



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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 4 (2009)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 4 (2009)

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-2009>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Etienne Fouilloux</i>	
Intégrisme	11
<i>Joachim Neander</i>	
A Strange Witness to Dachau Human Skin Atrocities: Anton Pacholegg a.k.a. Aanton Baron von Gutten- berg a.k.a. Aantoine Charles de Guttenberg	21
<i>Lucia Scherzberg</i>	
Der Papst und der „Fall Williamson“. Chronologie und Analyse des Konflikts	65
II. MISZELLEN	133
<i>Katharina Peetz</i>	
Theologie und Vergangenheitsbewältigung III. Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie	135
<i>Robert E. Norton</i>	
George's Circles: Forms of Community?	143
<i>Martin Leutzsch</i>	
“Gemeinschaftsdiskurse im im deutschsprachigen Judentum 1900-1940”	146
<i>Thomas Kühne</i>	
“Charity into Crime: Hitler's Community and the Holocaust”	148
<i>Michael Stolleis</i>	
“‘Gemeinschaft’ und ‘Volksgemeinschaft’ in der juristischen Terminologie im Nationalsozialismus”	149

August H. Leugers-Scherzberg

“Das soziale Ganze beschreiben. Gemeinschaftskonzepte in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Volksgeschichte bis zur Gesellschaftsgeschichte ” 151

Lucia Scherzberg

“Kirche als Gemeinschaft in der Ekklesiologie katholischer Theologen in Deutschland und Frankreich (1920-1950) ” 152

Michael Hüttenhoff

“‘Gemeinschaft’ in der Theologie Dietrich Bonhoeffers und Emanuel Hirschs” 154

Bernd-Jochen Hilberath

“Communio-Ekklesiologien seit dem 2. Vatikanischen Konzil” 158

Simone Sinn

“Koinonia-Konzepte im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Lutherischen Weltbund ” 159

Wilfried Loth

“Die Gemeinschaftsmethode Jean Monnets ” 161

Uwe Puschner

“Völkische Religion und Gemeinschaft ” 164

Rainer Bucher

“Die Pfarrgemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit wieder herstellen” 166

Hans-Christian Roestel

„Calvinismus: Die Reformierten in Deutschland und Europa“ Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes a Lasco-Bibliothek Emden (03. April bis 19. Juli 2009) 169

Beate Rossié

- „Christenkreuz und Hakenkreuz“ Eine Ausstellung
und eine begleitende Publikation zu Kirchenbau und
sakraler Kunst im Nationalsozialismus 175

Sina Schröder

- Zweierlei Maß? Die Entstehung von Religion und
Moral in Richard Dawkins' "Der Gotteswahn" 181

Zweite Internationale Theologinnenkonferenz

- Schlusswort der Zweiten Internationalen Theologinnen-
konferenz zum Thema "Der Beitrag des Protestantis-
mus zur Überwindung struktureller Gewalt"
9.- 13.9.2009 in Mikolajki / Polen 191

Katharina Peetz

- Bericht von der Generaldebatte der 23. Tagung des
Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung
zum Thema „Katholizismus und Widerstand im
Nationalsozialismus“ (15.11.2009) 195

Christian Dahlke

- Kirche, wohin gehst du? Tradition und Kirche im
Gegenwind 201

III. REZENSIONEN..... 209

- Christian Rutishauser, Christsein im Angesicht des
Judentums. Ignatianische Impulse, hg. v. S. Kiechle
und W. Lambert (Josef Wohlmuth)..... 211

- Yvonne Al-Taie, Daniel Libeskind: Metaphern jüdi-
scher Identität im Post-Shoah-Zeitalter (Hannah
Holtschneider)..... 215

- Alberto Melloni (Hg.), Giuseppe Dossetti. Studies on
an Italian Catholic Reformer (Paolo Acanfora)..... 219

- Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte
(Hans-Christian Roestel) 228

David Sorkin, The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna (Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world 16) (Matthias J. Fritsch)	232
Marion Werner, Vom Adolf-Hitler-Platz zum Ebertplatz. Eine Kulturgeschichte der Kölner Straßennamen seit 1933 (Gregor Taxacher).....	235
Harutyun Harutyunyan, Die Einigung Europas - ein christliches Projekt. Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive. (Gregor Taxacher)	242
Simone Erpel (Hg.), Im Gefolge der SS: Aufseherinnen des Frauen-KZ Ravensbrück (Katharina von Kellenbach).....	247
Fabian Wittreck, Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht. Affinität und Aversion (Josef Bordat)	254
Stefan Zahlmann, Autobiographische Verarbeitungen des gesellschaftlichen Scheiterns. Die Eliten der amerikanischen Südstaaten nach 1865 und der DDR nach 1989 (Julia Sattler)	259
Beatrix Borchard/ Heidy Zimmermann, Musikwelten - Lebenswelten. Jüdische Identitätssuche in der deutschen Musikkultur (Margit Erfurt-Freund).....	263
Helke Stadtland (Hrsg.), „Frieden auf Erden“. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert (Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, Bd. 12) (Bettina Reichmann)	269
Michael Dellwing, Globalisierung und religiöse Rhetorik. Heilsgeschichtliche Aspekte in der Globalisierungsdebatte (August H. Leugers-Scherzberg).....	273
Susannah Heschel, The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany (Björn Krondorfer).....	276
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	289

I. AUFSÄTZE

INTÉGRISME

Ce terme fait l'objet d'une telle inflation aujourd'hui qu'il est devenu synonyme de doctrine tendant « à maintenir la totalité d'un système » (Petit Robert). On a pu évoquer de la sorte un intégrisme écologique ou un intégrisme psychanalytique. Le dictionnaire de référence ajoute toutefois, après une parenthèse précisant que le phénomène se dit « spécialement d'une religion », « attitude des catholiques qui refusent toute évolution ». Il se rapproche alors du Dictionnaire culturel du christianisme : « attitude de certains croyants qui entendent conserver l'intégralité de la tradition » (Paris, Cerf/Nathan, 1994, p. 156). Pour éviter un usage par trop extensif du mot et la dilution de son contenu dans une nébuleuse incluant tout durcissement d'une identité idéologique ou religieuse à travers le monde, il faut revenir à l'origine tardive du mot et à son histoire heurtée au long du XXe siècle, qui est loin de faire l'unanimité.

Définition

Adjectif ou substantif, « intégriste » a une souche catholique. Le terme est en effet apparu en Espagne dans la dernière décennie du XIXe siècle pour désigner un mouvement politique désireux d'imprégner de catholicisme l'ensemble de la vie de la nation et qui, refusant toute séparation entre sacré et profane, prétendait soumettre l'État à l'Église. De cette acception limitée au substantif « intégrisme », il y a un grand pas, franchi vers 1910, mais entériné par les dictionnaires vers 1950 seulement. Durant cette première moitié du XXe siècle, le mot s'est stabilisé en terre catholique jusqu'à sa diffusion, récente, pour qualifier la volonté d'une théorie, voire d'une pratique, religieuse ou non, de placer sous son emprise une société déterminée. Loin d'une telle confusion, il paraît préférable de

cantonner « intégrisme » dans le champ catholique qui l'a vu naître, et de désigner ses homologues ou équivalents par des vocables qui conviennent mieux aux autres sensibilités religieuses: « fondamentalisme » pour le protestantisme; « ultra-orthodoxie » pour le judaïsme; « islamisme » pour le monde musulman.

Au sein du catholicisme, « intégrisme » et « intégriste » sont d'emblée devenus des termes polémiques auxquels il est difficile de conférer un sens objectif. En effet, et à la différence de son premier adversaire le modernisme, défini par le pape Pie X comme le « carrefour de toutes les hérésies » (encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907), l'intégrisme est quasiment absent du vocabulaire officiel de l'Église. L'encyclique inaugurale de Benoît XV, qui relâche quelque peu la pression... intégriste, prohibe en effet la coagulation de tendances à l'intérieur de la maison commune: « Il n'est pas besoin de qualificatif pour désigner la profession du catholicisme » (*Ad beatissimi*, 1er novembre 1914). L'histoire contemporaine de l'Église ne livre qu'une occurrence, dont le poids n'est pas comparable à celui d'un texte pontifical: dans sa célèbre lettre pour le carême 1947, *Essor ou déclin de l'Église*, le cardinal-archevêque de Paris Suhard renvoie dos à dos deux options qui retardent le développement souhaité: le « modernisme » et l'« intégrisme » (entre guillemets); « intégrisme » doctrinal, « tactique » et « moral », ajoute le prélat, sans aller jusqu'à fournir des précisions sur les personnes ou sur les groupes visés. Dans ces conditions, tous ceux qui se sont trouvés à un moment ou à un autre soupçonnés d'intégrisme ont repoussé l'accusation avec énergie. D'après eux, l'intégrisme serait une invention des modernistes dûment condamnés et de leurs héritiers les « progressistes », pour faire oublier leurs erreurs et disqualifier les meilleurs défenseurs du catholicisme... tout court. Invention malveillante de leurs adversaires au sein de l'Église, l'intégrisme serait un mythe sans consistance agité devant l'opinion pour masquer un travail de sape autrement efficace et dangereux. Depuis Vatican II surtout, ils préfèrent à ce vocable de combat devenu infamant celui de «

traditionalisme » qui leur permet de revendiquer à leur profit une continuité avec « l'Église de toujours », plus ou moins subvertie selon eux par certains textes du dernier concile. L'historien doit cependant faire observer que la tradition dont ils se réclament remonte au plus tôt à l'antiprotestantisme du XVI^e siècle, et pour l'essentiel à l'antilibéralisme du XIX^e ou à l'antimodernisme des premières décennies du XX^e: Pie V et Pie X sont leurs deux grands saints. Les critiques les plus virulentes de l'intégrisme ne contribuent d'ailleurs pas à clarifier les choses, car elles succombent souvent à l'amalgame dans leur dénonciation des menées restauratrices au sein de l'Église postconciliaire. Quand on s'avance sur un tel terrain, il faut savoir qu'il est piégé de bout en bout : réaction des victimes de l'antimodernisme pour essayer de contrer leurs adversaires les plus ardents, la stigmatisation de l'intégrisme est devenue la vision des vainqueurs, après l'aggiornamento du catholicisme à Vatican II. Un tel retournement de situation ne rend pas le concept plus opératoire d'un point de vue scientifique.

Comment sortir de ce jeu de miroirs affrontés? En rappelant avec Émile Poulat, que l'intégrisme n'est que la pointe avancée du courant qui a dominé le catholicisme entre le concile de Trente et le concile Vatican II. Aux processus de sécularisation ou de laïcisation engagés par les Réformes du XVI^e siècle, et surtout par les Révolutions de la fin du XVIII^e, l'Église romaine a répondu par la construction d'un modèle de catholicisme simultanément intégral et intransigeant. Intégral, il récuse toute forme de libéralisme séparant le public du privé et tendant à rejeter la religion dans le domaine privé ; il revendique au contraire le droit pour la religion d'informer, au sens fort du terme, toutes les activités humaines, quelles qu'elles soient. Mais il a su adopter pour ce faire une stratégie évolutive. Par en haut, le maintien ou le rétablissement de l'État chrétien peut imposer à ses sujets ou à ses citoyens le respect des lois de l'Église. L'Équateur de García Moreno au XIX^e siècle, et de façon moins nette l'Autriche de Mgr Seipel ou le Portugal de Salazar, voire l'Irlande sous De Valera, au

XXe siècle, ont ainsi pu faire figure de modèles. Par en bas, l'Action catholique, générale ou spécialisée à partir des années 1920, cherche à réintroduire « tout le christianisme dans toute la vie ».

Intransigeant, ce catholicisme refuse toute transaction avec la modernité, conformément à la proposition 80 du Syllabus errorum de Pie IX en 1864: « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation moderne » (récente dans l'original latin). Ainsi se sont constituées des contre-sociétés catholiques enserrant la totalité de la vie des fidèles et limitant au maximum leurs contacts avec des États jugés persécuteurs et avec des sociétés jugées impies : le « pilier » catholique d'une nation aussi marquée par la Réforme que les Pays-Bas en est un bon exemple, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale au moins. Dans une telle époque, catholicisme sans adjectif se suffit à lui-même : les épithètes servent uniquement à montrer du doigt les ébauches de déviance par rapport à la norme (catholiques libéraux, modernistes, progressistes). Mais si la visée intégrale - ou intégraliste - peut perdurer, car elle apparaît consubstantielle à la notion de religion révélée, l'intransigeance est impossible à tenir toujours et partout. Le catholicisme intransigeant a dû transiger sur les moyens, malgré ses réticences initiales, qu'il s'agisse du chemin de fer, de électricité ou de la télévision, remarquablement utilisés ensuite. Mais ces moyens ne sont pas neutres : il leur arrive d'engager aussi les fins. Ainsi, le catholicisme intransigeant a-t-il pu être amené à transiger sur certains principes. L'exemple le plus net à cet égard est celui de la liberté en matière de religion. Malgré les exégèses plus ou moins équilibrées qu'on peut en produire, la déclaration *Dignitatis humanae* de Vatican II n'est certes pas l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, mais elle n'est pas non plus l'encyclique *Quanta cura* ni le Syllabus de 1864. D'ailleurs, y aurait-il tant de polémiques autour de ce texte si la continuité en était aussi évidente avec ses prédécesseurs qui condamnaient énergiquement le

principe de la liberté pour l'erreur et ne concédaient à celle-ci qu'une marge de tolérance?

Au fur et à mesure que les transactions se précisaient ou se multipliaient, les défenseurs les plus ardents de l'intransigeance se sentirent menacés dans leurs convictions les plus profondes, voire trahis, non plus par une agression externe, mais par une offensive d'autant moins supportable qu'elle était interne : un secteur du catholicisme tendait à pactiser avec l'ennemi, voire à passer dans son camp. Ceux qu'on nommait couramment les zelanti à la fin du XIXe siècle, ont alors éprouvé le besoin, inutile auparavant puisqu'ils détenaient le pouvoir ecclésial dont une partie semble désormais leur échapper, de se constituer en groupe de pression pour lutter contre une telle subversion. À ce moment seulement, qu'on peut dater de la crise moderniste des années 1900-1910 apparaît l'intégrisme, désormais contraint à un combat sur deux fronts : le front principal, commun à l'ensemble du catholicisme intégral et intransigeant, concerne les ennemis de l'extérieur, libéraux, anticléricaux ou socialistes ; un front secondaire, dont l'importance va croître à la mesure des transactions ecclésiales, concerne les ennemis de l'intérieur, modernistes et progressistes, puis des pans entiers de l'institution quand ils paraissent gangrenés, voire le pape lui-même en dernière instance : Jean XXIII ouvrant la boîte de Pandore du concile ou Paul VI ratifiant la réforme liturgique honnie.

Au terme de ce parcours critique, on peut avancer une définition à caractère scientifique de l'intégrisme, dépourvue de toute intention polémique. Il serait ce fer de lance du catholicisme intégral et intransigeant, réduit contre son gré à l'état de groupe de pression minoritaire, voire oppositionnel, du fait de l'évasion partielle de l'Église hors du modèle antérieur ; mais un groupe de pression luttant pour la ramener à l'intransigeance qui fut longtemps la sienne et qu'elle n'aurait pas dû, selon lui, abandonner, car le monde moderne est plus étranger à la foi et plus dangereux que jamais. D'une certaine façon, l'intégrisme ainsi défini a raison : il n'a pas changé, comme le prouve son recours constant à de grands ancêtres, le publiciste

Louis Veillot ou le cardinal Pie notamment. C'est l'Église catholique dans son ensemble qui a bougé au point qu'il est obligé, paradoxe suprême, d'en défendre la fonction magistérielle contre certains de ses détenteurs, d'en appeler des errements de certains papes à l'infaillibilité de leur charge. Dans une telle perspective, ce sont les pays où la transaction a été la plus précoce et la plus audacieuse qui furent les premiers visés ; c'est-à-dire ceux où une minorité plus ou moins conséquente de fidèles en vint à penser que la meilleure manière de répondre à la menace extérieure n'était pas l'opposition frontale, mais la concertation et le dialogue. Parce que le catholicisme français s'est trouvé au cœur des trois crises majeures de l'Église au XXe siècle, il fut aussi le laboratoire et le principal terrain de manœuvre de l'intégrisme.

Figures

La réaction antimoderniste de la première décennie du XXe siècle constitue l'acte de naissance de l'intégrisme. Le catholicisme intransigeant s'est alors senti menacé par l'affirmation de la méthode historico-critique en matière d'exégèse, qui conteste les aspects les plus fragiles d'une lecture littérale de la Bible ; et par celle de la méthode philosophique d'immanence qui réintroduit le sujet dans la connaissance de Dieu, en opposition avec une présentation extrinséciste de la foi par le thomisme récemment restauré à Rome. Une double riposte se met en place. Officieuse : un réseau de zelanti longtemps mythique, le « Sodalitium Pianum » ou « Sapinière », fondé en 1909 par le prélat romain Mgr Benigni, se lance dans une chasse aux sorcières où l'espionnage relaie efficacement la dénonciation publique. D'où le spectre d'un vaste filet occulte lancé sur l'Église, responsable du climat policier qui opprime l'intelligentsia catholique durant le pontificat de Pie X. La réalité est plus inquiétante et plus modeste. Plus inquiétante, car il n'est pas possible d'exonérer la papauté de toute responsabilité dans l'activité de la « Sapinière ». Plus

modeste : la « Sapinière » n'a jamais eu qu'une cinquantaine de membres actifs dispersés dans la catholicité, et elle n'a pas empêché le cardinal Della Chiesa, peu sûr à ses yeux, d'être élu successeur de Pie X en 1914: elle lui doit d'ailleurs sa dissolution en 1921. Bien qu'il ne faille pas lui attribuer plus qu'elle ne mérite, la « Sapinière » n'en a pas moins été la première figure historique de l'intégrisme. Riposte officielle, car les chirurgiens romains taillent large autour de la plaie, avec des méthodes qui n'ont rien à envier à celles de la « Sapinière » : serment antimoderniste imposé aux clercs; conseils de vigilance diocésains ; mises à l'Index répétées; excommunications franches, comme celle d'Alfred Loisy, ou réductions au silence, comme celle de l'oratorien Lucien Laberthonnière. La contamination intégriste excède donc largement la « Sapinière » dans la Rome de Pie X.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le catholicisme intransigeant est menacé d'infiltrations progressistes, au sens précis du terme : du fait de liens noués dans la Résistance, nombre de clercs et de militants catholiques sont fascinés par le communisme, déclaré intrinsèquement pervers par Pie XI en 1937 et avec lequel le Saint-Office interdit toute collaboration en 1949. Il est en outre menacé d'infiltrations assimilées au progressisme sur le terrain religieux. Si les autorités ecclésiastiques ne donnent aucun signe de faiblesse face au danger communiste, elles manifestent des tendances au relâchement sur deux autres fronts. Celui des guerres coloniales d'abord : sans voir que les nationalistes indigènes ne sont que des marionnettes aux mains du communisme, elles se laissent entraîner à critiquer les méthodes de la répression, voire à caresser l'idée selon laquelle les Églises locales survivraient aux indépendances. Même le Vatican serait sensible à une telle hypothèse qui empêche d'admettre que la France défend la chrétienté dans les rizières ou sur les djebels. Les mêmes autorités ne se montrent pas assez actives contre un véritable retour au modernisme sous couvert d'ouverture religieuse tous azimuts et d'un prurit d'adaptation de l'Église à son temps. Face à ce qui fait figure de complot où se rejoignent ennemis

de l'extérieur et taupes de l'intérieur, dans le climat de la « guerre froide », l'intégrisme connaît une seconde jeunesse. Pas de nouvelle « Sapinière », mais une nébuleuse de foyers, de groupes et de publications dont les deux plus beaux fleurons en France sont la « Cité catholique » de Jean Ousset et Itinéraires de Jean Madiran. La première s'attache à retourner les méthodes attribuées au communisme et au nationalisme du tiers monde contre eux : d'où un vocabulaire et une pratique à base de cellules, de réseaux, de noyautage, de propagande et autre action psychologique, afin de travailler discrètement à l'établissement du règne de Jésus-Christ sur terre. La revue de Madiran se réserve pour sa part de démasquer les « progressistes » au sein de l'Église. À usage interne, les méthodes de la « Sapinière » sont de nouveau à l'honneur : délation, dénonciations, amalgames. Comme les intégristes ne sont pas dépourvus d'antennes à Rome, elles peuvent entraîner des sanctions canoniques à l'encontre des suspects, à la fin du pontificat de Pie XII notamment. À usage externe, cet intégrisme seconde manière lutte au nom de la chrétienté pour le maintien des empires coloniaux. Il trouve son apogée au plus fort de la guerre d'Algérie, entre 1956 et 1962, jusqu'à l'apologie de la torture et l'appel au tyrannicide contre le général de Gaulle.

La troisième mouture de l'intégrisme, rebaptisé traditionalisme, concerne les suites de Vatican II. Les mêmes hommes et les mêmes organes passent en effet sans transition de la lutte contre la décolonisation à celle contre la « révolution conciliaire ». Sous prétexte d'aggiornamento, le concile aurait entraîné, non seulement une crise profonde dans l'Église, mais un abandon de la doctrine catholique définie à Trente et nourrie ensuite par quatre siècles de magistère pontifical. Les textes les plus attaqués sont la Constitution sur l'Église, parce qu'elle établit la collégialité épiscopale, la déclaration sur les religions non chrétiennes et la déclaration sur la liberté religieuse. Contre leur mise en application se structure une opposition d'autant plus amère qu'elle est désormais passée du statut d'aiguillon de l'intransigeance à celui de minorité

suspecte en cour de Rome. Aussi ses critiques portent-elles de plus en plus haut, jusqu'à ne plus ménager les pontifes régnants : paradoxe d'un « papisme contre le pape ». Le conflit s'envenime au point de susciter, en 1988, le schisme de Mgr Lefebvre. Certes, la figure éponyme de l'intégrisme troisième manière est française, comme une moitié de ses troupes. Bien plus qu'en 1910 ou en 1950 toutefois, la crise est mondiale ; et elle a suscité, au sein de catholicités aussi intransigeantes naguère que celles d'Argentine ou du Brésil, des mouvements intégristes comme la « Ciudad católica » ou « Tradition, Famille, Propriété ». Le traditionalisme est aujourd'hui un phénomène limité, mais planétaire, qui risque de perdurer tant que l'acceptation des réformes de Vatican II demeurera le critère de la communion ecclésiale. Or la position romaine est moins ferme à cet égard qu'il y a quarante ans. Dès la fin du pontificat de Paul VI, et plus encore sous ses successeurs, l'ampleur de la crise a entraîné au Vatican une recrudescence de fermeté. Certes, il n'y est pas question de donner satisfaction aux traditionalistes en revenant sur les enseignements contestés du concile. Bien au contraire, la rencontre interreligieuse d'Assise en 1986, qui donnait un contenu concret à la déclaration sur les religions non chrétiennes, a été pour Mgr Lefebvre la goutte d'eau faisant déborder le vase. Sur d'autres terrains néanmoins, un certain « retour à l'ordre » est perceptible : tout le concile, mais rien que le concile répète-t-on à Rome. Il a empêché nombre de traditionalistes de rejoindre le prélat schismatique et a suscité ensuite plusieurs vagues de défections chez ses disciples, facilitées par des concessions vaticanes. Aussi le petit monde traditionaliste est-il bien plus divisé aujourd'hui qu'hier, face à l'éventualité d'un retour au giron romain, des sédévacantistes qui estiment le siège de Pierre vacant depuis la mort de Pie XII jusqu'aux ralliés de la première ou de la dernière heure.

Bibliographie:

AUBERT R., « Intégrisme », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome 25, 1997, colonnes 1352-1367.

FOUILLOUX É., « *Intégrisme catholique et droits de l'homme* », *Fondamentalismes, intégrismes. Une menace pour les droits de l'homme*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1997, p. 11-27.

« Intégrisme religieux. Essai comparatif », *Social Compass*, 1985, p. 337-448.

MADIRAN J., *L'intégrisme. Histoire d'une histoire*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1964.

PERRIN L., *L'affaire Lefebvre*, Paris, Cerf/Fides, 1989.

POULAT É., *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau international antimoderniste : la „Sapinière“ (1909-1921)*, Tournai/Paris, Casterman, 1969.

SICCARDO F., « *Intégriste* » et « *Intégrisme* ». *Stratigrafia di due vocaboli francesi*, Université de Gênes, 1979.

Joachim Neander

A STRANGE WITNESS TO DACHAU HUMAN SKIN
ATROCITIES: ANTON PACHOLEGG A.K.A. ANTON BARON
VON GUTTENBERG A.K.A. AANTOINE CHARLES DE
GUTTENBERG

From February 1942 to March 1944, SS doctor Rascher made various experiments, mostly ending lethally, with prisoners of Concentration Camp Dachau as human guinea-pigs. One of Rascher's co-workers was "Dr. Pacholegg", himself a political prisoner, whose testimony given on May 13, 1945, found entry into the trials of German war criminals at Nuremberg as prosecution document PS-2428 and from there into the history books. Among other things, he told about human skin atrocities perpetrated at Dachau. It will be shown that his testimony is to a large degree concocted. In mid-May 1945, "Dr. Pacholegg" suddenly disappeared, but reappeared shortly thereafter as "Anton Baron von Guttenberg." After obtaining a Ph.D. in 1950 he became a prolific conservative-catholic writer and respected lecturer on the history of mind and culture. The role he played at Dachau, the reasons why he changed his name several times, why he gave false testimony in May 1945 and why he never since has appeared as a witness to the many atrocities that, indeed, were perpetrated at Dachau still remain mysterious.

Nuremberg document PS-2428 and its origins

From 13:00 to 16:00 hours on May 13, 1945, exactly two weeks after the liberation of Concentration Camp Dachau by the 7th U.S. Army, Colonel David Chavez, Jr., Investigator-Examiner at the U.S. Judge Advocate General's Department, War Crimes Branch, interviewed Anton Pacholegg, a former inmate of this camp, under oath about "the alleged atrocities

committed by the SS” there.¹ In the second half of the interview, Captain Clyde Walker joined the party as cross-examiner. The eight-page protocol of this session, signed by Chavez, is part of a pre-trial document, a collection of affidavits with the title *Report of the Atrocities Committed at the Dachau Concentration Camp Volume II – Testimony – Exhibits 3 to 24, May 1945*. It shall henceforth be referred to as “Pacholegg 1945.”

A slightly, but not insignificantly altered version of the protocol was introduced as evidence for the prosecution into the trial of the major war criminals at Nuremberg on August 9 and 20, 1946.² It was presented also at Case Two of the subsequent Nuremberg trials, the trial of former Luftwaffe Field Marshal Erhard Milch, on January 14, 1947, and it is mentioned in the concurring opinion to the judgment by Judge Musmanno.³ It obtained the document number PS-2428 and is reproduced in *Nazi Conspiracy and Aggression* under the headline “Rascher Experiment.”⁴ From the Nuremberg trials it found its way into the literature on Nazi doctors’ crimes. A snapshot taken on May 4, 2009, with Google books alone showed 35 hits for the

¹ Anton Pacholegg, Testimony of Anton Pacholegg at Dachau, Germany, at 1300 hours on 13 May 1945, in: War Crimes Investigation Team no. 6823, *Report of the Atrocities Committed at the Dachau Concentration Camp Volume II[.] Testimony – Exhibits 3 to 24*, Dachau, May 1945; Exhibit 19, pp. 291-298; here: p. 1. On the Web via <http://nuremberg.law.harvard.edu>, HLSL Item No. 2586. Last accessed June 17, 2008.

² IMT, *Trial of the major war criminals before the International Military Tribunal, Nuremberg, 14 November 1945 – 1 October 1946*; 42 vols. Nuremberg, Germany, 1947-1950 (“The Blue Series”); vol. XX, pp. 536-536, and vol. XXI, p. 310.

³ Misspelling, however, the witness’ name as “Pacheleff.” NMT, *Trials of the war criminals before the Nuernberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10. Nuernberg, October 1946 – April 1949*. Volumes 1-15. Washington D.C., 1950-1952 (“The Green Series”), vol. II, p. 838.

⁴ NCA. Office of the United States Chief of Counsel For Prosecution of Axis Criminality (eds.), *Nazi Conspiracy and Aggression*, Nuremberg, 1945-1946, 8 volumes, 12 books (“The Red Series”), Supplement A, pp. 414-422.

input <Pacholegg AND Rascher>.⁵ Pacholegg's statement, as presented in PS-2428, still plays a significant role in the discussion whether, in fact, persons were killed in the concentration and extermination camps to obtain their skin for the manufacture of leather goods.⁶

On October 19, 1945, the U.S. Deputy Theater Judge Advocate's Office, War Crimes Branch, issued a search warrant for "Anton Pacholegg or Pacholik." He was wanted as a witness for the prosecution in the forthcoming trial of the SS crew of Camp Dachau.⁷ The search was of no avail. The

⁵ Without duplicates and the respective volumes of the IMT and NCA series, the following books were shown: Victor H. Bernstein, *Final Judgment—The Story of Nuremberg*, 1947; Eugene C. Gerhart, *America's Advocate—Robert H. Jackson*, 1958; Richard Gallagher, *Nuremberg—The Third Reich on Trial*, 1961; Jacques Delarue, *The History of the Gestapo*, 1964; Jacques Delarue, *The Gestapo—A History of Horror*, 1964; Nicolas H. Pronko, *Panorama of Psychology*, 1969; Teodor Musiol, *Dachau 1933-1944*, 1971; François Sarcinelli/Evelyne Rolland, *Vie et mort dans les camps de concentration et d'extermination*, 1975; Christian Bernadac, *La Luftwaffe*, 1983; Robert E. Conot, *Justice at Nuremberg*, 1983; Fernando Jorge, *Getúlio Vargas e seu tempo*, 1985; William L. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*, 1990 (translated into nearly all languages of the world); Peter Gadfield, *Himmler—Reichsführer SS*, 1990; Julián Monge Nájera, *Introducción al estudio de la naturaleza*, 1991; Paul Hoedeman/Ralph de Rijke, *Hitler or Hippocrates*, 1991; John J. Michalczyk, *Medicine, Ethics, and the Third Reich*, 1994; Lorraine Glennon, *Our Times—The Illustrated History of the Twentieth Century*, 1995; Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial—The Evidence at Nuremberg*, 1999; John A. Williams, *Clifford's Blues*, 1999; Giorgio Viberti, *Lager Inferno e follia dell'Olocausto*, 2004; Nick Redfern, *Body Snatchers in the Desert*, 2005; Alfred Pasternak, *Inhuman Research—Medical Experiments in German Concentration Camps*, 2006; David White/Daniel P. Murphy, *The Everything World War Two Book*, 2007; Whitney R. Harris, *Tyrannen vor Gericht*, 2008.

⁶ The discussion has taken place mainly on the Web among "Revisionists" and their opponents. See, for example, the CODOH, Axis History, or RODOH discussion forums and the *Nizkor* Web site.

⁷ ITS. Letter from the *International Tracing Service*, Bad Arolsen, to Dr. Hans-Albrecht Kind, Düsseldorf, Germany, of November 16, 1949. ITS Archives Bad Arolsen, file no. ITS/ARCH/Korrespondenzablage T/D 12 096, p. 1.

witness himself did never appear personally at court, neither at Dachau, nor at Nuremberg, nor at any other war crimes trial. He therefore was never cross-examined. Apart from a brief critical remark by the defendant Hermann Goering at the Nuremberg trial of the major war criminals,⁸ his testimony as presented in PS-2428 has never been questioned.

As already mentioned, PS-2428 and the protocol differ slightly. We do not know who tampered with the original document, and why. The difference between the two texts does not lie in the wording—both texts contain the same sentences, identical up to misspellings and typing errors. The layout of PS-2428, however, suggests that the interviewee had personally signed the document,⁹ which is not the case, as the protocol clearly shows.¹⁰ The main alteration, however, consists of cutting out a later part of the protocol and pasting it a few paragraphs ahead. It concerns a text passage that begins, in the protocol, near the end of page 5 with the phrase “Q[uestion]. Were there any other personnel involved in these things?” and ends near the end of page 6 with the sentence “They would then examine this blood and check the time of coagulation from the time it was extracted.” In the version of PS-2428 printed in NCA, the insert is on pages 417 to 418.

The change in the sequence of paragraphs does not only tear apart the affiant’s testimony about the experiment with a styptic preparation, but also his account of the high-altitude experiment. It inserts reports on other experiments into the affiant’s account of the high-altitude experiment and in this way suggests that statements made and conclusions drawn by the affiant about these other experiments apply also to the high-altitude experiment, and vice versa, thus not insignificantly altering the meaning of his deposition. With regard to the human skin issue, it is important to know that Pacholegg’s original statement about the flaying of prisoners’ corpses re-

⁸ IMT vol. XXI, p. 310.

⁹ NCA Supplement A, p. 422.

¹⁰ Pacholegg 1945, p. 8.

ferred to victims of the high altitude experiments only and not, as one must conclude from PS-2428, to all the victims of Rascher's experiments. For this reason, in the following the original protocol and not the version edited as PS-2428 will be discussed and analyzed.

SS doctor Rascher and his criminal high-altitude experiments

The person interviewed by Colonel Chavez introduces himself as "Anton Pacholegg."¹¹ He gives a detailed description of the events at "Station No. 5," the "Experimental Station," where from early spring 1942 until the end of 1944 medical experiments were made with prisoners for the benefit of the German Luftwaffe. Many, if not most, of the prisoners died during these experiments or shortly thereafter. Head of the station, until the turn of April 1944, was Dr. med. Sigmund Rascher (1909-1945), a physician in the service of the Luftwaffe. In the beginning of 1943 he was transferred to the SS on demand of Himmler—among other things, because Luftwaffe officials had questioned the ethical side of Rascher's experiments on human guinea pigs.¹² Rascher since then acted in the framework of the SS *Ahnenerbe* (Ancestors' Heritage) institution, in an almost law-free space. His "experimental station" was veiled in secrecy and off limits to unauthorized personnel: "These experiments were conducted by SS men on the prisoners. No one else was allowed to witness these experiments."¹³

The most shocking account Pacholegg gives is about Rascher's high altitude experiments. Their aim was to study the

¹¹ Pacholegg 1945, p. 1.

¹² Nuremberg Document PS-1617; NMT vol. II, pp. 629-630.

¹³ František ("Franz") Blaha, Exhibit 5, in: War Crimes Investigation Team no. 6823, *Report of the Atrocities Committed at the Dachau Concentration Camp Volume II[.] Testimony – Exhibits 3 to 24, Dachau, May 1945*, pp. 68-112; here: p. 80. On the Web via <http://nuremberg.law.harvard.edu>, HLSL Item No. 2586. Last accessed June 17, 2008.

reaction of the human body under conditions of rapidly decreasing atmospheric pressure, a situation that occurs when the crew of a high-flying airplane has to parachute. About 1942, Allied aircraft already was approaching flight altitudes of 13,000 meters (about 40,000 ft), and German fighter planes had to follow them into these regions. Atmospheric pressure at that altitude is only about 164 hPa¹⁴, that is 16 per cent of its value at sea level. At this pressure, the solubility of the gases that are dissolved in the body fluids is drastically reduced, which leads to the quick formation of gas bubbles within the blood vessels, causing embolism of the brain, the heart, the lungs and other internal organs, and in consequence, severe pain and lasting health defects or even death, depending on the duration of exposure¹⁵.

Rascher arrived at Dachau in the beginning of 1942 and conducted his high-altitude experiments there from the middle of February 1942 to the middle of May 1942.¹⁶ He used a mobile low-pressure chamber unit (*fahrbare Unterdruckkammer*) that had been developed by the German Aviation Research Institute (*Deutsche Versuchsanstalt für Luftfahrt, DVL*)

¹⁴ Calculated for an ICAO standard atmosphere.

¹⁵ It is, in principle, the same mechanism that leads, in diving, to the generally better known “Sudden Decompression Syndrome” (“Caisson Disease”), when the diver comes up too quickly.

¹⁶ Barbara Distel/Wolfgang Benz, *Das Konzentrationslager Dachau* [Dachau concentration camp], ed. Bayerische Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit, Munich, Germany, 2006. On the Web: <http://www.km.bayern.de/blz/web/300117/kzdachau.asp>. Last accessed July 27, 2008. See also Nuremberg Document PS-343. According to some testimony given at Case One of the subsequent Nuremberg trials, the “Doctors’ Case,” Rascher continued his high-altitude experiments until July 1942. The testimony, however, is inconsistent. A works record from the *Deutsche Versuchsanstalt für Luftfahrt* shows the unloading of the experimental device used by Rascher at Dachau, at Berlin-Adlershof on June 2, 1942. Fohlmeister affidavit, Defense document Ruff-33, available on the Web: Harvard Law School Library, Nuremberg Trials Project, HLSL Item No. 1015, via <http://nuremberg.law.harvard.edu>.

in Berlin-Dahlem.¹⁷ It was quite a big device, consisting of three parts: a huge tractor with an (approximately six meters long) compartment attached to it and containing the low-pressure chambers, and a second, smaller trailer housing the air pumps and the power supply. The low-pressure chambers had a window for observation.¹⁸ They were not made for use as a high-pressure chamber.¹⁹ In aviation, high atmospheric pressure is of no concern.

Pacholegg gives a dramatic description of a high-altitude experiment with a deadly outcome. His account has found its way into the transcripts of the trial of the major war criminals at Nuremberg and from there into numerous books and articles about Nazi doctors' crimes:

"I have personally seen, through the observation window of the chamber, when a prisoner inside would stand a vacuum until his lungs ruptured. Some experiments gave men such pressure in their heads that they would go mad and pull out their hair in an effort to relieve the pressure. They would tear their heads and faces with their fingers and nails in an attempt to maim themselves in their madness. They would beat the walls with their hands and head and scream in an effort to relieve pressure on their eardrums. These cases of extremes of vacuums generally ended in the death of the subject . . . I have known Rascher's experiments to subject a prisoner to vacuum conditions or extreme

¹⁷ Confirmed unanimously by all witnesses and documents presented at the „Doctors' case."

¹⁸ A photo of the mobile low-pressure chamber unit, published in Siegfried Ruff/Hubertus Strughold, *Grundriß der Luftfahrtmedizin* [An outline of aviation medicine], 2nd edition, Leipzig 1944, is reproduced on the Web: http://www.dtv.de/special_remes_extern/d_dachau.cfm. Last accessed August 27, 2008. A sketch of the compartment showing two low-pressure chambers inside, a one-man cell and a bigger one for group experiments, and made after liberation by a former prisoner, is reproduced in Barbara Distel (ed.), *Konzentrationslager Dachau 1933-1945—Ausstellungskatalog* [Concentration Camp Dachau 1933-1945—Catalogue of the exhibition], Dachau 2005, p. 182.

¹⁹ A device used by the Navy to test fitness for service on board of a submarine.

pressure conditions or combinations of both for as long as thirty minutes.”²⁰

Pacholegg describes correctly “the reaction of the subject”: being driven crazy out of pain and eventually dying. There is also ample evidence presented at Case One of the subsequent Nuremberg trials, the “Doctors’ Case,” that more than one hundred of such experiments were, indeed, carried out by Rascher at Dachau, and that about eighty of them had a deadly outcome. These are facts which no serious scholar would dispute, and they were proven independently from Pacholegg’s testimony.

A dubious eyewitness

But could Pacholegg actually have observed these experiments personally? It is reasonable to have serious doubts. First, an observer from outside could not have seen whether an internal organ of the test subject, the lungs, had “ruptured.” What is more, lung embolism results in severe coughing, followed by respiratory paralysis, but not in “rupturing.” Second—and most important—let us look if Pacholegg could have been present at these experiments at all. In his affidavit he states that he “actually came to Dachau at the end of 1942.”²¹ That would mean, months after Rascher had finished his high-altitude experiments. Probably for that reason Pacholegg told his interrogator that “these experiments were continued until September 1943 beginning in 1941,”²² which, as we know, is not true. But the date of his intake given in his affidavit is also false. In the *Zugangsbuch* (camp ledger) of Camp Dachau we find the following information:

“Pacholegg, Anton; born January 23, 1894, in Graz (Austria); profession *Diplom-Kaufmann* (business school graduate); Cath-

²⁰ IMT vol. XX, p. 536; Pacholegg 1945, p. 3; emphasis added.

²¹ Pacholegg 1945, p. 1; emphasis added.

