeit, die auf der zwischenmenschlichen Ebene oft zu persönlichen Freundschaften führt, und wie ich aus eigener (guter) Erfahrung weiß, zuweilen sogar zum Standesamt. Hierüber zu berichten (es gibt inzwischen mehrere Tausend deutsch-polnischer Familien) hätte dem etwas trockenen Kapitel über institutionelle Kooperationen einen *human touch*, ein wenig Farbe gegeben. Die Beiträge über wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit (E. Klin über Grünberg/Zielona Góra; Anna Stroka über Breslau/Wrocław; Werner Benecke über die Viadrina-Universität Frankfurt an der Oder, Roswitha Wisniewski über die Europäische Akademie Külz/Kulice, Hans-J. Schuch über das Gebiet der Unteren Weichsel; M. Taubitz zum Wangener Kreis) ergehen sich leider weitgehend in Aufzählungen der ohne Zweifel wichtigen und lobenswerten gemeinsamen Aktivitäten, die durch ihre Langatmigkeit jedoch die Leserschaft ermüden dürften.

Eine wichtige Rolle in der wenig spektakulären, dafür aber höchst erfolgreichen Arbeit vor Ort in Polen spielen ehemalige deutsche Bewohner und deren Nachkommen als „Brückenbauer“, oft (aber nicht nur) tätig im Rahmen von Ver-

triebenenverbänden und Landsmannschaften, worüber etwa Werner Bader aus dem Bereich der geteilten Mark Brandenburg anschaulich zu berichten weiß. Die von der polnischen Rechten vor dem EU-Beitritt Polens massiv geschürten Ängste, die (vertriebenen) Deutschen könnten wiederkommen und das Land mit ihren dicken Brieftaschen „friedlich zurückerobern“, haben sich als völlig unbegründet erwiesen. Im Gegenteil: Der seit 125 Jahren zu beobachtende Trend der Westwanderung aus den polnischen Ländern („Ostflucht“) ist ungebrochen—auf einen Deutschen, der sich in Polen niederlässt, kommen etwa fünfzig Polen, die nach Deutschland übersiedeln und dies meist auf Dauer.

Ein Aspekt, der in mehreren Beiträgen des Sammelbandes angesprochen wird, ist die Rolle, die die Kirchen (Christian-E. Schott) und auch die Vertriebenenorganisationen bei der Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in die Nachkriegsgesellschaften beider deutscher Staaten gespielt haben. Ein Vergleich mit der Lage in den Nachbarstaaten Israels, in denen die Vertriebenen des Unabhängigkeitskrieges 1947/48 nicht integriert wurden und in denen die Flüchtlingslager zu Brutstätten des Terrorismus wurden, sollte eifertigen Kritikern der Vertriebenenverbände zu denken geben. Für Deutschland als ein besetztes, total zerstörtes, territorial amputiertes und durch Reparationen schwer belastetes Land, das kurzfristig etwa elf Millionen Menschen aufnehmen musste, war deren Integration eine Leistung, auf die man wahrlich stolz sein darf. Nirgendwo anders in der Welt hat es eine in der Größenordnung vergleichbare Herausforderung gegeben, nirgendwo im „Jahrhundert der Vertreibungen“ ist auch nur Vergleichbares gelungen, vermutlich nicht einmal versucht worden.

In den sechs Jahren, die seit der ersten der drei Tagungen, deren Ergebnisse hier vorgestellt werden, vergangen sind, ist vieles Positive in den deutsch-polnischen Beziehungen geschehen, insbesondere seit dem Amtsantritt des pragmatischen Danzigers Donald Tusk, der 2007 den ideologieversessenen Jaroslaw Kaczyński als Ministerpräsidenten ablöste. Die im vorliegenden Band aufgezeigten – positiven – Ent-

wicklungen und Trends haben sich fortgesetzt. Die deutsch-polnische Grenze ist seit Polens Beitritt zur EU und zum Schengener Abkommen eine Verwaltungsgrenze geworden, die deutsch-polnischen Kontakte an der Basis haben sich weiter intensiviert, und vor den deutschen Heimatvertriebenen und ihren Organisationen fürchten sich eigentlich nur noch diejenigen, die am weitesten weg vom Geschehen leben: in den Kleinstädten und Dörfern des wirtschaftlich (und mental) rückständigen Ostteils des Landes, wo auch PiS ihre Hochburgen hat. Wenn die „Große Politik“ hier keinen Strich durch die Rechnung macht, dürfte die Zeit nicht mehr fern sein, in der die Bewohner von Wrocław, Legnica und Gdańsk auf die deutsche Vergangenheit ihrer Städte ebenso stolz sind wie die Kölner, Trierer und Regensburger auf ihre römische.

Joachim Neander

Martin Greschat, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh Verlag 2010, 454 S., 48,- €, ISBN 978-3-506-76806-3

Das Buch ist die erste Gesamtdarstellung einer Geschichte des deutschen Protestantismus während der frühen Nachkriegszeit bis zum Jahr 1963 (warum eigentlich bis 1963?). Der Verfasser holt dabei weit aus – die Weltmächte USA und UdSSR, der Koreakrieg, Stalin und die Stalinnoten, Konrad Adenauer, Walter Ulbricht - und benötigt so einen extrem langen Anlauf, um nach fast 200 Buchseiten endlich zum Kernbereich seines Themas zu gelangen. Im ersten Kapitel werden die weltpolitischen Konstellationen um 1950 (die Rivalitäten der zwei Supermächte, der Koreakrieg etc.) als wesentliche historische Voraussetzungen der deutschen Teilung dargelegt. Das zweite Kapitel schildert die Entstehung der beiden deutschen Staaten: Adenauers innenpolitisch umstrittenen Kurs der Westintegration und Wiederbewaffnung sowie die kom-

plementäre Integration der SBZ bzw. DDR unter Ulbricht in den sowjetisch dominierten osteuropäischen Machtbereich. Nach einem knappen Intermezzo (Kap. 3) über erneute weltpolitische Turbulenzen (Genfer Konferenz 1955, Aufstände im Ostblock wie DDR 1953 und Ungarn 1956, 20. Parteitag der KPdSU 1956, Berlin-Ultimatum und Kuba-Krise) kommt Greschat dann erst im 4. Kapitel (S. 195-315) zu den eigentlichen konfessionsgeschichtlichen Entwicklungen in der DDR (und zwar hier meines Erachtens viel zu detailliert und letztlich ermüdend) und in Westdeutschland, die – ungeachtet eines entschiedenen protestantischen Festhaltens an der deutschen Einheit – ein langsames Auseinanderdriften in einen DDR- und BRD-Protestantismus mit sich brachten. Im abschließenden Kap. 5 wird das „protestantische Leben“ der 1950er Jahre beschrieben: die weithin tradierten alten Frömmigkeitsformen; scharf kontroverse theologische Debatten wie jene um Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsthese; institutionelle Innovationen wie die Kirchentage und die für den protestantischen Diskurs maßgeblichen Evangelischen Akademien sowie neuartige ökumenische Orientierungen auf die Weltkirche.

Das ist – alles in allem – ein großes Programm, und fraglos erfährt der Leser zu allen genannten und einigen weiteren Stichworten viel. Gleichwohl bringt diese Anordnung auch erhebliche Darstellungsprobleme mit sich. Die gewählte Gliederung erfordert einen mehrmaligen chronologischen Durchgang: zuerst weltpolitisch, dann auf nationaler politischer Ebene und schließlich noch einmal konfessionsgeschichtlich – und letzteres wiederum in doppelter, west-östlicher Ausprägung. Das führt zu zahlreichen Wiederholungen, zu häufigen Neuaufnahmen von bereits Gesagtem: „davon war bereits die Rede“ ist, in Abwandlungen, ein sehr oft wiederkehrender Satz in diesem Buch. Auch wird kaum problematisiert, wie denn methodisch angemessen eine Geschichte der vielen deutschen Protestantismen überhaupt zu schreiben wäre, zerfiel doch der traditionsfixierte deutsche Protestantismus auch nach 1945 noch immer in eine große Ansammlung von rund

zwei Dutzend separaten Landeskirchen (Gliedkirchen) mit eigenen theologischen, konfessionellen und religionspolitischen Prägungen. Mit der Darstellung auf der Spitzenebene von EKD-Verlautbarungen und des gewiss sehr maßgeblichen politischen Streits zweier Linien (CDU-Protestantismus um Ehlers, Dibelius und Lilje vs. Niemöller-Heinemann-Gollwitzer Opposition) ist es dann nicht getan.

Gravierender jedoch erscheint ein anderes Manko: die ganz verblüffende Ausklammerung der jüngsten Geschichte, der nur wenige Jahre zurückliegenden „deutschen Katastrophe“ (Friedrich Meinecke), die nicht zuletzt auch eine Katastrophe des deutschen Protestantismus war, der Zweidrittel-Mehrheitskonfession im „Dritten Reich“. Schon der genannte und auf den ersten Blick unerklärlich selbstzerstörerische innerprotestantische ‚Streit zweier Linien‘ hätte sehr viel tieferer historischer Herleitungen aus der Kirchenkampfzeit bedurft. Eine in dieser Hinsicht einschlägige Studie wie die von Matthew Hockenos wird bedauerlicherweise überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.¹ Die schwere historisch-moralische Last der über weite Strecken unsäglich protestantischen Performance im Nationalsozialismus kommt in diesem 450-Seiten-Buch kaum vor; Entnazifizierung, im vorliegenden Fall die so völlig unzureichende „kirchliche Selbstreinigung“, kommt nicht vor; christlicher Antijudaismus, Antisemitismus und Holocaust kommen nicht vor; und auch die zaghafte protestantischen Anfänge einer erinnerungspolitischen und wissenschaftlichen „Aufarbeitung“ (beispielsweise die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte seit 1955) werden nicht eingehend thematisiert. Einschlägige kritische Studien hierzu wie die von Björn Krondorfer, Katharina von Kellenbach und Norbert Reck: „Mit Blick auf die Täter“ bleiben ebenfalls unberücksichtigt.²

¹ Matthew Hockenos, *A Church Divided. German Protestants Confront the Nazi Past*, Bloomington 2004.

² Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck, *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006.

Nicht nur für viele Zeitgenossen scheint der Koreakrieg und genereller der Kalte Krieg an die Stelle dessen getreten zu sein, wo eigentlich etwas Unausprechliches lastete und teils noch lastet, ein großes Dunkles, das damals über allen deutschen Protestanten schwebte. Und wie hilfreich, so könnte man meinen, war unter diesen Umständen dann doch der Kalte Krieg, der immerhin ermöglichte, über jene anderen, eigentlichen Dinge nicht sprechen zu müssen. Aber soll das auch heute für wissenschaftliche Darstellungen noch gelten? Es ist überhaupt nicht nachvollziehbar, warum das allgemeine große Schweigen und namentlich das aktive Beschweigen im Protestantismus, die vielfachen wohlfeilen Lebenslügen, das verbreitete Unter-den-Teppich-Kehren und hartnäckige Verdrängen in diesem Buch nicht vorkommen. Für das historische Verdrängen der Zeitgenossen der 1950er Jahre wird man mancherlei verstehbare Gründe anführen können, gewiss, aber jenes große Verdrängen heute noch einmal verdrängen und nicht zum Thema machen – dafür lassen sich schlechterdings keine plausiblen Gründe anführen. Eine deutsche Protestantismusgeschichte der 1950er Jahre ist insofern weniger von „Korea“ her zu konzipieren, sondern aus dem protestantischen Milieu selbst und dessen eigener jüngster Geschichte zu schreiben.

An dieser Stelle liegt das große und ganz unerklärliche Versäumnis einer ansonsten bedeutenden Studie, der ersten über die deutschen Protestanten in der frühen Nachkriegszeit, die aber dringend der substanziellen Erweiterung und Ergänzung bedarf.

Manfred Gailus

Christina S. Jarvis, *The Male Body At War: American Masculinity During World War II*, DeKalb, IL (Pb. Reprint): Northern Illinois University Press 2010, 243 pp., 24,53 \$, ca. 20,- €, ISBN 978-0-87580-638-9

Jarvis's book examines the construction of the hegemonic ideal of male bodies during wartime pressures. Specifically, she looks at how the creation of an American masculine ideal eased a dual crisis that Americans experienced in the years preceding the U.S. entry into the European and Pacific theaters of war: a crisis of masculinity and of the nation. In response, governmental efforts were made to produce a new image of American men, which aided in the military mobilization of men and brought cohesion to the nation. Images of a heroic and muscular masculinity supported the belief in a "masculine" nation.

"During World War II," Jarvis writes in her Introduction, "the American military, government, and other institutions shaped the male body both figuratively and physically in an effort to communicate impressions of national strength to U.S. citizens and to other nations." As a result, "hypermasculinized male bodies [emerged] in public images to reflect the United States' rising status as a world power" (p. 4-5). Jarvis explores various aspects of this clearly-stated project in the five chapters of her book. Overall, she demonstrates how a "powerful male 'body politic'" (p. 5) became culturally validated and enacted on the bodies of millions of men through various disciplinary regiments.