²² *ibid.* p. 4.

olic; married; citizenship Deutsches Reich; taken in on April 12, 1942, as *Schutzhäftling* (political prisoner).”²³

On intake, he obtained the prisoner number 29716.²⁴

So Pacholegg *could* have witnessed personally some of Rascher’s high-altitude experiments, if he would have been assigned to Rascher’s station immediately after intake. This, however, he himself excludes in his affidavit:

“In the first year from 1942 to 1943 I spent my time in the punishment company doing different manual labor such as sweeping the streets or in conjunction with seven other men pulling the street roller, digging in the gravel pit [,] and then I managed somehow to be transferred into Station No. 5.”²⁵

Pacholegg’s assignment to the penal company is proven by a remark on his *Schreibstubenkarte* (a personal file card): “To punishment block 25.4.42/3.”²⁶ This means that he, after two weeks of obligatory “quarantine on arrival,” was sent for three months to the penal company. But neither in quarantine nor as a prisoner in the penal company he could have been an eyewitness to the experiments made at Rascher’s station. And at the time of his release from the penal company, the high-altitude experiments were already finished.

After the war, a former fellow prisoner from Lorraine wrote that Pacholegg was the *Bürokapo* (clerk in the function of a prisoner overseer) of the *Kabelkommando*²⁷ before he joined Rascher’s department,²⁸ a version obviously approved by Pa-

²³ Letter from the Dachau Memorial to the author, dated June 23, 2008.

²⁴ ITS, *Certificate of Incarceration*, issued by the International Tracing Service, Bad Arolsen, on July 30, 1964. ITS Archives Bad Arolsen, file no. ITS/ARCH/Korrespondenzablage T/D 12 096, p. 1.

²⁵ Pacholegg 1945, p. 2.

²⁶ ITS 1964, p. 1.

²⁷ A work detail, where prisoners recycled crap cables from destroyed military equipment.

²⁸ François (“Franz”) Goldschmitt, Un exploit unique [A unique experience]; in: *Tragédie vécue par la population des marches de l’Est – Haut Rhin, Bas Rhin, Moselle – sous l’occupation nazie* [The tragedy experienced by the people of the eastern parts of France – Alsace and Lorraine

cholegg.²⁹ We do not know how long he, after release from the penal company, has stayed in the Kabelkommando. At any rate, it further prolonged the period of time in which he could not have observed Rascher's criminal experiments personally. We will come back to this later when discussing the human skin allegations in detail.

It is remarkable, too, that Pacholegg misremembered the date of his arrival at Dachau, reporting an event that took place in springtime as having occurred in late autumn or in winter. We also already observed his mistake concerning the period of time in which Rascher's high-altitude experiments were performed, and that he personally could not have observed them, contrary to what he told in his affidavit. This should make one suspicious and ask whether other details reported by Pacholegg in his affidavit stand scrutiny, and in consequence, How trustworthy is his testimony at all?

A trusted co-worker of Dr. Rascher

Let us therefore follow the advice of Judge Musmanno in the Milch Trial, who recommended with regard to Pacholegg that "his testimony must still be carefully scrutinized,"³⁰ and see, for example, what the affiant reports about his camp career. After having been in the penal company and the Kabelkommando for some time,

"I managed somehow to be transferred into Station No. 5 which is the office of the Experimental Station. I received a job as a clerk in cases concerning patents of that station."³¹

– under the Nazi occupation]. Rech (Moselle) 1947, pp. 24-25; here: p. 24.

²⁹ By attaching a copy of it to letters to the Austrian Federal Chancellery (May 31, 1947) and to Austrian Ex-Chancellor Gorbach (in 1968, before March 27), for example.

³⁰ NMT vol. II, p. 838.

³¹ Pacholegg 1945, p. 2.

In addition, he says, he typed the laboratory reports that Dr. Rascher dictated him.

The fact that Pacholegg was employed by Rascher in his experimental station is confirmed by other sources as well, e.g. Schwarz n.d., Goldschmitt 1947, and before all, by the business diary of Wolfram Sievers, CEO of the SS Ahnenerbe organization.³² The few extant documents do not allow to say with absolute certainty which position Pacholegg had had there. Sievers calls him an “assistant”, “a co-worker of Rascher’s” in connection with “the work on a styptic preparation, Polygal.”³³ Rascher tested Polygal on prisoners, often ending with the death of the test subject. The real inventor of this medicine was the prisoner Robert Feix. Rascher, however, had appropriated the relevant documents and was applying for a patent under his own name. To which degree Pacholegg, who was in charge of the “cases concerning patents of [Rascher’s] station,” was involved in this matter, is not known.

At any rate, Pacholegg must have been a trusted co-worker of Rascher. He made business trips with him³⁴ and had access to Rascher’s safe.³⁵ He belonged to those prisoners in Rascher’s entourage who enjoyed considerable privileges and who, for that matter, bribed him with large amounts of money, a fact that did not remain unnoticed in the camp. “This Dr. Pacholegg was an important financial backer of Dr. Rascher,” a former fellow prisoner remembered.³⁶ It is also very probable that Pacholegg’s cryptical remark “I managed *somehow* to be

³² Wolfram Sievers, *Diensttagebuch 1944* (Business diary, 1944). Nuremberg document PS-3546, pp. 32 and 90. Facsimile on the Web via <http://nuremberg.law.harvard.edu>, HLSL Item No. 2593.

³³ IMT vol. XX, p. 531.

³⁴ IMT vol. XX, pp. 531 and 539.

³⁵ Pacholegg 1945, p. 7.

³⁶ Hans Schwarz, *Wir haben es nicht gewusst. Erlebnisse, Erfahrungen und Erkenntnisse aus dem Konzentrationslager Dachau* [We didn’t know it. Experience and insight from concentration camp Dachau]. Unpublished typescript. Dachau Memorial archives, file no. 21523, no date.

transferred into Station No. 5” hints that, at this “transfer,” money had been in the game.

Besides a career in the SS and in aviation medicine, Rascher pursued his own commercial aims. According to Hans Schwarz, a former Dachau inmate, Rascher pursued his own commercial aims. According to Hans Schwartz, a former Dachau inmate, Rascher “was a big profiteer . . . At Lake Constance he established a small factory where eight prisoners were working. Among the prisoners he selected suitable chemists, business and organizational men who managed this factory. These prisoners had a good time of it, since they were under a special order by Himmler. They could leave the camp more or less freely, because Dr. Rascher personally had vouched for them before Himmler.”³⁷

Rascher had excellent contacts with Himmler—his wife, Karoline (“Nini”), was a good friend of the Reichsführer’s family.³⁸ The “small factory” mentioned by Schwarz was planned for the production of *Polygal*.³⁹ It was located in Schlachters,⁴⁰ a village situated about three miles northeast of Lindau-on-Lake-Constance, on the border between Bavaria and Vorarlberg, the most western province of Austria.⁴¹

One of the privileged prisoners at Rascher’s experimental station was Max Riccabona. He came from Feldkirch, a middle-sized town in Vorarlberg, about twenty-five miles south of

³⁷ *ibid.*

³⁸ For details, see Wolfgang Benz, Dr. med. Sigmund Rascher – eine Karriere [Sigmund Rascher MD – a career], *Dachauer Hefte* no. 4, pp. 190–214.

³⁹ Sievers, *Diensttagebuch*, *passim*.

⁴⁰ *ibid.* p. 81.

⁴¹ An *Außenkommando* (sub-camp) Schlachters of Concentration Camp Dachau existed from April 5, 1944, until April 7, 1945, when its inmates were transferred to Lochau, a small town a few miles further south in Vorarlberg proper. Markus Naumann, *Außenkommandos des KZ Dachau am Bodensee* [Sub-camps of CC Dachau at Lake Constance], no date. On the Web: <http://www.gedenkstaettenpaedagogik-bayern.de/f-bodensee.htm>. Last accessed November 2, 2008.

Lindau.⁴² In a certificate (*Bescheinigung*) issued on January 12, 1944, Rascher testified that Riccabona is “a co-worker in my institute” and that “he travels on duty to Vorarlberg in my company and can be identified by me if controlled.”⁴³ Pacholegg also made business trips for Rascher’s institute, certainly neither with his hair cropped,⁴⁴ nor in the blue-and-white striped outfit of a concentration camp prisoner. On January 29, 1944, for example, he accompanied Rascher on a trip to Berlin to attend a meeting with Sievers at the Ahnenerbe headquarters in Dahlem. From 7 p.m. until 1:30 a.m. they discussed matters of Rascher’s station, with *Polygal* being the main topic on the agenda.⁴⁵

Pacholegg was even granted a one and a half week’s leave from camp, from March 4 to March 13, 1944 (according to the *Zugangsbuch*), something very exceptional in the concentration camp system and only awarded to prisoners who the camp Gestapo deemed absolutely loyal. About the same time, he gave Rascher 5,000 Reichsmarks.⁴⁶ Both must be seen in connection with Rascher’s plans for the commercial produc-

⁴² Documents studied by Werner Dreier show that the family of Max Riccabona several times gave Rascher money to secure Max’ employment at the “experimental station.” As a “half-Jew,” Max Riccabona was specially endangered in Nazi Germany. Werner Dreier, Max Riccabona im KZ Dachau – Worüber er nicht schreiben konnte [Max Riccabona in the concentration camp Dachau – About what he could not write], in: Holzner, Johann, and Barbara Hoiß (eds.) *Max Riccabona. Bohemien – Schriftsteller – Zeitzeuge* [Max Riccabona. Bohemian – writer – contemporary witness], Innsbruck/Wien/Bozen, 2006, pp. 5-7. Quotes are from the version published on the Web: <http://www.malingesellschaft.at/pdf/dreier-riccabona.pdf>. Last accessed June 21, 2008.

⁴³ Quoted from Dreier, *Riccabona*, p. 6.

⁴⁴ A “privilege” that Rascher’s prisoner co-workers enjoyed. Documented in the case of Max Riccabona, a colleague of Pacholegg (Decision by the 1st Director of the Prisoners’ Camp (*1. Schutzhaftlagerführer*) permitting Riccabona “to wear long hair”; Brenner Archives of the University of Innsbruck, Austria, Max Riccabona files, 20.6.62; quoted by Dreier, *Riccabona*, p. 5.

⁴⁵ Sievers, *Diensttagebuch*, p. 32.

⁴⁶ Pacholegg 1945, p. 7.

tion of *Polygal*: making inquiries on the spot to prepare the decision where to locate the plant,⁴⁷ and acquiring the necessary starting capital. Five thousand marks were quite a load of money at that time (a skilled worker in the German armaments industry earned on the average two hundred marks a month), and it would be naive to assume that Pacholegg just “donated” it. Timing and amount make it look rather like an investment in a planned “joint venture.”

Rascher did not only plan to establish a pharmaceutical factory of his own. He “also made business with the SS and the Luftwaffe,” employing at his estate near Salzburg “a special work detail of over forty prisoners who made luxurious furnishings and fixtures,” a fact that evoked jealousy among other SS leaders.⁴⁸ There were also rumors that he tried to make clandestine contacts with foreign institutions via some prisoners when he realized that Germany would lose the war.⁴⁹ What is more, the Luftwaffe experts had found out that Rascher’s experiments with human beings were made sloppily, that they—apart from the ethical side—did not conform to scientific standards, and that their results, therefore, were practically worthless.⁵⁰

Pacholegg’s adventurous escape and his recapture

The decisive blow that would trigger off Rascher’s rapid downfall, however, came from a totally unexpected side. On March 23 and 24, 1944, the local press reported about the kidnapping of a baby in Munich. The traces led to the Rascher family. On March 28, 1944, criminal police appeared at the

⁴⁷ According to Sievers’ diary, from January to March, 1944 Rascher and his co-workers were busy to find a suitable facility. The final decision to set up the “Polygal” factory at Schlachters was taken on March 22 and 23, 1944, together with Sievers (Sievers, *Diensttagebuch*, pp. 82-83).

⁴⁸ Schwarz, *Nicht gewußt*, p. 80.

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ Pacholegg 1945, p. 6; Benz, *Rascher*, p. 210.

Raschers' home and interrogated the head of the household.⁵¹ It turned out quickly that the Raschers had illegally acquired all the children with whom they were posing as a large, model SS family.⁵² This led to Rascher's—first—arrest in the beginning of April 1944.

Exactly in these days, Pacholegg escaped from camp. On April 6, 1944, Sievers noted down in his diary: "1:30 p.m. Detective Superintendent Kieck, Dachau, reports (by telephone) that prisoner Pacholegg is missing."⁵³ There exist two versions of this event: an early one given 1945 by Pacholegg in his affidavit, and another, later one, given by Franz Goldschmitt and published in 1947. Let us first begin with Pacholegg's own account.

"The circumstances of my escape were that in Rascher's absence I cleaned out his safe and took all signed receipts of sale for gloves and pocketbooks that Rascher had sold, i.e., gloves and pocketbooks made from human skin. There were other documents which I can't remember now. My English friend in camp who has since been killed made a contact for me on the outside. When I left camp I met this intermediary from the British and handed him all these compromising documents. This person took them to Switzerland. I do not know where he is now nor where the documents are. I came back under guard and thought I would be killed but Rascher saved my life. Rascher was in trouble charged with negligence and he thought I could save him. He in turn said he had burned the documents in question and I was merely thrown into the dungeon . . ."⁵⁴

The description given by Goldschmitt is much more fantastic and ornate. It starts with an observation that, "in 1943, A[n]ton v[on] Guttenberg" (Pacholegg's other name; see

⁵¹ Michael H. Kater, *Das "Ahnenerbe der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches* [The SS "Ancestors' Heritage" 1935-1945. Some remarks on the Third Reich's cultural and educational policy], Munich 2005, p. 466.

⁵² Benz, *Rascher*, p. 212.

⁵³ Sievers, *Diensttagebuch*, p. 96.

⁵⁴ Pacholegg 1945 p. 7.

later) together with four other prisoners from different nations had “formed a clandestine organization with the aim to make sabotage and to convey information about the camp to foreign radio stations.”⁵⁵

“In March 1944, an Ukrainian fellow prisoner . . . partially denounced the secret organization . . . Guttenberg knew well that his days were numbered. He staked everything on one chance. He stole as many written documents that could unmask the SS as possible. He then decided to escape from the camp to convey the fruits of his boldness to foreign radio stations. A very favorable circumstance aided exceptionally in this operation: Guttenberg had been employed at the horrible experimental station of SS doctor Rascher as a clerk. Our comrade, with unparalleled audacity, had got himself civilian clothes and a complete SS officer’s uniform. Even the pistol was not lacking. The decisive hour arrived. One had to grit one’s teeth and to control one’s heartbeat. In the night from April 5 to 6, 1944, he broke into Dr. Rascher’s bureau and forcibly opened the box which contained the secret orders. And he took them all with him. In the darkest corner of the station, the prisoner Guttenberg changed himself first into a civilian person, and then put on a complete uniform of an SS officer as a second layer. Shortly before daybreak, the first work details left the camp through the big gate. In this very moment our comrade, the ‘SS officer,’ crossed the inner border of the camp, proudly passing by the new SS guards, Ukrainians, who saluted with a perfect *garde-a-vous*. But at the main gate, where the regular guard was on duty, the situation became precarious. Quickly determined, Guttenberg jumped into the first car that, at that time of the day, was departing for Munich. The SS driver saluted respectfully. Guttenberg turned up the collar of his coat to hide his face a bit. The sentry presented arms *comme il faut*, and soon our baron arrived at Munich. He was a free man. In the restroom of a train, the SS officer changed himself once more. He came out in civilian clothes. The journey from Lindau to Feldkirch was full of adventures, but went trouble-free. In a village near Feldkirch Guttenberg had an appointment with an Allied intelligence agent, who was known to Dachau prisoners. He took all the dangerous papers for himself.

⁵⁵ Goldschmitt, *Un exploit*, p. 24.

In the village presbytery, the plan for the escape into Switzerland was hatched. But at the border, Guttenberg, betrayed, fell into the clutches of the Gestapo. He came back to Dachau in chains . . .”⁵⁶

It should be noticed that Goldschmitt lets his protagonist take unspecified “secret orders” out of Rascher’s safe, in which Allied Intelligence, at that time, certainly would have been far more interested than in receipts of sale for artifacts made out of human skin.

Schwarz, in his camp memoirs, also mentions Pacholegg’s escape, but only briefly and without going into details. He too writes that Pacholegg had connections with the clandestine international resistance movement in the camp, but—contrary to Goldschmitt—that the Gestapo got onto it through Pacholegg’s arrest and not before that,⁵⁷ a by far not unimportant detail. Schwarz also does not mention a word about the incriminating documents that Pacholegg allegedly had with him for handing them over to the Allies and which, according to Pacholegg’s and Goldschmitt’s accounts, were the reason for his escape. According to Schwarz, Pacholegg had just had enough from concentration camp life:

“Dr. P[acholegg] admitted that he wanted to escape to Switzerland, because he disliked life in the concentration camp and he had longed for freedom.”⁵⁸

It is highly improbable that Pacholegg’s escape took place as told by Goldschmitt. The story contains too many implausibilities, which to discuss would go beyond the scope of this paper. It rather belongs to the literary genre of “The lies of Ulysses”: the copiously embellished tales that returnees from wars have told since ancient times to impress those who had been at home. In 1947 the editors of the *Rot-Weiß-Rot-Buch*, an anthology about Austria under National Socialism, asked Pacholegg/von Guttenberg to submit a paper about his

⁵⁶ *ibid.* p. 24 f.

⁵⁷ Schwarz, *Nicht gewußt*, p. 80.

⁵⁸ *ibid.*

“contribution to the Austrian anti-Nazi resistance.” He did not submit anything that he himself had written, but delivered a translation of Goldschmitt’s narration without any commentary⁵⁹, as if he would have left open the possibility to distance himself from it if unpleasant questions were asked. The documents that he allegedly had handed over to a British intelligence agent who brought them safely to Switzerland have never appeared again. Particularly those concerning human leather artifacts would have been a godsend for the prosecution in postwar war crimes trials. Maybe they are buried in some British archives, most probably, however, they never did exist.

At any rate, at the turn of April 1944, both Rascher and his co-worker Pacholegg had gotten into serious trouble. An entry in Sievers’ diary from March 31, 1944, three days after Rascher’s first interrogation by the criminal police, reads: “No further employment of Pacholegg,” without, however, giving reasons.⁶⁰ On April 4, 1944, Sievers reports to SS Obersturmbannführer Dr. Brandt, ADC to Himmler, that “Dr. Rascher probably will have to leave his department at Dachau,”⁶¹ an indication that the police was about to arrest Rascher. The same day, the prisoner *Kommando* for Schlachters leaves Dachau, without Pacholegg.⁶² Two days later, on April 6, 1944, Rascher is already in prison, and Sievers announces that he himself will come to Dachau on April 14. Until then, “Rascher’s

⁵⁹ Letter from A. v. Guttenberg, Zurich, to the editors of the *Rot-Weiß-Rot-Buch*, May 31, 1947. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW), Vienna, Anton von Guttenberg files, no pagination.

⁶⁰ “Auf weitere Beschäftigung von Pacholegg ist zu verzichten.” Sievers, *Diensttagebuch*, p. 90.

⁶¹ *ibid.* p. 94.

⁶² Date taken from Sievers, *Diensttagebuch*, p. 90. The transport list for Schlachters has not come down to us. Survivors of *Kommando Schlachters* did not mention Pacholegg’s name in postwar interviews. E-mail from the Dachau archives to the author, November 10, 2008.

work shall be continued by SS Hauptsturmführer Dr. Plötner and Police Sergeant Neff.”⁶³

It is, therefore, much more probable that Pacholegg’s escape was less adventurous than depicted by Goldschmitt: that he simply had used the leeway that he enjoyed all the time at Rascher’s station, such as wearing civilian clothes,⁶⁴ not having his hair cropped, the permission to possess money, and a permit for business travel to Vorarlberg—like that known from Max Riccabona’s files—and that he just took the last chance on taking his heels when he realized that the days of Rascher, his boss and protector, at Dachau were numbered, and that he himself was in danger of being dragged into the vortex of Rascher’s looming fall. As the further development of Rascher’s case shows, such fears were not at all without foundation. In the verdict (*Strafverfügung*) pronounced by Himmler on February 14, 1945, against Rascher, “making business with prisoners”⁶⁵ and “granting prisoners inadmissible liberties” were mentioned as serious infractions.⁶⁶

Pacholegg’s escape even made it into the trial of the major war criminals at Nuremberg. On August 9, 1946, Major Jones, member of the British Prosecution Counsel, examined the witness Sievers:

⁶³ Sievers, *Diensttagebuch*, p. 96. Walter Neff was a political prisoner, released from camp and taken over by the police on condition that he continued working for Rascher.

⁶⁴ In the course of his escape, Pacholegg had left, at a member of Max Riccabona’s family, a Burberry coat and a Borsalino hat, items which he wanted back after the end of the war. Learning that they had been burnt (in an air raid?), he demanded from Max Riccabona financial compensation. (Letters from Anton Guttenberg to Max Riccabona, Brenner Archives, Innsbruck, Max Riccabona files, file no. 22/13). It is hardly conceivable that he had worn these clothes under an SS uniform, as stated in Goldschmitt’s narration.

⁶⁵ It should be remarked in this context that in German law he who offers a bribe is as guilty as he who accepts it.

⁶⁶ Benz, *Rascher*, p. 213.

“MAJOR JONES: I want you now to go back to your diary . . . You will see an entry for 14 April [1944], ‘Political department⁶⁷ about escape of Pacholegg.’ This prisoner Pacholegg escaped, didn’t he?

SIEVERS: Yes, at any rate he had disappeared.

MAJOR JONES: Why did you go to the political department about it?

SIEVERS: Because I had been in Vorarlberg together with Rascher and Pacholegg, and I was accused of aiding Pacholegg to escape. All the circumstances of the arrest at the time when the Rascher affair was suddenly uncovered were at issue.

MAJOR JONES: You must have been extremely anxious when Pacholegg escaped; he knew a lot of the facts about your work, didn’t he? You must have been anxious to secure his recapture.

SIEVERS: I was mainly anxious about myself, for it is not hard to imagine what would have happened to me, since Pacholegg knew much—if it had been proved that I had favored his escape, as was being maintained.”⁶⁸

Sievers had conferred for only ten minutes with the political department of Camp Dachau about Pacholegg’s escape.⁶⁹ This points to the fact that, at that time, Pacholegg already had been recaptured and the camp Gestapo did not need much information from Sievers any more. Sievers’ Nuremberg testimony, however, shows that Pacholegg, indeed, “knew much”—most probably too much—about *Ahnenerbe*, and that Sievers had gotten into trouble himself, because he had

⁶⁷ The “Political Department” was the Gestapo branch in the concentration camps, responsible, among other things, for personal affairs of the prisoners.

⁶⁸ IMT vol. XX, p. 539.

⁶⁹ Sievers, *Diensttagebuch*, p. 103.

approved Rascher's demands for "granting prisoners inadmissible liberties" in connection with the *Polygal* project.⁷⁰

Pacholegg's attempt to escape failed. He undoubtedly reached Feldkirch, one mile distant from the frontier to Liechtenstein and four miles distant from the Swiss frontier. There he contacted the family of his fellow prisoner Max Riccabona, seeking a hiding-place⁷¹ and preparing for crossing the border into Switzerland, where, as we will see later, his wife had found shelter since the summer of 1939. At any rate, it was not a wise decision. It was plain to see that the Gestapo, who had arrested Rascher and was now hunting Pacholegg, would also investigate all contacts of the fugitive, and that, as a matter of routine, the homes of Riccabona's parents and close relatives would be observed. In an undated private letter to Max Riccabona, most probably sent in 1947, Anton von Guttenberg accuses Max' father Gottfried of having him betrayed to the Gestapo,⁷² an accusation that, however, does not seem substantiated and which, if true, undoubtedly would have led to legal investigations against Gottfried Riccabona immediately after the war.

On April 17, 1944, Rascher was released from arrest, but not allowed to return to the "experimental station" at Dachau.⁷³ On May 11, he was again—this time finally—arrested.⁷⁴ In this period of time, Pacholegg was brought back to Dachau—according to the *Zugangsbuch*, on May 3, 1944—and committed to the camp prison, where he remained until liberation. The day before, Sievers had discussed the Rascher affair in great detail with police officials at the Munich police headquarters. There he also "accepted a statement by Pacholegg about Dr.

⁷⁰ *ibid.* pp. 34 and 53.

⁷¹ Dreier, *Riccabona*, p. 7.

⁷² ". . . who in a most cowardly way passed me on to the Gestapo when I was busy bringing most important documents for the Allies to Switzerland"; Brenner Archives, Innsbruck, Max Riccabona files, file no. 22/13.

⁷³ Sievers, *Diensttagebuch*, pp. 106 and 107.

⁷⁴ *ibid.* p. 130.

Punzengruber – Riccabona.”⁷⁵ We do not know its contents. But Sievers must have gauged it important enough to hand it over to Himmler’s ADC, Dr. Brandt, on May 9, 1944.⁷⁶

It seems that Rascher and Pacholegg in the face of the Gestapo mutually supported their cases, as Pacholegg hints in his affidavit (“he saved my life . . . and he thought that I could save him”). Each of them “knew much,” maybe too much, about the other. This suspicion is hardened by the fact that Pacholegg, after the war, never showed up in court, where he would have run the risk of being cross-examined and confronted with other evidence. Apparently his affidavit from May 13, 1945, is the only testimony he gave about Nazi crimes perpetrated at Dachau.⁷⁷ Did he have to hide something? What had Max Riccabona, after the war, revealed to others about him that made him threaten to take revenge on his former fellow prisoner?⁷⁸ We do not know, and most probably, will never know.

Human skin gloves, pocketbooks, and ladies’ handbags made at Dachau ?

In the narration about his escape, Pacholegg mentions “gloves and pocketbooks that Rascher had sold, i.e., gloves and pocketbooks made from human skin.” According to Pacholegg, they were a by-product of Rascher’s high-altitude experiments:

⁷⁵ *ibid.* p. 121. Dr. Rudolf (or Rolf) Punzengruber, chemist, was also one of Rascher’s “co-workers,” who enjoyed the same privileges as Pacholegg and Riccabona.

⁷⁶ *ibid.* p. 128.

⁷⁷ E-mail from the archives of the Dachau Memorial, of July 4, 2008 (“We don’t have any reports which Pacholegg himself has written”), and letter from DÖW, ref. S36 S07/EK, of August 7, 2008, to the author.

⁷⁸ “If you’d dare once more to tell lies about me, I’ll see to it that you fly there where you should have been long since” (undated private letter, see footnote 23). The Brenner Archives, Innsbruck, which administer Max Riccabona’s legacy, do not have a document that could give any information about the content of Riccabona’s accusations against von Guttenberg (E-mail from the Brenner Archives to the author, July 29, 2008).

“Q[uestion]. Is there anything else that you would like to add about this experiment? A[nswer]. Yes. I can never forget the way Rascher acted . . . The most disgusting part was that when the prisoners lined up, Rascher would go along and make what he called the leather inspection. He would grab a man by the buttocks and/or thighs and say ‘good.’ After the group had been killed, the skin from these bodies would be removed from these thighs and buttocks. I was in the office many times when human skin with blood still on it was brought into Rascher. After the bodies had been carted away, Rascher would inspect them carefully, holding them up to the light for flaws, and would pass on them before they were tanned. They were always stretched over small wooden frames when they came to Rascher. I saw the finished leather later made into a handbag that Mrs. Rascher was carrying. Most of it went for driving gloves for the SS officers of the camp.”⁷⁹

There remain, however, serious doubts as to the veracity of this account. First, apart from a “pocketbook from Dachau” that appeared in the 1980s in Poland and the origin of which has never been clarified,⁸⁰ no human skin artifact allegedly made at Dachau was ever presented in public, neither in a museum, nor at court. If there had, indeed, been a considerable output, as Pacholegg’s deposition suggests, more than one (and, moreover, dubious) object made out of human skin should have survived the war. Second, among the many persons who must have been involved in the tanning, preparing, and finishing of the skin—which takes quite a lot of experience—and in

⁷⁹ Pacholegg 1945, p. 4.

⁸⁰ In 1983, a former Dachau prisoner presented a pocketbook that, according to his account, had been made at Dachau from human skin. The Institute of Forensic Medicine at Szczecin, Poland, found signs pointing to human origin of its leather. T. Marcinkowski, *Badanie przedmiotu wyprodukowanego ze skóry ludzkiej w okresie okupacji* [Analysis of an object made from human skin in the times of occupation], in: *Wojna i okupacja a medycyna.* *Materiały z międzynarodowej sesji naukowej w Krakowie*, 25-26 kwietnia 1985 [“War, occupation, and medicine.” Materials from an international scholarly conference held at Cracow from April 25 to 26, 1985], Cracow 1986. It was, however, neither proven that the object was made at Dachau, nor in wartime, nor on order of the SS.

the production and distribution of the handbags, pocketbooks, and gloves, at least one person should have been able to testify after the war. What is more, none of Rascher's other co-workers who were interrogated after the war and frankly told about the numerous criminal and unethical activities of their former superior, did mention the human skin issue with a single word. If things had been as told by Pacholegg, it would not have gone unnoticed by them.

Third, it is highly improbable that Rascher had his test subjects lined up in the nude before forcing them into the low-pressure chamber. As the photographs from his high-altitude experiments clearly show,⁸¹ the test subjects were fully clothed. Even if the experiment was planned from the outset to be lethal, it would not have made sense at all to perform it with naked subjects. The experiments, their methodological flaws notwithstanding, were designed to simulate conditions in combat, and no airman performs combat duty in the nude.

Fourth, and most important, Pacholegg was not yet employed at Rascher's department when the high-altitude experiments were carried out, as was already shown in a preceding paragraph. Like in the case of the alleged observation of a lung rupture, he could not have been an eyewitness, neither to the "leather inspection," nor to the alleged delivery of bloody human skin from victims of high-altitude experiments to Rascher's office, contrary to that which he told in his affidavit.

The striking similarity of Pacholegg's narration to the Buchenwald human skin atrocities tale immediately catches the eye. At Buchenwald, it was widely rumored among the prisoners that Ilse Koch, the wife of the first camp commandant, had prisoners parade before her in the nude to select those with good and healthy skin—preferably with fine tattoos—and had them killed. The story goes that the corpses of her victims were then flayed, the skin was tanned, and she made

⁸¹ Photographs made by Rascher himself and captured by the Americans were presented at Nuremberg as Document NO-610, available on the Web: Harvard Law School Library, Nuremberg Trials Project, HLSL item no. 27, via <http://nuremberg.law.harvard.edu>.

(or let make) artifacts out of it, for example book covers, lampshades, and also ladies' handbags which she proudly showed around.⁸² Immediately after the liberation of Buchenwald (April 11, 1945), the human skin atrocities tale was widely spread by Allied propaganda at home and among the military through numerous press articles and newsreel documentaries screened in Allied army cinemas.

It can be assumed with certainty that, about the middle of May 1945, the Buchenwald story had reached former Dachau prisoners, be it "top down," from Allied sources to the liberated prisoners, or "bottom up," from Buchenwald prisoners who, still before liberation, had been transferred to Dachau, or jointly and in mutual reinforcement. Let us also not forget that rumors, especially about crimes, have a tendency to spread like wildfire. This holds particularly for concentration camps, which always have been hotbeds of rumors and where even the most incredible rumors found their believers. Pacholegg's human skin atrocity story, therefore, must be taken as an example of the wandering of an urban legend, a well known phenomenon in folktale studies and typical for this literary genre.

Like in all rumors that achieved a high degree of credibility, there was a core of truth in the Dachau human skin story. First, Rascher was a criminal, even from the perspective of the SS, which eventually led to his death sentence pronounced by an SS court and his execution at Dachau immediately before the Americans arrived there. He was known as cruel and greedy, so it could be well believed of him that he even tried to make money with selling objects made from the corpses of his victims. Second, and probably most important in this context, is that until the spring of 1942 Dachau had a "museum of abnormalities" where, among other things, prepared human skin with tattoos was collected and exhibited.⁸³ This

⁸² See, for example, Arthur L. Smith jr., *Die Hexe von Buchenwald* [The witch of Buchenwald], Weimar/Cologne/Vienna 1995, passim.

⁸³ Konrad J. Just (*Erlebnisbericht* [Memoirs]), unpublished typescript, no date, Dachau Memorial archives, file no. A 667, p. 12; Stanislav Zámečník, *Das war Dachau* [That was Dachau]. Translated from the

“museum,” however, was liquidated when, on March 1, 1942, Martin Weiß was appointed camp commandant, and “without further ado, ordered to throw the whole museum stuff onto the attic of a nearby horse stable,”⁸⁴ weeks before Pacholegg arrived at Dachau.

Small wonder that, under these circumstances, a Dachau human skin atrocity legend could develop and even spread, as the testimony of another Dachau survivor, the Czech physician Dr. Franz Blaha, shows, given on November 24, 1945, at the trial of the Dachau SS crew before an American military court (The Camp Dachau Parent Case, November 15 to December 13, 1945), and introduced as Document PS-3249 into the trial of the major war criminals at Nuremberg on January 11, 1946. Blaha, by the way, was never employed at Rascher’s department, and his and Pacholegg’s are the only known testimonies to human skin atrocities from Dachau.⁸⁵ Favorable to the spreading of a human skin atrocity tale about Rascher was also the fact that Rascher was no more alive at that time—a fact that Pacholegg already knew on May 13, 1945⁸⁶—and that he therefore could not have answered to such an accusation.

Czech by Peter Heumos and Gitta Grossmann, Luxembourg 2002, p. 322.

⁸⁴ Just, *Erlebnisbericht*, p. 13.

⁸⁵ An in-depth discussion of Blaha’s testimony would go beyond the scope of this paper. It should be mentioned here only that he was interviewed several times by the Americans at Dachau between May 3 and May 18, 1945. The protocols of these interrogations (Blaha 1945) comprise 44 pages describing in much detail dozens of various crimes and atrocities, among others the “air pressure experiments” (May 4 and 13). But they do not contain a single word about human skin. Six months later, however, he told many things differently.

⁸⁶ “Rascher was convicted of negligence and many other things . . . and I understand has since been killed by the SS, for what he knew” (Pacholegg 1945, p. 7).

Who was “Dr. Anton Pacholegg” in reality?

Let us now take a look at the particulars of “Doctor Pacholegg” who, after the middle of May 1945, so mysteriously disappeared from the scene. We already found in the Goldschmitt narration another name: Anton Baron von Guttenberg. When, on May 13, 1945, Col. Chavez asks the interviewee, “What is your name?” he answers: “Anton Pacholegg.”⁸⁷ Did Goldschmitt in his story about Pacholegg’s escape perhaps make a confusion with another person? To find out, let us see what the archives of the police department of Graz, Pacholegg’s place of birth and acting as residents’ registration office (*Einwohnermeldeamt*), and a scholarly book⁸⁸ about the genealogy of the Guttenbergs, a branch of the German nobility, tell us—or let us conclude—about Anton Pacholegg resp. Anton Baron von Guttenberg.⁸⁹

In the beginning of 1893, Gustav Freiherr von Guttenberg, a Regular Officer in the Bavarian military service, born 1858, single and member of a landed, ancient noble family, has an affair with 26-year old Juliane Ranftl. She becomes pregnant and marries, on October 25, 1893, Anton Pacholegg (Sr.), born 1867, an innkeeper and mineral water manufacturer at Graz, Austria. Three months later, on January 23, 1894, she gives birth to a son, Anton Karl Josef. Anton Jr. obviously was baptized a Protestant, as his registration form from 1917 has

⁸⁷ Pacholegg 1945, p. 1.

⁸⁸ Johannes Bischoff, *Genealogie der Ministerialen von Blassenberg und Freiherren von (und zu) Guttenberg 1148-1970* [Genealogy of the Ministerials of Blassenberg and Barons of (and at) Guttenberg 1148-1970]. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IX/27, Würzburg 1971, pp. 124 and 274.

⁸⁹ Thanks to Dr. Klaus Rupprecht from the Bamberg, Germany, State Archives, and Dr. Antonia Leugers, Munich, Germany, for providing me with excerpts from Bischoff’s book, and to Dr. Gerhard Kurzmann, Graz City Archives, who provided me with scans of the relevant files on August 18, 2008.

the entry *evang.* (Protestant) under “confession.”⁹⁰ In 1897, Gustav von Guttenberg marries Natalie Basl (or “Basel”), but already in 1914 the childless marriage ends by divorce. Demobilized after the end of World War I, Gustav von Guttenberg runs, from 1918, a bank agency in Munich, Germany. On June 2, 1922, he adopts Anton Pacholegg (Jr.). The adoption is confirmed by the Munich *Oberlandesgericht* (Provincial Court of Appeal) on June 27, 1922. In consequence, Anton’s family name is changed to “von Guttenberg”. After his father’s death in 1933, he inherits the title of *Freiherr* (Baron) and a fortune which allows him to live without the necessity to earn money from work.

In a postwar document, issued by the Swiss Federal Department of Justice and Police (Department of the Interior), we find, however a different version:

“Mr. Guttenberg, who is the son of Friedrich Karl Zellweger, purportedly a Swiss citizen, and Juliana Ranftl, is said to have been adopted in 1904 by his stepfather, Anton von [!] Pacholegg, a resident of Vienna.”⁹¹

The Swiss authorities could have got this information, which contradicts all other documentary evidence, only from Anton von Guttenberg himself. Concocting a Swiss family tree obviously was motivated by his application for the much sought-after status of a resident alien,⁹² which was certainly easier to obtain if he could prove Swiss descent.

There still remains an unsolved question, Why did Anton von Guttenberg appear at Dachau again as “Anton Pacholegg”?

⁹⁰ Comparison with the entry “Catholic” in the Dachau Zugangsbuch shows that, some time before 1942, he had converted to Catholicism.

⁹¹ EJP, Letter from the *Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement*, Bern, Switzerland, to the Commission préparatoire de l’organisation internationale pour les réfugiés, Geneva, of November 6, 1947. ITS Archives Bad Arolsen, file no. ITS/ARCH/CM1-Umschlag Schweiz G-1475, p. 1. The French original text frequently uses the conditionnel (“il aurait été adopté, obtenu, travaillé, exercé,” etc.), indicating reported speech.

⁹² *ibid.* p. 2 - .

legg”? From extant Gestapo files we know that he was under Gestapo surveillance as “Guttenberg” before his arrest on August 2, 1939⁹³. We do not know what he did and where he was in the nearly three years until he, on April 14, 1942, was committed to Dachau. The Gestapo did not keep prisoners for such a long period in custody. It is therefore reasonable to assume that he, after interrogations by the Gestapo, was handed over to a court, stood trial for violations of laws in force at that time, was sentenced to imprisonment and, after having served his sentence, was taken into “protective custody” by the Gestapo, which meant committal to a concentration camp—a fate that he would have shared with tens of thousands of his compatriots.

In the police files, von Guttenberg is mentioned as “a dangerous currency smuggler” (*ein gefährlicher Devisenschieber*) and, in addition, as suspected of “spying” and “high treason”—most probably actually infractions that today would be considered as not criminal or, in hindsight, even as laudable acts of resistance against the Nazi regime. At any rate, in this period of time he must have officially changed his name back to “Pacholegg,” because in all Dachau sources he is mentioned as “Pacholegg” and never as “Guttenberg.”⁹⁴ We do not know what made him change his name, but it seems that it was his own decision. Otherwise he would have told his American interrogators something like “My real name is Anton von Guttenberg, but the Nazis forced me to assume my name of birth again.”

In a letter from the Swiss Red Cross, Bern, to the International Tracing Service (ITS) at Bad Arolsen, Germany, dated June 27, 1949, we find another explanation:

“It is said that the real Anton Pacholegg died from typhus in the concentration camp Dachau in 1945 and that his documents were given to one Mr. Gutenberg [*sic*], who left the camp under

⁹³ ITS 1964, pp. 1-2.

⁹⁴ E-mail from the archives of the Dachau Memorial to the author; July 4, 2008. Similarly ITS 1964, p. 2.

Pacholegg's name in the course of its liquidation. He is said to have appeared, always as Pacholegg, at one Mrs. Andres, living at Thundorferstrasse no. 54, Frauenfeld/Thurgau, Switzerland, and that he, together with his wife, has left for the U.S. under his real name Gutenberg [*sic*]."⁹⁵

There remains, however, a problem: the "two-persons-solution" as presented in this letter is not backed by camp documents. It is not the only unsolved mystery in the life of our witness.

Next asked by Col. Chavez about his address, Pacholegg answers: "Thurndorferstr [*sic*] #52, Frauenfeld/Turgan [*sic*], Switzerland," and confirms that this is his "permanent address."⁹⁶ An inquiry at the city archives of Frauenfeld/Thurgau, however, yielded as a result that, in the period of time from 1919 to the present, no Anton Pacholegg or (von) Guttenberg was registered there as a resident.⁹⁷ The address that Anton Pacholegg gave in his affidavit, therefore, never was his own *permanent* address.