A body politic that strives for a hegemonic ideal, Jarvis further argues, produces its opposite, namely marginalized and unwanted masculinities. "Establishing the dominant model of American masculinity as white and able-bodied also helped to create a range of alternate, marginalized masculinities that departed from the norm" (p. 5). The issue of alternate bodies that have potentially de-stabilizing effects on the idealized image seems to be at the core of *The Male Body At War*. Jarvis devotes three chapters to show how, and with what strategies,

differing male bodies were addressed within the framework of a wartime body politic: the wounded body (chapter 3), the racial body (chapter 4), and the dead body (chapter 5).

Jarvis, who is not a historian but a professor of English, substantiates her project by incorporating “a wide range of methods and materials” including popular cultural artifacts, memoirs, government and military documents, novels, films, posters, and a “survey specifically tailored to this project.” She reads historical records and documents through cultural studies approaches, thus establishing a “cultural ‘grid’” that allows her “to explore a broad range of depictions of male bodies” (p. 6). She reads the written and visual sources closely and with ingenuity. For long passages in the book, her approach is descriptive, but she rarely deviates from a larger interpretive frame that follows the widely accepted gender studies theory of looking at “bodies” as not constituted by essences but as coming into being through “cultural discourses and practices” (p. 7). Hence, she regards male bodies as pliable, changeable, and culturally encoded.

In her first chapter, Jarvis traces the masculine and national crisis in the years of the depression and demonstrates how the government attempted to create a cohesive male body politic via the New Deal programs, such as the CCC (Civilian Conservation Corps), the WPA (Works Progress Administration), and the CWA (Civil Works Administration). The CCC alone, whose task it was to preserve the U.S. natural treasures, had employed and trained almost three million men. In other words, there was a huge reservoir of men that could be cultivated and prodded along the ideological lines of a new body politic. “[T]he CCC provided an important site for ... rebuilding masculinities damaged by the depression” (p. 24). Yet, despite all the efforts of the New Deal era no overall cohesion was achieved. The “radical transformation,” Jarvis concludes, did not take place until America “entered World War II” (p. 55).

Chapter 2 offers a fascinating discussion of the various disciplinary regimens that were designed to transform men of

an (imagined) crippled and effeminated nation to a force of healthy and strong soldiers: medical screenings, psychiatric sortings, fitness programs, sexual surveillance, health appeals, and exclusionary mechanisms. In the five years from 1940 to 1945, 18 million American men out of 46 million registrants “were examined at induction stations” (p. 57). Each of them was “poked, pricked, prodded, and measured” (p. 56), gazed upon, classified, and immunized. Certain men, of course, did not fit the criteria; in one way or the other, their bodies deviated from what was seen as desirable and were of no further use to the national remasculinization campaigns and the war effort (such as the unhealthy body, the weak and effeminated body, or the gay body). It was during the Second World War, Jarvis writes, that the American military moved from outlawing homosexual acts to outlawing within its ranks “homosexual *persons*” (p. 73; emphasis added)

Given the strong preference of an idealized strong masculinity, how were the male bodies dealt with that did not fit the norm? What to do with the black body and, as the war dragged on, with the wounded and the dead? Did these bodies disrupt the fantasy of a heroic, muscled, white, able-bodied male figure? The reality of war eventually started chipping away on the hegemonic ideal: for one, it was necessary to recruit black male soldiers into the armed forces (upsetting the fantasy of whiteness); later, American society had to recognize the necessity of rehabilitating the wounded body (upsetting the fantasy of muscular invulnerability) and of reintegrating the permanently maimed male body (upsetting the fantasy of triumphant heroism).

Chapter 3 introduces the “abject body” (a notion borrowed from Julia Kristeva) to talk about the kind of masculinity that war-wounded bodies produced. To counteract the potentially destabilizing effects of wounded men, various strategies were employed, such as depicting the wounded male as a brave heroic warrior or obscuring graphic details of gory and debilitating injuries. “Precisely because the wounded body exposed the limits of phallic impenetrability, its restoration

to wholeness . . . became a key component in many postwar cultural narratives” (p. 102). Such restorative efforts were often the task of women (as nurses and wives), but Jarvis, in an innovative move, also points to another mechanism of self-generation: the efforts of men to heal themselves through a “self-generating remasculinization” (p. 103). In postwar novels and films, Jarvis observes, men are portrayed as restoring themselves without the help of women and, actually, against women. Frequently, the ex-combatants, in a violently cathartic climax, reassert their masculinity by abusively lashing out against their female lovers and (future) wives. Jarvis also looks at how technological advances in the prosthetic field constituted another way of making men “whole” again without being dependent on (female) caretakers.

Chapter 4 examines racialized discourse, focusing both on the integration of African American men into the fighting force and the demonization of Japanese men as sexual predators. It also contains an intriguing discussion of the efforts to teach Americans to distinguish between good (Chinese, Filipinos) and bad (Japanese) Asian compatriots.

Chapter 5, finally, examines how war memorials help to maintain a symbolic order in which the dead no longer threaten to unravel the image of heroic masculinity. These memorials, she writes, uphold the idea of World War II as the “good war” (p. 188). Over time, (national) mourning over the loss of lives ceased, and the memorials became a “moral reference point for a nation that has since experienced conflicts and events such as Vietnam and Watergate, which have caused Americans to mistrust their government and to question the ethics of U.S. foreign policy and global interventions” (p. 184).

I want to quibble with Jarvis on one issue in her otherwise excellent work. In chapter 1, she compares the healthy, hyper-muscular, nude male body of Nazi aesthetics with the muscular, waist up-naked, “steeled” bodies depicted on American recruitment posters. Her observation that Nazism grounded its beauty ideal in classical Greek sculpture while American body ideals borrowed from comic book aesthetics is certainly

accurate (figs. 13 and 14 in her book demonstrate this vividly). But some of her attempts to differentiate between the Nazi and American male body aesthetics seem a little strained. She writes, for example, that a “crucial difference between American men of steel and their Nazi counterparts is that U.S. hardened bodies were not inscribed by racial hygiene theories” (p. 50). She does not, however, fully explain how such difference would account for the racialized discourse in America, which, still under the influence of a Jim Crow mentality of miscegenation anxieties, produced its own contradictory views on the male black body. In chapter 4, she observes that America toned down its racial rhetoric because it prepared for “full-scale motivation” (p. 122) and because, at least in principle, it was committed to a politics of a unified democracy. This made possible the incorporation (rather than exclusion) of African-American men into the armed forces and, on the symbolic level, of the black body into the new male body politic. But such ability to compromise when political and military needs demand it can be observed also in the dictatorial Nazi regime. Despite their race ideologies, Nazis recruited auxiliary SS-troops from populations occupied in the East and declared their Japanese allies honorary Aryans. These same Japanese men (who got integrated into the white racist universe of Nazism) were portrayed in the United States as loathsome creatures: for a moment, the American white fear of miscegenation was transferred from the black man to Japanese soldiers depicted as colonizing rapists. Hence, when Jarvis compares the American and Nazi German male body aesthetics, she does not fully account for the ability of racial ideologies to adapt to the demands of particular situations and to accommodate contradictions.

It would have also been important to consult Kiran Patel’s comparative study on the American and German Labor Services, namely the CCC and the RAD (Reichsarbeitsdienst = Reich Labor Service), which includes extended discussion of their educational tasks as “School of Manhood” and “School of the Nation.” But Patel’s *Soldiers of Labor: Labor Service*

in *Nazi Germany and New Deal America, 1933-1945* (2005; first published in German as "Soldaten der Arbeit:" *Arbeitsdienste in Deutschland und den USA*) is curiously absent in her bibliography.

Nonetheless, *The Male Body At War* is a poignant book. It brings a critical men's studies perspective to bear upon a particular moment in U.S. history - a history that remains relevant to today's gender politics and international relations.

Björn Krondorfer

Gregor Taxacher, *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 254 S., 24,90 €, ISBN: 978-3-534-23547-6

Hat die Apokalyptik Konjunktur? Naturkatastrophen wie das verheerende Erdbeben in Japan (Fukushima), literarische Endzeitstimmung wie in *Cormac McCarthys* Roman „The Road“ (2006) oder cineastisch inszenierte Untergänge wie „The Day After Tomorrow“ (2004) und „Hell“ (2011) wecken apokalyptische Grundbefindlichkeiten und Ängste oder verarbeiten sie kreativ. „Apokalypse“ ist häufig ein Begriff, der sich bei politischen und gesellschaftlichen Krisen aufzudrängen scheint. Dabei ist er beinahe immer losgelöst von seinem ursprünglichen religionsgeschichtlichen und theologischen Hintergrund. Trägt auch die Theologie selbst dafür eine Verantwortung? Überlässt sie das „Apokalyptische“ sich selbst, weil sie sich mit ihrem eigenen „apokalyptischen“ Erbe schwer tut?

Die Theologie entgeht der Apokalyptik nicht, auch wenn sie es versuchen sollte – das ist eine der Grundthesen des anregenden Buches von *Gregor Taxacher*. Die Theologie bleibt – als Rede von Gott – auf die Offenbarung bezogen, von dorthat sie ihren „logos“, ihre eigene Vernunft: „Es ist dieser ‚apokalyptische‘ Charakter biblischer Offenbarung, der ihr geschichtliches Schicksal und damit ihre Bedeutung

für eine Theologie der Geschichte begründet, die in einer Zeit entworfen wird, in der sich die Menschheit dem möglichen Ende ihrer Geschichte, der säkularen Apokalypik, zu stellen hat.“ (14).

Damit ist das Programm umschrieben: Konzise und mit dem Mut zur Synthese verfolgt Vf. den Weg dieser „apokalyptischen Vernunft“ durch die Religionsgeschichte Israels und die Geistesgeschichte des Christentums und der säkularen Moderne bis in unsere Tage. Erhellte – Apokalypik hat es ja v. a. mit Aufdecken zu tun! – wird ein „Gott-Denken ... als eine Weise, das gute Ende der Dinge vorwegzunehmen, weil der Ausgang des Denkens von einer Offenbarung Gottes ein Wissen um Gott als Umschließenden und Ziel alles Denkbaren schon einschließt“ (113).

Der Gang der Untersuchung sei kurz nachgezeichnet:

Den Weg der „apokalyptischen Vernunft“ lässt Vf. mit der alttestamentlichen Prophetie beginnen: die Propheten sagen *in* ihrer Zeit an, was *an* der Zeit ist. Damit wird die Geschichte selbst – den archaischen Mythos beendend – zum Ort der Epiphanie Gottes.

Doch bleibt sie keine Siegesgeschichte: die vielen kleinen Katastrophen der vorexilischen Zeit und die große Katastrophe des Exils führen zu einer kritischen relecture der bisherigen Geschichte Israels mit JHWH – quasi eine Geschichtsschreibung „gegen sich selbst“ (59ff.). Vf. macht deutlich, dass der Blick auf die eigne Schuld- und Versagensgeschichte auch die Chance zum Neuanfang und zur Vertiefung apokalyptischer Vernunft impliziert. Der „Reichsgott“ wird zum universalen Schöpfer- und Erlösergott – ein Bekenntnis, hinter das Israel grundsätzlich nicht mehr zurückfällt.

Die frühjüdische Apokalypik kommt ab dem 3. Jahrhundert als Krisenphänomen in den Blick (92). Sie ist primär keine Katastrophen-, sondern Krisen- und Trosttheologie - wobei hier „apokalyptischer“ Trost keine Vertröstung, sondern Krisenbewältigung ist. Zu Recht stellt Vf. den untrennbaren

Zusammenhang von alttestamentlichem Kanon und neutestamentlichem Denken heraus: die Apokalyptik ist „missing link“ (75), keine „spätjüdische“ Verfallserscheinung alttestamentlicher Gottesbotschaft. Nur von der Denkform der Apokalyptik her ist – so paraphrasiere ich hier – die „Reich-Gottes-Botschaft“ *Jesu von Nazareth* und die „apokalyptische“ Interpretation seiner Auferweckung überhaupt erst möglich. (119)

Das NT reflektiert eine umstürzende Erfahrung im und mit dem Ereignis von Leben, Sterben und Auferweckung *Jesu von Nazareth*: die apokalyptische Hoffnung auf Erlösung bekommt hier ein Gesicht und eine konkrete Lebens- und Leidensgeschichte.

Paulus – vom „Ereignis“ der Auferweckung des Gekreuzigten herkommend – sieht den neuen „Äon“ – das ist dezidiert apokalyptische Terminologie – im Alten anbrechen: die Wende *der Zeit in der Zeit*.