But apart from three minor mistakes in spelling and an error in the house number (which may have been the translator's or reporter's fault), we find there a close family member of our witness. The registration office of Frauenfeld has a file card of one Aloisia Guttenberg,⁹⁸ born June 14, 1900, in Graz, Germany, married, Protestant, former abode: "Germany," profession: "visit."⁹⁹ Doubtlessly it is Anton von Guttenberg's second wife, née Stepanek, the daughter of a Graz post office official. She and Anton von Guttenberg married at Graz on

⁹⁵ Archives of the ITS, Bad Arolsen, file ITS/ARCH/Korrespondenzablage T/D 12 096.

⁹⁶ Pacholegg 1945, p. 1.

⁹⁷ E-mail from Dr. Hannes Steiner, Frauenfeld City Archives, to the author; July 2, 2008.

⁹⁸ The "von" in her surname is missing in the files, probably due to the fact that Austrian law after World War I had abolished all marks of nobility in the family names.

⁹⁹ E-mail from Dr. Hannes Steiner, Frauenfeld City Archives, to the author; July 2, 2008.

May 15, 1926, a few weeks after he was divorced from his first wife.¹⁰⁰ The couple remained childless.

The Guttenbergs had left the Greater German Reich for Switzerland already in 1939. This follows from an entry in Anton von Guttenberg's Frankfurt/Main Gestapo file:

“July 15, 1939. G[uttenberg] is the brother-in-law of Karl Stepanek, who was arrested on suspicion of espionage. He went to Switzerland together with his wife, probably he fled the country.”¹⁰¹

At the turn of August 1939, Anton von Guttenberg returned to the Reich to meet his “business agent” in Feldkirch “to discuss personal matters”¹⁰²—most probably to find a way for transferring money or other assets abroad. There he was arrested on August 2, 1939, by the Gestapo, which had been observing him already for some time.¹⁰³ His wife had remained in Switzerland and registered at Frauenfeld on January 23, 1940. She eventually moved to Thundorferstrasse no. 51 there. Every six months she had to ask for renewal of her residence permit, each time presenting her—German—passport.¹⁰⁴

“Dr. Pacholegg’s” strange educational career

We can pass over the answer to the next question, about the witness' nationality: “Austrian.”¹⁰⁵ The following question,

¹⁰⁰ Bischoff, *Genealogie*, pp. 124 and 274. Anton von Guttenberg married for the first time in London, UK, in 1923. The name of his spouse is not known. The childless marriage was divorced on March 21, 1926, at Graz, Austria (*ibid.* p. 274).

¹⁰¹ ITS 1964, pp. 1-2.

¹⁰² Pacholegg 1945, p. 1.

¹⁰³ ITS 1964, p. 1.

¹⁰⁴ E-mail from Dr. Hannes Steiner, Frauenfeld City Archives, to the author; July 2, 2008.

¹⁰⁵ Pacholegg 1945, p. 1. According to the Reich Citizenship Law (*Reichsgesetzblatt* [Reich law gazette], 1913, pp. 583 ff.), a person obtained Reich citizenship if adopted by a German father. The entry “Deutsches Reich” for him in the Dachau Zugangsbuch, therefore, is correct.

however, is again critical: “What was your occupation or profession?” The answer: “I was a patent lawyer.” A few lines later, the witness gives more details: his academic degree, he says, “authorizes” him “to practice as a patent lawyer in Switzerland.”¹⁰⁶ A former fellow prisoner even had heard from him that he had been practicing as a *Rechtsanwalt* (lawyer) in Switzerland for over twenty years.¹⁰⁷ Inquiries at the Swiss Federal Patent Office, in Swiss telephone directories, at the Thurgau State Archives, and at the Swiss Lawyers Association in the summer of 2008, however, all had a negative result: no Anton Pacholegg, no Anton (von) Guttenberg is known as a patent lawyer in Switzerland in prewar times.¹⁰⁸ We can, therefore, conclude that in his affidavit he did not tell the truth about his occupation before arrest.

Anton Pacholegg’s Graz registration form from July 19, 1917, mentions as profession *Beamter* (civil servant). As no title is given, he must have been a civil servant in a low or medium position. Postwar sources about Anton von Guttenberg give more, and in addition contradictory, information: “From 1932 to 1954 University Professor of Philosophy and the History of Mind and Culture in Quebec, Canada; factory owner; retired, last abode: Graz,”¹⁰⁹ or, in the Graz University Archives:

“After his father’s death [1933], management of an agricultural estate at St. Radegund near Graz, in addition from time to time

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ Schwarz, *Nicht gewußt*, p. 79.

¹⁰⁸ E-mails to the author from Dr. Hannes Steiner, Thurgau State Archives, Frauenfeld, of July 3, 2008; from Ronny Trachsel, Historical Archive of the Swiss Post, Telegraph and Telephone Company, of July 7, 2008; from Rachel Lüthi, Swiss Lawyers Association SAV/FSA, of August 6, 2008; and from Rolf Hofstetter, Swiss Institute for Intellectual Property (the Federal Patent Office), of August 8, 2008.

¹⁰⁹ Bischoff, *Genealogie*, p. 274.

work as an independent scholar at the Bibliothèque Nationale in Paris, France, and the Biblioteca Vaticana in Rome, Italy.”¹¹⁰

The underlying information in both cases must have been given by von Guttenberg himself.

In a letter of application for immigration to Canada from August 11, 1947, von Guttenberg introduces himself as “university graduate, experienced agronomist, former proprietor of a big model farm in Austria”¹¹¹—which at least partially tallies with the information from the Graz University Archives. A few lines later he reveals the reason why he presents himself as an expert in agriculture:

“I would like to buy a small farm to grow apples and, in particular, to make trials of acclimatization and cultivation of subtropical fruit . . . I promise that I will be a valuable asset to Canada’s economy with my scientific research in the field of fruit-growing.”¹¹²

There exists still another, fifth, version about his professional career, which he obviously had told the Swiss authorities. In the already mentioned letter from the Swiss Department of the Interior we read:

“It is said that, after finishing his studies, he was graduated *Diplom-Kaufmann*, and that he had been working for several years with the Thomson-Houston Company in France, England, and in America. After returning from America in 1928, he is said to have practiced as a consulting engineer in patent matters in Vienna.”¹¹³

Here again it is not difficult to find out why he, this time, tells a story about having worked for the Compagnie Française Thomson-Houston, a sister company of General Electric and

¹¹⁰ E-mail from Prof. Dr. Alois Kernbauer, Graz University Archives, to the author, of July 23, 2008.

¹¹¹ Letter from A. de Guttenberg, Zurich, to S. Excellence l’Ambassadeur du Canada, Bern, of August 11, 1947. ITS Archives Bad Arolsen, file no. ITS/ARCH/CM1-Umschlag Schweiz G-1475.

¹¹² *ibid.*

¹¹³ EJP 1947, p. 1.

manufacturer of heavy electric equipment, such as generators, transformers, or high-voltage switching gear:

“Mr. Von Guttenberg belongs to an Austrian working party that, among other things, is dealing with the restructuring and the development of the electricity business and the Federal Railways in Austria.”¹¹⁴

Col. Chavez then asks the witness, “What has been your education?” The answer is: “I studied at the University of Gretz [read: Graz] from 1912 to 1914 and the University of Paris from 1924 to 1926 having been in the Austrian Army in the interim.”¹¹⁵ A thorough inspection of the register of all students of Graz University in the years 1912-1914 did not show any “Pacholegg,” and even no “Guttenberg.”¹¹⁶ It is, however, possible (and even probable) that Anton Pacholegg after finishing *Gymnasium* school went to a *Höhere Handelsschule* (business school) in Graz, where he, in the course of two years, could have been graduated *Diplom-Kaufmann*, the profession he mentioned on various occasions. It would also tally with the entry in his registration form at the Graz police department (“*Beamter*”) and the work as a manager of an agricultural estate.

There is no doubt that Anton Pacholegg, a healthy young man, in World War I served in the Austrian Army. This is corroborated by an observation in his Graz registration form under “Changes in abode”: “*Felde*” (in battlefield) in 1917. It has, however, not been verified whether he actually studied at “the University of Paris from 1924 to 1926.” Maybe we should interpret this statement as tantamount to “work as an independent scholar at the Bibliothèque Nationale in Paris,” which we find in the Graz University Archives. Anyhow, if he in 1945 held a “Doctor of Science”—as he states in his answer

¹¹⁴ *ibid.*

¹¹⁵ Pacholegg 1945, p. 1.

¹¹⁶ E-mail from Prof. Dr. Alois Kernbauer, Graz University Archives, to the author, of August 7, 2008.

to the next question, “What degrees do you hold?”¹¹⁷—and if his statement in the affidavit about his educational career is correct, he must have obtained this degree from the University of Paris. In the registry of all doctorates awarded in the 1920s and 1930s in France, however, neither a “Pacholegg” nor a “Guttenberg” does appear.¹¹⁸

In the Graz University Archives, however, we find a different information about Anton Pacholegg/von Guttenberg’s academic education:

“After graduating from *Gymnasium* school with the *Matura* exam—presumably at Graz—he studied German (*Germanistik*) in Breslau and “Natural Sciences” (“*Naturwissenschaften*”) in Königsberg, and French (*Romanistik*) in Montreal, where he was graduated Ph.D.”¹¹⁹

It is quite possible that he, indeed, studied at the universities of Breslau (today Wrocław, Poland) and Königsberg (today Kaliningrad, Russian Federation) after the end of World War I. But because of the loss of the relevant files due to war effects, this statement cannot be corroborated.

The alleged subject of study “*Naturwissenschaften*,” however, looks strange. At the times concerned, at German universities no such subject was taught. One studied either Physics, or Chemistry, or Biology, maybe Geology or Astronomy, but never “Natural Sciences.” Anyhow, if he studied at Breslau and Königsberg, it must have been before World War II. Maybe he obtained a doctor’s degree at a German university? A search in the files of the *Deutsche Bibliothek*, which keeps a copy of all doctoral dissertations accepted at German universities, did not show a Pacholegg, nor an Anton (von) Guttenberg. We can therefore conclude that he made a false state-

¹¹⁷ Note that he appeared as “Doctor” Pacholegg already at the time he was at Dachau (IMT vol. XX, p. 531).

¹¹⁸ E-mail from Alice Chateau, Service des Archives, Rectorat de l’Académie de Paris, to the author, of June 27, 2008.

¹¹⁹ E-mail from Prof. Dr. Alois Kernbauer, Graz University Archives, to the author, of July 23, 2008.

ment about his educational career as well as about his doctoral degree in his affidavit.

On the way to Canada, and back to Europe

There still remains to investigate the “Canadian Connection” of Anton von Guttenberg. The statement in Bischoff, *Genealogie*, p. 124, referring to Kürschner, *Deutscher Gelehrten-Kalender*, that he had been a university professor in Quebec, Canada already since 1932 is neither compatible with his affidavit nor with the data in his file at the Graz University Archives. There we read that he was graduated Ph.D. in Canada, and that “in 1945 he went to North America and stayed in Ottawa and Montreal.”

This information is only partially correct. Immediately after his interrogation by the Americans in the afternoon of May 13, 1945, Pacholegg/von Guttenberg had left Dachau for Switzerland, where he arrived on May 15, 1945. He was committed to a “quarantine camp” at Gattikon a/Albis, but released after a short time “because he told that, due to his health conditions, he could not live in a camp.”¹²⁰ He then turned to Frauenfeld, as reported by Mrs. Andres, to meet his wife who lived next door to her. The couple obviously decided to stay in Switzerland and to take residence in Zurich. So Anton traveled to Graz, his home town, and to Vienna (where he obviously also registered as a resident; see later) to obtain the necessary documents for proving his identity and his status as a victim of National Socialist persecution. What is more, he must have arranged for securing revenue from his property. Swiss immigration authorities would not have allowed the Guttenberg couple to take residence in the country if they could not prove that they possessed sufficient means to maintain a decent living. Since also no work permit was issued to them, a necessary (and strictly observed) condition for a foreigner to be employed or to work as a freelancer in

¹²⁰ EJP 1947, p. 1.

Switzerland, none of them had worked for a living during the three years that they stayed in Zurich.¹²¹

Within the three weeks from May 13, 1945, when he was interviewed by the Americans, until June 6, 1945, when he registered at the Zurich residents' registry office, "Anton Pacholegg" from Dachau had disappeared. Instead "Anton Karl von Guttenberg-Stepanek" from Vienna had entered the scene, presenting at Zurich a passport bearing this very name. For a third time he had officially changed his name. He took residence at Hotel Neues Schloss, Stockerstrasse 17, a middle class hotel, where he and his wife stayed all the time until they moved to Canada. Two weeks later, on June 22, 1945, his wife joined him from Frauenfeld. Both were registered as "Austrian" citizens.¹²²

But in Switzerland, the couple's resident's status was shaky. Aloisia—having upgraded her name to "Louise"¹²³—lived there only "with the connivance of the authorities,"¹²⁴ which could be retracted any time without giving grounds, and Anton's status as a war refugee could not last for ever and ever. For reasons unknown, the Guttenbergs did not want to settle again in Austria. So Anton von Guttenberg applied, in the summer of 1947, to the Canadian authorities and the International Refugee Organization for admission as an immigrant to Canada. He obviously was successful, and on July 20, 1948, the couple moved to Montreal, Canada, "without canceling their registration."¹²⁵ That means, they left the way back to Switzerland open for themselves, if need be.

¹²¹ E-mail from Halina Pichit, Zurich City Archives, to the author, of July 31, 2008.

¹²² E-mail from Halina Pichit, Zurich City Archives, to the author, of July 29, 2008.

¹²³ Under which first name she was registered at Zurich. *Louise* is the female form of *Ludwig* (in French *Louis*) and was a name common among middle and upper class women at that time, whereas *Aloisia*, the female form of *Aloisius*, was rather a name favored by the lower classes.

¹²⁴ EJP 1947, p. 1.

¹²⁵ E-mail from Halina Pichit, Zurich City Archives, to the author, of July 29, 2008.

In Canada, Anton von Guttenberg-Stepanek changed his name again, this time to “Antoine Charles de Guttenberg,” a name which he later on also used as *nom de plume*. Instead of becoming an innovative fruit-grower—and thus contributing to Canada’s economic development—he pursued a university career. Inquiries at all Quebec universities in the summer of 2008, with a focus on the francophone institutions,¹²⁶ showed that he made contact with the Université de Montréal, a Catholic, francophone university. He was graduated *Docteur ès Lettres* (Ph.D.) there in 1950 with a thesis *Cultures et littératures de l’Occident: étude comparée de leurs origines* [Cultures and literature of the occident: a comparative study of their origins].¹²⁷ He apparently left Montreal for Europe at the turn of 1954. According to the university’s department of human resources, he had not held a position there as a lecturer or professor.¹²⁸ That he, in some documents, is addressed as “professeur” does not mean much: in France and the *Francophonie*, the title of “professeur” is given to everybody who teaches above the primary school level. The entry “Universitäts [-]professor . . . in Quebec, Kanada” in Bischoff 1971, therefore, most probably is not correct.

Anton von Guttenberg attracted some attention, however short-lived, in the years from 1954 to 1968 as a prolific conservative Catholic writer in the field of the history of mind and culture.¹²⁹ His book debut *Der Aufstieg des Abendlandes* [The rise of the Occident] was a late contribution to the *Abendland*

¹²⁶ E-mails to the author from the archives of Université Laval (July 10, 2008), Université du Québec à Montréal (July 9, 2008), and McGill University (July 29, 2008) unanimously state that neither an “Anton Pacholegg,” nor an “Anton (von) Guttenberg,” nor an “Antoine Charles de Guttenberg” is known at the respective institution.

¹²⁷ E-mail from Emmanuel Dor, archives of the Université de Montréal, to the author, of July 31, 2008.

¹²⁸ E-mail from Hélène Saulnier-Dubord, Université de Montréal, Adviser for Human Resources, Department of Teaching Personnel, to the author, of July 15, 2008: “No information about a person of this name in our files.”

¹²⁹ See list of books published and edited by him in the appendix.

(“Occident”) discourse in Germany.¹³⁰ It was first published in 1954, had a second printing in 1959 and appeared also in a French translation in 1963. Less successful were his excursions into the field of natural sciences, critically examining the epistemological foundations of biology and physics.¹³¹ The scientific community ignored them, and it seems that outside a narrow circle of humanity scholars, little notice was taken of them. Together with the eight-volume series *Frauen fremder Völker* [Women of foreign peoples] that he edited between 1958 and 1960, they long since have sunk into oblivion. His last German language book publication, *Der blinde Mensch* [The blind man] (1968), though issued by a renowned German publishing house, was mercilessly shredded in a scholarly journal: “Summarizing, one may ask why this book has been written.”¹³² In 1969, his last book publication appeared on the market: *Early Canadian Art and Literature* (in English), a work that, at least, has still sometimes been quoted.

Von Guttenberg’s relations to universities in this period of time are unclear. The entry in the Graz University Archives: “in 1954 he received an appointment at the University of

¹³⁰ The “Occidentalists” were scholars and politicians who, in the immediate aftermath of World War II, thought about overcoming European nationalism, which they saw as the cause for both world wars, by a rebuilding of Western Europe (the “Occident”) as a federal state in the boundaries of the medieval empire of Charlemagne, based on common Christian values and tradition. They were not without influence on the political project that, later on, would become the European Union. For a comprehensive analysis see Axel Schildt, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der Fünfziger Jahre* [Between Occident and America. Studies in the realm of ideas in West Germany of the 1950s], Munich 1999.

¹³¹ *Mensch, Tier und Schöpfung* [Man, animal, and creation], 1961; *Auf den Spuren der Schöpfung* [On the traces of creation], 1963; *Biologie als Weltanschauung* [Biology as a weltanschauung], 1967.

¹³² J. Schappert-Kimmijser, A. Ch. Von Guttenberg: “Der blinde Mensch.” Book review in *Documenta Ophthalmologica* vol. 25/1, December 1968, p. 361.

Würzburg,” Germany,¹³³ must be taken with a pinch of salt. He obviously was never on this university’s payroll.¹³⁴ The same holds for the University of Graz,¹³⁵ whose Faculty of Catholic Theology, however, bestowed on him the title of *Honorarprofessor*.¹³⁶

Von Guttenberg returned together with his wife from Germany to his hometown Graz at the turn of 1964 and registered there as “Austrian” and “professor” on January 23, 1964.¹³⁷ Obviously based on information given by himself, his file card shows the entry “moved from Bad Schwalbach,” a statement that, however, could not be confirmed, because he had not been registered there as a resident citizen.¹³⁸ In Germany, he had applied for *Wiedergutmachung* (compensation for acts of Nazi injustice) at the respective authorities of Upper Bavaria, which dealt with cases concerning former inmates of Concentration Camp Dachau. For reasons unknown, but probably

¹³³ E-mail from Prof. Dr. Alois Kernbauer, Graz University Archives, to the author, July 23, 2008.

¹³⁴ “Unfortunately there is no personal file of a lecturer called Guttenberg or Pacholegg in the university archives.” E-mail from Marcus Sporn, Würzburg University Archives, to the author, of August 4, 2008.

¹³⁵ E-mail from Prof. Dr. Alois Kernbauer, Graz University Archives, to the author, of July 23, 2008.

¹³⁶ Franz-Josef zu Hohenlohe-Schillingsfürst (ed.), *Genealogisches Handbuch des in Bayern immatrikulierten Adels* [Genealogical handbook of Bavarian nobility], vol. 13, Neustadt an der Aisch 1980, p.431. Guttenberg also stated this in a short biographical note published together with his book *Der blinde Mensch* (“Honorarprofessor der Philosophie an der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz”); e-mail from Beltz Publishers, Weinheim, Germany, to the author, December 18, 2008.

¹³⁷ The information in this and the following paragraph is based on Guttenberg/Pacholegg’s file cards from the *Meldebehörde* (residents’ registry office) of Graz. Letter from the *Meldebehörde* Graz to the author, September 18, 2008.

¹³⁸ E-mail from the city museum of Bad Schwalbach to the author, December 4, 2008: “Inquiries at the residents’ registry office did not give an indication that A. von Guttenberg has lived at Bad Schwalbach.” Inquiries made by the author at the other Schwalbachs in Germany yielded the same—negative—result.

in connection with his application for *Wiedergutmachung*, he had his name changed back to “Anton Pacholegg.” This follows from a remark on his file card at the residents’ registry office of Graz, referring to a letter from the Graz Criminal Police Department to this office dated October 5, 1964.¹³⁹

Therefore on October 26, 1964, the residents’ registry office of Graz started a new file card for “Anton Pacholegg” with the remark “previously Guttenberg” and the entries “Profession: writer” and “Citizenship: Austria.” Nearly four years later, on December 13, 1968, Anton Pacholegg canceled his registration at Graz and moved to “Bavaria, Federal Republic of Germany.” But already after four days, on December 17, 1968, he and his wife registered again at Graz. He received a new file card as “Anton Karl von Guttenberg” with the remark “previously Pacholegg” and the entries “Profession: university professor” and “Citizenship: Canadian.” Obviously his stay in Bavaria had served to change again name and citizenship, a step most probably prepared already a long time ago.

Von Guttenberg/Pacholegg’s Dachau experience and the reasons why he never appeared as a witness in post-war war crimes investigations or trials still continue to be mysterious. In the case of the Dachau human skin allegations, he represents—to put it mildly—the type of the “fantasy prone witness” in the classification given by Elizabeth Loftus. His testimony to this matter—through its publication within a document introduced by the prosecution at the Nuremberg trial of the major war criminals—received the status of an unquestionable “fact” in public perception (and in considerable sections of the profession worldwide). From the point of view of an historian, it must, however, be considered worthless.¹⁴⁰

¹³⁹ It is also strange that the *criminal* police dealt with this matter and not the regular—order—police.

¹⁴⁰ His testimony to other atrocities committed at Dachau is not within the scope of this study. At any rate, it should be neither rejected off-hand nor naively taken at face value, but critically examined, like every source in history.

With his frequent change of names and the various conflicting stories he spread about his educational and professional career, Anton (von) Guttenberg/Pacholegg remains an enigmatic personality. Not everything can be explained and excused or even justified by his camp experience. Something must have driven him round in his life, he never could rest. At the age of 76, he again left Europe for the New World. The last entry on his file card at the Graz residents' registry office is dated May 26, 1970, and reads "Registration canceled, moved to New York."

Appendix

- Books written or edited by Antoine Charles de Guttenberg
Cultures et littératures de l'Occident: étude comparée de leurs origines. Montreal: Université de Montréal, 1950.
La manifestation de l'Occident. Montreal: Florus, 1952.
Der Aufstieg des Abendlandes. Wiesbaden: Limes, 1954. 2nd edition Wiesbaden: Limes 1959. French translation by Lucien Piau: *L'occident en formation: Essai de synthèse et de critique des fondements du 20e siècle*. Paris: Payot, 1963.
 Aldenhoff, Michael, and Frank O'Connor. *Frauen fremder Völker. Die Amerikanerin: Ihre Macht und ihre Moral*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1958. Italian translation by Guido Gentilli: *L'americana. Il suo potere e la sua morale*. Milan: Rosso & Nero, 1963. Spanish translation: *L'americana*. Barcelona: AHR, 1962.
 Burghardt, Friedrich, and Hanns Kurth. *Frauen fremder Völker. Die Orientalin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1958. 2nd edition Düsseldorf: Hellas, 1958. Italian translation: *L'orientale*. Milan: Rosso & Nero, 1964.
 Kurth, Hanns, and Manfred Delacour. *Frauen fremder Völker. Die Pariserin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1958. 2nd edition Düsseldorf: Hellas, 1958.

- Italian translation: *La parigiana*. Milan: Rosso & Nero, 1962.
- Muthesius, Alexander. *Frauen fremder Völker. Die Afrikanerin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1959. Italian translation: *L'africana*. Milan: Rosso & Nero, 1964.
- Ten Beek, Peter. *Frauen fremder Völker. Die Japanerin: Geishas, Kirschblüten, Kimonos*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1959. Italian translation: *Donne di popoli stranieri – la giapponese*. Milan: Rosso & Nero, 1963.
- Weiler, Ludwig. *Frauen fremder Völker. Die Südamerikanerin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1959. Italian translation: *La sudamericana e la spagnola. La donna nel mondo*. Milan: Rosso & Nero, 1963.
- Wildhagen, Peter. *Frauen fremder Völker. Die Italienerin und die Spanierin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1959. Italian translation edited together with the translation of Weiler, *Die Südamerikanerin*. Milan: Rosso & Nero, 1963.
- De Vries, Hendrik. *Das Weib bei den Naturvölkern. Die Asiatin, die Slawin*, ed. Antoine Charles de Guttenberg. Düsseldorf: Hellas, 1960. Italian translation: *La donna presso i popoli primitive – l'asiatica, la slava*. Milan: Rosso & Nero, 1962.
- Mensch, Tier und Schöpfung: Eine erkenntnistheoretische Studie über die Grundlagen des biologischen Weltbildes*. Graz/Wien/Köln: Styria, 1961.
- Auf den Spuren der Schöpfung: Die Problematik des physikalischen Weltbildes. Eine erkenntniskritische Betrachtung*. Unter Mitarbeit von Ferdinand Martin. Radevormwald und Baden bei Zürich: Mnemoton, 1963.
- Europäer – wer bist Du, woher stammst Du? Versuch einer kritischen Darstellung der Herkunft des Europäers*. Baden near Zurich: Mnemoton, 1966.
- Biologie als Weltanschauung: Eine erkenntniskritische Analyse der Darwinismen*. Ratingen: Henn, 1967.

Der blinde Mensch: Einführung in die kulturgeschichtlichen und pädagogischen Grundlagen des Blindenwesens. Weinheim: Beltz, 1968.

Early Canadian Art and Literature. Vaduz (Liechtenstein): Europe Printing Establishment.

Lucia Scherzberg

DER PAPST UND DER „FALL WILLIAMSON“
Chronologie und Analyse des Konflikts

Am 21. Januar 2009 hob Papst Benedikt XVI. die Exkommunikation von vier Bischöfen der Priesterbruderschaft St. Pius X. auf. Die Bischöfe hatten sich die Exkommunikation durch ihre vom Papst nicht gebilligte Weihe durch Erzbischof Marcel Lefebvre zugezogen. Dies wurde als Setzen eines schismatischen Aktes, also einer Kirchenspaltung bewertet. Die Exkommunikation ist im kirchlichen Recht eine sog. Beugestrafe, welche die Betroffenen dazu bringen soll, die Unrechtmäßigkeit ihres Handelns zu überdenken und diese zu bereuen. Geschieht dies, wird sie wieder zurückgenommen.

Der Sturm des Protestes, der daraufhin in großen Teilen der Welt, vor allem aber in Deutschland, ausbrach, führte zur größten Krise der katholischen Kirche im Pontifikat Benedikts XVI. Schlagzeilen wie „Der Papst bringt die Welt gegen sich auf“¹, „Die Reaktionäre kehren zurück“² oder gar „Wir wollen nicht mehr Papst sein“³ beherrschten wochenlang den deutschen Blätterwald. Der Konflikt entzündete sich an der Tatsache, dass einer der betroffenen Bischöfe ein Holocaust-Leugner ist. Seine Leugnung des Holocausts wurde am Tag der Unterschrift unter das Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation in einem Interview für das schwedische Fernsehen ausgestrahlt.

Doch nicht allein diese Tatsache, sondern auch die Absicht des Papstes, das Schisma zu überwinden und die Piusbruderschaft in die Kirche zurückzuführen, stieß auf Kritik.

Um das ganze Ausmaß des „Falles Williamson“ zu begreifen, ist es deshalb nötig, sich zunächst die Entstehung der

¹ *Financial Times Deutschland* v. 2. Februar 2009

² *DIE ZEIT* v. 12. Februar 2009

³ *Süddeutsche Zeitung* v. 5. Februar 2009

Piusbruderschaft und ihre Konflikte mit dem Vatikan vor Augen zu führen.

Entstehung und Entwicklung der Piusbruderschaft

Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (lat.: *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.*; abgekürzt FSSPX) wurde von Erzbischof Marcel Lefebvre gegründet.⁴ Sie bezeichnet sich selbst als eine „Priestervereinigung mit Gemeinschaftsleben ohne Gelübde“, die vom Bischof von Fribourg, Lausanne und Genf 1970 errichtet worden sei. Richtig ist, dass die Bruderschaft mit Einverständnis Bischof Charrières entstand, jedoch gestattete er sie nur in der Form einer *pia unio*, einer frommen Vereinigung und auch nur *ad experimentum*, d.h. für die Dauer von sechs Jahren.⁵ Nach Ablauf dieser Zeit konnte die Genehmigung stillschweigend um weitere sechs Jahre verlängert und danach die endgültige Kanonisierung in die Wege geleitet werden. Da im bischöflichen Dokument aber auch von der Bruderschaft als einer Gesellschaft (*societas*) gesprochen wird, wurde diese Zweideutigkeit von den Piusbrüdern so gedeutet, dass sie eine Vereinigung im o.g. Sinne seien. Der Unterschied besteht darin, dass eine *pia unio* keine juristische Person in der Kirche darstellt und dass sie vom Diözesanbischof wieder aufgelöst werden kann.

Die Priesterbruderschaft installierte ein Priesterseminar im schweizerischen Ecône und begann mit der Priesterausbildung. Die zunehmenden Spannungen zwischen Lefebvre

⁴ Wichtige Dokumente zur Geschichte der Bruderschaft finden sich in deutscher Sprache auf der Homepage der österreichischen Bruderschaft www.fsspx.at, in französischer Sprache auf der von Nicolas Senèze eingerichteten Website *La crise intégriste* <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/>. Einen guten Überblick bietet auch Peter J. Vere, *A Canonical History of the Lefebvrite Schism*, Ontario 1999, <http://sspx.agenda.tripod.com/id8.html>, eingesehen am 25. März 2009

⁵ Einrichtungsdekret der Internationalen Piusbruderschaft St. Pius X. v. 1. November 1988, www.fsspx.at (Der Gründer/Dokumente), eingesehen am 26. März 2009

und dem Episkopat, insbesondere den französischen Bischöfen führten zur Einrichtung einer Kardinalskommission durch Paul VI., um die Situation zu überprüfen. Nach einer apostolischen Visitation des Seminars im Jahr 1974 trat Erzbischof Lefebvre mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit, in der er die „neo-modernistischen“ und „neo-protestantischen“ Tendenzen des 2. Vatikanischen Konzils anprangerte, die zur Zerstörung der Kirche, des Priestertums, der Heiligen Messe und der Sakramente geführt hätten.⁶ Nicht einmal die höchste Autorität in der Kirche, sprich der Papst, könne die Piusbruderschaft dazu bewegen, den katholischen Glauben zu verlassen, wie er in der Kirche seit 19 Jahrhunderten verkündet worden sei. Das 2. Vatikanische Konzil stand demnach für Lefebvre nicht in der katholischen Tradition.

Der Nachfolger Bischof Charrières, Bischof Pierre Mamie, der zum 40jährigen Jubiläum der Konzilseröffnung sagen sollte, dass er das Konzil als die größte Gnade ansehe, die Gott der Kirche und der Welt im 20. Jahrhundert erwiesen habe⁷, griff mit Billigung des vatikanischen Sekretariats für die Religiösen zu Disziplinarmaßnahmen und widerrief die Genehmigung seines Vorgängers. Die Piusbrüder akzeptierten dies nicht unter Berufung auf ihren vermeintlichen Status als Priestervereinigung mit Gemeinschaftsleben ohne Gelübde. Die Kardinalskommission delegierte an Bischof Mamie das Recht, der Bruderschaft die Anerkennung zu entziehen. Damit war zugleich das Priesterseminar aufgehoben.

Lefebvre aber machte unbeirrt weiter. 1976 kündigte er die Weihe von Priestern an. Die Durchführung der Weihe würde bedeuten, dass er sich automatisch eine Suspendierung für ein Jahr zuziehen würde. Der Vatikan verwarnte Lefebvre und

⁶ Grundsatzerklärung S.E. Erzbischof Marcel Lefebvres v. 21. November 1974, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

⁷ Bischof Genoud: „Ein unermüdlicher Botschafter Gottes“, in: Katholische Internationale Presseagentur, Tagesdienst vom 15. März 2008, http://www.kath.ch/pdf/kipa_20080319081511.pdf, eingesehen am 26. März 2009

setzte ihn ausdrücklich vom Willen des Papstes in Kenntnis.⁸ Am 29. Juni 1976 vollzog Bischof Lefebvre die Weihe und zog sich damit die Suspendierung zu. Nach dem Erhalt eines Monitum, in dem er zum Einlenken aufgefordert wurde⁹, wurde er am 22. Juli 1976 durch die vatikanische Bischofskongregation von allen priesterlichen Funktionen suspendiert (die sog. *suspensio a divinis*).¹⁰ Lefebvre kommentierte die Suspendierung so: „Das heißt, es ist mir verboten, die neue Messe zu feiern, die neuen Sakramente zu spenden, die neue Lehre zu predigen. Gerade weil ich diese Neuerungen seit ihrer Einführung ablehne, verbietet man mir nunmehr offiziell, sie anzuwenden. Weil ich die neue Messe ablehne, verbietet man mir, sie zu lesen. Daraus kann man erraten, wie gering der Schaden ist, den diese Suspension zufügt. ... Wir sind ‚suspendiert a divinis‘ von der konziliaren Kirche und für die konziliare Kirche. Dieser Kirche wollen (wir) aber gar nicht angehören.“¹¹

1978 wurde Lefebvre vom neuen Papst Johannes Paul II. empfangen. Im November 1983 veröffentlichte Lefebvre aus Anlass der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches (*Codex iuris canonici* von 1983) ein „Bischöfliches Manifest“, in dem er seiner Meinung Ausdruck verlieh, dass den Irrtümern des Konzils nun der Rang des Rechtes zuerkannt worden sei.¹² Diese Auflistung schickte er Papst Johannes Paul II. mit der Aufforderung zu, hier Abhilfe zu schaffen.

⁸ Lettre de Mgr. Benelli à Mgr. Lefebvre, 25. Juni 1976, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/1976/06/lettre-de.html>, eingesehen am 26. März 2009

⁹ Monition canonique du Cardinal Baggio à Mgr. Lefebvre, 6. Juli 1976, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/1976/07/monition-du-cardinal-baggio-%C3%A0-mgr-lefebvre.html>, eingesehen am 26. März 2009

¹⁰ Brief an S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre vom Sekretariat der Heiligen Kongregation für die Bischöfe v. 22. Juli 1976, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

¹¹ Sonderrundbrief von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre v. 29. Juli 1976, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

¹² Offener Brief von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre und S.E. Bischof Antonio de Castro Mayer an Papst Johannes Paul II. v. 21. November

Zu diesen „Irrtümern“ zählte Lefebvre die unzulässige ökumenische Ausweitung des Kirchenbegriffs, die sich im Bild der Kirche als Volk Gottes manifestiere – dies führe z.B. zu der Meinung, dass „der Protestantismus nichts anderes ist als eine spezielle Form derselben christlichen Religion“. Dies widerspreche der göttlichen Offenbarung, die Trennung vorschreibe. Weiterhin wandte sich der Erzbischof gegen die Religionsfreiheit und die religiöse Neutralität des Staates, die „juristische Gleichheit zwischen den falschen Religionen und der Wahren“ bedeuteten. Diese für ihn falschen Menschenrechte stammten für Lefebvre von den „Pseudophilosophen“ der Französischen Revolution, von „Agnostikern und Materialisten“. In Staaten mit katholischer Mehrheit dürfe keine religiöse Neutralität des Staates herrschen – dies sei eine Beleidigung für „Unseren Herrn und seine Kirche“. Die vom 2. Vatikanischen Konzil wiederbelebte Kollegialität der Bischöfe betrachtete Lefebvre als unzulässige Demokratisierung und die Liturgiereform als Protestantisierung der Messe. Das Ganze ist eingebettet in eine klassische Verschwörungstheorie – Rom befinde sich nämlich in Übereinkünften mit der Freimaurerei, mit dem Weltkirchenrat und dem Kommunismus.

Trotz dieser Provokationen ließ der Vatikan den Gesprächsfaden nicht abreißen. Im Juni 1987 kündigte Lefebvre in einem Brief an den Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger die Weihe von Bischöfen an. Dies musste den Vatikan alarmieren, da mit vollzogener Bischofsweihe das Schisma endgültig eintreten würde. In einem Brief an die vier vorgesehenen Weihelikandidaten, unter ihnen Richard Williamson, gab Lefebvre nicht nur seiner schismatischen Absicht deutlichen Ausdruck, sondern auch seinem Sendungsbewusstsein, der von Gott beauftragte Retter des wahrhaft Katholischen zu sein.¹³

1983, Bischöfliches Manifest, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

¹³ Brief von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre an seine zukünftigen Bischöfe v. 28. August 1987. *Adveniat regnum tuum*, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

„Gott hat die Priesterbruderschaft St. Pius X. zur Aufrechterhaltung und zur ununterbrochenen Fortdauer eines glorreichen und sühnenden Opfers in der Kirche erweckt. Er hat sich wahre, über diese göttlichen Geheimnisse unterrichtete und davon überzeugte Priester erwählt. Gott hat mir die Gnade erwiesen, diese Priester vorzubereiten und ihnen die Gabe des Priestertums zu verleihen, um die Fortdauer des wahren Opfers gemäß der Definition des Konzils von Trient zu gewährleisten. Das hat uns die Verfolgung durch das antichristliche Rom eingebracht. Da dieses modernistische und liberale Rom sein Werk der Zerstörung der Herrschaft Unseres Herrn weiterverfolgt, wie Assisi (das Gebet der Weltreligionen für den Frieden; LS) und die Bekräftigung der liberalen Thesen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit beweisen, **sehe ich mich durch die göttliche Vorsehung gezwungen**, die Gnade des katholischen Bischofsamtes, die ich empfangen habe, weiterzugeben, damit die Kirche und das katholische Priestertum fortfahren zu bestehen, zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen.“¹⁴ Die Piusbrüder werden also als der „heilige Rest“ verstanden; Lefebvre sieht sich selbst als Werkzeug Gottes im Kampf gegen den Antichristen, den er, wie so viele christliche Fundamentalisten und Sekten in Rom am Werke sieht – es fehlt nur noch die ausdrückliche Bezeichnung Papst Johannes Paul II., dem der interreligiöse Dialog am Herzen lag, als Antichrist. Man wundert sich ein wenig, dass Rom angesichts einer solchen Einstellung der Piusbruderschaft die Verhandlungen überhaupt weiterführte.

Der Vorsitzende der Glaubenskongregation und der abweichlerische Erzbischof trafen sich mehrmals zu Gesprächen. Zunächst sah es so aus, als werde eine Lösung gefunden. Am 5. Mai 1988 unterzeichneten beide ein Protokoll über ein Einvernehmen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Piusbruderschaft.¹⁵ Nach dieser Übereinkunft sollte aus der

¹⁴ Ebd., Hervorhebung v. mir

¹⁵ Protokoll über ein Einvernehmen zwischen Seiner Eminenz Kardinal Joseph Ratzinger und S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre, erstellt während

Bruderschaft eine *Gesellschaft apostolischen Lebens* werden, die volle Autonomie genießt, d.h. Priester ausbilden und inkardinieren kann und die in einem bestimmten Ausmaß, z.B. hinsichtlich der Gottesdienstfeier und der Seelsorge nicht der Jurisdiktion der Bischöfe unterliegt. Zusätzlich wurde in der Vereinbarung festgehalten, dass ein Bischof aus den Reihen der Bruderschaft von Erzbischof Lefebvre ausgewählt und dem Heiligen Vater zur Ernennung vorgeschlagen werden sollte. Die Suspendierung Lefebvres sollte aufgehoben und die Häuser und Gottesdienststätten der Bruderschaft genehmigt werden.

Die Gegenleistung für diese weit reichende Anerkennung der Bruderschaft sollte darin bestehen, dass Erzbischof Lefebvre seine Treue zum Papst und seine Zustimmung zu der in Art. 25 der *Konstitution über die Kirche* des Zweiten Vatikanischen Konzils enthaltenen Lehre über das kirchliche Lehramt erklären sollte (hier geht es um das oberste Lehramt des Papstes). Weiterhin sollte Lefebvre die Gültigkeit der Messe und der Sakramente, die nach den von Paul VI. und Johannes Paul II. promulgierten Ausgaben des römischen Messbuches gefeiert werden, anerkennen und die Gesetze des neuen *Codex iuris canonici* respektieren. Zur Klärung aller weiteren Fragen sollte eine Kommission geschaffen werden, der auch zwei Mitglieder der Bruderschaft angehören würden.