Doch nun erzählt Vf. so etwas wie eine „Verfallsgeschichte“ apokalyptischer Vernunft: Zwar ist im Urchristentum der „apokalyptische“ Impuls noch lebendig – mit durchaus konkreter Naherwartung –, aber schon in den Spätschriften des NT selbst wird eine Umdeutung erkennbar – man vergleiche nur den ersten mit dem zweiten Thessalonicherbrief! Sein Resumé: „Am Ende beginnt sich die autoritäre Weisheit einer Glaubensinstitution zu melden, welche die eschatologische Zeitanlage über die Zeit zu retten antritt und dafür den Preis zu zahlen bereit ist, die Eschatologie als prophetische Kraft in eine stabilisierende Lehre von den Letzten Dingen am Ende der Zeiten zu verwandeln.“ (160)

Das gilt vollends im spätantiken, etablierten Christentum. Prägnant hier *Augustinus*: Statt der prophetischen Zukunft eine beinahe schon „ontologisierte“ Ewigkeit mit starker Individualeschatologie.

Die Neuzeit entwindet sich zwar geistlichen Herrschaftsansprüchen, kommt aber vom „Apokalyptischen“ nicht los. Der Vf. benennt hier die problematischen Folgen einer „Dialektik der Aufklärung“, die durchaus mit der Dialektik apoka-

lyptischer Vernunft – etwa der Exekution von Geschichte mit entsprechendem „Sendungsbewusstsein“ der Sieger – zusammenhängt.

Der geistesgeschichtlichen Nachzeichnung des Weges apokalyptischer Vernunft folgen am Ende Optionen einer - so könnte man sagen – „apokalyptiksensiblen“ Theologie. Dass die Theologie zu apokalyptischen Grundbefindlichkeiten nicht schweigen darf, sondern den ihr aufgegebenen „apokalyptischen logos“ in ihre Reflexion aufzunehmen hat, fordert Vf. zu Recht.

Das Buch bietet eine Fülle anregender und erhellender Einsichten, originelle historische Beobachtungen und benennt am Ende klare theologische Optionen und Desiderate. (218 – 250)

Wünschenswert wären allerdings zum einen eine stärkere Herausarbeitung der Tatsache, dass die frühjüdische Apokalyptik einen genuin jüdisch-biblichen Kern, ein ganz eigenes Proprium hat: sie ist erklärbar v. a. in der kritischen und kreativen Auseinandersetzung mit dem Globalanspruch hellenistischer Kultur. Die Wahrnehmung, dass diese Zeit auf das „Ende“, die von Gott selbst erwirkte Vollendung, hin drängt, gewann in und durch diese Auseinandersetzung ihr scharfes Profil.

Die wichtigen Studien von *Martin Hengel* („Judentum und Hellenismus“, schon 1969, aber immer noch unverzichtbar!) und *Karl Löning* hätten hier zur Vertiefung beitragen können – ebenso wie die gehaltvolle Arbeit von *Ulrich Körtner* („Weltangst und Weltende“, 1988, beinahe so etwas wie eine Kulturgeschichte der Apokalyptik in der Moderne) und – im Hinblick auf das NT – die grundlegenden Arbeiten von *Kurt Erlemann* („Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament“, 1994).

Zum anderen: Auch die systematisch-theologische Frage nach einer „Theologie der Zeit“, also die Reflexion auf das „katastrophische Wesen der Zeit“ (*Karl Löning*) selbst in Auseinandersetzung mit *Friedrich Nietzsches* These von der „Unendlichkeit der Zeit“ und die entsprechenden Überlegungen von *Johann Baptist Metz* wären mindestens einer weiteren Er-

wöhnung wert gewesen. Denn die „apokalyptische Vernunft“ impliziert ein Zeitverständnis, das offenbar „quer“ – im Sinne *Walter Benjamins* – zur „postmodernen“ Welt- und Zeitwahrnehmung steht.

Eine Anmerkung sei noch zur Sprache erlaubt: Über manche „verschachtelten“ und bewusst subjektiv gehaltenen Passagen im Text mag die Leserin/der Leser unnötig stolpern; ein Lektorat hätte dem Buch in dieser Hinsicht sicher gut getan.

All das schmälert den Wert des originellen und anregenden Buches jedoch nicht. Es ist sein Verdienst, der „apokalyptischen Vernunft“ – gegen ihre „Verächter“ – genau das zugesprochen zu haben: Vernunft (logos). Und das ist allemal: notwendige Theo-Logie!

Martin H. Thiele

Anton Grabner-Haider, *Hitlers Theologie des Todes*, Kevelaer 2009 (topos taschenbücher 682), 175 S., 9,90 €, ISBN 978-3-8367-0682-7

In diesem Werk setzt sich Anton Grabner-Haider mit den religiösen, theologischen und philosophischen Wurzeln der NS-Ideologie, die er als eine „Theologie des Todes“ charakterisiert, auseinander. Diese „Theologie des Todes“, zu deren wesentlichen Elementen der Autor einen blinden Gehorsam, den Glauben an die eigene Erwählung und die darin liegende göttliche Vorsehung, sowie das Vorhandensein totaler Feindbilder zählt, habe deutliche Anleihen beim Christentum getätigt, auch wenn in der NS-Ideologie christliche Grundwerte abgelehnt und zerstört worden seien.

Zahlreiche religiöse, theologische und philosophische Denklinien mündeten in die Ausformung der NS-Ideologie. Dazu gehörten nach Ansicht des Autors Kriegsmymen, der Monopol-Anspruch des jüdischen und des christlichen Glaubens sowie die philosophischen Traditionen des autoritären Staates und des Irrationalismus als Reaktion auf die Auf-

klärung. Allen drei Bereichen, aus denen die NS-Ideologie schöpfte, ist ein eigenes Kapitel gewidmet.

Das Kapitel über die *Kriegsmythen* behandelt Opfer-, Kampf- und Heldenmythen. Grabner-Haider verortet diese Mythen einerseits in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und in die Kriegszeit, andererseits führt er sie auf das Verständnis Jahwes als Kriegsgott und auf die „totalitäre“ Herrschaft der Kirche zurück. Der mit dem Monotheismus verbundene Monopol-Anspruch, der zur Ausschaltung weiblicher Gottheiten und der Ablösung des toleranteren Polytheismus geführt habe, sei von den NS-Ideologen als Vorbild totalitärer Herrschaft übernommen worden: aus Gottesfeinden wurden Volksfeinde; die NS-Elite verstand sich als Vollstrecker des göttlichen Weltgerichts.