Das Protokoll verlangte demnach keine explizite Anerkennung der von Lefebvre als Irrtümer bezeichneten Lehren des Konzils zur Religionsfreiheit, zu den interkonfessionellen Beziehungen etc. Lediglich die Authentizität der nachkonziliaren Messe und des kirchlichen Gesetzbuches und natürlich die Befugnisse des obersten Lehramtes der Kirche sollten von dem suspendierten Bischof ausdrücklich akzeptiert werden. Aber selbst das war Lefebvre zu viel. Er betonte, dass man unterschiedliche Ziele verfolge: Rom wolle die Versöhnung und Wiedereingliederung, die Piusbruderschaft dagegen die

einer Zusammenkunft in Rom am 4. Mai 1988, unterzeichnet am 5. Mai 1988, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

Anerkennung, so wie sie sei. Das bedeutet, die Piusbruderschaft wollte eigentlich nur genauso weitermachen wie bisher, aber mit dem päpstlichen Segen. Nach der Unterzeichnung des Protokolls legte man Erzbischof Lefebvre den Entwurf eines Briefes an den Papst vor, in dem er um Vergebung bittet und die Auswahl des künftigen Bischofs und den Zeitpunkt seiner Weihe in das Ermessen des Heiligen Vaters stellt.¹⁶ Dieser Entwurf veranlasste Lefebvre, einen genauen Termin für die Bischofsweihe und mehr als einen Bischof zu verlangen – andernfalls drohte er damit, am 30. Juni die Weihen ohne Erlaubnis des Papstes vorzunehmen.¹⁷

Nun könnte man sich fragen, warum es möglich war, dem Heiligen Stuhl mit der Ankündigung einer illegalen Weihe zu drohen und ihn damit tatsächlich unter Druck zu setzen. Denn in der Tat begannen sich die Verhandlungen erst nach der Ankündigung im Juni 1987 zu konkretisieren, und sie erweckten unter den Piusbrüdern zunächst die Hoffnung, keinerlei Zugeständnisse hinsichtlich der Liturgie und des 2. Vatikanischen Konzils machen zu müssen. Es ist das katholische Verständnis der Sakramente und des Bischofsamtes, das es ermöglicht, hier Druck auszuüben. Denn ein suspendierter Bischof **darf** zwar keine Priester und Bischöfe weihen; wenn er es aber trotzdem tut, ist die Weihe gleichwohl **gültig**; der illegal Geweihte hat zwar kein Amt in der Kirche, verfügt aber im Fall der Bischofsweihe über die Weihegewalt, die er gültig, wenn auch unerlaubt, einsetzen kann. Die unerlaubt geweihten Bischöfe stünden in der bischöflichen Sukzession, also der Abfolge der Bischöfe, die auf die Apostel zurückgeführt wird.

¹⁶ Vorschlag von Rom für einen Brief von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre an Papst Johannes Paul II. nach der Unterzeichnung des Protokolls vom 5. Mai 1988, www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

¹⁷ Lettre de Mgr. Lefebvre à Jean Paul II, 2. Juni 1988 <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/1988/06/lettre-de-mgr-lefebvre-%C3%A0-jeanpaul-ii.html>; Brief von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre an Papst Johannes Paul II. v. 20. Mai 1988; Interview von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre am 30. Juni in Ecône für die Zeitschrift Fideliter, beide: www.fsspx.at, eingesehen am 26. März 2009

Das bedeutet, sie wären zwar Schismatiker, könnten aber eine Gegenkirche auf der Basis der apostolischen Sukzession aufbauen.

Um dies zu verhindern, war der Papst allerdings nicht bereit, sich Termin und Kandidaten der Bischofsweihe vorschreiben zu lassen. In einem Brief vom 9. Juni warnte Johannes Paul II. Bischof Lefebvre, die Weihen ohne apostolisches Mandat vorzunehmen, da sie einen schismatischen Akt darstellten, der die Exkommunikation nach sich ziehe. Am 17. Juni wies die Bischofskongregation nochmals darauf hin, dass Lefebvre sich im Fall der Bischofsweihe ohne Mandat und gegen den ausdrücklichen Willen des Hl. Vaters die von selbst eintretende Exkommunikation zuziehen würde.

Am 19. Juni widerrief der Erzbischof seine Unterschrift unter das Protokoll und weihte am 30. Juni 1988 Bernard Tissier de Mallerais, Bernard Fellay, Alfonso de Galarreta und Richard Williamson zu Bischöfen. Am 1. Juli erklärte der Vorsitzende der Bischofskongregation, dass nach can 1382 und 1364 CIC die Tatstrafe der Exkommunikation (*excommunicatio latae sententiae*) eingetreten sei, d.h. wegen illegaler Bischofsweihe und Setzung eines schismatischen Aktes¹⁸. Betroffen waren sowohl Lefebvre selbst als auch die vier von ihm Geweihten. Die Anhänger Lefebvres akzeptierten die Exkommunikation nicht und verwiesen auf can 1323, nachdem jemand, der in einer schweren Notlage ein kirchliches Gesetz übertreten habe, straffrei bleibe. Die schwere Notsituation sei durch das Alter Erzbischof Lefebvres und die Ungewissheit über die Fortsetzung seines Werkes zur Rettung der Kirche gegeben.

Am 2. Juli erließ Papst Johannes Paul II. das *Motu proprio Ecclesia Dei*, in dem die Exkommunikation Lefebvres und das Schisma noch einmal ausdrücklich herausgestellt

¹⁸ Decret d'excommunication, 1. Juli 1988, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/1988/07/d%C3%A9cret-dexcommunication.html>, eingesehen am 26. März 2009

werden.¹⁹ Die Schwere der Tat wird damit begründet, dass in der Bischofsweihe die apostolische Sukzession sakramental weitergegeben werde. Die Wurzel dieses schismatischen Aktes sah Johannes Paul II. in dem falschen Traditionsbegriff der Piusbruderschaft, die den lebendigen Charakter der Tradition verkenne. Ein Traditionsbegriff, der sich gegen das universale Lehramt richte, „das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe“ zukomme, sei widersprüchlich. Hier streicht der Papst sehr klar die Kollegialität der Bischöfe heraus. Angemahnt werden weitere und tiefere Studien, die die Kontinuität des Konzils mit der Tradition deutlich machen. Johannes Paul II. berief die Kommission *Ecclesia Dei* für den weiteren Dialog mit den Traditionalisten. Den Anhängern Lefebvres, die das Schisma nicht mittragen wollten, sollte die Rückkehr in die Kirche erleichtert werden. Ihre Verbundenheit mit der lateinischen Liturgie sollte respektiert und ihnen die Möglichkeit zur Feier der tridentinischen Messe gegeben werden. Im Gefolge dieses *Motu proprio* entstand beispielsweise aus ehemaligen Anhängern Lefebvres die *Petrusbruderschaft*, die nun ihre Treue zum Papst erklärte und eine Sondererlaubnis erhielt, die tridentinische Messe zu feiern.

Am 25. März 1991 starb Erzbischof Marcel Lefebvre, und der unerlaubt geweihte Bernard Fellay übernahm die Führungsrolle in der Bruderschaft. Er war federführend in den Verhandlungen mit dem Vatikan. Eine spektakuläre Pilgerfahrt der Piusbrüder im Heiligen Jahr nach Rom, bei der an die 5000 Anhänger der Bruderschaft unter Führung Fellays durch die Heilige Pforte in den Petersdom einzogen, war angeblich mit dem Vatikan abgestimmt. In geheimen Verhandlungen war eine gemeinsame Erklärung verfasst worden, die zu Ostern 2001 feierlich paraphiert werden sollte. Doch wieder wurde nichts daraus. Die Piusbrüder vermuteten einmal mehr eine Falle, die Rom ihnen stellen wollte. Sie verlangten

¹⁹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Ecclesia Dei*“ in Form eines *Motu Proprio*, 2. Juli 1988, www.vatican.va, eingesehen am 11. März 2009

zum einen, dass es jedem Priester in der katholischen Kirche freigestellt werden müsse, die Messe nach dem Messbuch von 1962 zu feiern, ohne eine Genehmigung des Diözesanbischofs einzuholen, und zum andern, dass die Exkommunikation der Bischöfe aufgehoben werden müsse. Darüber hinaus ließ Bernard Fellay keine Unklarheit darüber aufkommen, dass die Bruderschaft keinesfalls ihren Kurs ändern würde und Übereinstimmung nur darin bestehen könne, der Tradition ihr Heimatrecht zurückzugeben: „La fraternité n’a aucunement l’intention de modifier ses principes et sa ligne de conduite. ... Si accord il y avait, il ne serait à envisager que dans la perspective de redonner à la Tradition son droit de cité, même si le triomphe final ne s’obtiendra que graduellement.“²⁰ Damals lehnte Rom dieses Ansinnen noch ab. Doch die Wahl Kardinal Ratzingers zum neuen Papst wird von Fellay als „Hoffnungsschimmer“ bezeichnet. Zu Recht?

Im Juli 2007 kommt Papst Benedikt XVI. mit dem Motu proprio *Summorum pontificum*²¹ der ersten Forderung der Piusbrüder nach und erlaubt jedem Priester in einer Messe, die ohne Volk gefeiert wird, an jedem Tag des Jahres, ausgenommen das *Triduum sacrum*, für sich zu entscheiden, ob er die Messe nach dem Ordo von 1962 oder nach dem von Papst Paul VI. 1970 promulgierten Römischen Messbuch feiern will (Art. 2). Eine Genehmigung des Ortsbischofs oder des Apostolischen Stuhls ist nicht erforderlich. Benedikt XVI. bezeichnet das Messbuch von 1970 als ordentlichen, das von 1962 als außerordentlichen Ausdruck ein- und desselben römischen Ritus. Wenn Gläubige bitten, an einem Gottesdienst der außerordentlichen Form teilnehmen zu dürfen, soll ihnen das gestattet werden (Art. 4). Eigenartig mutet an, dass hier offensichtlich

²⁰ Communiqué de Mgr. Fellay, 22. Januar 2001, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/2001/01/communiqu%C3%A9-de-mgr-fellay.html>, eingesehen am 25. März 2009

²¹ Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum pontificum* v. 7. Juli 2007, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 178, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, s. auch www.dbk.de

von der Feier ohne Volk als Normalfall ausgegangen wird – dies steht in Spannung zu can 906 CIC: „Ohne gerechten und vernünftigen Grund darf der Priester das eucharistische Opfer nicht ohne die Teilnahme wenigstens irgendeines Gläubigen feiern.“ In dieser Vorschrift hat das im Geist des 2. Vatikanischen Konzils erneuerte Kirchenrecht die reformatorische Kritik an der „Winkelmesse“ ernst genommen und die sog. Privatmesse, die auch mehrere Priestern nebeneinander, aber jeder für sich, an den Seitenaltären feiern konnten, weitgehend zurückgedrängt – in den Augen der Piusbrüder eine typische „Protestantisierung“ der Liturgie. Zwar ist theologisch betrachtet die Privatmesse kein solipsistischer Akt; sie wird im Namen der gesamten Kirche und in Anwesenheit der Engel und Heiligen gefeiert – im mystischen Sinne ist also eine Gemeinschaft vorhanden. Die Piusbruderschaft versteht die Messe und ihren Mittelpunkt jedoch als eine völlig auf den Kleriker fokussierte Handlung: Das Opfer vollziehe nämlich nicht die Gemeinde, sondern allein der Priester, der als Stellvertreter Christi handle. Darum könne der Priester die Messe auch still feiern oder ganz ohne Teilnehmer.²²

Beugte Papst Benedikt XVI. sich hier den Forderungen der Piusbrüder oder entwickelte er eine eigene Strategie? Benedikts Argumentation, beide Formen als Ausdruck ein- und desselben Ritus zu betrachten, entspricht nicht der Vorstellung der Piusbruderschaft, für die sich die „Alte“ und die „Neue“ Messe wie Feuer und Wasser zueinander verhalten. „Die Alte Messe ist katholisch und predigt das Christkönigtum; die Neue Messe ist ökumenisch und demokratisch.“²³ Auf Dauer könne sich nur die wahre katholische Form durchsetzen. Will der Papst der Piusbruderschaft den Wind aus den Segeln nehmen, indem er beide Formen, die Messe zu feiern als ein- und denselben Ritus bezeichnet? Andererseits erfüllt das Apostolische Schreiben einen Teil der ersten Forderung eines Drei-

²² Fragen zur Heiligen Messe, <http://www.fsspx.info/bruderschaft/index.php?show=hlmesse&page=11>, eingesehen am 30. März 2009

²³ Ebd., <http://www.fsspx.info/bruderschaft/index.php?show=hlmesse&page=15>, eingesehen am 30. März 2009

Phasen-Plans der Piusbrüder für die Gespräche mit Rom, der von „Vorleistungen“ Roms spricht.²⁴ In der Behauptung, dass die vorkonziliare Messe das Königtum Christi verkünde, die Messe in der ordentlichen Form des römisch-katholischen Ritus dagegen „demokratisch“ sei, zeigt sich, dass die Piusbrüder eine Verbindung zwischen liturgischen und politischen Formen herstellen. Das autoritär und antidemokratisch interpretierte Christkönigtum und die ebenso autoritär gedeutete und vollzogene Form der sog. „Alten Messe“ verbinden sich mit der Hoffnung auf die Durchsetzung autoritärer und antidemokratischer Gesellschaftsformen. Diese Instrumentalisierung der Liturgie für die Politik lässt sich allerdings nicht durchhalten, wenn beide Formen als Ausdruck ein- und desselben Ritus gelten.

Als weitere „Vorleistung“ wird die Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe verlangt. Diese erfolgte am 21. Januar 2009 und wurde am 24. Januar bekannt gegeben. Wie wird ein Piusbruder wohl diese Handlungen des Papstes interpretieren? Und der dem „modernistischen Rom“ treue Durchschnittskatholik muss sich fragen, ob der Papst nun auch noch in Phase 2 und 3 eintreten will. In ihnen sollen nach Vorstellung der Bruderschaft die „großen Linien der Neuausrichtung der Kirche“ debattiert werden, insbesondere die Fragen des Ökumenismus, der Religionsfreiheit und der Kollegialität der Bischöfe.²⁵ Es ist eindeutig, dass z.B. der Distriktobere für Deutschland, Franz Schmidberger, im Oktober 2008 keineswegs beabsichtigte, die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils zu akzeptieren: „Oder sollen wir in einem rein praktischen Abkommen, wie Kardinal Castrillón Hoyos (der Vorsitzende der Kommission *Ecclesia Dei*; LS) es dringend wünscht, die beanstandeten Konzilstexte grundsätzlich anerkennen und beispielsweise mit Hochachtung den Islam betrachten, der in wenigen Jahren in Deutschland die

²⁴ Franz Schmidberger, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 27 <http://www.fsspx.info/media/pdf/Zeitbomben.pdf>, eingesehen am 27. März 2009

²⁵ Ebd.

Kirchenglocken durch den Muezzinruf ersetzt haben wird?“²⁶. In der dritten Phase schließlich, wenn eine Einigung in der Lehre – im Sinne der Bruderschaft – erreicht sein wird, steht die Piusbruderschaft Papst und Bischöfen „für den Wiederaufbau der zerstörten Stadt Gottes mit Freuden zur Verfügung“. Inzwischen gelte es, „heldenhaft unter dem Kreuz der Ausgrenzung auszuharren“.²⁷

Dieser Text des deutschen Distriktoberen mit dem Titel *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils* lässt keine Zweifel offen, wes Geistes Kind die Piusbrüder sind. Schmidberger unterwirft die Konzilsdokumente über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*), die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra Aetate*), über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), aber auch die Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium*) und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*), die beide zu den ranghöchsten Dokumenten des Konzils gehören, einer vernichtenden Kritik. Die Kirche könne nicht mit anderen Religionsgemeinschaften verglichen oder nur als graduell verschieden von den anderen christlichen Bekenntnissen betrachtet werden. Die katholische Kirche habe einen Alleinvertretungs- und Absolutheitsanspruch, weil sie das Göttliche in der Welt darstelle. Schmidberger versteigt sich sogar zu der (häretischen) Aussage, dass die Kirche der fleischgewordene Gott sei, identifiziert die Kirche also mit Jesus Christus.²⁸ *Unitatis redintegratio* schwäche diesen Absolutheitsanspruch ab, indem es von häretischen Konfessionen als Kirchen spreche und sie als Mittel und Wege des Heils betrachte. Dies müsse als gefährliche Relativierung der Wahrheit betrachtet werden – in sinniger Symbolik: „Unser Herr Jesus Christus hat nicht mehrere Bräute, er ist am Kreuz keine Vielehe eingegangen...“.²⁹ Der Irrtum könne kein Weg zur Wahrheit sein, und zu behaupten, falsche Religionssys-

²⁶ Ebd., 28

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 7

²⁹ Ebd., 8

teme könnten einen Menschen retten, sei Gotteslästerung. Wenn jemand außerhalb der katholischen Kirche gerettet würde, dann nicht wegen, sondern trotz seiner Religion – und wahrscheinlich betreffe diese Rettung weniger Menschen als gemeinhin angenommen. Vom universalen Heilswillen Gottes ist hier wenig zu merken.

Konsequenterweise geißelt Schmidberger die in *Lumen Gentium* niedergelegte Auffassung, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht sei (subsistit). Es dürfe nicht einmal der Anschein erweckt werden, dass es außerhalb der katholischen Kirche wahre Kirche Jesu Christi geben könne. Die Propagierung der Kollegialität der Bischöfe habe die Autorität des Papstes entscheidend geschwächt und zur Zerstörung der Autorität in Staat und Gesellschaft, in Familie und Schule geführt. Ja, selbst an der antiautoritären Bewegung ist in Schmidbergers Augen das Konzil schuld.³⁰

Zu *Nostra Aetate* führt Schmidberger aus, dass die Weltreligionen die Menschen eher von der Wahrheit wegführten als zu ihr hin. „Sie sind nicht nur keine Heilswege, sie sind viel eher Systeme des Widerstands gegen den Heiligen Geist.“³¹ Sie hielten die Menschen nicht nur im Irrtum gefangen, sondern nicht selten auch in der Unmoral. Der Hinduismus sei durch die völlige Abwesenheit der Nächstenliebe gekennzeichnet, der Buddhismus nichts als Selbsterlösung und Pantheismus und der Islam wolle die Erde mit Feuer und Schwert unterwerfen. Allah sei keineswegs derselbe Gott wie die Heiligste Dreifaltigkeit. Der Kenntnis der Weltreligionen scheint in der Priesterausbildung der Bruderschaft offensichtlich kein großer Wert zugeschrieben zu werden.

Schmidbergers Äußerungen über den Islam sind darüber hinaus von einer explizit faschistoiden Ausdrucksweise durchdrungen; er verwendet z.B. entpersonalisierende Metaphern wie „Überschwemmung“. „Was dem Islam im 16. und 17. Jahrhundert mit Waffengewalt nicht gelungen ist, das schafft

³⁰ Ebd., 13

³¹ Ebd., 14

er heute in der nachkonziliaren Ära auf friedlichem Wege. Er besetzt Europa. Frankreich wird überschwemmt von Arabern, Deutschland von Türken, England und Skandinavien von Pakistani. In England wird beispielsweise alle zwei Monate eine neue Moschee eröffnet. In Deutschland gab es vor 50 Jahren eine Handvoll islamischer Zentren; heute sind es über 2000. Und daran ist das schönredende Konzil nicht unschuldig.“³²

Wer glaubt, dies sei keiner Steigerung mehr fähig, lese die Passagen über das Judentum, die vor Antisemitismus strotzen. Weil das Verhältnis zum Judentum in Deutschland ein heikles Thema sei, beschränkt der Obere sich auf theologische Aussagen – man fragt sich, was er für Nicht-Deutsche schreiben würde. Für Schmidberger ist der Alte Bund und das Alte Testament von Gott lediglich zur Vorbereitung des Messias Jesus eingesetzt worden. Mit dem Tod Jesu Christi sei der Alte Bund nichtig und abgeschafft, die Kirche an seine Stelle getreten. „Damit sind die Juden nicht nur nicht unsere älteren Brüder im Glauben, wie der Papst bei seinem Synagogenbesuch in Rom 1986 behauptete; sie sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig, so lange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren. Im Gegensatz dazu behauptet das II. Vatikanum, man könne die Ereignisse des Leidens Christi weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. ... Wir sehen mit Trauer Papst Johannes Paul II. und nun auch Papst Benedikt XVI. in eine jüdische Synagoge gehen. Wir sehen mit Trauer Johannes Paul II. die verschiedenen Weltreligionen nach Assisi zum gemeinsamen Gebet um den Frieden rufen.“³³ Juden, die sich nicht zum christlichen Glauben bekehren, sind für die Piusbrüder „Gottesmörder“. Nach dem Aufschrei der Öffentlichkeit über die Holocaustleugnung Richard Williamsons korrigierte Schmidberger diese Aussage dahingehend, dass gegenwärtig nur diejenigen Juden die Schuld ihrer Väter trügen, die

³² Ebd., 17

³³ Ebd., 18

die Tötung Jesu Christi guthießen. Ob Juden dies heute tun, entziehe sich seiner Kenntnis. Im Folgenden bekräftigt er die Notwendigkeit der Judenmission, da es für die Juden keinen separaten Heilsweg gebe.³⁴

Sind diese Äußerungen des Distriktoberen der Piusbruderschaft in Deutschland „nur“ seine Privatmeinung oder sind sie repräsentativ für die Bruderschaft? Zumindest hat ihnen vor dem Eklat im Zusammenhang mit der Aufhebung der Exkommunikation kein Angehöriger der Piusbruderschaft wahrnehmbar widersprochen, und es ist nicht anzunehmen, dass Schmidberger damit hinter dem Berg gehalten hat. Er dokumentiert mit diesen Aussagen eher eine Nähe zu rechtsradikalem Gedankengut als zur Lehre der katholischen Kirche und zeigt mehr Ähnlichkeiten mit fundamentalistischen Christen aus dem ihm so verhassten protestantischen Spektrum. Den Platz des Biblizismus dort nimmt bei der Piusbruderschaft der Traditionalismus ein – wie sich dort die Auslegung der Bibel allein auf den Wortlaut beruft (allerdings auch nur, wo es zum eigenen Denken passt), so berufen sich die Traditionalisten auf eine wörtlich fixierte Tradition, die sich, wenn sie die Höchstform erreicht hat, nicht mehr weiterentwickeln könne – sie behaupten zwar, dass sie sich auf 19 Jahrhunderte der Überlieferung der Kirche beziehen, wählen aber nur bestimmte Teile der kirchlichen Tradition aus.

Neue Gespräche zwischen Vatikan und Bruderschaft begannen im Sommer 2005. Im Umfeld des ersten Konsistoriums, das Papst Benedikt im März 2006 abhielt, wurde bekannt, dass der Piusbruderschaft eine vollkommener Gemeinschaft mit der Kirche ermöglicht werden solle. Zum 20. Jahrestag der Exkommunikation sollte die Bruderschaft eine Fünf-Punkte-Erklärung mit Bedingungen für eine mögliche Wiedereingliederung in die katholische Kirche unterzeichnen.³⁵

³⁴ http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php, eingesehen am 27. März 2009

³⁵ Conditions qui résultent de l'entretien du 4 Juin 2008 entre le Cardinal Castrillón Hoyos et Mgr. Fellay, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog>, eingesehen am 27. März 2009

Die Piusbruderschaft weigerte sich, die Erklärung zu unterschreiben und forderte zunächst die Aufhebung der Exkommunikation.³⁶ Am 15. Dezember 2008 bat Bischof Fellay in einem Brief an den Papst um die Aufhebung der Exkommunikation, die ihm und seinen Mitbrüdern schweres Leid zufüge. Nach can 1358 CIC kann eine Beugestrafe wie die Exkommunikation einem Täter nur dann erlassen werden, wenn er gemäß can 1347, § 2 die Widersetzlichkeit aufgegeben hat. Einem solchen Täter darf die Aufhebung aber auch nicht verweigert werden. Offensichtlich hat Papst Benedikt diesen Brief als Aufgeben der Widersetzlichkeit verstanden, weil die Exkommunizierten sich ausdrücklich dem Papst unterstellen.

Allerdings bringen sie ihre Vorbehalte gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal sehr deutlich zum Ausdruck – sie unterwerfen sich der Lehre der Kirche, akzeptieren aber nur die Konzilien bis zum I. Vatikanischen Konzil. Bischof Fellay schrieb nach Aufhebung der Exkommunikation am 24. Januar 2009 an die Gläubigen der Piusbruderschaft: „Das Dekret vom 21. Januar zitiert den Brief vom 15. Dezember letzten Jahres an Kardinal Castrillón Hoyos, in dem ich unsere Verbundenheit mit ‘der Kirche Jesu Christi, die die Katholische Kirche ist‘, zum Ausdruck gebracht und ebenso aufs neue betont habe, dass wir die zweitausendjährigen Lehren annehmen und fest an den Primat Petri glauben. ... und ich habe hinzugefügt: ‚Wir sind bereit, mit unserem Blut das Credo niederzuschreiben, den Antimodernisteneid zu unterzeichnen und das Glaubensbekenntnis von Pius IV. Wir akzeptieren und machen uns alle Konzilien bis zum I. Vatikanischen Konzil zu eigen. Aber wir kommen nicht umhin, in Bezug auf das II. Vatikanum unsere Vorbehalte zum Ausdruck zu bringen. ... In all diesem sind wir überzeugt, der Verhaltenslinie treu zu bleiben, welche uns durch unseren Gründer

³⁶ Communiqué de l'abbé Lorans au sujet de l'ultimatum du Cardinal Castrillon Hoyos, 1. Juli 2008, <http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/>, eingesehen am 27. März 2009

Erzbischof Marcel Lefebvre vorgezeichnet worden ist, und wir hoffen, dass er bald rehabilitiert wird.“³⁷

Ist diese ausdrückliche Ausklammerung eines Ökumenischen Konzils der Kirche eine Unterwerfung unter ihre Lehre? Sieht so die Aufgabe der Widersetzlichkeit aus? Wie im Protokoll von 1988 wird hier auf die ausdrückliche Anerkennung des Konzils als Voraussetzung verzichtet. Der emeritierte Dogmatiker Wolfgang Beinert, selbst ein Schüler des Papstes, wertete die Aufhebung der Exkommunikation als beispiellosen Vorgang in der Geschichte der Kirche, denn bisher hätten die Gruppierungen, die im Gegensatz zum Papst standen, erst ihren Auffassungen abschwören müssen, bevor sie wieder aufgenommen wurden.³⁸ Beinert forderte den Vatikan zum Handeln auf; es müsse von der Bruderschaft die Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt werden.

In den bisherigen Auseinandersetzungen zwischen Piusbruderschaft und Vatikan finden wir ein altbekanntes Muster wieder. Das Vorgehen der Bruderschaft entspricht dem politisch-strategischen Agieren totalitärer Organisationen, die nicht nur ohne jegliche Kompromissbereitschaft ihre eigenen Ziele verfolgen, sondern ihren politischen Willen dem Kontrahenten aufzwingen wollen. Das Faustpfand für die Piusbruderschaft ist die bischöfliche Weihegewalt. Der „finale Triumph“ soll etappenweise – auf dem Wege einer Langzeitstrategie – erreicht werden. Das politisch-strategische Konzept wird zur Einschüchterung der Gegner und zur Ermutigung der eigenen Anhängerschaft offen propagiert, sodass jeder Teilerfolg von den Anhängern wahrgenommen und gefeiert, die Gegner dagegen demoralisiert werden können. Zwei wichtige Etappenziele haben die Piusbrüder mit der Unterstützung Benedikts XVI. bereits erreicht, und sie rücken in keiner Weise von ihren weiteren Plänen ab. Sie verstoßen bewusst provozierend gegen das kirchliche Recht und behaupten, dass der

³⁷ Brief an die Gläubigen, http://www.dici.org/dl/fichiers/Brief_oberer.pdf, eingesehen am 27. März 2009

³⁸ Papst-Schüler Beinert fordert Vatikan zum Handeln auf, Donau-Online: Mittelbayerische Zeitung, 3. Februar 2009

Vatikan dieses Verhalten billige. Am Ende stünde die völlige Umwandlung der katholischen Kirche gemäß den Vorstellungen der Piusbruderschaft. Das ständige Reden von der Tradition kaschiert, dass es sich hier nicht um eine konservative, sondern um eine umstürzlerische Strategie in der paradoxen Form eines „Papismus gegen den Papst“ handelt; die Priesterbruderschaft ist von ihrem strategischen Vorgehen her nicht eine bewahrende Gruppe, sondern eine totalitär ausgerichtete revolutionäre Avantgarde.

Der Eklat um die Holocaust-Leugnung Bischof Williamsons

Ein Sturm der Entrüstung erhob sich nach der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe allerdings weniger wegen dieser den meisten Menschen unbekanntem Langzeitstrategie, auch nicht wegen der Vorgeschichte von Abweichertum, Anmaßung und Selbstgerechtigkeit, sondern aufgrund der Tatsache, dass einer der vier Bischöfe öffentlich den Holocaust gelehnet hatte. *Der Spiegel* sah darin den neuralgischen Punkt der vatikanischen „Aussöhnungspolitik“ mit der Bruderschaft. Am 19. Januar veröffentlichte er einen Artikel über die Piusbruderschaft mit dem Titel *Problem für den Papst*. Das *Hamburger Wochenblatt* charakterisierte darin Teile der Bruderschaft als antisemitisch und verwies auf „eine Begebenheit, die sich am Rande einer Diakonatsweihe Ende vorigen Jahres zu Allerheiligen bei Regensburg zutrug“³⁹. Richard Williamson, der unerlaubt geweihte Bischof, war zum Priesterseminar der Piusbrüder in Zaitzkofen gereist, um dort Diakone zu weihen. Weil sich unter den Kandidaten der schwedische Konvertit Sten Sandmark befand, dessen Übertritt in Schweden heftig diskutiert wurde, weilte in Zaitzkofen auch ein Reporter des schwedischen Fernsehsenders SVT 1 namens Ali Fegan. Fegan führte nach der Weihe ein Interview mit Williamson, in dem dieser, als man über die Verbrechen des Nationalsozialismus sprach, sagte, er glaube nicht, dass

³⁹ *Der Spiegel* Nr. 4 v. 19. Januar 2009, 33

sechs Millionen Menschen in Gaskammern vergast worden seien. Auf die überraschte Rückfrage des Interviewers antwortete Williamson: „Ich glaube, es gab keine Gaskammern, ja.“ Es seien vielleicht 200000-300000 Juden in Konzentrationslagern umgekommen, aber keiner durch Gas in einer Gaskammer. Dann erging er sich in Erörterungen über Schornsteinhöhen und undichte Türen in Auschwitz-Birkenau als angeblichen Beweisen für die Nicht-Existenz von Gaskammern. Auf die Frage des Reporters, was diese Aussagen anderes seien als Antisemitismus, reagierte Williamson so: „Wenn Antisemitismus schlecht ist, ist er gegen die Wahrheit. Wenn etwas wahr ist, ist es nicht schlecht. Mich interessiert das Wort Antisemitismus nicht.“⁴⁰

Der Spiegel kündigte die Ausstrahlung dieser Filmdokumentation im schwedischen Fernsehen für Mittwoch, den 21. Januar im Programm *Uppdrag granskning* an. Nach Aussagen des Magazins war auch der Zentralrat der Juden in Deutschland im Vorhinein über die Äußerungen Williamsons informiert. Im Hinblick auf die geplante Israelreise des Papstes erwartete der Vizepräsident des Zentralrates Dieter Graumann eine deutliche Distanzierung der Bischofskonferenz. Anscheinend war auch die Piusbruderschaft über die Ausstrahlung des Interviews unterrichtet. Wenige Minuten vor Beginn der Sendung soll der Generalobere Fellay ein Fax an den schwedischen Sender geschickt haben, in dem er seiner Meinung Ausdruck gab, dass in diesem Interview, das über religiöse Angelegenheiten geführt werden sollte, absichtlich „kontroverse Fragen“ angeschnitten worden seien, um die Tätigkeit der Bruderschaft zu verleumden.⁴¹ Wenn diese Meldung korrekt ist, wäre am 21. Januar, anders als in den folgenden Stellungnahmen, für Bischof Fellay die Existenz des Holocaust noch eine „kontroverse Frage“ gewesen.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Sebastian Fischer/Julia Jüttner/Philipp Wittrock, Papst in der Defensive. Piusbrüder schalten auf stur, in: *Spiegel Online* 6. Februar 2009

Insider der Bruderschaft sollen dem *Spiegel* versichert haben, dass Bischof Fellay selbst einen Tag nach dem Bericht des *Spiegel* seinen Mitbruder zum öffentlichen Widerruf aufgefordert hat. Dies alles lässt sich so deuten, dass der Verweis auf die Holocaustleugnung Williamsons dem Vatikan die Möglichkeit gegeben hätte, „das Dekret einzufrieren und zuvor eine Klarstellung der Piusbruderschaft zu verlangen“⁴². Offensichtlich befürchtete auch Bischof Fellay, dass die Aufhebung der Exkommunikation verzögert oder gar verhindert werden könnte. Dass angesichts der vatikanischen Befindlichkeit diese Sorge unbegründet war, konnte er nicht wissen. Denn offensichtlich las man im Vatikan den Spiegel nicht. Kardinal Battista Re als Präfekt der Bischofskongregation unterzeichnete am 21. Januar das Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation – am selben Tage also, an dem das Interview mit Williamson ausgestrahlt wurde. Offiziell bekannt gegeben wurde das Dekret erst am 24. Januar. Später beteuerten die zuständigen Stellen im Vatikan, allen voran Kardinal Castrillón Hoyos, der Verhandlungsführer im Gespräch mit der Bruderschaft, man habe nichts von der Holocaustleugnung gewusst; außerdem sei das Dekret den Betroffenen schon vor dem 24. Januar ausgehändigt worden, man hätte es also nicht mehr zurückziehen können.

Die sicherlich jedes „Progressismus“ unverdächtige katholische Zeitung *Die Tagespost* schrieb dazu:

„Der Vatikan hat ein mächtiges Staatssekretariat und zahlreiche Kongregationen, Kommissionen und Räte, überall also Mitarbeiter, die täglich ‚online‘ sind. ... es ist schlichtweg unvorstellbar, dass niemand in den zahllosen Büros des Vatikans am 22. und 23. Januar bemerkt hat, dass der Vatikan ungebremst auf einen Medien-GAU zurast – und Papst Benedikt auf den bittersten Augenblick seines Pontifikats. An diesen Tagen lief das Williamson-Interview überall im Internet ...“⁴³.

⁴² Endloser Schlussstrich, in: Der Spiegel Nr. 7 v. 9. Februar 2009, 18-23, hier: 23

⁴³ Guido Horst, Byzantinische Verhältnisse, in: <http://www.die-tagespost.de/2008/>, eingesehen am 19. Februar 2009

Andrea Tornielli, der gewöhnlich gut unterrichtete „vaticanista“ der italienischen Tageszeitung *Il Giornale*, schrieb, dass zwischen dem 21. und 24. Januar die Äußerungen Williamsons bekannt gewesen seien, dass aber niemand in den vatikanischen Palästen auf deren Tragweite und vor allem auf deren Konsequenzen aufmerksam geworden sei.⁴⁴

Im Folgenden wurde im Vatikan ein modernes „Hexenmärchen“, wie es der Spiegel zu Recht nannte, konstruiert. In einem internen Dossier zum Fall Williamson wurde der Vatikan als Opfer einer antiklerikalen Verschwörung betrachtet. Der Papst habe durch die Ausstrahlung des Interviews im schwedischen Fernsehen zum Zeitpunkt der Aufhebung der Exkommunikation diskreditiert werden sollen – an diesem Komplott seien Kräfte im Vatikan beteiligt gewesen sowie eine französische Journalistin, die – wie könnte es anders sein – eine lesbische Aktivistin sei und in ihrem jüngsten Buch *Opus Dei*, die Lefebvriener und den Papst heftig angegriffen habe.⁴⁵

Zur Person Richard Williamsons

Richard Williamson trat 1971 von der anglikanischen Kirche zur katholischen über und gehörte zu den ersten Seminaristen Marcel Lefebvres, der ihn 1976 in Ecône zum Priester weihte. Später leitete er die Ausbildungsstätte der Bruderschaft in Winona, Minnesota. Seit 2003 stand er dem Seminar im argentinischen La Reja vor. Nicht erst im Jahre 2009 hat sich Williamson mit antisemitischen Äußerungen und Verschwörungstheorien hervorgetan.

Bereits im April 1989 leugnete Williamson bei der Feier eines Gottesdienstes in der Kirche Notre Dame de Lourdes in Sherbrooke, Kanada, den Holocaust. Er behauptete, in Auschwitz seien keine Juden in Gaskammern getötet worden. Dies seien alles Lügen: „Die Juden erfanden den Holocaust, damit

⁴⁴ Ebd. und Andrea Tornielli, *Dietro al vescovo negazionista un complotto contro il Papa*, in: *Il Giornale* v. 3. Februar 2009

⁴⁵ Ebd.; *Der Spiegel* Nr. 7 v. 9. Januar 2009, 23 (s. Anm. 42)

wir demütig auf Knien ihren neuen Staat Israel genehmigen.“⁴⁶ Einer der Kirchenbesucher zeigte Williamson bei der Polizei an. Der Erzbischof von Halifax versuchte lt. *Spiegel*, den Vorfall herunterzuspielen, schrieb aber ein Telegramm an den *Canadian Jewish Congress*, in dem er sich von den antijüdischen Äußerungen Williamsons distanzierte und darauf hinwies, dass Williamson exkommuniziert sei.⁴⁷

Williamson hält die sog. Protokolle der *Weisen von Zion* für authentisch und verkündete im Jahr 2000 auf seiner Website, Gott habe diese Schrift in die Hände der Menschen gegeben. Bei diesen Protokollen handelt es sich um eine Fälschung - die angebliche Wiedergabe von Reden, die einflussreiche Juden vor einem Kreis von Eingeweihten halten und deren Gegenstand ein zynischer Plan zur Erringung der Weltherrschaft ist, den die Juden angeblich seit Jahrhunderten verfolgen. Nach heutigen Erkenntnissen entstanden die Protokolle in Paris im Umfeld des russischen Geheimdienstes und begleiteten kurz nach 1900 blutige Pogrome gegen die Juden in Russland. Auch in westlichen Ländern wurden die Protokolle für antisemitische Kampagnen genutzt. Walter Rathenau, der deutsche Außenminister, wurde ermordet, weil die Attentäter ihn für einen der „Weisen von Zion“ hielten. Alfred Rosenberg schätzte sie als Beweis. Hitler dagegen zog in Erwägung, dass sie eine Fälschung sein könnten. Dies hinderte ihn aber nicht daran, ihren Inhalt in *Mein Kampf* als absolut richtig hinsichtlich des Wesens und der Tätigkeit der Juden zu bezeichnen. Bischof Richard Williamson hält diese Schrift für ein Geschenk Gottes. Ein führender Piusbruder aus der Zentrale der Bruderschaft in Menzingen kommentierte Williamsons Einstellung so, dass die Bruderschaft weder die Pflicht noch die Fähigkeit

⁴⁶ zit. n. Peter Wenierski, Katholische Hardliner, in: *Spiegel Online* 3. Februar 2009, 16:19

⁴⁷ Michael McAteer, Chief Canadian bishop denounces clergyman's anti-Jewish comments, in: *Toronto Star* v. 14. April 1989; ders., Catholic bishop won't be charged for remarks about Jews, in: *Toronto Star* v. 21. April 1989; <http://www.thestar.com/>

habe, eine Erklärung über die Authentizität der Protokolle zu geben.⁴⁸

Die Menschenrechte haben für Williamson nur ihre Berechtigung, „wenn es darum geht, dem Einzelnen die Freiheit seines Gewissens gegen den demokratischen Staat zu erhalten“.⁴⁹ Diesen Staat bezeichnet er im nächsten Satz als „Leviathan“. Der Leviathan ist ein nahezu allmächtiges mythologisches Seeungeheuer; der Philosoph und Staatstheoretiker Thomas Hobbes übertrug diese Vorstellung auf den Staat als Gegenmacht zum chaotischen Naturzustand. Wo allerdings die Menschenrechte als objektive Ordnung verstanden würden, so Williamson, „die der Staat durchsetzen soll, da kommt es immer zu einer antichristlichen Politik“.⁵⁰

Die *Süddeutsche Zeitung* kommentierte weitere Ansichten Williamsons wie folgt: „Für seine Ansicht, dass der Musikfilm *Sound of Music* nichts anderes sei als ‚seelenzerrüttender Schund‘ mag er hie und da noch Unterstützung finden. Seine Überzeugung hingegen, dass Frauen nicht studieren und keine Hosen tragen sollten und Männer gerne ‚mannhafter‘ sein könnten, dürfte auf Zustimmung nur in Taliban-Zirkeln stoßen.“⁵¹

Von all dem will man im Vatikan nichts gewusst haben, obwohl man über Jahre und Jahrzehnte hinweg mit den Exkommunizierten verhandelt hat. Aus der Kommission *Ecclesia Dei* unter Kardinal Castrillón Hoyos hieß es, „nach den politischen Meinungen der vier sei dabei nicht geforscht worden“.⁵² Bedenkt man, wie akribisch Leben und Werk zu berufender Theologieprofessoren oder –professorinnen in Rom begutachtet werden, ist es verwunderlich, dass man bei zu rehabilitierenden Bischöfen anscheinend nicht die gleiche

⁴⁸ Anna Arco, Lefebvrist's face crisis as bishop is exposed as ‚dangerous‘ anti-Semite, in: *The Catholic Herald* v. 5. März 2008

⁴⁹ *Der Spiegel* Nr. 7 v. 9. Februar 2009, 21 (s. Anm. 42)

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ W. Koydl, Bischof Williamson: „Hosen sind nichts für Frauen“, in: *sueddeutsche.de*, 4. Februar 2009, 19:21

⁵² Der Falke aus Medellin, in: *sueddeutsche.de*, 6. Februar 2009

Sorgfalt walten lässt. Robert Mickens sagte dem *Toronto Star*: „Williamson has been known for years to be a Holocaust denier. So to say the pope didn't know, I'm afraid will strike people as disingenuous.“⁵³ Wie kann es sein, und dies gilt für die Kommission ebenso wie den Papst, dass man über zwanzig Jahre Gespräche führt und ein dringendes Interesse an der Versöhnung mit dieser Gruppe hat, aber nicht die geringste Kenntnis davon, was führende Mitglieder dieser Gruppierung öffentlich von sich geben?