Das Kapitel *Christliche Denklinien* betont wiederum das Verhängnisvolle des monopolistischen Monotheismus. Verbunden mit dem Ethnozentrismus jüdischer Kreise als Reaktion auf die Hellenisierungstendenzen und später die römische Besatzung habe dieser Monopolanspruch schließlich zur Selbstzerstörung geführt. Ungeachtet ihrer Judenfeindschaft habe die NS-Ideologie diese jüdische Glaubenslehre übernommen. Darüber hinaus sei die gesamte Geschichte des Christentums, abgesehen von der Frühzeit, von diesem Monopol-Anspruch durchzogen. Er äußere sich im Arianismus-Streit ebenso wie in der Inquisition, der Judenfeindschaft und der Hexenverfolgung. Der Nationalsozialismus habe sich außerdem das immer wieder aufflammende apokalyptische Bewusstsein und die damit verbundene Bildersprache und Metaphorik zunutze machen können.

Zu den *philosophischen Denklinien*, die in die NS-Ideologie mündeten, rechnet Grabner-Haider die Vorstellung des „starken Staates“ bei Platon, Machiavelli und Hobbes sowie die irrationalistische Philosophie Schellings, Schopenhauers, Nietzsches, Schelers und Heideggers. Dieser „Sonderweg“ der deutschen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts sei in der NS-Ideologie fortgesetzt worden; verantwortlich sei dafür

vor allem die Zerstörung der kritischen aufklärerischen Vernunft.

Ein weiteres Kapitel befasst sich mit der intellektuellen Aufrüstung am Vorabend des Ersten Weltkrieges, zu der Theologen beider Kirchen maßgeblich beitrugen. Diese beteiligten sich an Opferdiskurs und Durchhalteparolen, beschworen das göttliche Strafgericht über die Unmoral und andere kulturelle Übel und strebten nach einem maskulinisierten Christentum. All dies bereitete den Boden für eine gleichartige Aufrüstung durch die NS-Ideologie.

Nach einem Kapitel über die Maschinerie des Tötens im NS-Staat endet das Buch mit einem Aufruf für eine Kultur des Erinnerns und zur Anerkennung von Schuld. Gerade die christlich geprägten Länder müssten eine Vorbildfunktion hinsichtlich der Durchsetzung von Demokratie und Menschenrechten und der Durchführung des interreligiösen Dialogs erfüllen, indem sie gegen die „Theologie des Todes“ eine „Theologie/Philosophie des Lebens“ setzten, die maßgeblich von aufklärerischer kritischer Vernunft geprägt sei.

Zu Recht macht Grabner-Haider auf die vielfältige Verarbeitung philosophischer, theologischer und religiöser Motive in der NS-Ideologie aufmerksam. Leider werden jedoch viele zutreffende Einzelbeobachtungen, z.B. zur Beteiligung der Theologen an der intellektuellen Aufrüstung des Kaiserreichs oder zur Rolle des Todesverständnisses in der Heideggerschen Philosophie, in ein „genealogisches“ System gepresst, das zu undifferenzierten und auch unrichtigen Aussagen führt. Undifferenzierte Monotheismus-Schelte und romantisierendes Polytheismus-Lob scheinen die Vorstellung nahe zu legen, dass die Juden in der Antike durch ihre Gottesvorstellung und ihren „Ethnozentrismus“ zu ihrer Selbsterstörung (!) beigetragen hätten, in anderen Worten selber schuld an ihrer Verfolgung seien. Die direkte Übertragung dieser vermeintlichen jüdischen Haltung ebenso wie der autoritären Herrschaftsform der Kirche auf den Nationalsozialismus ist nicht das Ergebnis seriöser Quellenarbeit und Begriffsbildung. Ohne den Totalitarismus-Begriff zu reflektieren, wird von kirchlichen

Strukturen als „totalitären“ gesprochen; historische Ereignisse werden auf einer Ebene miteinander verglichen, wie z.B. die kirchliche Bekämpfung der christologischen Position der Arianer mit dem sog. Röhm-Putsch. Insgesamt gesehen, beeinträchtigt die von einem nicht ausreichend reflektierten Vorverständnis geprägte Gesamtkomposition des Bandes dessen Aussagekraft.

Lucia Scherzberg

***Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*, hg. v. Hans Gerald Hödl u. Veronika Futterknecht, Münster: LIT-Verlag 2011, 400 S., 39,90 €, ISBN 978-3-643-50278-0**

Johann Figl ist der vielleicht renommierteste Religionswissenschaftler Österreichs. Entsprechend prominent und vielfältig präsentieren sich die Beiträge für die Festschrift zu seinem 65. Geburtstag. Der Titel *Religionen nach der Säkularisierung* benennt dabei nicht nur prägnant den Reflexionsort unserer Gegenwart, sondern skizziert zugleich das Forschungsprofil eines Geehrten, das nicht zuletzt die Spuren der langjährigen kritischen Auseinandersetzung mit Nietzsche erkennen lässt. Hans Gerald Hödl deutet dies in seiner *Einleitung* an, wenn er gleich zu Beginn die Prüfung der vielfältigen Bedeutungen des Wortes „nach“ in der Formulierung Religionen nach der Säkularisierung als Programm des Bandes betont. Diese sollen ausgelotet werden, weshalb „*Multiperspektivität*“ zu Recht als Leitbegriff fungiert und die methodische Herangehensweise charakterisiert. Diese kennzeichnet jedoch nicht nur das Buch, sondern auch – wie Hödl hervorhebt – das Werk Johann Figls selbst.

Die Festschrift gliedert sich in fünf Sektionen, die insgesamt vierundzwanzig Beiträge aus unterschiedlichsten Disziplinen versammeln. Da nicht jeder einzelne Text des Bandes hier besprochen werden kann, soll für jede Sektion einer repräsentativ herausgegriffen werden. Dies soll sowohl

einen Eindruck von der Methodenvielfalt als auch von der Fruchtbarkeit des Dialogs zwischen den äußerst heterogenen Ansätzen der Beschäftigung mit Religion in der Gegenwart vermitteln.

Hartmut Zinser eröffnet das Buch in der Sektion *Begriffliches* mit 14 vorläufigen Thesen zur Säkularisierung. Er will im unübersichtlich gewordenen Sprechen über Säkularisierung damit schlicht Begriffsklärungen vornehmen, doch seine prägnant formulierten Denkperlen enthalten ein beeindruckendes Forschungsprogramm, das manchem Allgemeinplatz den Boden entzieht. So unterscheidet er „Säkularisierung“ von „Säkularisation“, wobei nur ersteres die bekannte Trennung von Religion und Gesellschaft bezeichnet, während der zweite Vorgang auf die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem verweist, die in Säkularisierungsdiskursen zu Unrecht meist ausgeblendet bleibt. Ähnlich wie Émile Durkheim betont Zinser, dass die Formen der Säkularisierung in Wechselwirkung mit den Formen der Sakralisierung stehen und dass in der Moderne das Heilige keineswegs einfach verschwinde, sondern seine Gestalt wechsele. Diese Transformation müsse aber in einem Säkularisierungsdiskurs, der nicht mehr latent anti-religiös geprägt ist, kenntlich gemacht und erforscht werden. Ebenso sollte es auf religiöser Seite dann möglich sein, durch diesen Perspektivwechsel die Angst vor der Moderne abzulegen und sich von einer Geschichtsphilosophie des Verschwindens aller Religionen in der Moderne zu befreien. In dieser veränderten Konstellation ließe sich dann die Frage nach „gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen“ in einer Weise neu stellen, die auch die Religionen als soziale Gebilde und Modelle zurück ins Gespräch bringt. Dies bedeute freilich Chance und Gefahr für die Religionen zugleich, da sie dann mit ihrem „Versagen“ konfrontiert werden könnten, ihre „jeweilige Offenbarung zeitgemäß auszulegen“.

In der zweiten Sektion zum Thema *Religion und Moderne* wechselt Paul M. Zulehner die methodische Tonlage von Theoriereflexionen zu einem exzellenten Beispiel quantitativ-soziologischer Religionsforschung. In seinem Aufsatz zur

Ambivalenz der Religion in modernen Kulturen demonstriert er anhand von „Clusteranalysen“ die Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Einstellungen in scheinbar homogenen Milieus. So konfrontiert er nicht nur mit den regionalen Differenzen der Einstellung zu Religion in Osteuropa (von „religiös“ zu „polarisiert“ zu „atheisierend“), sondern nimmt sich auch die in den gegenwärtig modischen Diskursen beliebtesten Gemeinplätze vor, wie jene vom autoritären Charakter religiöser Menschen, von ihrer angeblich größeren Neigung zu Solidarität, von der Verantwortung des Monotheismus für pluralismusfeindliche Gewalt oder von der Unvereinbarkeit bestimmter Religionen, respektive Konfessionen, mit der Moderne. Mittels quantitativ-empirischer Studien weist er nach, dass für jeden dieser Bereiche nicht die erwarteten Ergebnisse geliefert werden, sondern unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit eine breite Streuung von Einstellungen in jeder Personengruppe gefunden wird. Dieses Resultat ist nun keineswegs banal, sondern bietet eine befreiend nüchterne Stimme in den schrillen Debatten um den moralischen Mehrwert religiöser Lebensführung für die Gesellschaft. Der beliebte Gestus provokanter Polarisierung von Adorno zu Assmann und von Girard bis Böckenförde wird damit trocken unterlaufen.

Die dritte Sektion mit dem Titel *Religionen und Säkularisierung* unterstreicht in den Beiträgen von Eva Synek und Karl Prenner besonders die Dringlichkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Religionen und öffentlichem Raum. Eva Synek nähert sich in ihrem Text *Der säkulare Rechtsstaat. Streiflichter aus der Perspektive orthodoxer Kanonistik und Theologie* dem Thema der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Religion durch einen Blick von den Rändern Europas her. Mit diesem Zugang gelingt es ihr, die Brüche im nur scheinbar selbstverständlich gewordenen Bekenntnis christlicher Kirchen zum religiös neutralen Staat oder zu den Menschenrechten wieder sichtbar zu machen. Anhand der Entscheidungen der orthodoxen Kirchen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus arbeitet sie die Komple-

xität und Mannigfaltigkeit möglicher Bezugnahmen heraus. Darin wird deutlich, dass nicht nur historisch genau zwischen verschiedenen Wellen der Säkularisierung unterschieden werden muss, sondern dass diese auch unterschiedliche Modelle der Trennung hervorgebracht haben, von denen die Differenzen zwischen der französischen und der US-amerikanischen Situation nur die bekanntesten sind. Die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat ruft am Beispiel Osteuropas eine vergessene Heterogenität in Erinnerung, wie sie etwa in die Erfahrungen von Kirchen als Minderheiten eingehen, die eine Wertschätzung der Schutzrechte in pluralen Gesellschaften erzeugen.

Karl Prenner untersucht in seinem Text *„Islamische Moderne“ als Alternative zur Moderne? Zur Säkularisierungsdebatte in muslimischen Gesellschaften* eine seit einiger Zeit prominent gewordene argumentative Strategie, nach welcher sich Religionen nicht mehr defensiv gegen die Ansprüche einer säkularen Moderne verteidigen, sondern offensiv zum Gegenangriff übergehen, indem sie das Konzept „Modernität“ selbst zur Diskussion stellen. Anstatt sich also als Opfer der Dynamik einer neuen historischen Epoche zu verstehen, wird ein Streit um die Deutungsmacht ausgerufen, die eine solche Rollenverteilung überhaupt erst ermöglicht. Unter dem Stichwort „islamische Moderne“ werden auf diese Weise alternative Verhältnisbestimmungen von Religion und Gesellschaft entworfen oder wiederentdeckt - etwa die Politische Philosophie des arabischen Mittelalters -, welche die Trennungsgeschichte zwischen Staat und Kirche als europäischen Sonderweg enttarnen wollen. Folgerichtig würde deren Universalisierung dann nur eine weitere Spielart des illegitimen, altbekannten Eurozentrismus darstellen. In dieser Perspektive wird das „westliche Modernekonzept“ mit seinen Idealen von Autonomie und Menschenrechten schließlich als „inhumaner Moloch“ denunziert, der sich in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts zu erkennen gegeben habe. Die Probleme dieses „spezifisch europäischen Bewusstseins“ seien zu identifizieren und deren naiver Export in andere Kulturen zu stoppen.

Neben der exzellenten Rekonstruktion dieser Argumentationsmuster zeichnet sich Prenners Text auch dadurch aus, dass er nicht davor zurückschreckt, die vielleicht überraschende Nachbarschaft der Diskurse einer solchen „islamischen Moderne“ zur Modernekritik der Postmoderne zu benennen.