Reaktionen auf die Holocaust-Leugnung

Noch am 24. Januar, dem Tag, an dem die Aufhebung der Exkommunikation öffentlich gemacht wurde, wies der Sprecher des Vatikans P. Federico Lombardi die Leugnung des Holocaust durch Richard Williamson als völlig inakzeptabel zurück. Bischof Fellay als Generaloberer der Piusbruderschaft und der Distriktobere Franz Schmidberger bezeichneten die Äußerungen Williamsons als dessen Privatmeinung, die für die Bruderschaft nicht repräsentativ sei. Inzwischen ermittelte die Staatsanwaltschaft Regensburg gegen Williamson, denn in Deutschland ist die Leugnung des Holocaust strafbar.

Jüdische Organisationen reagierten mit blankem Entsetzen auf das Vorgehen des Papstes. Der Vizepräsident des Zentralrates der Juden war schockiert, dass ausgerechnet ein deutscher Papst für eine neue Eiszeit zwischen den Juden und der katholischen Kirche Sorge. Auch der Präsident der italienischen Rabbiner, Giuseppe Laras, äußerte sein Unverständnis. Die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Israel bezeichnete es als einen Skandal, dass ein hoher Kirchenvertreter den millionenfachen Mord an den Juden leugne.⁵⁴

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch erklärte zur Aufhebung der

⁵³ Megan Williams, Vatican advisers blamed for Pope's woes, in: *Toronto Star* v. 11. Februar 2009

⁵⁴ Radio Vatikan (RV), 26. Januar 2009

Exkommunikation, dass Papst Benedikt im Interesse an der Einheit der Kirche der Piusbruderschaft einen weiteren Schritt entgegen gegangen sei: „Papst Benedikt XVI. bietet der Priesterbruderschaft die ausgestreckte Hand. Mit ihm hoffe und bete ich, dass man sie ergreift.“ Zugleich betonte Zollitsch, dass kein Zweifel daran bestehe, dass die Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils unabdingbare Grundlage für das Leben der Kirche seien.⁵⁵ Die Deutsche Bischofskonferenz und einzelne Bischöfe distanzieren sich deutlich von Williamson. Der Münchner Erzbischof Reinhard Marx bezeichnete die Holocaust-Leugnung als unsäglich und inakzeptabel, hob aber hervor, dass man sie nicht in einem direkten Zusammenhang mit der Rücknahme der Exkommunikation sehen dürfe.

Heinrich Mussinghoff, der Bischof von Aachen und Leiter der Unterkommission der Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Judentum, nahm ausführlich und deutlich Stellung. Neben einer scharfen Zurückweisung von Williamsons Aussagen kritisierte Mussinghoff die Ablehnung der Erklärung des Konzils über die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* durch die Piusbruderschaft. Er sprach die Erwartung aus, „dass in den Gesprächen die vier Bischöfe und die Priesterbruderschaft ihre Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere zur Erklärung *Nostra Aetate*, deren Anliegen Papst Johannes Paul II. sich in seinem langen Pontifikat so beharrlich und segensreich zu eigen gemacht hat, unmissverständlich und glaubwürdig bekunden. Nach dem übergroßen Entgegenkommen des Papstes erwarten wir nun eine klare Aussage der Bruderschaft und ihrer Bischöfe insbesondere zu *Nostra Aetate*.“⁵⁶

⁵⁵ Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, zur Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X., 24. Januar 2009, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01814/index.html>, eingesehen am 30. März 2009

⁵⁶ Stellungnahme des Vorsitzenden der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff zur Aufhebung der Exkommunikation der

Kardinal Schönborn von Wien schrieb dem Wiener Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg einen Brief, in dem er seinem Entsetzen über die Äußerungen Williamsons Ausdruck gab.

Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken distanzierte sich von Williamson.

Vatikansprecher Lombardi wies die Kritik am Vatikan mit dem Hinweis zurück, dass die beiden Vorgänge, also die Holocaustleugnung durch Williamson und die Aufhebung der Exkommunikation nichts miteinander zu tun hätten.

Am 27. Januar, dem Gedenktag des Holocaust, erschien in der französischen Wochenzeitung *La Vie* ein Aufruf katholischer Intellektueller in Frankreich, unter ihnen der frühere französische Wirtschafts- und Finanzminister und Präsident der EU-Kommission Jacques Delors sowie die Philosophen René Girard und Jean-Luc Marion, beide Mitglieder der *academie française*, mit dem Titel „Pas de négationnistes dans l'Église“⁵⁷. Die Unterzeichner kritisierten vehement, dass durch das Zusammentreffen der Äußerungen Williamsons mit der Aufhebung der Exkommunikation eine unerträgliche Zweideutigkeit gegeben sei. Aus dieser könne der Eindruck entstehen, dass Rom die Leugnung des Holocaust rehabilitiere oder zumindest für eine erlaubte oder sogar harmlose Meinung halte. Dies sei untragbar, weil Holocaust-Leugnung Antisemitismus bedeute und weil die Kirche sich seit einem halben Jahrhundert auf einem langen Weg der Reue hinsichtlich ihres Antijudaismus begeben habe. Die Unterzeichner betrachteten die Äußerungen Williamsons als Schlag gegen den christlichen Glauben und gaben ihrer Überzeugung Ausdruck, dass dieser Bischof keinen Platz in der Kirche haben werde, wenn er nicht ausdrücklich und ernsthaft das Ganze bereue. Sie forderten Papst Benedikt XVI. auf, die Äußerungen Williamsons klar zu verurteilen. Dies sei der einzige Weg, Schaden von

Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X., 26. Januar 2009, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01816/index.html>, eingesehen am 30. März 2009

⁵⁷ Pas de negationnistes dans l'Église. L'appel des intellectuels catholiques, in: *La Vie* v. 27. Januar 2009

der Kirche abzuwenden. „Nous demandons au pape de condamner clairement les propos de Mgr Williamson. C'est à nos yeux, désormais, le seul moyen de réparer les dommages que cette situation fait connaître à l'Eglise elle-même.“⁵⁸ Die französischen Intellektuellen reagierten auch deshalb so prompt und mit so großem Entsetzen, weil in Frankreich rechtsextremistische Gruppierungen und bestimmte Teile der linken Intellektuellen eine unheilige Allianz bezüglich der Leugnung des Holocaust eingegangen sind.

Bis dahin hatte sich der Papst nicht selbst geäußert. Die offizielle Zeitung des Vatikans allerdings, der *Osservatore Romano* widersprach vehement dem Eindruck, der Papst rehabilitiere einen Holocaust-Leugner. Er stelle auch keineswegs den Dialog mit dem Judentum oder die Ökumene in Frage. Allerdings sei die Aufhebung der Exkommunikationen tatsächlich „nach einem falschen Drehbuch abgelaufen“. Radio Vatikan deutete dies als ersten Hinweis, „dass man im Vatikan das zeitliche Zusammenfallen zwischen der Geste des Papstes und dem Skandal um Bischof Williamson bedauert.“⁵⁹

Die italienischen Bischöfe dagegen verwahrten sich gegen die ihrer Ansicht nach ungerechte Kritik am Papst und warfen den italienischen Rabbinern vor, dass sie sich seit geraumer Zeit dem Dialog gegenüber reserviert zeigten. Dieser Vorwurf war schon angesichts der Äußerungen Williamsons nicht sehr sensibel und ignorierte die Gründe für die Reserve der italienischen Rabbiner, zu denen die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden gehört, die Papst Benedikt im Frühjahr 2008 im Zuge der „Ausöhnungspolitik“ gegenüber der Piusbruderschaft für die Messfeier in der außerordentlichen Form eingeführt hatte. Die alte Fürbitte, die von den „perfiden“, den treulosen Juden sprach, stieß nach der Einführung der außerordentlichen Form des römischen Ritus wegen ihrer Judenfeindlichkeit auf heftige Kritik vieler Juden und Christen. Doch statt die erneuerte Karfreitagsfürbitte der ordentlichen Form auch für

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ RV, 27. Januar 2009

die außerordentliche verpflichtend zu machen, formulierte Papst Benedikt persönlich eine neue Fürbitte, die wiederum auf heftige Kritik stieß, weil sie im Unklaren lässt, ob hier eine Bekehrung der Juden zu Jesus Christus für notwendig gehalten wird.⁶⁰

Die Schweizer Bischöfe wiederum baten die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft in der Schweiz um Entschuldigung „für diese Irritationen, die in den letzten Tagen entstanden sind“.⁶¹

Bei einer Gedenkfeier für die Opfer der Shoah sagte der Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller, dass Williamson mit seinen Äußerungen, die an Dummheit und Infamie nicht zu überbieten seien, außerhalb der katholischen Kirche stehe. Er sprach ein Hausverbot für Williamson in allen Kirchen und Einrichtungen der Diözese aus. Dies ist allerdings mehr eine symbolische Geste, denn das Priesterseminar in Zaitzkofen, in dem Williamson das Interview gegeben hat, untersteht nicht dem Bistum. Erzbischof Marx forderte, jede Leugnung des Holocaust mit aller Härte zu ahnden.⁶²

Die Israelitische Kultusgemeinde Wien und der österreichische Koordinierungsausschuss für die christlich-jüdische Zusammenarbeit bezeichneten die Aufhebung der Exkommunikation als besorgniserregend. Trotz gegenteiliger Beteuerungen des Vatikans sei der Eindruck entstanden, dass die Errungenschaften des Konzils aufgeweicht werden sollten.

Der römische Oberrabbiner Riccardo di Segni nannte die Aufhebung der Exkommunikation eine innerkirchliche Angelegenheit – das Problem sei allerdings, dass nicht nur einem einzelnen Holocaustleugner, sondern einer ganzen Bewegung Raum und Legitimität gegeben werde, die nicht akzeptiere,

⁶⁰ Zur Debatte um die Karfreitagsfürbitte s. Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg 2008; Hanspeter Heinz, So darf die Kirche nicht beten! Eine neue Karfreitagsfürbitte im alten Geist, in: Herderkorrespondenz 62 (2008) 228-231

⁶¹ RV, 27. Januar 2009

⁶² Ebd.

was das Konzil über die Juden gesagt hat. Auch die Orthodoxe Rabbinerkonferenz in Deutschland kritisierte die „Wiederaufnahme“ Williamsons scharf.

Die Kritik zog weitere Kreise und erreichte schließlich die politische Sphäre: Die *Jerusalem Post* schlug der israelischen Regierung ein Moratorium in den diplomatischen Beziehungen zum Vatikan vor. Der Papst habe Jahrzehnte des Fortschritts im Verhältnis von Juden und Katholiken zunichte gemacht. Offensichtlich sei ihm die Rückführung der Traditionalisten wichtiger als die Beziehung der Kirche zu ihren „geliebten älteren Brüdern“. Die Aufhebung der Exkommunikation sei „ein außergewöhnliches Signal moralischer Gleichgültigkeit“.⁶³ Einige Tage später folgte der gleiche Vorschlag vom israelischen Minister für Religionsangelegenheiten, Yitzchak Cohen.⁶⁴ Das Außenministerium Israels teilte jedoch am 1. Februar mit, dass es keinen Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Vatikan erwäge; der Minister habe hier nur seine Privatmeinung ausgesprochen.⁶⁵ Das israelische Oberrabbinat dagegen setzte die offiziellen Beziehungen zum Vatikan aus.

Richard Williamson selbst zeigte sich von der Empörung unberührt; nach seinen Worten hat der Vatikan einen entscheidenden Schritt zur Wiedervereinigung von katholischer Autorität und katholischer Wahrheit getan – mit der Autorität ist wohl der Papst gemeint, mit der Wahrheit die sektiererischen Auffassungen der Piusbrüder. Nach Ansicht Williamsons brauche es aber sicher noch Zeit, bis die „Neo-Modernisten in Rom“ ihr falsches Verständnis des Glaubens erkennen könnten. Er sei dem Papst dankbar, dass er das Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation „durchgebracht“ habe, trotz des „aufgebauchten und zeitlich abgestimmten Medienaufruhr(s)“.⁶⁶

⁶³ Ebd.

⁶⁴ *Spiegel Online* vom 31. Januar 2009

⁶⁵ RV, 1. Februar 2009

⁶⁶ zit. n. RV, 27. Januar 2009

Als erste katholisch-theologische Fakultät veröffentlichte die Münsteraner Fakultät am 27. Januar eine von 26 Professoren und Professorinnen unterzeichnete Erklärung, in der die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für die theologische Arbeit bekräftigt wurde. Die Unterzeichnenden sahen in der Rehabilitierung von Bischöfen, die die Religions- und Gewissensfreiheit abstreiten sowie den ökumenischen und den interreligiösen Dialog ablehnen, eine Beschädigung der Glaubwürdigkeit der Kirche. Die Äußerungen Richard Williamsons seien mit der Würde eines katholischen Bischofs nicht zu vereinbaren. Es sei ein Ärgernis, „dass eine verbale Distanzierung von seinen Äußerungen die bisher einzige öffentliche Reaktion des Heiligen Stuhles ist“.⁶⁷

Am 28. Januar, neun Tage nach der Veröffentlichung des *Spiegel*, ergriff dann endlich Papst Benedikt selbst das Wort. Am Ende der wöchentlichen Generalaudienz verlas er eine kurze öffentliche Erklärung, in der er seine Solidarität mit den Juden und seine Erwartungen an die Piusbruderschaft zum Ausdruck brachte. „In diesen Tagen, in denen wir der Shoah gedenken, kommen mir Bilder meiner wiederholten Besuche in Auschwitz wieder in Erinnerung, einem der Lager, in dem der höhnische Mord an Millionen von Juden, den unschuldigen Opfern eines blinden Rassen- und Religionshasses, verübt wurde. Während ich erneut aus ganzem Herzen meine volle und unbestreitbare Solidarität mit unseren Brüdern, den Trägern des ersten Bundes, zum Ausdruck bringe, wünsche ich, dass die Shoah die Menschheit dazu anstiftet, nachzudenken über die unvorhersehbare Macht des Bösen, wenn es das Herz des Menschen ergreift. Die Shoah ist für alle eine Mahnung gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder die Reduzierung. ...“. Zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe erklärte der Papst: „Ich habe diesen Akt der väterlichen Barmherzigkeit gesetzt, weil diese Prälaten mir

⁶⁷ Erklärung zur Rücknahme des Exkommunikationsdekrets gegen die Bischöfe der „Priesterbruderschaft St. Pius X.“ und zu den Äußerungen von Bischof Williamson, http://egora.uni-muenster.de/fb2/sp_auto_62383.shtml, eingesehen am 27. März 2009

wiederholt ihr tiefes Leiden an der Situation bekundeten, in der sie sich befanden. Ich wünsche, dass auf diese meine Gesetze das umgehende Bemühen von ihrer Seite folgt, die weiteren notwendigen Schritte zu setzen, um die volle Einheit mit der Kirche zu realisieren. Auf diese Art sollen sie echte Treue und echtes Anerkennen des Lehramtes und der Autorität des Papstes und des II. Vatikanischen Konzils bezeugen.“⁶⁸ Hier findet sich zum ersten Mal, anders als in den Verhandlungen mit den Traditionalisten, die deutliche Forderung an die Piusbrüder, das Konzil anzuerkennen.

Williamson erhielt vom Generaloberen der Piusbruderschaft ein Redeverbot: Er durfte keine öffentliche Stellungnahme zu politischen oder historischen Fragen mehr abgeben. Gleichzeitig bat die Piusbruderschaft „den Hl. Vater und alle Menschen guten Willens um Entschuldigung für den dadurch hervorgerufenen Ärger“. Williamsons Äußerungen gäben nicht die Haltung der Bruderschaft wieder, die keine Autorität in historischen oder anderen säkularen Fragen beanspruche.⁶⁹

Am 29. Januar erklärte die Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland Charlotte Knobloch, dass sie den Dialog mit der katholischen Kirche im Moment nicht fortsetzen wolle – an eine unüberlegte Handlung des Papstes mochte sie nicht glauben: „Der Papst ist einer der gebildetsten und intelligentesten Menschen, die die katholische Kirche hat.“⁷⁰ Die vom Papst beteuerte Solidarität mit den Juden werde sie erst dann akzeptieren, „wenn dieser Holocaust-Leugner zur Rechenschaft gezogen wird“.⁷¹

Dreizehn Professoren der Freiburger Theologischen Fakultät bedauerten die mangelnde Sensibilität im Vorgehen

⁶⁸ RV, 28. Januar 2009, vgl. auch Papst erklärt Solidarität mit Juden, in: Spiegel Online 28. Januar 2009; Papst kommt Kritikern entgegen, in: SZ v. 30. Januar 2009, 1

⁶⁹ RV, 28. Januar 2009,

⁷⁰ Knobloch stoppt Dialog mit Kirche, in: SZ v. 30. Januar 2009, 5; Knobloch bricht Dialog mit katholischer Kirche ab, in: Spiegel Online 29. Januar 2009

⁷¹ Vatikan unter Druck, in: *sueddeutsche.de*, 30. Januar 2009

des Papstes und erklärten ihr Befremden über die Aufhebung der Exkommunikation, ohne dass von den vier Bischöfen gefordert wurde, grundlegende Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils zu akzeptieren. Die Beziehungen zum Judentum und zu den reformatorischen Kirchen sowie die Glaubwürdigkeit des christlichen Eintretens für die universalen Menschenrechte seien beschädigt worden. Zudem könne der Eindruck entstehen, „zentrale Lehraussagen stünden zur strategischen Disposition des Papstes“.⁷²

Weitere Fakultäten folgten. Die Katholisch-Theologische Fakultät in Bamberg hatte sich bereits der Münsteraner Stellungnahme angeschlossen; Tübingen und Graz veröffentlichten eigene Erklärungen. Die Grazer Fakultät sprach den jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern ihre Solidarität aus und „bedauert zutiefst alles, was von kirchlicher Seite gesagt und getan wird und nicht dem versöhnenden Anliegen entspricht, zu dem sich das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich bekennt“.⁷³ Die 16 unterzeichnenden Professoren der Fakultät in Tübingen stellten fest, dass es nun in der katholischen Kirche Bischöfe gebe, „die die Religions- und Gewissensfreiheit ablehnen, offen eine antiökumenische Gesinnung zeigen, ein klerikalistisches Kirchenbild vertreten, innerhalb dessen das gemeinsame Priestertum der Gläubigen kaum mehr Bedeutung hat und die ‚konziliare Kirche‘ bewusst verachten“.⁷⁴ Der Bischof, der den Holocaust leugnet, stehe nach wie vor außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Die Unterzeichner befürchteten einen Wendepunkt in der nachkonziliaren

⁷² Erklärung von Professoren der Theologischen Fakultät zum päpstlichen Dekret vom 21.01.2009, <http://www.theol.uni-freiburg.de/aktuelles/nachrichten/erklarung-von-professoren-der-theologische-fakultat-zum-papstlichen-dekret-vom-21-01.2009/>, eingesehen am 27. März 2009

⁷³ Die Katholisch-Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz sieht sich angesichts der Ereignisse der letzten Woche zu einer Stellungnahme veranlasst, 30. Januar 2009, http://www.uni-graz.at/newswww/newswww_archiv/newswww_archiv_detail.htm?reference=126029, eingesehen am 27. März 2009

⁷⁴ Tübinger Erklärung, 30. Januar 2009, <http://www.kath-theol.uni-tuebingen.de/Aktuelles/TueErkl.html>, eingesehen am 27. März 2009

Kirchengeschichte, der zu bleibenden Konflikten führen könne. Insbesondere drückten sie ihr Unverständnis darüber aus, dass erklärte Gegner des Konzils in die Kirche hineingeholt, andere dagegen, wie die Vertreter der Befreiungstheologie hinausgedrängt würden. Einige Tage später reagierten auch die katholisch-theologischen Fakultäten in Bochum und Würzburg. Würzburg schloss sich den Stellungnahmen der Fakultäten Münster, Freiburg und Tübingen an. Die Erklärung der Bochumer Fakultät ist deshalb bemerkenswert, weil sie neben dem Bekenntnis zum Konzil und zum Dialog der Konfessionen und Religionen eine klare Absage an die Judenmission enthält. „Zu verlangen ist ein klares Bekenntnis zu den jüdischen Wurzeln des Christentums, zur bleibenden Erwählung Israels und zur gemeinsamen Hoffnung auf Erlösung, wie es das Zweite Vatikanische Konzil im Anschluss an den Apostel Paulus ausgedrückt hat. Aus dieser theologischen Position folgt der Verzicht auf Judenmission.“⁷⁵

Erstmals erhoben sich am 30. Januar auch Stimmen aus anderen christlichen Kirchen: Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) und die internationale Altkatholische Bischofskonferenz übten Kritik an der Entscheidung des Papstes. Der Catholica-Beauftragte der VELKD sagte, der Wille zur Einheit sei offenbar so groß, „dass Papst Benedikt bereit sei, menschenverachtende und kriminelle Äußerungen eines Bischofs in Kauf zu nehmen“.⁷⁶ Die reformierten Kirchen der Schweiz versicherten der jüdischen Gemeinschaft in der Schweiz ihre Entschlossenheit, gegen Antisemitismus und Rassismus vorzugehen.

Gebhard Fürst, Bischof von Rottenburg-Stuttgart strich die Bindung der Kirche an das 2. Vatikanische Konzil heraus und sprach die Schlagseite des päpstlichen Entgegenkommens an. Die Einheit der Kirche sei ein hohes Gut, das aber nicht mit

⁷⁵ Erklärung der Katholisch-Theologischen Fakultät Bochum zur Rücknahme der Exkommunikation der vier Bischöfe der „Priesterbruderschaft Pius X.“ und zur Leugnung der Shoah, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kath-theol-fak/>, eingesehen am 27. März 2009

⁷⁶ RV, 30. Januar 2009

einer Leugnung grundlegender Aussagen des Konzils vereinbar sei. „Sonst wird sie um den Preis erkaufte, dass viele Gläubige sich innerlich oder äußerlich abwenden, für die sich mit dem Konzil eine redliche Zeitgenossenschaft der Kirche mit den Menschen von heute ... verbindet. Die Einheit nach der einen Seite darf nicht zur Entfremdung nach der anderen Seite führen.“⁷⁷

Nach der Erklärung des Papstes am 28. Januar wuchs die Kritik an der internen Kommunikation und der Informationspolitik im Vatikan, vor allem von Seiten der Bischöfe. Erzbischof Zollitsch bedauerte, dass der Vatikan sich nicht besser über Williamson informiert habe. „Vatikanische Mitarbeiter haben nicht genügend hingeschaut.“, rügte Kardinal Schönborn (Wien).⁷⁸ Kardinal Castrillón Hoyos beteuerte gegenüber dem *Corriere della Sera*, dass der Vatikan nichts über die Holocaust-Leugnung gewusst habe. Als diese bekannt wurde, sei das Dekret den Bischöfen bereits überreicht worden. Kardinal Lehmann, zu dessen Rücktritt als Vorsitzender der Bischofskonferenz Piusbruder Schmidberger Gott gedankt hatte, weil er dem Zerstörungswerk des Kardinals an der Kirche in Deutschland ein Ende gesetzt habe⁷⁹, hielt der Kommission *Ecclesia Dei* Fehler und mangelndes Fingerspitzengefühl vor. Man hätte über Williamson Bescheid wissen können und müssen. Er wünsche sich auch in der Leitung der Kirche mehr politische Sensibilität. Die Vermischung des Verhältnisses der Kirche zu den Traditionalisten mit der Holocaust-Leugnung Williamsons in der öffentlichen Wahrnehmung sei ein Unglück für den Papst. „Der Papst tut mir leid.“, sagte Lehmann. Dem *Hamburger Abendblatt* sagte Erzbischof Thissen

⁷⁷ Anerkennung des Konzils ist die Grundvoraussetzung für die Einheit. Erklärung von Bischof Gebhard Fürst zu den aktuellen kirchlichen Auseinandersetzungen, 1. Februar 2009, www.drs.de, Pressemitteilungen

⁷⁸ RV, 30. Januar 2009

⁷⁹ Stellungnahme zum Rücktritt von Kardinal Lehmann als Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz, 15. Januar 2008, http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php, eingesehen am 27. März 2009

den später viel zitierten Satz: „Lieber Papst Benedikt, guck“, was du für Mitarbeiter hast, damit du immer gut beraten bist.“ Nach Ansicht Thissens war der Papst dies eindeutig nicht, es sei schlampig gearbeitet worden, man hätte recherchieren müssen, welche Auffassungen Williamson vertrete. Die Folge sei ein massiver Vertrauensverlust und eine Schädigung der Beziehungen zu den Juden und den anderen christlichen Konfessionen.⁸⁰ Fehler räumte auch Kurienkardinal Kasper ein, der selbst von den Vorgängen nicht unterrichtet worden war, obwohl er für die Beziehungen zum Judentum zuständig war. „Man hat da vorher im Vatikan zu wenig miteinander gesprochen und nicht mehr abgecheckt, wo die Probleme auftreten können.“ Kasper betonte, dass die vier Bischöfe nach wie vor suspendiert seien.⁸¹ Die deutlichsten Worte fand Pater Eberhard von Gemmingen, der Leiter der deutschsprachigen Sektion von *Radio Vatikan*, für die Vorgehensweise: unprofessionelle Arbeit sowie Organisations- und Kommunikationsmängel im Vatikan. Zugleich verteidigte er die Intention des Papstes:

„Papst Benedikt ist in eine äußerst schwierige Situation geraten. Seine besten Absichten, das Schisma mit den Lefebvre-Anhängern zu beheben, wird (sic!) missverstanden und wurde vom Vatikan unprofessionell bekannt gegeben. Viele Katholiken sind von Papst Benedikt enttäuscht, weil sie den Eindruck haben, er komme einer faschistischen Gruppe zu weit entgegen. Dabei steht Papst Benedikt, wie er oft gesagt hat, voll und ganz hinter Religionsfreiheit, hinter dem Dialog mit den Juden, und voll zur Ökumene. Er verurteilt Antisemitismus. Sein eigentliches Grundanliegen ist die Rettung der christlichen Wurzeln unserer Kultur. Offenbar gibt es im Vatikan Organisations- und Kommunikationsmängel. **Hier bei Radio Vatikan kann ich eigentlich nur noch sagen: Beten Sie für**

⁸⁰ Hamburger Erzbischof geht auf Distanz zum Vatikan, in: *Spiegel Online*, 2. Februar 2009

⁸¹ RV, 2. Februar 2009; „Glaubwürdigkeit der Kirche in Frage gestellt“, in: *sueddeutsche.de*, 2. Februar 2009

den Papst und seinen Stab. Ein solches Missverständnis und Debakel darf nie wieder passieren.⁸²

Auch Erzbischof Marx verteidigte die gute Absicht des Papstes, ebenso Kardinal Meisner von Köln und Passaus Bischof Schraml.⁸³ Zu ihnen gesellte sich der Philosoph Robert Spaemann, der die Aufhebung der Exkommunikation als eine ganz und gar unpolitische Sache bezeichnete. In einem Gespräch mit der *Tagespost* sagte er: „Die Zugehörigkeit zur Kirche kann nicht davon abhängig gemacht werden, dass der Betreffende in Bezug auf irgendwelche Weltereignisse, seien sie auch noch so bedeutend, Irrtümer vertritt.“⁸⁴ Erzbischof Marx hatte bei seiner Verteidigung des Papstes dagegen sehr deutlich ausgesprochen, dass für Holocaust-Leugner und Rechtsradikalismus in der Kirche kein Platz sei.

Theologen wie Hans Küng und sein Schüler Hermann Häring mochten den Papst nicht verteidigen und forderten seinen Rücktritt. Küng sah das größte Problem in der Isolation des Papstes von der Welt, Häring in dessen Beratungsabstinenz.⁸⁵ – Küng wünschte sich einen Obama als Papst. Auch ein Austritt eines Universitätstheologen aus der Kirche aus Protest gegen die Entscheidung des Papstes war zu vermelden: Der Ethiker Jean-Pierre Wils kommentierte seinen Schritt so: „Ich will nicht mehr mit dem anti-modernen, anti-pluralistischen und totalitären Geist dieser Kirche identifiziert werden.“⁸⁶

⁸² RV 2. Februar 2009 (Hervorh. v. mir)

⁸³ Kardinal Meisner verteidigt Benedikt XVI., in: Spiegel Online, 2. Februar 2009

⁸⁴ Regina Einig, „Schismen sind schnell machbar und sehr schwer zu beheben.“ Ein Gespräch mit dem Philosophen Robert Spaemann über die Auseinandersetzung um die Traditionalisten, www.die-tagespost.de/2008/, eingesehen am 27. März 2009

⁸⁵ Hans Küng, Wenn der Papst ein Obama wäre, in: SZ v. 31. Januar/1. Februar 2009, 2; Botschaft an Benedikt: „Treten Sie zurück!“, in: sueddeutsche.de, 1. Februar 2009; „Glaubwürdigkeit der Kirche in Frage gestellt“ (s. Anm. 81)

⁸⁶ Vatikan-Diplomaten kehren Benedikts Scherben zusammen, in: *Spiegel Online*, 1. Februar 2009

Richard Williamson entschuldigte sich am 30. Januar bei Papst Benedikt und Kardinal Castrillón Hoyos für die Probleme, die er verursacht hatte, nicht für seine Äußerungen selbst:

„Mitten in dem furchtbaren Medien-Sturm, der durch meine unbedachten Bemerkungen im schwedischen Fernsehen heraufbeschworen wurde, bitte ich Sie mit allem Respekt, mein aufrichtiges Bedauern für das Leid und die Probleme zu akzeptieren, die ich Ihnen und dem Heiligen Vater bereitet habe.“⁸⁷

Williamson blieb nicht der einzige Holocaust-Leugner unter den Piusbrüdern. Ein leitendes Mitglied der Piusbruderschaft in Italien, Floriano Abrahamowicz behauptete, dass die Gaskammern zur Desinfektion benutzt worden seien – er könne nicht sagen, ob sie auch zum Töten benutzt worden seien.⁸⁸ Hier reagierte die italienische Piusbruderschaft relativ schnell – Abrahamowicz wurde aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.⁸⁹

Unterdessen gab Bernard Tissier de Mallerais, einer der vier Bischöfe, bekannt, dass die Piusbruderschaft von ihrer Position nicht abrücken werde. „Wir werden unsere Position nicht ändern – wir werden den Vatikan bekehren“, sagte er laut Radio Vatikan einer italienischen Tageszeitung. Die versöhnende Geste des Papstes habe ihn sehr berührt, doch habe er die Exkommunikationen nie als gültig betrachtet – dies bezieht sich auf die Argumentation der Piusbrüder, dass Erzbischof Lefebvre in einer Notlage gehandelt habe (s.o.).⁹⁰ Leonardo Boff, der brasilianische Befreiungstheologe, der des Öfteren vom Vatikan gemäßregelt wurde, gab seiner Befürchtung Ausdruck, dass sich nun erst recht ein Schisma in der Kirche anbahne, da sich die Traditionalisten mit dem

⁸⁷ RV 31. Januar 2009; vgl. auch Holocaust-Leugner entschuldigt sich beim Papst, in: *Spiegel Online* 30. Januar 2009

⁸⁸ Vatikan unter Druck, in: *sueddeutsche.de*, 30. Januar 2009

⁸⁹ Piusbruderschaft schließt Holocaustleugner aus, in: *Spiegel Online*, 6. Februar 2009

⁹⁰ RV 1. Februar 2009

Erreichten nicht zufrieden geben, sondern eine Revision des Konzils anstreben würden.⁹¹

Anscheinend unberührt von dem Sturm des Protestes ernannte Papst Benedikt den österreichischen Priester Gerhard Wagner zum neuen Weihbischof der Diözese Linz – gegen den Dreivorschlag des Bistums und ohne mit dem Ortsbischof oder Kardinal Schönborn zu sprechen.⁹² In der Presse wurde Wagner als ultrakonservativ bezeichnet, was man angesichts seiner öffentlichen Äußerungen untertrieben nennen muss. Wagner hatte den Hurrikan *Katrina*, der New Orleans verwüstet hatte, als göttliche Strafe für eine unmoralische Stadt interpretiert – nicht zufällig seien Abtreibungskliniken und Bordelle zerstört worden. Auch die Tsunami-Katastrophe im Dezember 2004 sei kein Zufall, wenn westliche Wohlstandsbürger, statt Weihnachten zu feiern, in Urlaubsparadiese flüchteten. Jugendliche warnte Wagner vor den Harry-Potter-Büchern, da in ihnen satanistisches Gedankengut enthalten sei. Auch hier zeigt sich die ungewollte Ökumene der Fundamentalisten: Wagners an Menschenverachtung und Zynismus kaum zu überbietenden Äußerungen könnten genauso von christlichen Fundamentalisten anderskonfessioneller Couleur stammen.

„Dass der Papst zu (diesem) Zeitpunkt einen Hetzer wie Gerhard Maria Wagner zum Weihbischof von Linz ernennt, gehört zu einem vom Vatikan bemerkenswert dilettantisch verfolgten Drehbuch im Genre ‚ostentative Unabhängigkeit vom Meinungsklima‘.“⁹³, kommentierte Gustav Seibt treffend in der *Süddeutschen Zeitung*. Doch der Widerstand gegen die Ernennung, der sich bemerkenswert geschlossen in der Diözese Linz formierte, sollte, womit zu diesem Zeitpunkt noch keiner rechnete, Erfolg haben. Die überwältigende Mehrheit

⁹¹ RV 30. Januar 2009

⁹² Papst geht weiter auf die Ultrakonservativen zu, in: SZ v. 2. Februar 2009; Gerhard Maria Wagner. Neuer Weihbischof von Linz mit Hang zu Fundamentalismus, in: SZ v. 3. Februar 2008, 4

⁹³ Gustav Seibt, Glibbriger Abgrund. Die intellektuellen Folgen des katholischen Debakels, in: SZ v. 3. Februar 2009

der Dechanten der Diözese (31 von 35 anwesenden und 39 insgesamt) verweigerte in der Folge nämlich ihre Zustimmung aus Sorge um die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Einheit der Diözese. Salzburgs Erzbischof Alois Kothgasser warnte davor, die katholische Kirche zu einer Sekte von linientreuen Mitgliedern „gesund“ zu schrumpfen. An Kurie und Papst adressierte Kothgasser eine Mahnung bezüglich des Verhältnisses von Ortskirche und Universalkirche: „Wenn das Vertrauen in die Ortskirche fehlt, beginnt auch das Vertrauen in die zentrale Autorität der Universalkirche zu schwinden.“⁹⁴

Daraufhin trat der designierte Weihbischof zurück. Zu den Hintergründen vermutete die *Süddeutsche Zeitung* die späte Einsicht im Vatikan: „Tatsächlich haben offenbar die führenden Kleriker des Landes Benedikt XVI. auf drastische Weise vor Augen geführt, dass nach den Skandalen um die ultrakonservativen Bischöfe Groer, Krenn und das Priesterseminar in St. Pölten die mühselige Befriedung der österreichischen Gemeinde sowie die gesellschaftliche Position der Kirche ernsthaft gefährdet seien.“⁹⁵ (Bischof Groer wurde sexueller Missbrauch zur Last gelegt, und in Bischof Krenns Priesterseminar gab es einen Skandal um Kinderpornographie und homosexuelle Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Priesteramtskandidaten.) Matthias Drobinski von der *Süddeutschen Zeitung* wertete Wagners Rücktritt als Geste der Klugheit und sprach dem Papst und auch Wagner seinen Respekt aus. Papst Johannes Paul II. habe im Gegensatz dazu gegen alle Ratschläge an Kardinal Groer in Wien und Bischof Krenn in St. Pölten festgehalten - beide „hinterließen ihre Bistümer als Scherbenhaufen“.⁹⁶

Unklar blieb der kirchenrechtliche Status der exkommunizierten Bischöfe und der Piusbruderschaft. Als erster wies Bischof Mussinghoff, selbst Kirchenrechtler, bereits am 26. Januar darauf hin, dass die vier Bischöfe weiterhin suspendiert

⁹⁴ Rebellion am Altar, in: *sueddeutsche.de* 12. Februar 2009, 6:35

⁹⁵ Michael Frank, Proteste bringen Vatikan in Bedrängnis, in: *SZ* v. 17. Februar 2009, 6

⁹⁶ Matthias Drobinski, Die katholische Krise, in: *SZ* v. 17. Februar 2009, 4

seien, also kein Amt in der Kirche ausüben dürften. Mehrere universitäre Kirchenrechtler/innen meldeten sich in der weiteren Debatte in ähnlichem Sinne zu Wort; auch Kardinal Walter Kasper betonte die anhaltende Suspendierung der Geistlichen. Vom Vatikan war in dieser Frage nichts zu hören. Man erwog offensichtlich, den vier Bischöfen Titularsitze zuzuweisen, was eine Integration ins Bischofskollegium bedeutet hätte.

Zunehmend meldeten sich in Deutschland Politiker zu Wort. Die Kirchen- bzw. Religionsbeauftragten von CDU, SPD, FDP und der Linkspartei kritisierten das Vorgehen des Papstes und forderten Konsequenzen für Richard Williamson, ebenso die Vorsitzende der Grünen, Claudia Roth.⁹⁷ Bundestagspräsident Norbert Lammert sah große Gefahren für den jüdisch-christlichen Dialog; er könne die Irritationen der jüdischen Gemeinde gut verstehen. Anders als sein Vorgänger suche der Papst nicht die Gemeinsamkeiten mit andersgläubigen Menschen, meinte Heiner Geißler, ehemaliger Generalsekretär der CDU.