In der vierten Sektion zum Thema *Spiritualitäten* bietet Elisabeth Hofstätter mit ihrem Beitrag *Spirituelle Renaissance in der Medizin* schließlich ein besonders spannendes Beispiel des historischen Wandels von Spiritualitäten. Indem sie das Verhältnis von Religion und Medizin nachzeichnet, lenkt sie den Blick auf eine Frage, die im naturwissenschaftlich codierten Klinikalltag bislang primär marginalisiert oder als Aberglaube schlicht der Lächerlichkeit preisgegeben wurde. Zunächst skizziert sie den „Trennungsprozess“ zwischen Religion und Medizin seit dem Ende des Mittelalters. Wenn der christliche Glaube einmal eine der „Haupttriebfedern für die medizinische Versorgung erkrankter Menschen“ in Europa war, dann betonte im Gefolge einer religionskritischen Aufklärung die Religionspsychologie lange Zeit „die krankmachenden Aspekte religiöser Überzeugungen“, wodurch sie vor allem die Trennung zwischen Wissenschaft und Religion sicherte. Hofstätter zeigt, wie angesichts einer breiter orientierten US-amerikanischen Forschungslandschaft, aber auch aufgrund der zunehmenden Sensibilisierung für kulturelle und religiöse Hintergründe in der Arbeit mit Migrant*innen als Patienten, eine solche strikte Grenzziehung zwischen Religion und Klinikalltag heute bröckelt. In der Medizin etablierte sich in den letzten Jahren so eine neue Aufmerksamkeit für die Zusammenhänge von Spiritualität und Gesundheit, die den Fokus nun wieder auf die heilenden Wirkungen religiösen Glaubens legt – ein Aspekt, den William James in seinem bahnbrechenden Werk *The Varieties of Religious Experience* schon vor 100 Jahren meisterhaft ins Licht rückte. Hofstätter verwendet hier die Formel eines „neuen Aufbruchs“, wenn sie „nach Jahren der Exklusion“ nun das starke Bestreben nach einer *Integration* von Religiosität und naturwissenschaftlicher Medizin attestiert.

Die fünfte Sektion *Zur Identität der Religionswissenschaft im säkularen Umfeld* beschließt den Band zuletzt mit Methodenreflexionen zum Status und den Aufgaben der Religionswissenschaft unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart. Ulrich Berner lenkt dort die Aufmerksamkeit auf das Phänomen des „Neuen Atheismus“, für dessen Gegenwartsmacht der Erfolg von Autoren wie Richard Dawkins, Christopher Hitchens oder Sam Harris symptomatisch steht. In seinem Beitrag *Der neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft* erläutert Berner, wie die Ereignisse des 11. September 2001 nicht allein eine Renaissance der Religion brachten, sondern zugleich das Wiedererstarken der Religionskritik initiierten. Jedoch interessiert ihn keineswegs das unvergängliche Hin und Her zwischen Kritikern und Apologeten der Religion, stattdessen fragt er nach der *religionswissenschaftlichen Bedeutung* dieses Neuen Atheismus. Der Religionswissenschaft weist Berner einen herausragenden Platz zu, weil er in ihr die Möglichkeit einer „dritte[n] Alternative zwischen Religionskritik und -apologetik“ identifiziert. Befreit vom weltanschaulichen Ballast der Parteinahme, könne diese aus der Position eines neutralen Beobachters und Schiedsrichters die nicht explizit gemachten theoretischen Vorurteile der Diskutanten aufdecken. Unter anderem nennt Berner als wichtige Beispiele solcher impliziten Voraussetzungen etwa den Religionsbegriff, anhand dessen willkürlich friedfertige und kriegerische Varianten von Religion konstruiert werden, oder polemische Akzentsetzungen im Bereich der Religionstheorie, wenn es etwa um heute heiß umstrittene Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Naturwissenschaft gehe. Die Leistung der Religionswissenschaft zeige sich hier in „historischen Differenzierungen“, die Hypostasierungen aus einseitig gewählten Beispielen entgegenarbeitet. Eine solche Sichtbarmachung faktischer Pluralität sei die zentrale Aufgabe der Religionswissenschaft, die auch innerhalb der Religionen selbst zu leisten wäre. So dient die Rekonstruktion innerreligiöser Diskurse dem Aufmerksamwerden auf eine Heterogenität hinter den jeweiligen Schablonen „Islam“, „Christentum“

oder „Buddhismus“, die in öffentlichen Debatten viel zu wenig beachtet wird.

Die Wiedergewinnung eines Sinnes für historische Kontingenzen in unserer Rede von Religion ist jene Forderung, die das Werk von Johann Figl eindrucksvoll demonstriert und einklagt. In den Beiträgen der Festschrift spiegelt sich dies idealtypisch wider.

Stephan Steiner

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Paolo Acanfora, PhD in “Contemporary History at the “L’Orientale”, University of Naples. Acanfora published on Italian and International historical reviews and collaborates to “Luigi Sturzo Institute”. At the moment Acanfora takes part in a research group focused on the “Aldo Moro in the Italian history of Twentieth century” promoted by the “Aldo Moro Historical Studies Academy”

Yvonne Al-Taie, M.A., geb. 1980, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere deutsche Literatur/Literaturwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Dr. René Buchholz, apl. Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn

Maurice Chemnitzer, geb. 1988, studiert Psychologie, Philosophie und Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes und absolvierte ein Praktikum bei theologie.geschichte

Dr. Manfred Gailus, geb. 1949, Professor für Neuere Geschichte, Technische Universität Berlin

Dr. Anton Grabner-Haider, geb. 1940, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Graz

Annette Hinz-Wessels, geb. 1962, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Medizin, Berlin

Dr. Michael Hüttenhoff, geb. 1958, Professor für Historische und Systematische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Björn Krondorfer, b. 1959, Professor of Religious Studies, St. Mary’s College of Maryland, USA

Dr. Joachim Neander, geb. 1938 in Zoppot/Sopot, Historiker, Spezialgebiete Holocaust und Deutsch-Polnische

Beziehungen, verh. mit der polnischen Dichterin Marzena Dąbrowa Szatko, lebt seit 1999 in Kraków/Krakau

Katharina Peetz M.A., geb. 1984, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes und Redakteurin von *theologie.geschichte*

Paul Silas Peterson, Protestant Faculty of Theology, University of Tübingen, Theology Faculty, University of Heidelberg

Dr. Paul Petzel, geb. 1957, Lehrer für Katholische Religion und Kunst in Andernach

Dr. Hans Joachim Sander, geb. 1959, ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg

Dr. Karol Sauerland, Prof. em. für Germanistik, Warszawa und Torun

Dr. Lucia Scherzberg, geb. 1957, Professorin für systematische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Frank Schindler, geb. 1963, Richter am Schleswig-Holsteinischen Finanzgericht in Kiel

Stephan Steiner M.A., geb. 1979, Doktorand am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt

Dr. Gregor Taxacher, geb. 1963, Theologe, freier Autor und Journalist in Köln

Martin H. Thiele, geb. 1964, Promovent im Fach Katholische Theologie mit einer Arbeit über die Verhältnisbestimmung von Gott – Allmacht – Zeit in der Theologie von Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel, seit 2010 Geistlicher Rektor und Fachbereichsleiter Theologie der Katholisch-Sozialen Akademie Franz Hitze Haus in Münster

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.