Die Intervention der Bundeskanzlerin

Am 3. Februar erreichte die Auseinandersetzung einen vorläufigen Höhepunkt. Während Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone in seiner ersten (!) öffentlichen Äußerung zu den Ereignissen meinte: „Wir haben nicht so einen Katastrophen-Eindruck ... Der Papst hat sich am Mittwoch klar geäußert. Die Angelegenheit ist aus meiner Sicht beigelegt.“, weitete sich der Fall zu einer Staatsaffäre aus. Die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel forderte Papst Benedikt zu einer eindeutigen Stellungnahme in der Debatte über den Holocaust auf. Normalerweise kommentiere oder bewerte sie innerkirchliche Entscheidungen nicht, stellte die Kanzlerin fest, anders sei dies aber, wenn es um Grundsatzfragen gehe. „Und ich glaube, das ist schon eine Grundsatzfrage, wenn durch eine

⁹⁷ Deutsche Politiker kritisieren Benedikt XVI. scharf, in: *Spiegel Online*, 2. Februar 2009

Entscheidung des Vatikan der Eindruck entsteht, dass es die Leugnung des Holocaust geben könnte...“. Es sei notwendig, dass „von Seiten des Papstes und des Vatikans sehr eindeutig klargestellt wird, dass es hier keine Leugnung geben kann und dass es einen positiven Umgang mit dem Judentum geben muss.“ „Diese Klarstellungen sind aus meiner Sicht noch nicht ausreichend erfolgt.“, schloss die Kanzlerin.⁹⁸

In Rom halte man die Forderung der deutschen Regierungschefin für unangebracht, beeilte sich Vatikansprecher Lombardi am Abend des 3. Februar zu verkünden. Die Verurteilung jeder Holocaust-Leugnung durch den Papst könne klarer nicht sein.⁹⁹ Am folgenden Tag während der wöchentlichen Generalaudienz schwieg der Papst zu dieser Frage. Einige deutsche Bischöfe (z.B. Hanke, Marx) wiesen Merkels Vorstoß zurück. Auch der Bruder des Papstes, Georg Ratzinger, griff Merkel scharf an, ebenso der baden-württembergische CDU-Politiker Brunnhuber, der meinte, dass öffentliche Aufforderungen an den Heiligen Vater garantiert ins Leere führten. In Rom sei man der Ansicht, dass jetzt alle in Deutschland latent vorhandenen antikatholischen Ressentiments zum Ausdruck kämen.¹⁰⁰ Verschiedene rechtskatholische Initiativkreise von Priestern und Laien, unter ihnen die Vereinigung „Pro Sancta Ecclesia“, verlangten von Merkel, sich bei Papst Benedikt zu entschuldigen.¹⁰¹ ZEIT-Kommentator Ludwig Greven sprach von Merkels falscher und unnötiger Einmischung in eine rein innerkirchliche Angelegenheit.¹⁰² Piusbruder Franz Schmidberger wies im Rundfunk den Vorstoß der Kanzlerin mit dem

⁹⁸ Merkel fordert Papst zur Klarstellung auf, in: *Spiegel Online*, 3. Februar 2009; RV, 4. Februar 2009

⁹⁹ Philipp Wittrock, Vatikan lässt Merkel abblitzen, in: *Spiegel Online*, 3. Februar 2009

¹⁰⁰ Vatikan verärgert über Papst-Debatte, in: *Zeit Online*, 6. Februar 2009

¹⁰¹ RV, 5. Februar 2009

¹⁰² Ludwig Greven. Merkels falsche Einmischung, in: *Zeit Online*, 4. Februar 2009

Argument zurück, sie verstehe das nicht, sie sei ja auch nicht katholisch.¹⁰³

Die ehemalige Bundestagspräsidentin Rita Süssmuth dagegen unterstützte die Kanzlerin. SPD-Chef Müntefering sprach sich für eine Rücknahme der vatikanischen Entscheidung aus. Verständnis für Merkels Schritt äußerte auch der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber. Die EKD habe sich bisher zurückgehalten, weil der innerkatholische Klärungsprozess Vorrang habe. Die Kanzlerin habe deshalb Stellung bezogen, weil „wir Deutsche eine Haftungsgemeinschaft im Blick auf die Folgen der Schoah sind“.¹⁰⁴ Kurt Kister von der *Süddeutschen Zeitung* hielt Merkels Schritt für notwendig, weil es um die Identität Deutschlands nach innen und außen gehe; zu dieser Identität gehörten das an christlichen Werten orientierte Menschenbild des Grundgesetzes und das Bewusstsein, dass etwas wie die Shoah nie wieder geschehen dürfe.¹⁰⁵ Der Zentralrat der Juden würdigte die Umsicht und das Verantwortungsgefühl der Kanzlerin und verlangte erneut eine Kurskorrektur des Vatikan: Es gehe nicht um eine Entschuldigung, sondern um die Trennung von einer antisemitisch geprägten Gruppierung. Eine Entschuldigung hielt der Erzbischof von Berlin, Georg Sterzinsky, für notwendig, wenn Fehler gemacht worden seien, „egal, auf welcher Ebene“.¹⁰⁶

Am Nachmittag des 4. Februar veröffentlichte das Vatikanische Staatssekretariat eine Erklärung, die sowohl die kirchenrechtliche Lage der vier Bischöfe ansprach als auch von Williamson einen Widerruf seiner Äußerungen forderte. Es wurde klargestellt, dass die vier Bischöfe von einer kanonischen

¹⁰³ Piusbrüder sehen sich als Medienopfer, in: sueddeutsche.de, 6. Februar 2009, 12:15; Sebastian Fischer/Julia Jüttner/Philipp Wittrock, Papst in der Defensive. Piusbrüder schalten auf stur, in: *Spiegel Online*, 6. Februar 2009

¹⁰⁴ Merkel lobt Papst-Äußerung, in: *Zeit Online*, 6. Februar 2009

¹⁰⁵ Kurt Kister, Wir wollen nicht mehr Papst sein, in: *sueddeutsche.de*, 4. Februar 2009

¹⁰⁶ Papst schweigt zum Holocaust-Streit, in: *Spiegel Online*, 4. Februar 2009

Strafe befreit wurden (der Exkommunikation), aber keine kanonische Funktion und kein berechtigtes Amt in der Kirche ausüben dürften, d.h. weiter suspendiert seien. Auch die Piusbruderschaft sei nicht kanonisch anerkannt. Dafür sei erforderlich, dass die Bruderschaft das Zweite Vatikanische Konzil voll anerkenne sowie das Lehramt der Päpste von Johannes XXIII. bis zu Benedikt XVI. – die Erklärung spricht von einer unerlässlichen Bedingung. Der Heilige Stuhl werde mit den Betroffenen auf „die für opportun erachtete Weise die noch offenen Fragen ... vertiefen, um zu einer vollständigen und zufrieden stellenden Lösung der Probleme zu kommen“.¹⁰⁷

Die Erklärung bekräftigte, dass Papst Benedikt die Äußerungen Williamsons im Moment der Aufhebung der Exkommunikation nicht kannte, und konstatierte: „Bischof Williamson wird, um zu bischöflichen Funktionen in der Kirche zugelassen zu werden, auch auf absolut unzweideutige Weise auf Distanz zu seinen Stellungnahmen zur Shoah gehen müssen“.¹⁰⁸

Die Reaktionen auf die Erklärung des Vatikans waren in der Hauptsache positiv. Die Kanzlerin begrüßte die Erklärung ausdrücklich als wichtiges und gutes Signal, weil sie deutlich mache, dass eine Leugnung des Holocaust nie ohne Konsequenzen bleiben könne.¹⁰⁹

„Das macht deutlich, dass eine Leugnung des Holocaust niemals ohne Folgen im Raum stehen bleiben kann, denn nur ohne die Leugnung des Holocaust, nur ohne Antisemitismus kann überhaupt ein gedeihliches Miteinander von jüdischen Gemeinden und christlichen Kirchen gelingen.“¹¹⁰ In einem Telefongespräch haben der Papst und die Bundeskanzlerin dann die Verstimmungen ausgeräumt. Die Sprecher von Vatikan und Bundesregierung nannten es ein gutes und konstruktives Gespräch, in dem man sich einig war im Anliegen, die

¹⁰⁷ RV 4. Februar 2009

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ z.B. *FTD* v. 6. Februar 2009 mit der Schlagzeile „Bundeskanzlerin vergibt dem Papst“

¹¹⁰ RV 6. Februar 2009

Shoah als eine immerwährende Mahnung an die Menschheit zu sehen. Die Initiative zu diesem Gespräch sei von Merkel ausgegangen.

Als wichtige Botschaft, dass Holocaust-Leugnung und Antisemitismus in der katholischen Kirche keinen Platz hätten, wertete der Direktor der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem, Avner Shalev die Aufforderung an Williamson zum Widerruf: „Wenn die höchste moralische Autorität der Kirche erklärt, dass das Leugnen des Holocausts nicht akzeptabel sei, dann ist das eine wichtige Botschaft an die ganze Welt.“¹¹¹ Jüdische Organisationen und Repräsentanten, wie der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, Ronald Lauder, Elan Steinberg, der Vizepräsident der Amerikanischen Versammlung von Holocaust-Überlebenden, und Charlotte Knobloch vom Zentralrat der Juden begrüßten die Erklärung als Voraussetzung für den Beginn eines Heilungsprozesses im katholisch-jüdischen Verhältnis. Allerdings warnten sie auch weiter deutlich vor dem in der Piusbruderschaft vorhandenen Antisemitismus. Charlotte Knobloch und Erzbischof Zollitsch vereinbarten ein Gespräch. Der Papst sprach mit den Präsidenten der wichtigsten jüdischen Verbände in den USA, wandte sich erneut gegen jede Leugnung des Holocausts und bekannte sich ausdrücklich zur Haltung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Judentum. In diesem Rahmen wurde bekannt, dass der Papst im Frühjahr nach Israel reisen werde.

Die deutschen Bischöfe reagierten mit Erleichterung auf die Forderung des Widerrufs und auf die Klarstellung des kirchenrechtlichen Status der Piusbruderschaft – „Ich bin froh darüber, dass Kardinal Bertone daran keinen Zweifel lässt.“ - und der Voraussetzungen für eine Anerkennung der Piusbruderschaft. „Jetzt liegt es an den Bischöfen, insbesondere an Bischof Williamson, ob sie sich in der katholischen Kirche sehen wollen.“¹¹²

¹¹¹ RV 5. Februar 2009

¹¹² Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch zur heutigen Erklärung des Vatikan

Die Reaktion Williamsons und der Piusbruderschaft

Nach einem Bericht des *Spiegel* war am 4. Februar ein führendes Mitglied der Piusbruderschaft auf dem Weg zu Williamson, um ihn im Namen des Generaloberen zum Widerruf zu bewegen oder ihn aller Ämter zu entheben. Aber Williamson versuchte, auf Zeit zu spielen, und meinte, er müsse sich erst mit den historischen Beweisen beschäftigen. Dem *Spiegel* sagte er in einem per E-Mail geführten Interview: „Und wenn ich diese Beweise finde, dann werde ich mich korrigieren. Aber das wird Zeit brauchen.“¹¹³ Kardinal Lehmann drückte sein Entsetzen über diese Reaktion aus und forderte, falls nötig, Williamsons erneute Exkommunikation. Die Piusbruderschaft bestätigte die inzwischen bekannt gewordene Absetzung Williamsons als Leiter des Priesterseminars im argentinischen La Reja; Williamson habe schon am 31. Januar die diesbezügliche Entscheidung des Generaloberen akzeptiert.¹¹⁴

Am 19. Februar forderte die argentinische Regierung Williamson auf, das Land binnen zehn Tagen zu verlassen, andernfalls werde er ausgewiesen.¹¹⁵ Die Piusbruderschaft gab bekannt, dass es beschlossene Sache gewesen sei, dass Williamson nach seiner Absetzung auch das Land verlassen solle. Zu diesem Zeitpunkt war der Aufenthaltsort Williamsons der Öffentlichkeit unbekannt. Der Fall Williamson hat in Argentinien dazu geführt, dass an einem Gesetzentwurf gearbeitet werden soll, der die Leugnung des Holocaust unter Strafe stellt. So ist er zum Auslöser weiterer Schritte im Blick auf eine Vergangenheitsbewältigung in Argentinien,

betreffend der Piusbruderschaft, 4. Februar 2009, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01831/index.html>

¹¹³ „Nach Auschwitz werde ich nicht fahren.“ 14 Fragen an den Bischof der Piusbruderschaft Richard Williamson, in: *Der Spiegel* v. 9. Februar 2009, 20-21, hier: 20

¹¹⁴ Lehmann zur Holocaust-Leugnung: „Das kann so nicht stehen bleiben“, in: *sueddeutsche.de*, 10. Februar 2009

¹¹⁵ Argentinien weist Holocaust-Leugner aus, in: *Spiegel Online*, 19. Februar 2009

war doch Argentinien nach 1945 zum Zufluchtsort vieler NS-Verbrecher geworden. Auch für die argentinische Kirche kann es eine Gelegenheit sein, den Antisemitismus in den Reihen des Klerus und die unheilvolle Verflechtung der Kirche mit der Militärdiktatur, zu der Erzbischof Lefebvre beste Kontakte pflegte, aufzuarbeiten.¹¹⁶

Die Piusbrüder in Deutschland betrachteten sich als Opfer der Medien und beschlossen am 6. Februar, sich nicht mehr vor der Presse zu äußern – auch die Gläubigen wurden dazu aufgefordert. Der deutsche Distriktoberer Schmidberger hatte keine Probleme, Williamson weiterhin als innerhalb der Kirche zu betrachten, solange er die katholischen Dogmen nicht leugne.¹¹⁷ Bischof Fellay kündigte nach Pressemeldungen weitere Priesterweihen für Ende Juni an und soll bereits die sog. niederen Weihen gespendet haben. Erneute Priesterweihen wären ein klarer Verstoß gegen die Ordnung der Kirche, da die Bischöfe kein Amt in der katholischen Kirche bekleiden.¹¹⁸

Der Fortgang der Affäre in Deutschland

Am 9. Februar wurde Regensburgs Bischof Müller gegen drei seiner Theologieprofessoren aktiv: Heinz-Günther Schöttler, Sabine Demel und Burkard Porzelt sollten ihre Unterschrift unter die Petition der Initiative „Wir sind Kirche“ zurückziehen und sich beim Papst entschuldigen. Widrigenfalls sähe der Bischof sich zu weiteren Sanktionen, also vermutlich dem Entzug der kirchlichen Lehreraubnis, gezwungen. Die Petition, die am 29. Januar veröffentlicht wurde, galt der

¹¹⁶ Jens Glüsing, Argentinien bricht mit seiner Vergangenheit, in: *Spiegel Online*, 21. Februar 2009; Bischof Williamson verlässt Argentinien, in: ebd.

¹¹⁷ Bundeskanzlerin vergibt dem Papst, in: *FTD* v. 6. Februar 2009, Sebastian Fischer/Julia Jüttner/Philipp Wittrock, Papst in der Defensive. Piusbrüder schalten auf stur, in: *Spiegel Online*, 6. Februar 2009

¹¹⁸ Pius-Brüder sehen sich als Medienopfer, in: *sueddeutsche.de* 6. Februar, 12:15 Fischer/Jüttner/Wittrock, ebd.

„uneingeschränkten Anerkennung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils“. Unterschriften wurden zunächst in Deutschland, Österreich und der Schweiz, dann aber auch weltweit gesammelt. Nach Angaben von „Wir sind Kirche“ hatten bis zum 1. März über 36 000 Menschen die Petition unterzeichnet, die am 3. März der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz übergeben wurden. Bis zum 9. April (Gründonnerstag) konnte die Petition noch unterschrieben werden. Den Initiatoren und Unterzeichnenden ging es um die unverkürzte Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis. Viele Theolog/inn/en und kirchliche Mitarbeiter/innen haben sich der Petition angeschlossen. Bischof Müller sah in dem Satz der Petition, dass bei einer Wiederaufnahme der Piusbruderschaft Teile der katholischen Kirche bedeutende Dokumente des Konzils ablehnen dürften, eine Unterstellung, dass Papst Benedikt willentlich zum Schaden der Kirche handeln würde. Wenn es auch Bischof Müller um die Verteidigung des Papstes gegangen sein mag - welchen Eindruck seine Aktion machte, kommentierte die *Süddeutsche Zeitung* treffend: „Ein Bischof maßregelt Theologen, die sich für das Zweite Vatikanische Konzil einsetzen.“¹¹⁹ Doch handelte es sich nur um einen Sturm im Wasserglas. Einige Tage später war nach einem Gespräch zwischen der Regensburger Fakultät und dem Bischof der Konflikt beigelegt.¹²⁰

Zum Abschluss ihrer Frühjahrsvollversammlung verabschiedeten die deutschen Bischöfe am 5. März eine *Gemeinsame Erklärung zum gegenwärtigen Weg der katholischen Kirche*.¹²¹ Diese Erklärung spricht fünf Punkte an: den kirchenrechtlichen Status der Piusbruderschaft und die mangel-

¹¹⁹ Bischof Müllers gesteigerter Zorn, in: *SZ* v. 18. Februar 2009, 5; vgl. auch Monika Maier-Albang, Professoren sollen sich beim Papst entschuldigen, in: *SZ* v. 17. Februar 2009, 6

¹²⁰ Theologen müssen nicht abschwören, in: *SZ* v. 21./22. Februar 2009

¹²¹ http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-1/2009-025-anl_2-erklarung.pdf, eingesehen am 30. März 2009

hafte Informationspolitik der Kurie, die weitere Entwicklung, ein Bekenntnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, die Holocaust-Leugnung und ein Bedauern über den Stil der Debatte.

Im ersten Punkt wird die andauernde Suspendierung der vier Bischöfe betont. Aus diesem Grund dürften diese weder die Heilige Messe feiern noch andere Sakramente spenden. Vor allem Priesterweihen, die offensichtlich schon geplant seien, verstießen in besonderem Maße gegen die Ordnung der Kirche. Die Bischöfe wollen den Apostolischen Stuhl um eine baldige Erklärung bitten, welche rechtlichen Konsequenzen solch eine unrechtmäßige Weihe haben werde. Darüber hinaus sparen die Bischöfe nicht mit deutlicher Kritik an den Kommunikationsformen und der Informationspolitik der Kurie: „Die Verantwortlichen in der Kurie sollten darüber hinaus rasch Verbesserungen im Bereich der internen Abstimmung und der Kommunikation mit den Bischofskonferenzen herbeiführen.“

Im zweiten Punkt bescheinigen die Bischöfe der Piusbruderschaft, dass sie sich außerhalb der katholischen Tradition gestellt habe, und es nun an ihr liege, das Schisma zu überwinden. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörten unaufgebar zur katholischen Tradition, nicht zuletzt die Dokumente über die Religionsfreiheit, die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen, zur Ökumene und zur Kirche in der Welt von heute, ebenso die Aussagen zur bischöflichen Kollegialität. Die deutschen Bischöfe weisen also die Ansicht der Piusbrüder zurück, die genannten Inhalte ständen in den nun durchzuführenden Gesprächen tatsächlich zur Disposition.

Als besonders schlimm werden die Holocaust-Leugnung eines Bischofs der Bruderschaft und entsprechende antisemitische Strömungen in der Bruderschaft gewertet. Bedenklich sei vor allem, dass hier nichts wirklich entgegengesetzt worden sei: „Es fehlt bislang eine ernsthafte Distanzierung der Betreffenden von solchen inakzeptablen Haltungen, wie sie der Apostolische Stuhl schon früh gefordert hat.“ Dass das

jüdisch-christliche Verhältnis nicht irreparabel geschädigt wurde, dafür bekunden die Bischöfe ihren tiefen Dank.

Hinsichtlich des Stils der Debatte stellen sich die Bischöfe gemeinsam vor den Papst und weisen jeden Versuch zurück, Ansehen und Integrität des Papstes in Zweifel zu ziehen. Abschließend zeigen sie sich nicht optimistisch, ob es eine volle Gemeinschaft der Piusbruderschaft mit der katholischen Kirche tatsächlich geben werde.

Dass die deutschen Bischöfe mit dieser einmütigen Erklärung anscheinend einige wunde Punkte der Piusbruderschaft getroffen haben, demonstriert eine *Offizielle Stellungnahme* des deutschen Distriktoberen, Franz Schmidberger, die einmal nicht den üblichen besserwisserischen Ton anschlug, sondern in der die Wut ihm die Feder geführt hat. Die Bischofskonferenz mache die Anerkennung des gesamten Konzils zur Bedingung, also auch die „der strittigen und zweideutigen Punkte. Das bedeutet aber nichts anderes als den Dialog beenden, bevor er überhaupt begonnen hat. Wir sehen, dass die deutschen Bischöfe die umstrittenen Punkte des Konzils nicht zur Diskussion stellen wollen und Tabuzonen errichten.“¹²² Unter „Dialog“ verstand die Bruderschaft also die Infragestellung und im für sie günstigsten Fall auch die Rücknahme der angesprochenen Konzilsaussagen, und das nach der eindeutigen Klarstellung des Papstes, dass zur Wiedereingliederung in die Kirche die Anerkennung des Konzils und der Pontifikate seit Johannes XXIII. notwendig sei. Es scheint, als gebe die Piusbruderschaft und nicht der Heilige Stuhl vor, wie diese Gespräche zu führen seien.

Besonders allergisch reagierte der Verfechter der „Gottesmord“-These auf den Vorwurf des Antisemitismus gegen die Bruderschaft und meinte, die deutschen Bischöfe an das 8. Gebot erinnern zu müssen. Man habe sich schließlich beizeiten von Williamsons Aussagen distanziert. Dass

¹²² Offizielle Stellungnahme des Distriktoberen von Deutschland, Pater Franz Schmidberger, http://www.fssp.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php, eingesehen am 30. März 2009

Schmidberger selbst sich genötigt sah, seine Gottesmord-Thesen etwas zu modifizieren, an denen vor dem Fall Williamson in der Piusbruderschaft anscheinend niemand Anstoß genommen hat, hat ihm wohl vor Augen geführt, wie Image schädigend der Eindruck von Antisemitismus sein kann.

Die päpstliche Autorität werde nicht von der Piusbruderschaft untergraben, sondern von den deutschen Bischöfen selbst, die sich nicht an päpstliche Anweisungen hielten – hier zählte Schmidberger einen stattlichen Sündenkatlog auf: Die Bischöfe behandelten das *Motu proprio* hinsichtlich der tridentinischen Messe restriktiv, deutsche Theologen hätten die Karfreitagsfürbitte des Papstes als antisemitisch bezeichnet und in Deutschland könne man nicht nachvollziehen, dass evangelische Kirchen keine solchen seien: „Die klare Haltung des Papstes gegenüber dem angemäßen Kirchenbegriff innerhalb der protestantischen Gemeinschaften stieß in Deutschland überwiegend auf Unverständnis.“ Außerdem hätten die deutschen Bischöfe trotz mehrfacher Aufforderung die *Königsteiner Erklärung* nicht zurückgenommen, die nach Ansicht der Piusbrüder das Verbot sog. künstlicher Mittel zur Empfängnisverhütung unwirksam mache. Die Erklärung ist eine Erläuterung der deutschen Bischöfe zur Enzyklika *Humanae Vitae* von Paul VI., die von verantworteter Elternschaft spricht und das Gewissen des einzelnen Christen zur letzten Instanz in Fragen der Geburtenregelung erklärt. Deutsche Theologen hätten zudem die Erklärung *Dominus Iesus* schärfstens kritisiert, die vom einzigen Heilsweg der Kirche spreche. Diese exklusivistische Interpretation von *Dominus Iesus*, die Schmidberger hier vornimmt, ist allerdings falsch (s.u.). Im letzten Abschnitt dieser Tiraden stoßen wir wieder auf einen neuralgischen Punkt. Der Vorwurf der unerlaubten Weihen müsse klar zurückgewiesen werden. Schmidberger sagte: **„Diese ins Auge gefassten Weihen wurden nie untersagt, was in persönlichen Gesprächen in Rom bestätigt worden ist.“** Auch der Leiter des Priesterseminars in Zaitzkofen, Stephan Frey hatte erklärt, dass der Vatikan von der Piusbruderschaft nicht verlangt habe, Weihespendungen zu

unterlassen.¹²³ Bischof Müller von Regensburg, in dessen Diözese Zaitzkofen liegt, hatte die geplanten Weihen untersagt. Schmidbergers Argumentation in der offiziellen Stellungnahme verdient besondere Beachtung. Die Bischöfe würden sich widersprechen – einerseits betonten sie, dass es keine volle Gemeinschaft mit der Bruderschaft gebe, andererseits wollten sie ihr die Weihen verbieten, als würde die Bruderschaft ihrer Jurisdiktion unterliegen. Nach dem Motto: Da wir ja sowieso draußen sind, können wir weihen, soviel wir wollen. Der Status der vier Bischöfe ist also der, um es noch einmal zu wiederholen, dass sie suspendiert sind: Sie dürfen keine Weihen spenden und keine Messe feiern. Nicht nur im Fall von Priesterweihen verstoßen sie gegen die kirchliche Ordnung, sondern mit jeder Eucharistiefeier oder Sakramentenspendung, also wohl täglich. Falls es allerdings stimmt, was Schmidberger und Frey über die Haltung des Vatikans in dieser Frage behaupteten, wird die Dringlichkeit der Bitte der deutschen Bischöfe nach einer Klärung dieser rechtlichen Fragen umso verständlicher. Am 24. März 2009 teilte DICI, die offizielle Presseseite der Bruderschaft, in einem Kommuniké Bischof Fellays mit, dass die für den 28. März in Zaitzkofen angesetzten Subdiakonatsweihen auf Bitten des Hl. Stuhles nach Ecône verlegt worden seien. „Die übrigen Weihen werden wie vorgesehen stattfinden; es stand niemals zur Debatte sie zu unterlassen.“ Darüber hinaus gab Fellay seiner Abneigung gegen die deutschen Bischöfe deutlichen Ausdruck: „Wir sind in besonderer Weise abgestoßen von der Haltung des deutschen Episkopates, der nicht aufhört, seine Feindseligkeit uns gegenüber auszudrücken, die jeder Nächstenliebe entbehrt und fortlaufend Unterstellungen vorbringt.“¹²⁴ Dass es sich nicht um Unterstellungen handelt, zeigt die Vorgehensweise der Piusbrüder aber nur allzu deutlich. „Mit seiner Wortwahl in der

¹²³ Matthias Drobinski, Pius-Brüder ohne Reue, in: *SZ* v. 16. Februar 2009, 5

¹²⁴ Kommuniké des Generaloberen der Priesterbruderschaft St. Pius X., 24. März 2009, http://www.dici.org/fraternite_read.php?id=000191, eingesehen am 27. März 2009

heutigen Erklärung zeigt Bischof Fellay seine wirkliche Geisteshaltung.“, kommentierte der Pressesprecher der Deutschen Bischofskonferenz kurz und knapp Fellays Auslassungen.¹²⁵ Am 28. März wurden die Weihen wie angekündigt gespendet.

Der Papst-Brief vom 12. März 2009

Am 12. März schrieb Papst Benedikt einen Brief an seine Mitbrüder im bischöflichen Amt, den er als klärendes Wort verstand, das helfen solle, seine Absichten in der Angelegenheit der Lefebvristen deutlicher zu machen.¹²⁶

Er räumte zwei „Pannen“ ein: Die eine sei der Zusammenfall der Aufhebung der Exkommunikation mit der Holocaust-Leugnung Williamsons, die eine Geste der Barmherzigkeit plötzlich als Absage an die jüdisch-christliche Versöhnung habe erscheinen lassen. Dies sei für ihn unvorhersehbar gewesen – hier gab der Papst zu, dass man im Vatikan das Internet als Informationsquelle wohl zu wenig genutzt habe: „Ich höre, dass aufmerksames Verfolgen der im Internet zugänglichen Nachrichten es ermöglicht hätte, rechtzeitig von dem Problem Kenntnis zu erhalten. Ich lerne daraus, dass wir beim Heiligen Stuhl auf diese Nachrichtenquelle in Zukunft aufmerksamer achten müssen.“ Benedikt XVI. bedauerte zutiefst, dass durch diesen Zusammenfall der Frieden zwischen Juden und Christen und innerhalb der Kirche erheblich beeinträchtigt wurde.

Als zweite „Panne“ nannte er die mangelnde Information von Seiten des Vatikans über die kirchenrechtliche Bedeutung und die Reichweite der Rücknahme der Exkommunikation. Im Folgenden unterschied er zwischen der Exkommunikation

¹²⁵ Der Pressesprecher der Deutschen Bischofskonferenz, zur heutigen Erklärung des Generaloberen der Piusbruderschaft, 24. März 2009, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01866/index.html> eingesehen am 27. März 2009

¹²⁶ Brief Seiner Heiligkeit, Papst Benedikt XVI., an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01857/index.html>

als disziplinärer Maßnahme gegen eine Person und der kanonischen Anerkennung der Piusbruderschaft als Institution als lehrmäßiger Frage. Solange die doktrinellen Fragen nicht geklärt seien, genieße die Bruderschaft keine kirchliche Anerkennung und könnten die Bischöfe kein rechtmäßiges Amt in der Kirche ausüben.

Die Klärung der anstehenden Fragen solle dadurch befördert werden, dass die bisher zuständige Kommission *Ecclesia Dei* mit der Kongregation für die Glaubenslehre verbunden werde. Dies garantiere, dass die Präfekten anderer römischer Kongregationen und der Weltepiskopat angemessen in den Prozess eingebunden würden. Auf die Frage, ob es nicht wichtigere Angelegenheiten in der Kirche gebe als die Heimholung der Piusbruderschaft in den Schoß der Kirche, nannte Papst Benedikt die Aufgabe der Kirche, in einer Zeit des schwindenden Glaubens die Menschen zum Gott der Bibel zu führen. Doch sollte man eine Gemeinschaft vom Umfang der Priesterbruderschaft – hier nannte der Papst etliche Zahlen – wirklich immer weiter von der Kirche abdriften lassen? Er vertraue auf die Fähigkeit der Großkirche, selbst diese oft besserwischerisch und anmaßend agierenden Menschen zu integrieren und damit Radikalisierungen zu verhindern.

Doch ist der Brief des Papstes auch geprägt von einer persönlichen Empfindlichkeit gegen die Kritik, die an seinem Handeln geübt wurde. Metaphernreich spricht er von Katholiken, die es eigentlich hätten besser wissen müssen, aber „in sprungbereiter Feindseligkeit“ auf ihn eingeschlagen hätten und bezichtigt sie des Hasses und der Intoleranz. Die „leise Gebärde einer hingehaltenen Hand (sei) zu einem großen Lärm und gerade zum Gegenteil von Versöhnung geworden“.

Dass Benedikt XVI. sich an die Bischöfe der Welt wandte, um seine Intentionen zu erklären, darf sicherlich als praktische Würdigung des Kollegialitätsprinzips betrachtet werden - entsprechend reagierten beispielsweise die deutschen und die französischen Bischöfe positiv und dankbar auf diesen Brief. „Wir sind dem Heiligen Vater für seinen freimütigen Brief sehr dankbar.“, sagte Erzbischof Zollitsch. „Er ist ein

Dokument des brüderlichen Umgangs mit uns Mitbischöfen ...“.¹²⁷ Der Sprecher der französischen Bischofskonferenz lobte den Brief, blieb aber kritisch gegenüber den Auswirkungen des Konflikts und der weiteren Entwicklung – man befinde sich an einem Scheideweg: „Il y a, dans cette lettre, des repères qui nous plaisent bien. Vatican II ne sera pas bradé. ... l’incertitude demeure quant aux intentions de la Fraternité Saint-Pie-X.“ Allerdings sei mit diesem Brief nicht alles ungeschehen: „Il y a des blessures profondes dans nos communautés.“¹²⁸

Wohlthuend wurde in der deutschen Öffentlichkeit empfunden, dass auch ein Papst Fehler zugeben kann - entsprechend reagierte die Presse mit Wohlwollen. Es fanden sich interessanterweise nur in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* und in der *taz*¹²⁹ kritische Kommentare, die zwar im Ton und der Differenziertheit der Argumentation deutliche Unterschiede aufwiesen, jedoch auf dasselbe Problem zielten.

Das Problem, das die beiden Kommentare ansprechen, ist die persönliche Empfindlichkeit und Dünnhäutigkeit des Papstes, die ihn dazu bringen, sein Eingeständnis von Fehlern mit der Beschwerde über unsachliche Kritik zu verbinden – etwas, das immer unsouverän sei, wie Patrick Bahners in der FAZ schreibt.¹³⁰ Bahners analysiert die unspezifische, aber metaphorreiche Rüge des Papstes an die Katholiken. Was hätten sie besser wissen sollen – es könne in diesem Kontext nur gemeint sein, dass der Papst nicht mit Holocaustleugnern gemeinsame Sache mache. „In der Geschichte päpstlicher

¹²⁷ Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum Brief Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01855/index.html>

¹²⁸ Intégristes: la lettre du pape rassure les évêques, in: *ouestfrance.fr*, 14. März 2009

¹²⁹ Philipp Gessler, Der erstaunliche Brief des Joseph R., in: *taz.de*, 13. März 2009

¹³⁰ Patrick Bahners, Ein Papst beschwert sich über den Lärm, in: *FAZ.NET* 13. März 2009

Zurechtweisungen von Gläubigen dürfte diese unspezifizierte Rüge singulär sein. Als wollte der Papst den wichtig-tue-rischen Regionalpolitikern Recht geben, die nach römischen Gesprächen mit irgendwelchen Prälaten die Medien wissen ließen, der Papst sei verstimmt über Deutschland, artikuliert er hier seine persönliche Empfindlichkeit. Was hat sie mit der Sache zu tun?“ Bahnert greift das Bild von der „sprungberei-ten Feindseligkeit“ und dem „Einschlagen“ auf – „Das Bild fällt auseinander: da ist einmal die literarische Hochebene des emblematischen, im Hinterhalt lauern den Raubtiers und zum andern die Prügelszene.“ Es impliziere, dass eine so erhebliche Zahl von Katholiken, dass man sie in einem Rundbrief an die Bischöfe der Welt erwähnen muss, dem Papst instink-tiv so feindlich gesinnt seien, dass sie nur darauf warten und jede Gelegenheit nutzen, um über ihn herzufallen. „Eine seltsame Mischung aus Furcht und Hochmut kommt hier zum Vorschein ...“ Und könne es wirklich wahr sein, dass der Papst seine Kritiker als Schläger ansieht, die mit Hass und Intoleranz auf die Piusbruderschaft und ihn selbst reagieren. Der Papst nehme anscheinend nicht wahr, dass viele seiner Kritiker aus verzweifelter Sorge um die Kirche gesprochen hätten: „... haben es die französischen und deutschen Bischöfe und Intellektuellen verdient, dass ihre sachlich begründete, teils von verzweifelter Sorge gespeiste Kritik in die Nähe eines reflexhaften Antiklerikalismus gerückt wird, der diese Gelegenheit natürlich genutzt hat, aber leider von Rom geboten bekam?“. Auch die Klage des Papstes darüber, dass aus seiner leisen Gebärde ein großer Lärm geworden sei, sei in ein schiefes Bild gekleidet, denn der Papst könne doch nicht sagen wollen, dass es ihm lieber sei, wenn niemand von dem Vorgang Notiz genommen hätte.

Fazit

Ein aufmerksames Rückverfolgen der Chronologie des Konflikts sowie der Vorgeschichte des Schismas macht deutlich,

dass der Vatikan erst **nach** den massiven öffentlichen Protesten die Bedingung an die Piusbrüder stellte, das Zweite Vatikanische Konzil anzuerkennen. In den vorhergehenden Gesprächen und den unterschiftsreifen Dokumenten ist dies nicht explizit geschehen.

Auch die Klarstellung des kirchenrechtlichen Status der Bischöfe und der Piusbruderschaft als Ganzer erfolgte erst nach den vielen öffentlichen Erklärungen von Kanonisten, dass die Suspendierung der Bischöfe keineswegs aufgehoben und die Bruderschaft keine anerkannte Institution sei. Wenn dies so klar gewesen ist, das man meinte, es nicht eigens sagen zu müssen, zeugt das zumindest von der Inkompetenz des Vatikans im Umgang mit den Medien und der Öffentlichkeit, die nicht den *Codex iuris canonici* neben der Tageszeitung liegen hat. Doch warum haben die Bischöfe so inständig auf eine rechtliche Klarstellung gedrungen, wenn doch alles so eindeutig war? Auch halten die rechtlichen Probleme an. Wenn die Bischöfe der Piusbruderschaft suspendiert sind, dürfen sie keine Sakramente spenden – wie können sie sich darauf berufen, dass Rom ihnen die unrechtmäßigen Priesterweihen quasi erlaubt habe. Möglicherweise ist das unrichtig, aber das kann nur der Vatikan wissen.

Eine entscheidende Rolle für den Gang der Geschehnisse hat das von vielen Seiten geschmähte Eingreifen der deutschen Bundeskanzlerin gespielt. Bis zu diesem Punkt zog der Protest immer weitere Kreise. Dass der Papst nicht sofort auf „Kolumnisten oder notorische Papstkritiker“ (Kurt Kister s.u.) reagierte, ist verständlich, aber was ist mit dem Aufschrei der zumeist konservativen Intellektuellen Frankreichs, die als „seine verlässlichsten Verbündeten in der Welt der Intellektuellen“¹³¹ gelten können, oder der Kritik nicht nur der deutschen Mitbrüder im Amt, fast aller großen theologischen Fakultäten in Deutschland oder zahlreicher Laienorganisationen? Nicht einmal der berechtigte Zorn und die Enttäuschung

¹³¹ Jürg Altwegg, Benedikt und die Brandstifter, in: *FAZ.NET* 29. Januar 2009

der Juden weltweit und die damit verbundene Gefahr für die Beziehung der Kirche zum Judentum schienen Papst Benedikt zu bewegen, sein Schweigen zu brechen.

Nach der Aufforderung der Kanzlerin aber folgte nach pflichtgemäßer Zurückweisung dieser „Einmischung in die innerkirchlichen Angelegenheiten“ durch den Vatikansprecher am nächsten Tag eine Erklärung, die den Holocaust-Leugner zum Widerruf aufforderte und die o.g. Klarstellungen enthielt. Dass der innerkirchliche und interreligiöse Konflikt sich zu einer „Staatsaffäre“ ausweitete, hat seinen Grund darin, dass der Umgang mit dem Judentum keine innerkirchliche Angelegenheit bleiben konnte, sondern „an einen Punkt unverhandelbarer Prinzipien“ gestoßen ist, nämlich das Bewusstsein für die Bedeutung des Holocaust, das „längst nicht mehr nur in Deutschland zum Grundkonsens“ gehört. Thomas Assheuer, von dem diese Zitate stammen, sieht in diesem Konflikt Weltkirche und Weltgemeinschaft aufeinander stoßen. „In Deutschland wird er gewissermaßen stellvertretend ausgetragen“, und deshalb ist die deutsche Bundeskanzlerin tatsächlich nicht irgendjemand, der in die Debatte eingreift.¹³² Aber hätte es nicht auch ohne die Intervention der Kanzlerin zu einer solchen Erklärung kommen müssen? Die Frage, was andernfalls geschehen wäre, macht zumindest nachdenklich.

Immer wieder wurde die Befürchtung oder der Vorwurf angesprochen, dass die Kirche sich hinter die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück bewegen wolle. Isolde Charm analysiert diese Tendenz in der *taz* als Abhebung der Kirche von der modernen Welt, als Rückkehr zum „Glutkern des Glaubens“ (Sloterdijk) – dazu gehörten die Abgrenzung von anderen Religionen und Konfessionen, die Maßregelungen gegen liberale Theologen und das Rückgängig-Machen von Liberalisierungen, die den Glauben verwässerten und schließlich die Rückbesinnung auf die tridentinische Messe und die Rückholung der Piusbruderschaft. Leitend für dieses

¹³² Thomas Assheuer, Weltvergessen im Vatikan, in: *DIE ZEIT* v. 5. Februar 2009, 3

Vorgehen sei „die Unvereinbarkeit von Gesellschaftszustand und religiösem Maßstab“. Genau dies charakterisiere aber den Fundamentalismus. „Wir wohnen der Rückverwandlung der katholischen Kirche in eine fundamentalistische Institution bei.“ – der Papst setze auf eine Kernkirche von Überzeugten.¹³³

Tatsächlich ist das Gesundshrumpfen auf eine „kleine Herde“ der Überzeugten und Sendungsbewussten eine im Denken Joseph Ratzingers vorhandene Größe – er ist kein bedingungsloser Vorkämpfer eines volkscirchlichen Konzepts. Mit den Piusbrüdern teilt er, allerdings mit gewichtigen Unterschieden, die Skepsis gegenüber der Moderne. Für die Piusbrüder ist die Moderne etwas, das direkt vom Teufel kommt, für Papst Benedikt hat sie die schöne Synthese von biblischer Botschaft und griechischer Philosophie zerstört, die ihm als Verbindung von Glaube und Vernunft am Herzen liegt. Diese Synthese, die es nach Meinung des Philosophen Kurt Flasch so nie gegeben hat¹³⁴, ist für ihn die eigentliche Aufklärung. Die Aufklärung und die Neuzeit dagegen zerstören diese Synthese und setzen an ihre Stelle die innerweltliche Utopie und die Selbsterlösung. Das schon öfter beschriebene traumatische Erlebnis des Jahres 1968 und der militanten Studentenbewegung sowie die Befreiungstheologie gehen für ihn in dieselbe Richtung. Trotz der zeitweilig gemäßigten Phasen bleibt dieses Bild der Moderne bei Ratzinger vorherrschend. Thomas Assheuer hat es so beschrieben: „Die Moderne scheint für Benedikt XVI. ein verlorenes Projekt zu sein, gleichsam *au fond perdu*, ohne jede eschatologische Rückendeckung bevölkert von Selbsterlösern, Relativisten, Abtreibungsfreunden und Menschenzüchtern. Den Schauer angesichts der Genforschung kann man gut verstehen, aber manchmal klingt es so, als kämpfe der Papst noch immer gegen die Götter des Marxismus, was in Zeiten, in denen der Kapitalismus mit Tonnen

¹³³ Isolde Charm, Zurück zum Glutkern des Glaubens, in: *taz.de*, 14.2.2009

¹³⁴ Kurt Flasch, Kein Betriebsunfall. Die Kircheneinheit und der Papst, in: *SZ* v. 18. Februar 2009

von Steuergeldern am Leben gehalten wird, doch recht possierlich wirkt“.¹³⁵

Die Ungleichzeitigkeit der Kirche zur modernen Gesellschaft kann andererseits als Chance betrachtet werden, neoliberaler Globalisierung und der Umwandlung aller menschlichen Lebensäußerungen zu Waren entgegenzuwirken. Immerhin hat schon vor fast 30 Jahren der Psychoanalytiker Alfred Lorenzer in einer Kritik der Liturgiereform davon gesprochen, dass die katholische Kirche die einzige Institution sei, die der universalen Symbolik des Kapitalismus ein gleich starkes Symbolsystem entgegensetzen könne.¹³⁶ Die „eingebaute Zeitgeistbremse“ der katholischen Kirche, schreibt Gustav Seibt, impliziere auch eine Sicherung gegen gefährlichste Irrtümer. „Der Einspruch der Päpste gegen den rassistisch verschärften Nationalismus und die Behauptung der Menschenwürde gegen den Kommunismus gehören zu den großen Stunden der Kirchengeschichte; wenn man der Kirche hier Vorhaltungen machen kann, dann die, den Widerstand gegen herrschende Ideologien der Zeit nicht energisch genug vorgetragen zu haben, vor allem während des Zweiten Weltkriegs unter Papst Pius XII.“¹³⁷ Die Hoffnung, dass die katholische Kirche und Papst Benedikt zu unerwarteten Verbündeten im Widerspruch gegen die menschenfeindlichen Entwicklungen in der Weltgesellschaft werden könnten, ist für viele nun mit der Affäre Williamson verloren oder als Täuschung entlarvt. Dabei wäre gerade die Kirche in der Lage, als „Wächterin der Menschlichkeit“ aus ihrer Tradition heraus für „die uneingelösten Versprechen der Moderne“ (Habermas) von Gleichheit und Gerechtigkeit zu kämpfen. Glaubt man den Feuilletonisten, so hat Benedikt XVI. diese Chance verspielt – „Es ist wahr, Benedikts Interregnum als Welt-Intellektueller, als Stimme der Hoffnung in einer von Religions- und

¹³⁵ Thomas Assheuer, Die Reaktionäre kehren zurück, in: *DIE ZEIT* v. 12. Februar 2009, 46

¹³⁶ Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter: die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M 1981

¹³⁷ Seibt (s. Anm. 93)

Kulturkämpfen zerfurchten Weltgesellschaft ist Geschichte. Die messianischen Energien der Moderne, die für einen historischen Augenblick ironischerweise in Rom Asyl fanden, sind an Barack Obama übergegangen...“.¹³⁸ Wird Timothy Garton Ash, der britische Historiker, Recht behalten mit seiner Prognose aus dem Jahr 2005, dass dieser Papst die Entchristianisierung Europas vorantreiben werde, auch wenn er das Gegenteil beabsichtige?¹³⁹

Immer wieder wird die Frage gestellt, warum Papst Benedikt den Traditionalisten so weit entgegen kommt, warum er, der ansonsten mit unnachgiebiger Härte vorgehen könne, „rechtslastig barmherzig“¹⁴⁰ sei. Diese Frage lässt sich m.E. besser unter Rückgriff auf das katholische Kirchen- und Sakramentsverständnis beantworten als mit der Analyse, dass Rom die Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Gesellschaft, wie sie im Konzil sichtbar wurde, rückgängig machen wolle. Neben dem vergeblichen persönlichen Engagement Joseph Ratzingers für die Überwindung des Schismas liegt ein gewichtiger Grund im katholischen Sakramentenverständnis und dem Verständnis des Bischofsamtes (s.o.). Die Piusbruderschaft verfügt über eine gültig geweihte Hierarchie – die vier Bischöfe sind nach katholischem Verständnis „wirklich“ Bischöfe; sie geben die Priesterweihe zwar unerlaubt, aber gültig weiter, d.h. sie können eine Gegenkirche aufbauen, die in der bischöflichen Sukzession steht. Natürlich besteht hier ein dringendes Interesse, die Ausübung des Bischofsamtes an die Gemeinschaft mit dem Papst zurückzubinden. Daran ist zunächst einmal nicht zu rütteln, auch wenn dies die katholische Kirche prinzipiell erpressbar macht.

Verbindet sich dies aber mit einer Haltung, die anderen Kirchen, die ein anderes Verständnis des Bischofsamtes oder gar kein Bischofsamt haben, einen *defectus ordinis* bescheinigt, der es nicht erlaube, sie als Kirchen zu bezeichnen, dann

¹³⁸ Assheuer (s. Anm. 132)

¹³⁹ Timothy Garton Ash, Von Benedikt zu Benedikt, in: SZ v. 22. April 2005

¹⁴⁰ „Der Papst ist rechtslastig barmherzig.“ (Interview mit Rabbiner Henry Brandt), in: *Zeit Online*, 6. Februar 2009

kann tatsächlich der Eindruck entstehen, wie Heiner Geißler es überspitzt formuliert hat, dem Papst „sei ein rechtsradikaler, antisemitischer Bischof lieber als eine evangelische Bischöfin.“¹⁴¹ Lieber ist er ihm wohl nicht, aber, ekklesiologisch betrachtet, näher. Nicht von ungefähr ist die Uneinigkeit im Verständnis der kirchlichen Ämter das größte Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirchen und erweist sich bisher immer wieder als Sackgasse. Der evangelische Theologe Eilert Herms, der sich sehr gut in der katholischen Kirche und Theologie auskennt und selbst von dem Interesse einer Profilierung der evangelischen Kirche geleitet ist, hat genau diesen Punkt sehr deutlich genannt und einen alternativen Weg aufgezeigt: „Ich verstehe, dass in der römisch-katholischen Lehre vom Bischofsamt Motive zu liegen scheinen, die es gebieten, die Lefebvre-Gruppe in die Gemeinschaft mit dem Papst zurückzuholen – wenn irgend möglich. Aber nicht um jeden Preis! Das Konzil verlangt, dass alle Dogmen in ihrem Verhältnis dazu betrachtet werden, was den Glauben begründet: das Christusgeschehen. Das gilt auch für die Lehre vom Bischofsamt. Hier ist noch vieles ungeklärt. Ist es undenkbar, dass es auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer Vertiefung der Lehre über das Bischofsamt kommt, die Rom aus der Gefangenschaft der Ultras befreit? Muss es so bleiben, dass das Wichtigste für Rom die Gemeinschaft mit den Traditionalisten ist, die den geistlichen Lernprozess der Kirche seit dem 16. Jahrhundert verleugnen? Könnte nicht die Gemeinschaft mit den Evangelischen, mit denen die katholische Kirche diesen Lernprozess kirchlicher Aufklärung faktisch gemeinsam durchgemacht hat, wichtiger werden? Die Wahrheit verlangt das Letztere. Sie wird sich durchsetzen.“¹⁴²

Dies ist vielleicht mit großem Optimismus und etwas zu viel Wahrheitspathos geschrieben, zeigt aber tatsächlich eine

¹⁴¹ Israel droht Vatikan mit Abbruch der Beziehungen, in: *Spiegel Online*, 31. Januar 2009

¹⁴² Eilert Herms, Was Protestanten aus dem Fall Williamson über den Vatikan und die katholische Kirche lernen können, in: *Chrismon* (2009) H. 3, 40-41, hier: 41

Richtung auf, die zu wenig im Blick ist. Das katholische Verständnis wird sich nicht in der Weise ändern, dass die Weihe als eine Übertragung rein jurisdiktioneller Befugnisse, die auch wieder aberkannt werden können, verstanden würde. Im Unterschied zum evangelischen Verständnis, in dem die kirchlichen Ämter nicht konstitutiv für die Kirche sind und folglich nach verschiedenen Ordnungen geregelt sein können, wird das Bischofsamt in der katholischen Kirche immer zu den Grundpfeilern der Kirche zählen. Doch Recht hat Herms damit, dass der Weg aus der Falle das Bemühen um die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter sein kann. Wie Kirchen, die in der bischöflichen Sukzession stehen und solche, die es nicht tun, gegenseitig ihre Treue zum apostolischen Ursprung anerkennen können, **ohne dass der Weg der Kirche ohne die bischöfliche Sukzession als defizitär angesehen wird**, haben anglikanische und lutherische Kirchen in Nordeuropa und den USA bereits unter Beweis gestellt.¹⁴³Hier müsste verstärkt weiter gearbeitet werden.

Die theologische Haltung, die das **Defizitäre** der anderen Kirchen und der anderen Religionen mehr betont als die Gemeinsamkeiten der Konfessionen beispielsweise im Verständnis der Eucharistie, erweckt immer wieder den falschen Eindruck, Papst Benedikt sei ein Exklusivist, der nur die eigene Religion und Kirche als Heilsweg gelten lasse, so wie die Piusbrüder das tun. Selbst das Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*, das damals fast zeitgleich mit einem bedeutenden Dokument des lutherisch-katholischen Dialogs veröffentlicht wurde und dessen weitgehende Aussagen etwa über das Papstamt völlig in den Schatten stellte, gibt der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils Ausdruck, dass in allen Religionen Elemente der Wahrheit enthalten seien, die

¹⁴³ Vgl. dazu die sog. Porvoo-Erklärung (1992) zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen auf der einen und den baltischen und skandinavischen lutherischen Kirchen auf der anderen Seite (außer der dänischen lutherischen Kirche), sowie das Concordate of Agreement (1999) zwischen der anglikanischen Episcopal Church und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika

die Kirche hoch schätze (also die Position des Inklusivismus). Negativ äußert sich das Dokument nur über die sog. pluralistische Religionstheologie, die alle Religionen als gleichwertige Heilswege ansieht.

Die Feuilletons der deutschen Zeitungen reflektierten ebenfalls das Bemühen, dieser veritablen Krise des Katholizismus etwas Positives abzugewinnen. Die Krise habe gezeigt, dass die Kollegialität der Bischöfe sei eine Realität in der katholischen Kirche sei. Manche sprachen sogar von einer Demokratisierung, was vielleicht doch etwas übertrieben ist. Auch das Zweite Vatikanische Konzil sei in seiner Bedeutung wieder ins Bewusstsein getreten – ich vermute, dass an den theologischen Fakultäten in den kommenden Semestern etliche Veranstaltungen über das Konzil und die betreffenden Dokumente stattfinden werden.

Deutlich hervorgetreten ist die wenig anziehende Geisteshaltung innerhalb der Piusbruderschaft, die wohl auch höheren kirchlichen Würdenträgern nicht immer bewusst gewesen ist. „Was nun, nach der Öffnung der von der Außenluft abgeschlossenen Kapsel Piusbruderschaft ans Licht kommt, ist außerordentlich unattraktiv.“, kommentierte Gustav Seibt in der *Süddeutschen Zeitung*. „Angesichts eines so glibberigen geistigen Abgrunds darf man auch die intellektuellen Sympathisanten der Piusbruderschaft im deutschsprachigen Raum nach ihrem Verhältnis zu dieser Gespensterwelt befragen.“¹⁴⁴ Insofern muss man den Piusbrüdern fast dankbar sein, dass sie bisher jeden Versuch, sie wieder in die Kirche einzugliedern, abgelehnt haben, denn sonst wären sie längst eine kanonische Gemeinschaft des religiösen Lebens und das möglicherweise ohne die explizite Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Der Papst hat seine Geste der Versöhnung, die bisher nicht wirklich erwidert worden ist, mit der Intention vollzogen, die Piusbruderschaft wieder in die Kirche zu integrieren. Analog zu demokratischen Parteien, denen es gelingt, den rechten

¹⁴⁴ Seibt (s. Anm. 93)

Rand zu integrieren und damit die tatsächlich oder potentiell Radikalisierten unter demokratische Regeln zu zwingen, will der Papst ein Ausfransen bzw. eine endgültige Abtrennung des rechten Randes der Kirche verhindern. Es gibt Optimisten in der Kirche, die glauben, dass dies gelingen kann, dass eine Selbstreinigung der Piusbruderschaft möglich ist. Möglich ist aber auch, dass die Piusbrüder alles daran setzen werden, ihre Positionen in der Kirche durchzusetzen und dass das Entgegenkommen sie lediglich in ihrer unerleuchteten Besserwissererei bestätigt.

Die Auseinandersetzungen seit 1970 zeigen, dass die Piusbruderschaft immer wieder verweigert hat, die Ergebnisse der Gespräche zu ratifizieren; sie hat regelmäßig einen Rückzieher gemacht, oft sogar in letzter Sekunde. Stattdessen hat sie Forderungen an den Papst gerichtet, wie die Freigabe der Eucharistiefeyer nach dem Missale von 1962 und die Aufhebung der Exkommunikation. Der Papst ist diesen Forderungen im Jahr 2007, wenn auch mit einer anderen Interpretation der Sache, nachgekommen und schließlich jüngst mit der Rücknahme der Exkommunikation als einseitiger Geste. Die offiziellen Reaktionen führender Repräsentanten der Bruderschaft lassen den Schluss zu, dass sie nun endlich ihre Sicht der Kirche und der Welt in den zu führenden Verhandlungen durchsetzen wollen.

Ob der Großmut der Großkirche auch die Piusbruderschaft letztlich neutralisieren oder ob eine kleine gut organisierte und verhandlungsresistente Minderheit tatsächlich den Weg der Kirche manipulieren kann, wird die Zukunft zeigen.

Der größte Skandal, der nur vereinzelt in den Medien angesprochen wurde, der aber letztlich die Dramaturgie dieses Konflikts bestimmte, ist das mangelnde Bewusstsein im Vatikan für die Bedeutung der Erinnerung an den Holocaust und für die Notwendigkeit einer Aufarbeitung des Antisemitismus, auch in der Kirche. Alexander Smoltczyk fragte am 4. Februar im Spiegel, wie präsent die Shoah denn im Weltverständnis des Vatikans sei, dass eine so explosive Angelegenheit wie die Rücknahme der Exkommunikation „notorisch antisemitischer

Bischöfe derart schlampig verwaltet“ werde?¹⁴⁵ Vatikansprecher Lombardi gab indirekt auf diese Frage eine Antwort „Er nehme an, dass sich die Menschen, die innerhalb des Vatikans mit der Frage der Wiederaufnahme Williamsons betraut waren, der **„Schwere dieser Aussagen‘ nicht bewusst waren“**.¹⁴⁶

Nicht nur die Kommunikationsstruktur im Vatikan und der Umgang mit den Medien bedürfen einer Erneuerung. Es muss auch der kirchliche Antisemitismus in Geschichte und Gegenwart weiter aufgearbeitet werden. Es bleibt zu hoffen, dass sich die Verantwortlichen im Vatikan, die mit den Verhandlungen mit den Piusbrüdern betraut sind, der Bedeutung staatlich anerkannter und rechtlich gesicherter Menschenrechte auch für das Selbstverständnis der Kirche bewusst sind.

¹⁴⁵ Alexander Smolczyk, Der Entzauberte, in: *Spiegel Online*, 4. Februar 2009

¹⁴⁶ Das Kreuz mit der Kommunikation, in: *sueddeutsche.de*, 6. Februar 2009

II. MISZELLEN

Katharina Peetz

THEOLOGIE UND VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG III.
GEMEINSCHAFTSKONZEPTE IM 20. JAHRHUNDERT ZWISCHEN
WISSENSCHAFT UND IDEOLOGIE

Bericht von der internationalen Fachtagung im Robert-
Schuman-Haus, Trier, vom 9.- 11. Januar 2009

Die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte internationale Fachtagung zum Thema „Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie“ (Theologie und Vergangenheitsbewältigung III) fand vom 09. bis 11. Januar 2009 im Robert-Schuman-Haus in Trier statt. Veranstalter waren das Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes (Lehrstuhl für Systematische Theologie, Prof. Dr. Lucia Scherzberg) und die Katholische Akademie Trier, Abt. Saarbrücken (Leitung Dr. Werner Müller). Die nunmehr dritte Tagung zum Thema Theologie und Vergangenheitsbewältigung beleuchtete Gemeinschaftskonzepte des 20. Jahrhunderts aus historischer, juristischer, philosophischer, soziologischer und theologischer Perspektive. In einem ersten Schritt behandelte die Tagung Gemeinschaftsdiskurse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Wissenschaften, Bewegungen oder Gruppierungen und deren Schillern zwischen Wissenschaft und Ideologie. Hierbei wurde der Frage nachgegangen, ob sich auch Gemeinschaftskonzepte finden lassen, die als Gegenentwürfe zu bestehenden Strukturen dienten und eine Perspektive auf eine demokratische Gesellschaft eröffneten. In einem zweiten Schritt wurden Gemeinschaftskonzepte aus der Zeit nach 1945 im Blick auf größere Verbände von Kirchen und Staaten diskutiert.

Einführend arbeitete *Lucia Scherzberg (Saarbrücken)* den Gemeinschaftsbegriff in den Werken „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von Ferdinand Tönnies und „Grenzen

der Gemeinschaft“ von Helmut Plessner heraus. Gegen den maschinell-künstlichen Charakter gesellschaftlicher Beziehungen setzt Tönnies den natürlich-ideellen Charakter gemeinschaftlicher Beziehungen. Während Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft Bluts-, Orts- und Geistesgemeinschaften darstellen, ist die Gesellschaft ein Verbund von Individuen, die wesentlich getrennt sind und in dem jeder nach seinem Eigeninteresse handelt. Konventionen, Verträge und die Regeln der Höflichkeit halten die Gesellschaft zusammen. Tönnies' Gemeinschaftskonzept geht vom patriarchalen Charakter der Gemeinschaft aus, sein Konzept der Gesellschaft enthält eine deutliche Kritik des kapitalistischen Wirtschaftssystems: die Kapitalisten, nicht diejenigen, die nur mit ihrer Arbeitskraft handeln können, sind Träger und Subjekte der Gesellschaft. Tönnies' Gemeinschaftskonzept wurde erst Jahrzehnte nach Erscheinen von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ breit rezipiert. Helmut Plessner verfasste 1923 eine Kritik von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ als Kritik des sozialen Radikalismus, worunter er den Glauben an die Möglichkeit einer unvermittelten Beziehung zwischen Menschen versteht, an eine völkisch oder internationalistisch verklärte Schrankenlosigkeit im Miteinander der Menschen. Er benennt die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit als Grenze der Gemeinschaft“ und sieht den Schutz von Individualität und Menschenwürde nur in gesellschaftlichen Strukturen und Lebensformen gegeben.

Robert E. Norton (Notre Dame/Indiana) befasste sich in seinem Vortrag „George's Circles: Forms of Community?“ mit dem Gemeinschaftskonzept des Dichters Stefan George. Norton charakterisierte die Beziehung zwischen George und seinen Anhängern als eine „Meister-Jünger-Beziehung“. Diese Meister-Jünger-Beziehung war geprägt von Opferbereitschaft, bedingungsloser Hingabe und Auslöschung des Ichs zugunsten des Dienstes am Meister. Zentral für Nortons Darstellung war darüber hinaus die Herausarbeitung des politischen Moments im Leben Georges. Georges Interesse richtete sich auf die Auflösung von gesellschaftlichen Normen und

Werten der bürgerlichen Moderne zugunsten eines Konzepts, dass von der „Meister-„Jünger“-Struktur geprägt war und den Einzelnen in eine feste Struktur bzw. Hierarchie eingliederte.

Martin Leutzsch (Paderborn) entwarf in seinem Vortrag „Gemeinschaftskonzepte im deutschsprachigen Judentum“ eine vorläufige Landkarte der Gemeinschaftsdiskurse im deutschsprachigen Judentum im Zeitraum von 1900-1940. Dabei arbeitete Leutzsch zentrale Ereignisse, Debatten und Konflikte heraus, die für unterschiedliche Diskurssegmente im Hinblick auf den Gemeinschaftsbegriff prägend waren. Im Diskurssegment Religion wurden die Gemeinschaftskonzepte von Leo Baeck, Martin Buber, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Schalom Ben-Chorin vorgestellt. Gemeinschaft steht für Baeck im Kontext eines universalistisch ausgelegten Erwähltseins, sie ist nicht homogen und damit ausgrenzend, sondern ein ethnisches Großprojekt, in dessen Vollzug sich Gott offenbart. Für Buber wird Gemeinschaft grundsätzlich nicht durch Bluts- sondern durch Wahlverwandtschaft konstituiert, entscheidend ist der Geist der Gemeinschaft. Dagegen legt Rosenzweig sein Hauptaugenmerk auf die Blutsgemeinschaft. Davon ausgehend sieht er eine grundlegende Differenz zwischen Israel und allen anderen Völkern. Nach Ben-Chorin ist Gemeinschaft vor allem in der Gemeinde möglich. Auch er interpretiert das Judentum als sakrale Blutsgemeinschaft, die allerdings die Volksgrenzen in die Menschheitsgemeinschaft als Raum des Wortes Gottes transzendiert.

In seinem Vortrag „Charity into Crime: Hitler's Community and the Holocaust“ interpretierte *Thomas Kühne (Worcester/MA)* Kameradschaft im Ersten und vor allem im Zweiten Weltkrieg als Muster einer Volksgemeinschaft auf der Basis des Verbrechens (community building by criminal means). Der Mythos der Kameradschaft und die Idee der Volksgemeinschaft schwächten die Idee der individuellen Verantwortung und stärkten ein moralisches System, das auf Gruppenehre, verstärktem Gruppendruck und geteilten Gruppenfreuden aufbaute. Volksgemeinschaftsbildung durch nationalsozialistischen Völkermord basierte nach Kühne auf dem

Wissen, Teil einer großen Verbrechensgemeinschaft zu sein. Der totale Krieg führte dazu, dass die Deutschen durch ein neues nationales Symbol – die Auslöschung der Juden – vereinigt wurden.

Michael Stolleis (Frankfurt/M.) zeigte in seinem Vortrag „‘Gemeinschaft‘ und ‚Volksgemeinschaft‘ in der juristischen Terminologie im Nationalsozialismus“ auf, dass beide Begriffe politisch für die Zwecke der Diktatur instrumentalisiert wurden. Die Skala der Indienstnahme von (Volks-)Gemeinschaft umfasste dabei u.a. die Beschränkung von Individualrechten, Enteignung, Vertreibung, Deportation und physische Vernichtung. So wurden z.B. im Mietrecht Juden aus der „Hausgemeinschaft“ ausgeschlossen, im Eherecht wurde die Scheidung bei Kinderlosigkeit erleichtert und die sofortige Scheidung im Falle einer „Mischehe“ ermöglicht (vgl. Ehegesetz von 1938). Als sich ab 1938 die totalitären Merkmale des Nationalsozialismus stärker abzeichneten verlor der Gemeinschaftsdiskurs juristisch an Gewicht, dies bedeutete aber keine prinzipielle Abwendung von der Idee des absoluten Vorrangs der (Volks-)Gemeinschaft.

August H. Leugers-Scherzberg (Duisburg-Essen) zeigte in seinem Vortrag „Das soziale Ganze beschreiben. Gemeinschaftskonzepte in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Volksgeschichte bis zur Gesellschaftsgeschichte“ die Verbindungslinien zwischen der deutschen Gesellschaftsgeschichtsschreibung der Nachkriegszeit und der Volksgemeinschaftsideologie der Volksgeschichtsschreibung der 1930er und 40er Jahre auf. Die Verbindungslinie Volksgeschichte- Gesellschaftsgeschichte offenbart sich in dem Bestreben eine umfassend soziale Grundgesamtheit als Objekt der historischen Forschung zu konstruieren, das auch mit einem politisch-didaktischem Impetus verbunden ist. Dabei gelingt die Konstruktion einer sozialen Grundgesamtheit nur durch die Annahme fundamentaler Gemeinsamkeiten, die dieses „soziale Ganze“ konstituieren. Grundlage für die historische Wertung bilden gerade diese fundamentalen Gemeinsamkeiten, die faktisch einen normativen Charakter erlangen.

Hinsichtlich der Wertung von historischen Entwicklungen zeigt sich, dass die Akzeptanz von Gewalt zur Durchsetzung der normativen Konstituenten der sozialen Grundgesamtheit nicht nur bei Hans Freyer, sondern auch bei der deutschen Sozialgeschichte hoch ist.

Lucia Scherzberg (Saarbrücken) präsentierte in dem Vortrag „Kirche als Gemeinschaft in der Ekklesiologie katholischer Theologen in Deutschland und Frankreich (1920-1950)“ die Gemeinschaftskonzepte von Karl Adam, Henri de Lubac und Alfred Delp. Zwischen deutschen und französischen Reformtheologen gab es eine große Nähe im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, das innertheologisch dazu diente, das Modell der Kirche als „Heilsanstalt“ zu verabschieden und dem im politisch-gesellschaftlichen Kontext die Aufgabe zukam, die jeweils gängige Gemeinschaftsideologie theologisch zu verarbeiten. Der antidemokratische und antiliberalen Charakter dieser Gemeinschaftsdiskurse war für die Theologen kein Hindernis. Ein wesentlicher Unterschied besteht aber darin, dass Karl Adam Juden definitiv aus der deutschen Volksgemeinschaft ausschloss, Lubac Juden jedoch als Angehörige des französischen Volkes ansah. Delps Widerstand gegen den Nationalsozialismus korrelierte mit einem andern Kirchenverständnis, dass vor allem durch Rückbesinnung auf die „diakonia“ als grundlegenden kirchlichen Selbstvollzug geprägt ist. Aus diesem diakonischen Auftrag muss die Kirche nach Delp die Zeichen der Zeit nicht nur erkennen, sondern auch beantworten – sie muss Sakrament der Welt sein. Dass die Kirche Sakrament sei, bildete viel später den Kernsatz der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils.

Michael Hüttenhoff (Saarbrücken) thematisierte unter dem Titel „„Gemeinschaft“ in der Theologie Dietrich Bonhoeffers und Emanuel Hirschs“ die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Gemeinschaftskonzepte der beiden evangelischen Theologen. Sowohl bei Hirsch als auch bei Bonhoeffer findet sich eine transzendentaltheologische Grundlegung der Gemeinschaftstheorie, die in ihren Grundzügen vergleichbar ist. Aus der Differenzierung zwischen innerer

und äußerer Gemeinschaft ziehen Hirsch und Bonhoeffer dagegen unterschiedliche Schlüsse: Während bei Hirsch die Volkszugehörigkeit stärker verband und trennte als die Religionszugehörigkeit ist bei Bonhoeffer genau das Gegenteil der Fall. Im Hinblick auf die praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Auswirkungen dieses Unterschieds zeigt sich, dass Hirsch z. B. die Übernahme des Arierparagraphen in die Kirche bejahte, Bonhoeffer den Arierparagraph demgegenüber für häretisch hielt. Außerdem waren für Bonhoeffer die Deutschen Christen als Häretiker nicht mehr Teil der Bekennenden Kirche, wohingegen Hirsch in diesem Fall von einer Auseinandersetzung innerhalb der evangelischen Kirche ohne Aufhebung der Kirchengemeinschaft sprach.

In seinem Vortrag „Communio-Ekklesiologien seit dem 2. Vatikanischen Konzil“ beleuchtete *Bernd-Jochen Hilberath (Tübingen)* die verschiedenen Facetten des Begriffs *communio*. Nach Hilberath war die Erklärung der „*communio*“ zur zentralen Leitidee des 2. Vatikanischen Konzils durch die Außerordentliche Bischofssynode im Dezember 1985 gegen die Vorstellung der Kirche als „Volk Gottes“ gerichtet. Die Beschwörungsformel „*communio*“ diente nach Hilberath vor allem zur Einforderung der Solidarität mit den Oberen. Hierarchie wurde zu einer gleichrangigen Kategorie neben *communio* (Kirche als *communio hierarchica*). Nach Hilberath verfehlt jedoch eine hierarchische Interpretation der *communio* den Geist des 2. Vatikanischen Konzils. Eine Kirche, die in ihrer Gestalt Ungleichheit deutlich macht widerspricht und verdunkelt nach Hilberath ihren Zeichencharakter. Hilberath stellt Theorie und Praxis der Kirche als *Communio* in enge Beziehung zu einer „Kommunikativen Theologie“, insbesondere zu der Vorstellung eines Kommunikationszirkels zwischen Basis, Theologie und Kirchenleitung.

Simone Sinn (Genf) interpretierte in ihrem Vortrag über „Koinonia-Konzepte im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Lutherischen Weltbund“ *Koinonia* als Scharnierbegriff zwischen Christologie und Ekklesiologie, der über eine ethische Dimension verfügt und auf den diakonischen Auftrag

der Kirche verweist. Das Bedeutungsspektrum des biblischen Begriffs *Koinonia* umfasst Teilhabe, Gemeinschaft, Teilen, *Communio* und wurde in bilateralen wie multilateralen zwischenkirchlichen Dialogen wiederentdeckt. Sinn schätzt das Potential des *Koinonia*-Begriffs im ökumenischen Dialog als hoch ein, da er keine Auflösung der Spannung von Einheit und Vielfalt impliziert. Zudem ermöglicht *Koinonia* die einfache Dichotomie Inklusion/ Exklusion aufzubrechen, weil in diesem Kontext Relationen gegenseitigen Andersseins in gegenseitiger Verantwortung gedacht werden können. Im Lutherischen Weltbund entwickelte sich das Selbstverständnis der Institution als einer Gemeinschaft von Kirchen ausgehend von den Auseinandersetzungen um das System der Apartheid in Südafrika und um die Partizipation von Frauen an kirchlichen Ämtern.

In seinem Vortrag „Die Gemeinschaftsmethode Jean Monnets“ charakterisierte *Wilfried Loth (Duisburg-Essen)* Monnet als „selfmademan internationaler Wirtschaftsorganisation“, als effizienten Agenten der Modernisierung und als Gestalter der Globalisierung. Monnet war kein Theoretiker, sondern stiftete Gemeinschaft in der Praxis, so dass sich Ansätze einer Reflexion allenfalls in seinen Memoiren finden. Im Zuge seiner Tätigkeit im französischen Wiederaufbau etablierte Monnet unter Umgehung von hierarchischen Strukturen und administrativen Verfahren ein Netz von Vertrauten um sich. Es ging ihm um eine Beteiligung aller „lebendigen Kräfte des Landes“ jenseits von parlamentarischen Schaukämpfen. Dabei sollten alle Beteiligten die Möglichkeit haben ihre eigenen Interessen zu artikulieren, gleichzeitig aber auch gemeinsam getroffene Regelungen im übergeordneten gemeinsamen Interesse akzeptieren. Diese „Gemeinschaftsmethode“ wandte Monnet auch im Prozess der europäischen Einigung an, insbesondere im Rahmen des 1955 von ihm gegründeten „Aktionskomitees für die Vereinigten Staaten von Europa“. Monnets Qualitäten lagen nach Loth in der Verbindung von politisch und gesellschaftlich Verantwortlichen über nationale und institutionelle Grenzen bzw. Hierarchien hinweg.

In zwei Generaldebatten wurde vor allem die Frage erörtert, ob Gemeinschaft als Begriff oder als Phänomen Gegenstand der Tagung sei. Hierbei wurde einer Wortfeldbeobachtung gegenüber einer exakten Begriffsklärung von Gemeinschaft im philosophischen Sinne der Vorzug gegeben. So seien Begriffe wie Volk, Nation oder Rasse Synonyme, die einen Gemeinschaftsdiskurs auch ohne die explizite Verwendung des Begriffs Gemeinschaft ermöglichten. Es stellte sich zudem die Frage, ob Gemeinschaft grundsätzlich Ab- und Ausgrenzung impliziere. Diskutiert wurde auch die Frage nach der Rolle von Frauen in den verschiedenen Gemeinschaftskonzepten und ihrer praktischen Umsetzung.

Die Beiträge werden als Sammelband in der Beiheftreihe der Online-Zeitschrift *theologie.geschichte* beim Verlag Monsenstein und Vannerdat veröffentlicht, d.h. online und als Druckversion zugänglich sein. Der Band wird um drei Beiträge aus religionswissenschaftlicher, soziologischer und pastoraltheologischer Perspektive ergänzt: *Uwe Puschner (Berlin)*, „Völkische Religion und Gemeinschaft“, *Uta Gerhardt (Heidelberg)*, Talcott Parsons' Analyse des Nationalsozialismus und das Konzept der gesellschaftlichen Gemeinschaft und *Rainer Bucher (Graz)* „Die Pfarrgemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit wieder herstellen“ (Österreichische Seelsorgetagung 1933). Zu Anfang, Aufstieg und aktueller Lage der Gemeindeftheologie als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche (zu den Beiträgen von Puschner und Bucher s. auch die jeweiligen abstracts).

Die beiden vorherigen Tagungsbände wurden beim Schöningh-Verlag unter dem Titel „Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich“ (Paderborn 2005) bzw. „Vergangenheitsbewältigung im Französischen Katholizismus und Deutschen Protestantismus“ (Paderborn 2008) veröffentlicht. Berichte zu den beiden Tagungen finden sich in der Online-Zeitschrift *theologie.geschichte* 1 (2006) sowie 2 (2007).

ABSTRACTS DER REFERATE AUF DER FACHTAGUNG

Theologie und Vergangenheitsbewältigung III

Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen
Wissenschaft und Ideologie

9. bis 11. Januar 2009

Robert E. Norton

GEORGE'S CIRCLES: FORMS OF COMMUNITY?

Gemeinhin wird von „dem“ George-Kreis gesprochen, im Singular, als ob dies ein monolithisches Phänomen wäre, in sich verschlossen und dadurch geheimnisvoll, unnahbar und doch unmittelbar in die Gegenwart greifend. Natürlich gab es viele Gründe, warum dieser Eindruck entstand und ebenso viele, warum Stefan George kein Interesse daran hatte, diesen Eindruck zu ändern. Es war von Anfang an deutlich, schon zu Beginn seiner Karriere als Dichter in den frühen 1890er Jahren, dass George mit dem poetischen Wort eine Gegenwelt bilden wollte zur verhassten Wirklichkeit, eine Alternative zum Wilhelminischen Reich durch die dichterische Schöpfung stiften. Dieser Drang blieb bis zum Endes seines Lebens bestehen, aber er erfuhr ständig neue Entwicklungen und Erweiterungen, und im Zentrum dieser späteren Bestrebungen stand „der Kreis,“ das heißt, die Menschen, die George zunehmend anzog und aufnahm, darunter andere Dichter wie er, aber auch Maler, Grafiker, Musiker, Verleger, und vor allem Gelehrte: Philosophen, Literaturwissenschaftler, Historiker, Kulturwissenschaftler, Soziologen, und sogar Ökonomen. Diese wiederum hatten natürlich ihre eigenen Wirkungssphären, so daß „der George-Kreis“ nicht so sehr einem Sonnensystem ähnelte als einer kleinen, aber lichtstarken Galaxie mit einem feurigen Kern. Dabei hatten viele dieser George zugehörigen Gruppierungen ihre eigenen Verhaltensregeln, einige wussten sogar von der Existenz der anderen überhaupt nichts, und wiederum andere schlossen einige der berühmtesten Geister der damaligen Zeit in sich ein. Diese komplexe, alles andere als einheitliche Gemeinschaft nachzuzeichnen wird Ziel des Vortrags sein.

Die Gemeinschaftsordnung, die George und seine Anhänger anvisierten, stellte nicht so sehr, wie es jüngst der Biograph Thomas Karlauf meinte, den „ungeheuerlichen Ver-

such, die Päderastie mit pädagogischem Eifer zur höchsten geistigen Daseinsform zu erklären," dar, als vielmehr den noch ungeheuerlicheren Versuch, die gesellschaftlichen Normen und Werte der bürgerlichen Moderne—insbesondere die der prinzipiellen Gleichheit der Menschen, der individuellen Freiheit und der Würde des einzelnen Lebens—durch ein Modell zu ersetzen, das die völlige Einbindung des Einzelnen in eine festgefügte Struktur fordert, die eine unabänderliche Rangordnung untermauert, die wiederum von der dienenden Gefolgschaft der Untergeordneten gestützt, von ihrer bedingungslosen Hingabe genährt und von der unangefochtenen Herrschaft einer zentralen Autorität gelenkt wird.

Martin Leutzsch

„GEMEINSCHAFTSDISKURSE IM DEUTSCHSPRACHIGEN
JUDENTUM 1900-1940“

Die Frage nach Gemeinschaftskonzeptionen im deutschsprachigen Judentum von 1900 bis zur Shoah wirft zunächst das Problem auf, was als Quelle herangezogen werden soll. Wer in welchem Sinn Jude ist und was an Äußerungen und Praktiken jüdisch ist, war seit der Aufklärung ein vielschichtiges Problemfeld. Dieses Problem wird anhand möglicher jüdischer PartizipantInnen am Gemeinschaftsdiskurs erörtert. Dabei zeigt sich unter anderem, dass eines der wichtigen Foren des Gemeinschaftsdiskurses der Weimarer Republik, die frühe Phänomenologie, stark von Juden und Jüdinnen und Personen mit jüdischen Vorfahren getragen wurde, für die ihr eigenes Judesein keine oder eine marginale Rolle spielte. Ganz gleich, ob für eine TeilnehmerIn selbst jüdische Herkunft, Religions- oder Kulturzugehörigkeit wichtig war oder nicht, lässt sich für viele jüdische PartizipantInnen am Gemeinschaftsdiskurs als ein gemeinsamer Erfahrungshorizont die Erfahrung des Ausgeschlossenenseins oder Ausgeschlossenwerdens eruieren.

Um Gemeinschaftsdiskurse und Gemeinschaftsformationen im deutschsprachigen Judentum 1871-1945 zu kontextualisieren, wird in Form einer – keineswegs erschöpfenden – Übersicht das Feld der deutschsprachigen Gemeinschaftsdiskurse überhaupt in seiner zeitlichen Entwicklung, seinen Segmenten und deren Überschneidungen vorgestellt und dabei jeweils auf jüdische PartizipantInnen hingewiesen.

Schließlich werden fünf Entwürfe dezidierter Juden, in denen „Gemeinschaft“ dezidiert auf „Judentum“ bezogen ist, charakterisiert (Leo Baeck, Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Schalom Ben-Chorin). Es handelt sich dabei um Entwürfe, die mit Hilfe eines Gemeinschaftskonzepts eine religiöse (Neu-)Konstruktion des Judentums bieten. Dabei wird „Gemeinschaft“ von Baeck und Cohen mit

einer Gruppengrenzen überschreitenden Ethik in Verbindung gebracht. Bei Buber stehen differenzierte Entwürfe von Gemeinschaft als gelebter Praxis von Gruppen im Mittelpunkt. Rosenzweig sieht eine zentrale Verwirklichung von Gemeinschaft im Vollzug der Liturgie. Ben-Chorin fordert die unbedingte Ausrichtung eines in Palästina entstehenden erneuerten Israel an der Offenbarung des Gottesworts.

Thomas Kühne

“CHARITY INTO CRIME: HITLER’S COMMUNITY AND THE
HOLOCAUST”

Genocide is understood as the destruction of a politically, socially or culturally defined group. Focusing on the Holocaust, my paper explores the contrary—genocide as a means to build community, not least national community. Since WWI Germans became fascinated with a myth of comradeship and visions of national belonging. Both weakened the idea of individual responsibility and strengthened a moral system that praised group honor, enforced group pressure, and provided group pleasure—shame culture (R. Benedict). From 1933 on, the Nazi regime perfected the change by infusing Germans with a racial ideology and by training Germans in absorbing the spirit of community. Hitler had explained in 1923 how that worked most efficiently: there are “two things which are capable of uniting people: common ideals and common crimes.”

What community building by criminal means implied became obvious only with the Holocaust. Genocidal warfare enabled a rather new kind of nation building at all: the nation as an imagined community (B. Anderson) based on the knowledge of being part of a huge brotherhood of crime. The Total War eventually made sure that Germans were united not only by a new national symbol—the extermination of the Jews—but actually encountered each other more than ever before—on the diminishing battle front as well as in the rubbles of the bombed cities at home. Whereas committing mass murder provided the initial basis for that kind of nation-building, suffering from mass death later spurred its development more effectively. Either way, mass death stimulated national belonging.

Michael Stolleis

„GEMEINSCHAFT“ UND „VOLKSGEMEINSCHAFT“ IN DER JURISTISCHEN TERMINOLOGIE IM NATIONALSOZIALISMUS“

1. Der massive Anstieg des auf „Gemeinschaft“ und „Volksgemeinschaft“, öffentliches Interesse, Gemeinwohl und Gemeinnutz bezogenen Vokabulars nach 1933 erklärt sich aus dessen politischer Brauchbarkeit für die Zwecke der Diktatur. Die Einschwörung des Einzelnen auf Unterordnung seiner Ziele und Interessen unter das Kollektiv gelingt dann, wenn dem Individuum schon im Unterbewusstsein klar ist, dass es zurückzustehen hat, wenn Belange der Gemeinschaft anstehen. „Gemeinnutz vor Eigennutz“ oder „Du bist nichts, Dein Volk ist alles“ implizieren die Aufhebung der Distanz zwischen Staat und Gesellschaft, die Beseitigung der Grundrechte und des Rechtsschutzes, kurzum die vollkommene Disposition individueller Rechtspositionen. Die Skala der Indienstnahme reicht von der maßvollen Beschränkung der Individualrechte (vgl. etwa Art. 14 Abs. 2 GG) bis zur physischen Vernichtung.

2. Die Rechtswissenschaft von 1933 bis 1945 begleitete diesen propagandistisch durchgesetzten Vorrang von „Gemeinschaft“ und „Volksgemeinschaft“ durch Entwicklung einer Vielzahl von „Bindungen“, vom einzelnen Vertragsverhältnis (Kauf, Miete, Pacht) zum Vorrang der Gemeinschaft im Sachenrecht, Familien- und Erbrecht, Gesellschaftsrecht, Handelsrecht sowie in sämtlichen Gebieten des öffentlichen Rechts. Da alles Recht nach nationalsozialistischer Weltanschauung auszulegen war (so ausdrücklich das Steueranpassungsgesetz von 1934), galt der Gemeinschaftsvorrang überall. „Gemeinschaft“ war dabei die allgemeinere Formel, während „Volksgemeinschaft“ für rassistische Begrenzungen auf „Arier“ stand. Besonders drastisch war insoweit die politische Rechtsprechung bei „Hoch- und Landesverrat“ sowie bei „Rassenschande“, die als Verbrechen gegen die Volksgemeinschaft ausgelegt wurden. Hier galt es, das „gemein-

schaftsfremde Element“ durch Todesstrafe auszumerzen. Ein nicht mehr umgesetzter Gesetzentwurf sollte am Ende alles mit Strafe (KZ, Todesstrafe) bedrohen, was „gemeinschaftswidrig“ war.

3. Die sprachliche Durchsetzung der Gemeinschaftsbezogenheit des Rechts nach 1933 wurde wesentlich erleichtert durch geschickte Bezugnahme auf

a) gemeinschaftsbezogene Traditionen des Sozialismus und der Jugendbewegung

b) das Fronterlebnis des Ersten Weltkriegs

c) deutschnationale autoritäre Traditionen, die sich (zu Recht oder zu Unrecht) auf die preußischen Traditionen des „Dienens“ und der Unterordnung des Individuums beriefen,

d) antiindividualistische und antiliberale Denkhaltungen und Maximen der katholischen Soziallehre

e) die in der Gesellschaft der zwanziger und dreißiger Jahre weit verbreiteten Überzeugungen, der Liberalismus habe „abgewirtschaftet“, weshalb sich kollektivistisches Denken und Führersehnsucht ausbreiteten.

4. Die in den letzten Jahren des Nationalsozialismus, vor allem nach 1943, hie und da zu beobachtende Lockerung der kollektiven Zwänge hatten nur taktischen Charakter, bedeuteten aber keine prinzipielle Abwendung vom Grundgedanken des absoluten Vorrangs der „Gemeinschaft“ bzw. der „Volksgemeinschaft“.

August H. Leugers-Scherzberg

„DAS SOZIALE GANZE BESCHREIBEN.

GEMEINSCHAFTSKONZEPTE IN DER DEUTSCHEN
GESCHICHTSWISSENSCHAFT VON DER VOLKSGESCHICHTE BIS
ZUR GESELLSCHAFTSGESCHICHTE“

Winfried Schulze wies 1989 in seinem Buch „Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945“ darauf hin, dass die Strukturgeschichte der fünfziger Jahre und die daran anknüpfende neue deutsche Sozialgeschichte und Gesellschaftsgeschichtsschreibung eine ihrer Wurzeln in der Volksgemeinschaftsideologie der Volksgeschichtsschreibung der NS-Zeit gehabt habe.

In diesem Vortrag gehe ich der Frage nach, ob und inwieweit die Gemeinschaftskonzeption der nationalsozialistischen Volksgeschichtsschreibung Einfluss auf die deutsche Sozialgeschichtsschreibung der Nachkriegszeit ausgeübt hat, insbesondere wie in diesem Zusammenhang die von Hans-Ulrich Wehler entworfene „Deutsche Gesellschaftsgeschichte“ zu bewerten ist.

Lucia Scherzberg

„KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT IN DER EKKLESIOLOGIE
KATHOLISCHER THEOLOGEN IN DEUTSCHLAND UND
FRANKREICH (1920-1950)“

Die neuscholastische Theologie, die gewissermaßen den „Normalfall“ zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien darstellte, kannte in der Regel keinen eigenen Traktat über die Kirche. Kirche wurde als Heilsanstalt gedacht, die den einzelnen Gläubigen die Mittel zum Heil zugänglich machte.

Die katholische Reformtheologie der 20er Jahre bildete, beeinflusst durch die Erfahrung des Weltkrieges und die Rezeption der Phänomenologie, eine neue Perspektive aus. Gegen die als starr empfundene Neuscholastik und gegen die „subjektivistischen“ Tendenzen der Moderne setzte sie ein neues Bewusstsein der Kirche als Gemeinschaft. Romano Guardinis Vorträge über den Sinn der Kirche (1922) und Karl Adams Buch über das Wesen des Katholizismus (1924) wurden zu einflussreichen Schriften, in denen Gemeinschaft als die beherrschende Idee des Katholizismus erscheint.

1933 deutete Karl Adam die Machtübernahme der Nationalsozialisten analog zum Kriegserlebnis als „Massenerlebnis der volkhaften Einheit“: das „katholische Ja zur neuen Bewegung“ habe seinen Grund darin, dass der Nationalsozialismus „rücksichtslose Hingabe an die Volksgemeinschaft“ sei. Vor dieser Gemeinschaft verblassten auch die konfessionellen Unterschiede zwischen den Christen; deutlich wird aber die Ausgrenzung der Juden.

Auch bekannte „braune“ Priester wie Joseph Roth oder Anton Heuberger verbanden die Ideologie der Volksgemeinschaft mit religiösen und theologischen Aussagen.

In der französischen Reformtheologie spielte das Gemeinschaftsdenken ebenfalls eine wichtige Rolle. Zwischen Adams „Wesen des Katholizismus“ und Henri de Lubacs „Catholicisme“ (1938) bestehen zahlreiche Parallelen. Auch hier dient

die Sicht der Kirche als Gemeinschaft der Zurückweisung des neuscholastischen Verständnisses der Kirche als Heilsanstalt und ist vom zeitgenössischen Gemeinschaftsdiskurs, d.h. der personalistischen Philosophie und der Gemeinschaftsideologie der „revolution nationale“ geprägt. Allerdings findet sich bei Lubac keine Ausgrenzung der Juden.

Der Jesuit und Widerständler Alfred Delp setzte in seinen im Gefängnis geschriebenen fragmentarischen Reflexionen über die Kirche einen ganz anderen Schwerpunkt. Für ihn stand die Rückbesinnung auf einen der grundlegenden Selbstvollzüge der Kirche – die *diakonía* – im Vordergrund. Die Kirche müsse sich der realen Not der Menschen zuwenden und sich um Menschenwürde und Menschenrechte sorgen. Delp erwies sich hier als weitgehend resistent gegen die Gemeinschaftsideologie.

Michael Hüttenhoff

„GEMEINSCHAFT‘ IN DER THEOLOGIE DIETRICH
BONHOEFFERS UND EMANUEL HIRSCHS“

Obwohl Dietrich Bonhoeffer und Emanuel Hirsch zu den wichtigsten evangelischen Theologen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft gehörten, gibt es bisher wenig vergleichende Untersuchungen. Das Thema „Gemeinschaft“ bietet sich für eine solche Untersuchung an, weil es für beide Theologen von zentraler Bedeutung war. In Bonhoeffers Briefen aus der Haft, in denen Bonhoeffer für ein nicht-religiöses Christentum eintrat (1944), spielte das Thema jedoch keine besondere Rolle mehr.

Bei Hirsch (besonders „Die idealistische Philosophie und das Christentum“, 1923/24) und bei Bonhoeffer („Sanctorum Communio“, 1927/1930) findet sich eine in den Grundzügen übereinstimmende transzendentaltheologische Grundlegung der Gemeinschaftstheorie: Personalität setze Gemeinschaft voraus, weil das Ich erst am Du zur Person werde. Doch das Du sei vom Ich getrennt und ihm nicht unmittelbar durch Erkenntnis zugänglich. Beide postulierten daher, dass Gott die Beziehung zum menschlichen Du vermittele, und beide schrieben dieser Beziehung eine ursprüngliche ethische Qualität zu: das Ich habe Verantwortung für das Du. Nach Hirsch ist das Gewissen der Ort, an dem der Mensch Gott so begegnet, dass er diese Verantwortung erfährt.

Hirsch arbeitete mit einem weiten und einem engen, emphatischen Gemeinschaftsbegriff. Im weiten Sinn sei Gemeinschaft gegeben, wo Personen in der Wechselseitigkeit von Empfangen und Geben miteinander verbunden sind. Doch nach seinem emphatischen Gemeinschaftsbegriff setzt wirkliche Gemeinschaft darüber hinaus eine tiefe innere Verbundenheit voraus. In „Deutschlands Schicksal“ (1920) identifizierte er diese wirkliche Gemeinschaft mit der unsichtbaren „Gemeinschaft der Gewissen“. Weil nach Hirsch

für das Gewissen der Bezug auf Gott konstitutiv ist, hatte für ihn diese Gemeinschaft einen religiösen Charakter. Die unsichtbare Gemeinschaft der Glaubenden in Christus sah er als die besondere innere Gestalt an, die diese Gemeinschaft durch den Glauben an Christus erhält. Von der unsichtbaren Gemeinschaft unterschied Hirsch die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften, zu denen auch Staaten, Völker und Kirchen gehören. Das Volk war für Hirsch „der höchste erlebbare Sinnzusammenhang“ („Christliche Rechenschaft“, 1938 ff.) und unter der äußeren geschichtlichen Gemeinschaft der primäre Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffes. Die innere Gemeinschaft und die äußeren Gemeinschaften seien trotz der strikten Unterscheidung aufeinander angewiesen. Doch aus der Unterscheidung zog Hirsch die Konsequenz, dass die äußere Gestalt einer Kirche nicht aus dem Wesen der Gemeinschaft in Christus abgeleitet werden könne, sondern sich dem Kontext, und das heißt vor allem dem Volk anpassen müsse.

Auch bei Bonhoeffer gibt es einen weiteren und einen engeren Gemeinschaftsbegriff. Nach dem weiteren Begriff entsteht Gemeinschaft aus dem Willen zur Einheit voneinander geschiedener und verschiedener Personen. Unter diesen weiten Begriff fiel bei ihm auch die Gesellschaft. In dieser sei das Miteinander der Personen Mittel zum Zweck. Gemeinschaft im engeren Sinn besteht nach Bonhoeffer dagegen dort, wo das Miteinander der Personen Selbstzweck sei. Die Menschheit, „die alle Gemeinschaften umfassende Gesamtgemeinschaft“, teilte sich nach Bonhoeffer in zwei große Gemeinschaften bzw. Kollektivpersonen: die adamitische Menschheit der Sünde und die neue Menschheit in Christus. Obwohl Bonhoeffer in „Sanctorum Communio“ zögerte, die soziale Gestalt der Kirche ohne Einschränkung dem Gemeinschaftsbegriff zu subsumieren, war für ihn die Kirche der primäre Anwendungsfall dieses Begriffs. Die Kirche sei zwar Gegenstand des Glaubens. Sie habe eine Wirklichkeit in Christus die der Aktualisierung in konkreten Kirchen vorausgehe. Aber sie sei keine unsichtbare Wirklichkeit hinter den konkreten Kirchen, und deren Gestalt müsse dem Wesen der Kirche entsprechen.

Kirche und religiöse Gemeinschaft standen für Bonhoeffer in einem Gegensatz. In der Vorlesung über das Wesen der Kirche (1932) kennzeichnete er die religiöse Gemeinschaft als „Gemeinschaftsform des Menschen in Adam“.

Durch die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs werden einerseits Menschen zu einer sozialen Einheit verbunden, andererseits Menschen ausgegrenzt, sofern der Begriff nicht auf die Menschheit insgesamt angewendet wird. Weil sich Hirschs und Bonhoeffers Theorien der Gemeinschaft durch den primären Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffs unterschieden, wirkten sich das verbindende und das ausgrenzende Moment jeweils unterschiedlich aus. Bei Hirsch verband und trennte die Volkszugehörigkeit stärker als die Religionszugehörigkeit, bei Bonhoeffer dagegen verband und trennte die Zugehörigkeit zur Kirche stärker als die Volkszugehörigkeit. Das wirkte sich kirchenpolitisch und praktisch-theologisch unter anderem folgendermaßen aus:

a) Hirsch bejahte die Übernahme des Arierparagraphen in die Kirche (besonders „Arier und Nichtarier in der deutschen evangelischen Kirche“, 1933; „Theologisches Gutachten“, 1933/34), Bonhoeffer lehnte die Trennung von jüdischstämmigen und deutschstämmigen Christen ab. Der Arierparagraph war für ihn eine Häresie („Die Kirche vor der Judenfrage“, 1933; „Der Arierparagraph in der Kirche“, 1933).

b) Der scharfen Abgrenzung der Kirche von der Welt entsprach, dass Bonhoeffer für die Kirchenzucht bzw. die Gemeinde- und Lehrzucht eintrat („Nachfolge“, 1937; „Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament“, 1937). Dagegen reduzierte Hirsch die Kirchenzucht auf einen religiös nicht bedeutsame Rechtsmaßnahme der kirchlichen Körperschaften („Christliche Rechenschaft“).

c) Nach Bonhoeffer hatten sich die Deutschen Christen bzw. die Reichskirchenregierung durch ihre Irrlehren von der wahren Kirche getrennt, so dass es mit ihnen keine Kirchengemeinschaft gebe. Scharf formulierte er: „Wer sich wesentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“ („Zur Frage nach der Kirchengemein-

schaft“, 1936). Nach Hirsch fanden die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche ohne Aufhebung der Kirchengemeinschaft innerhalb der evangelischen Kirche statt.

d) Hirsch bestritt aufgrund seiner Unterscheidung zwischen der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus und den Kirchen als geschichtlichen Gemeinschaften, dass die ökumenische Arbeit zum Ziel haben könne, die Einheit der wahren Kirche sichtbar darzustellen. Konkrete Zusammenarbeit in praktischen Fragen hielt er für möglich und für geboten („Die Einheit der Kirche“, 1925; „Christliche Rechenschaft“). Die Dominanz der Gemeinschaft des Volkes wirkte sich darin aus, dass er die Friedens- und Versöhnungsarbeit der ökumenischen Bewegung ablehnte („Evangelische Kirche und Völkerverständigung“, 1931). Obwohl auch Bonhoeffer bei seinen ökumenischen Gesprächspartnern um Verständnis für die Lage und die Anliegen der Deutschen warb, nahm er aktiv an der Friedens- und Versöhnungsarbeit des von Hirsch kritisierten „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ teil.

Bernd-Jochen Hilberath

„COMMUNIO-EKKLESIOLOGIEN SEIT DEM
2. VATIKANISCHEN KONZIL“

Zwanzig Jahre nach Konzilsende erklärte die Außerordentliche Römische Bischofssynode „communio“ zur Leitidee der konziliaren Ekklesiologie. Dies war auch gegen die bis dahin vorherrschenden Volk-Gottes-Ekklesiologien gerichtet, insofern diese angeblich zu wenig theologisch und zu sehr politisch argumentierten. Einige Jahre später äußerte die Glaubenskongregation einen ähnlichen Verdacht gegenüber der zunächst favorisierten Communio-Ekklesiologie und betonte den Geheimnischarakter des Sakraments Kirche.

Angesichts dieser Tendenzen, die Ekklesiologie zu „verinnerlichen“ und gegenüber Strukturdebatten zu immunisieren, beharre ich auf einer Auseinandersetzung um das Konzept der „communio“. Dabei folge ich den Intentionen des Konzils, indem ich für eine Entsprechung zwischen Grund und Gestalt von Kirche plädiere. Im Hintergrund stehen Einsichten einer „Kommunikativen Theologie“, insbesondere die Idee des „Trials“ (Kommunikationszirkels) zwischen Basis, Theologie und Kirchenleitung.

Simone Sinn

„KOINONIA-KONZEPTE IM ÖKUMENISCHEN RAT DER
KIRCHEN UND IM LUTHERISCHEN WELTBUND“

Der koinonia-Begriff ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem wichtigen Referenzpunkt im ekklesiologischen Diskurs der ökumenischen Bewegung geworden. In bilateralen wie multilateralen zwischenkirchlichen Dialogen wurde das biblische Bedeutungsspektrum dieses Begriffs wiederentdeckt, sowie Einsichten aus verschiedenen konfessionellen Traditionen gemeinsam weiterentwickelt. In diesem Begriff gehören die Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott und ihre Gemeinschaft untereinander aufs Engste zusammen. Grund und Gestalt des Glaubens sind aufeinander bezogen. Das von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung im Jahr 2005 vorgelegte ekklesiologische Diskussionspapier „Wesen und Auftrag der Kirche“ beschreibt das Bedeutungsspektrum von koinonia mit den Begriffen „Communio, Teilhabe, Gemeinschaft, Teilen“ (Paragraph 24).

Im Sprachgebrauch der ökumenischen Bewegung heute können grundlegend zwei Verwendungsweisen von koinonia unterschieden werden: zum einen den einer Gemeinschaft von Kirchen (engl.: fellowship of churches) wie sie der Ökumenische Rat der Kirchen darstellt, zum anderen den einer Kirchengemeinschaft (engl.: communion of churches) wie sie beispielsweise im Lutherischen Weltbund zu finden ist. Die koinonia im Ökumenischen Rat der Kirchen ist eine relativ offene, und zugleich eine nach immer größerer Verbindlichkeit strebende Weggemeinschaft von konfessionell und kulturell verschiedenen Kirchen.

Die koinonia im Lutherischen Weltbund ist begründet im gemeinsamen Bezug auf die lutherischen Bekenntnisschriften und impliziert heute volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie gegenseitige Anerkennung der Ämter. Dieses Selbstverständnis der Mitgliedskirchen als communion of

churches wurde 1990 auf der Vollversammlung in Curitiba beschlossen, ist also ein historisch errungenes. Die ekklesiologischen Herausforderungen im Kontext der Apartheid in Südafrika können als Kristallisationspunkt der Diskussionen im Vorfeld verstanden werden. Gerade angesichts des politischen Versuchs, Menschen nach Rassen zu trennen, muss nach ihrem Selbstverständnis die in Jesus Christus begründete Kirche dieser Gefahr widerstehen und eine Gemeinschaft Menschen verschiedener ethnischer Herkunft sein. Bonhoeffers Überlegungen im Kontext der Bekennenden Kirche schwingen in dieser Argumentation mit.

Während traditionell die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt als ein zentrales Motiv der ökumenischen Bewegung beschrieben wird, wirft der koinonia-Begriff mit neuer Brisanz die Frage nach dem Verhältnis von Verbindlichkeit und Offenheit auf. Wie viel Verbindlichkeit und wie viel Offenheit sind möglich? Verhalten sich die beiden proportional oder antiproportional zueinander? Je mehr Verbindlichkeit, um so weniger oder um so mehr Offenheit?

Das biblische Verständnis von koinonia ermöglicht es, die simple Dichotomie von Inklusion/Exklusion, die mit dem Begriff „Gemeinschaft“ verbunden scheint, aufzubrechen, da in diesem Verständnis Relationen gegenseitigen Andersseins in gegenseitiger Verantwortung gedacht werden können. Darin besteht das Potential des koinonia-Begriffs. Es wird jedoch verspielt, wenn koinonia zu einer Art Mantra wird, das die offenen ekklesiologischen Fragen in der ökumenischen Bewegung überdeckt statt sie aufzudecken.

Wilfried Loth

„DIE GEMEINSCHAFTSMETHODE JEAN MONNETS“

Jean Monnet lässt sich am besten als ein „selfmademan internationaler Wirtschaftsorganisation“ charakterisieren. Seinen Erfolg hatte er einigen Prinzipien zu verdanken, die er – ganz Pragmatiker – instinktiv entwickelte und die man als die Grundlagen der Monnet-Methode bezeichnen könnte. Dazu gehörte zunächst einmal die möglichst vorurteilsfreie und scharfsinnige Analyse des Problems, das jeweils zu lösen war; hier halfen Monnet neben seiner wachen Intelligenz auch die Kenntnis der unterschiedlichen Verhältnisse in den vielen Ländern, die er bereist hatte. Wichtig war sodann die Überzeugung von Menschen, auf die es ankam, unter Umgehung von administrativen Verfahren und hierarchischen Strukturen, die schlicht nicht mehr problemadäquat waren; auf diese Weise schuf er sich ein immer größer werdendes Netz von Vertrauten in den unterschiedlichsten Ländern, auf die er immer wieder zurückgreifen konnte. Drittens empfahl er zur Lösung des jeweils identifizierten Problems die Schaffung von Organisationen, die die Beteiligten in der einen oder anderen Weise einbanden: Alle Beteiligten sollten ihre Interessen artikulieren können, gleichzeitig aber verpflichtet werden, gemeinsam festgelegte Regelungen im übergeordneten gemeinsamen Interesse zu akzeptieren.

Eine stärkere Konturierung erhielt Monnets Gemeinschaftsmethode bei Kriegsende im Zuge der Konzentration auf die Probleme des französischen Wiederaufbaus. Im nationalen Planungsrat und den Modernisierungskommissionen, die er als Planungskommissar des Ministerpräsidenten berief, sollten alle „lebendigen Kräfte des Landes“ an der Erarbeitung des Modernisierungsplans beteiligt werden, unter Umgehung bürokratischer Strukturen und jenseits von parlamentarischen Schaukämpfen und mit dem Ergebnis, dass sie alle diesen Plan als ihren eigenen betrachteten und er daraus seine Auto-

rität und seine Wirksamkeit bezog. Ein Höchstmaß an Expertise und angemessene Kompromisse zwischen den beteiligten Parteien sollten zu optimalen Entscheidungen führen.

Die Montanunion als erste Institution europäischer Gemeinschaftsbildung ist in doppelter Hinsicht von Monnets Gemeinschaftsmethode geprägt worden, sowohl hinsichtlich der Aufgabenstellung als auch im Hinblick auf die Arbeitsweise. Die Hohe Behörde sollte, besetzt mit kundigen der nationalen Administrationen und der Arbeitswelt, für eine faire und möglichst produktivitätsorientierte Verteilung der Rohstoffe sorgen, gleiche Marktbedingungen in allen beteiligten Ländern herstellen, Anreize zur Modernisierung geben, gemeinsame Exportstrategien entwickeln und für einen Gleichklang in der Verbesserung der Arbeitsbedingungen sorgen.

Eine weitere Form des organisierten Dialogs war dann das „Aktionskomitee für die Vereinigten Staaten von Europa“, das Jean Monnet nach dem Ende seines Mandats als Vorsitzender der Hohen Behörde 1955 ins Leben rief. Es sollte eine repräsentative Gruppe von Politikern und Gewerkschaftsführern sein, die, von Monnet persönlich berufen, Vorschläge zum Fortgang der europäischen Integration machte und durch ihren Einfluss in den jeweiligen Parteien und Ländern dazu beitrug, dass diese Vorschläge auch umgesetzt wurden. Nicht auf die Mobilisierung der Öffentlichkeit kam es ihm dabei an, sondern auf die direkte Einflussnahme auf die politisch Verantwortlichen. Seinen eigenen Einfluss auf die Mitglieder des Komitees suchte er durch deren jeweiligen Einfluss zu potenzieren.

Insgesamt bestand Monnets Rolle also in der Verbindung von politisch und gesellschaftlich Verantwortlichen über bestehende institutionelle und nationale Grenzen und Hierarchien hinweg und der Förderung ihrer Verständigung über die Lösung gemeinsamer Probleme. Insofern dabei bestehende, nicht mehr problemadäquate Strukturen übergangen und neue geschaffen wurden, erwies er sich als ein höchst effizienter Agent der Modernisierung. Da die meisten dieser Probleme auf zwischenstaatlicher, internationaler Ebene angesiedelt

waren und die wirtschaftlichen Zusammenhänge betrafen, wird man ihn als einen Gestalter der Globalisierung bezeichnen können.

Uwe Puschner

„VÖLKISCHE RELIGION UND GEMEINSCHAFT“

Gemeinschaft ist eine zentrale Kategorie im Denken und auch im Handeln von Repräsentanten der völkischen Bewegung. Die Begründung einer von der Rassenideologie beherrschten homogenen Volksgemeinschaft in einem Staat bzw. in einer Staatengemeinschaft stellte das Fernziel der völkischen Weltanschauung, der völkischer Ideologen und ihrer Anhänger dar. Gemeinschaft bedeutete deswegen immer sowohl Inklusion wie vor allem auch Exklusion, eingeschlossen waren alle Angehörigen der sogenannten nordischen Rasse, ausgeschlossen wurden zu Rassefremden stigmatisierten Menschen, davon betroffen waren insbesondere Juden, Slawen, Asiaten und Schwarze. Während die völkische Weltanschauung Ziele formulierte, suchten die Anhänger der völkischen Bewegung deren Realisierung durch die Bildung von Gemeinschaften vorzubereiten, wobei die völkischen Organisationen auf das genannte Fernziel in einer Art arbeitsteiligem Prozess und auf unterschiedlichen Wegen hinarbeiteten. Wie der Bewegungsbegriff nahelegt, besitzt die völkische Bewegung eine offene und vielgestaltige Organisationsstruktur; das Spektrum reicht vom Stammtisch bis zum Verband. Daraus resultieren verschiedene Gemeinschaftsvorstellungen. Das gilt auch für die verschiedenen völkischen Religionsgemeinschaften, die sich grob in einen zahlenmäßig kleineren paganen und in einen die völkische Mehrheit repräsentierenden deutschchristlichen Flügel aufteilen lassen.

Aus diesen Beobachtungen heraus ist es nötig, 1.) zunächst die Gemeinschafts-Idee der völkischen Weltanschauung darzustellen, 2.) die Organisationsstruktur in Hinblick auf die verschiedenen bestehenden Gemeinschaftsvorstellungen aufzuzeigen, um schließlich 3.) vor diesem Hintergrund die völkischreligiösen Gemeinschaften in ihrer Organisiertheit

wie in ihren ideologischen und religiösen Konzepten zu beschreiben.

Rainer Bucher

„DIE PFARRGEMEINSCHAFT IN IHRER URSPRÜNGLICHKEIT
WIEDER HERSTELLEN“

„Ja, wir bauen am glücklichen Land der Pfarrgemeinde und des Vaterlandes!

Damit ist die große einheitliche zeitgegebene Linie unserer Jugendbewegung gezeichnet in den Worten:

Ein Führer! Ein Zeichen! Ein Reich!

Oder: Christus – unser oberster Führer! Sein Zeichen – unser Zeichen! Sein Führer- und Königreich – die Pfarrgemeinde!“¹

„Es geht um nichts mehr und nichts weniger, als daß die Kirche sich anschickt, ihren Totalitätsanspruch, den sie von Christus ihrem göttlichen Stifter an alle Menschen und an alle menschlichen Verhältnisse hat, wieder und mit allem Nachdruck zu stellen. Christus soll wieder oder endlich das Haupt der gesamten erlösten Menschheit werden.“²

Das lange propagierte Idealbild einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen und gleichzeitig kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft zeigt sich gegenwärtig als dysfunktional für kirchliche Organisation in Zeiten real existierender religiöser Individualisierung.

Der gemeindeftheologische Ansatz wird mit dessen klassischer nachkonziliarer Konzeptualisierung beim Wiener Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann (1907-1982) vorgestellt und sodann hinter Klostermann zurückverfolgt. Es zeigt sich dabei: Das gemeindeftheologische Konzept reagiert nicht nur

¹ F. Bruckner, Die Jugendfrage, in: *Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgertagung vom 2.-4. Jänner 1935*, hrsg. v. Karl Rudolf, Wien 1935, 71- 97, 77.

² Theodor Kardinal Innitzer, *Katholische Aktion – Ruf an die Laien!*, in: Karl Rudolf (Hrsg.), *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, 7-10, 7.

auf die Säkularisierungserfahrungen der Nachkriegszeit und knüpft nicht nur an die Tradition des genuin anti-liberalen, demokratie-kritischen Organismusgedankens der Zwischenkriegszeit an, sondern liegt in einer spezifischen Variante bereits auf der IV. Wiener Seelsorgertagung (2.-4. Januar 1935) vor.

Die damals im Kontext des autoritären katholischen Ständestaates sowie im Rahmen der Umorientierung hin zur „Katholischen Aktion“ entwickelte Gemeindeftheologie wird hinsichtlich personeller und sachlicher Kontinuitäten wie Differenzen zur nachkonziliaren Gemeindeftheologie untersucht. Abschließend wird nochmals auf die Gründe für das aktuelle Scheitern gemeindeftheologischer Ansätze eingegangen.

Hans-Christian Roestel

„CALVINISMUS: DIE REFORMIERTEN IN DEUTSCHLAND UND
EUROPA“

Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums
Berlin und der Johannes a Lasco-Bibliothek Emden
(03. April bis 19. Juli 2009)

Da er selbst auf die Kennzeichnung seines Grabes verzichtet hat, ist es heute sehr schwierig zu sagen, wo Johannes Calvin (eigtl. Jean Cauvin) nach seinem Tod am 27. Mai 1564 in Genf beigesetzt worden ist. Auf dem Genfer Friedhof Cimetière des Rois findet sich eine Gedenktafel.

Geboren wurde der Kirchenreformer, dessen Theologie sich streng an der Bibel und Prämissen wie Eigenverantwortung und Fürsorge orientiert, am 10. Juli 1509 im französischen Noyon. Seinen 500. Geburtstag nehmen das Deutsche Historische Museum Berlin (DHM) und die Johannes a Lasco-Bibliothek Emden zum Anlass einer gemeinsamen Sonderausstellung.

So können auf einer Etage des Ausstellungsanbaus hinter dem Zeughaus, einem Entwurf des chinesischen Architekten I. M. Pei, rund 360 Exponate gezeigt werden: historisch bedeutende Schriftstücke, Gemälde, liturgisches Gerät und andere Gebrauchskunst. Eine besondere Stellung nehmen aber auch Bibeldrucke und Gebetsliteratur ein. Das „Schiff der Kirche“ steht als Allegorie des Sieges der katholischen Kirche über Andersdenkende: Johannes Calvin feuert mit seinem Gewehr auf das Heck des Schiffes, andere Reformatoren wie Martin Luther, Jan Hus sowie einige Häretiker zitieren drohend, im Wasser treibend, aus ihren Schriften.



„Kelch“, Stephanus Brozer, Klausenburg 1640, © Budapest, Ungarisches Nationalmuseum

„Wir spannen einen weiten Bogen vom Spätmittelalter bis hinein ins 20. Jahrhundert. Allerdings wird die Ausstellung nicht chronologisch sondern thematisch gegliedert sein“, erklären Sabine Witt und Ansgar Reiß im Gespräch mit t.g. Gemeinsam haben die Historiker das Projekt kuratiert.

Während ein Bereich sich mit der Persönlichkeit Calvins und der Stadt Genf befassen wird, fokussieren die beiden anderen jeweils den Aspekt der „Staatlichkeit“ (Niederschlag der Religion in Staatsmodellen) sowie der territorialen Verbreitung des Calvinismus als evangelisch-reformiertem Glauben in Europa: Es werden besonders die Niederlande, die Region Ostfrieslands, die Schweiz, aber auch Ungarn als Zeugnis der Verbreitung in Osteuropa berücksichtigt.

Die Leihgaben werden von Gemeinden, Museen und Sammlungen in Deutschland und europäischen Nachbarländern wie den Niederlanden oder Ungarn zur Verfügung gestellt. Hierbei ist die Emdener Johannes a Lasco-Bibliothek mit rund 33 Stücken der größte einzelne Leihgeber. „Auch die Initiative zur Ausstellung war bereits 2006 von dieser Bibliothek ausgegangen“, erläutert Sabine Witt die Vorbereitungen. Im Wesentlichen würden Bücher und Gemälde, die das Fürsorgewesen in Emden beschreiben aber auch Porträts A Lascos und Artefakte zum Demokratieverständnis wie Wahlurnen und Münzen zur Wahl des dortigen Presbyteriums gezeigt. „Was uns an Ostfriesland interessiert hat“, ergänzt die Kuratorin, „ist die Entwicklung zu einer kleinen aber sehr ausdrucksstarken Gemeinde“. Aus einer straffen Organisation und klein gehaltenen Hierarchien heraus habe man autonomes Handeln gegenüber dem herrschenden Geschlecht entwickeln können. „Die Modernität dieses Kirchenwesens zeigt sich auch heute in den USA, wo weitestgehend alle Gemeinden jenseits der katholischen Kirche autonom organisiert sind“, stellt Ansgar Reiß den unmittelbaren Bezug zur Gegenwart her und illustriert gleichzeitig, was die Gemeinde calvinistischer Prägung ausmacht.

Johannes a Lasco (1499-1560), Reformator polnischer Abstammung, war für die Entfaltung des vor allem unabhängigen ostfriesischen Kirchenwesens von Bedeutung: Auf ihn als Superintendent gehen noch heute bestehende Strukturen wie die Versammlung aller ostfriesischen Pastoren („Coetus“) oder der Kirchenrat zurück, in dem Prediger und Älteste gemeinsam die Angelegenheiten der Gemeinde bestimmen. Die Wirkung a Lascos liegt weiterhin in seinen manifesten Schriften wie der Kirchenordnung für die reformierten Gemeinden in London (1555).

In seiner Entstehungszeit hat der Calvinismus aufgrund der herrschenden weltlichen wie geistlichen Machtverhältnisse ungeheure Potentiale entwickelt. Was Ansgar Reiß so konkretisiert: „Spannend für die Reformierung und deren Publizistik ist, dass es lange keine rechtlich gesicherte Stellung gab, was

letztlich auch die ungeheure Emigrierung, die Mobilität und auch publizistische Verbreitung erklärt“. Gezeigt werden Gemälde und Drucke, die den Glaubenskrieg der Niederlande gegen das habsburgisch-katholische Spanien im 16. und 17. Jahrhundert in einer Flut von Bildern umsetzen.



„Das Schiff der Kirche“, Jacob Gerritsz, Loef 1640/49 (zugeschrieben), © DHM/Museum Catharijneconvent Utrecht.

Die auch für Martin Luthers (1483-1546) dogmatische Umwälzung bedeutsame Bildpublizistik zeigt sich neben Einblattgedrucken und Flugschriften vor allem in der Vielfältigkeit von Bibelausgaben und Bekenntnisliteratur (Exegese). Die Ausstellung zeigt hier niederländische, französische und englische Übersetzungen der Heiligen Schrift. Herausragend hier eine Ausgabe der „Geneva Bible“, einem Genfer Exildruck in englischer Sprache (Entstehung: 1560-1644). „Das ist die Ausgabe, die die Pilgrimfathers mit nach Amerika nahmen“, erklärt Ansgar Reiß. „Bestimmende Sujets sind hier“, fügt

Sabine Witt hinzu, „Motive von Exil und Flucht, die sich in der Illustration wieder finden: der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten oder die Geschichte um die Arche Noah“.

Der sich anschließenden Frage nach der praktischen Umsetzung der Theologie Calvins innerhalb der Gemeinden, also ihrer Rezeption, berücksichtigt die Ausstellung anhand des „Genfer Psalters“ und der verwandten Liederbuchliteratur nach.

Die Arbeit an dieser Liedersammlung, die den Prozess individualistischer Religionsausübung in Gebet, Andacht oder Hausmusik unterstützte, war um 1530 begonnen worden und fand ihr Ergebnis 1562 im Druck der Erstausgabe. Sabine Witt gibt einen Einblick in den Entstehungsprozess: „Rund hundert Druckereien waren an dem Projekt zur Verbreitung in Genf und Frankreich beteiligt. Ein Großunternehmen, das auf verschiedenen Schultern liegen musste, um gestemmt zu werden“. Druckorte waren beispielsweise Genf, Paris oder Lyon.

An Bekenntnisschriften präsentiert die Ausstellung Ausgaben des „Heidelberger Katechismus“ (1563), der „Genfer Kirchenordnung“ (1541) oder des „Helvetischen Bekenntnisses“ (zuerst 1536).

Das Entscheidende an der Theologie Johannes Calvins ist, dass sie immer wieder aktualisiert wird, in der jeweiligen Gegenwart neu formuliert und interpretiert wird: Hiervon legt die Bearbeitung Karl Barths aus dem Jahr 1934 als Sinnbild für den christlich motivierten Widerstand im Nationalsozialismus sowie der späteren DDR Zeugnis ab.

Zum Beschluss dieser Vorabbesichtigung jedoch soll der Blick noch einer Besonderheit gelten: Das Ungarische Nationalmuseum Budapest steuert einen prächtigen Goldpokal bei, dessen fein ziselierter Relief- und Emaillearbeiten dieses liturgische Gerät nicht in einem reformierten Umfeld vermuten ließen. Ein bedeutender Magnat stiftete das Gefäß in Erinnerung an die für die Reformierten Ungarns bedeutende Synode von Klausenburg (1541).

Die Ausstellung „Calvinismus – Die Reformierten in Deutschland und Europa“ wurde am 31. März 2009 eröffnet

und läuft vom 1. April bis 19. Juli 2009 in der Ausstellungshalle („Pei-Bau“) des Deutschen Historischen Museums, Öffnung ist täglich 10-18 Uhr. Der veröffentlichte Katalog enthält auch die Beiträge des „Internationalen Calvin-Symposiums Berlin 2008“ (25 Euro, 448 Seiten, 350 überwiegend farbige Abbildungen, Buchhandelsausgabe: Sandkorn, Dresden 2009).

Beate Rossié

„CHRISTENKREUZ UND HAKENKREUZ“

Eine Ausstellung und eine begleitende Publikation zu
Kirchenbau und sakraler Kunst im Nationalsozialismus

Wenig bekannt und für die meisten Menschen überraschend ist die Tatsache, dass in der Zeit des Nationalsozialismus eine Vielzahl von Kirchen errichtet wurde. Darunter waren monumentale Bauwerke bekannter Architekten. Auch in der kirchlichen Kunst gab es damals eine intensive Produktivität, wie großformatige Altarbilder, umfangreiche Wand- und Deckenfresken sowie aufwendig gestaltete Taufsteine, Kanzeln und Kirchenfenster belegen. Nicht selten lassen diese sakralen Bauten und Kunstwerke NS-spezifische Ausdrucksformen erkennen.

Dieser Thematik widmet sich die Wanderausstellung „Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus“, erarbeitet von den Autorinnen Stefanie Endlich, Monica Geyley-von Bernus und Beate Rossié, der Verfasserin dieses Beitrags. Im Rahmen der Ausstellung werden erstmals Zahlen über den Kirchenbau der NS-Zeit in ganz Deutschland vorgelegt. Wie eine umfassende Recherche insbesondere bei Landeskirchlichen und Bistums-Archiven ergab, wurden zwischen 1933 und 1944 in Deutschland mehr als 1000 Kirchenbauten beider Konfessionen neu errichtet oder umgestaltet. Über 560 Kirchen wurden neu erbaut, mehr als 450 umgestaltet, häufig in gravierender Weise.

¹ Aus dieser großen Zahl wurden signifikante Beispiele für

¹ Die Zahlen beruhen auf Recherchen bei Landeskirchlichen und Bistums-Archiven, bei Denkmalämtern und kirchlichen Bauämtern sowie in zeitgenössischen Dokumenten und Zeitschriften. Die Recherchen sind noch nicht abgeschlossen. Die Autorin bereitet ein vertiefendes Forschungsprojekt zu dem Thema vor.

sakrale Bauten und Kunstwerke mit NS-spezifischen Charakteristika ausgewählt, die nun in der Ausstellung zu sehen sind.

Einen Schwerpunkt der Ausstellung bilden Baustile, die in der NS-Zeit verbreitet waren und ideologische Inhalte transportierten. Im Kirchenbau jener Zeit häufig zu finden war etwa der romanisierende Stil, der sich besonders für zeitspezifisch nationalistische und militaristische Interpretationen eignete. Als Beispiel wird die 1938 fertig gestellte Reformations-Gedächtniskirche in Nürnberg gezeigt, ein Zentralbau im Rundbogenstil mit drei starken Türmen. Sie hat den Charakter eines wehrhaften Kastells und galt dem Architekten Gottfried Dauner als „Ausdruck unserer heutigen, herben, kämpferisch-heldischen Zeit“. ² Wie ein traditionelles niedersächsisches Bauernhaus dagegen wirkt die Lutherkirche in Hamburg-Wellingsbüttel, 1937 nach dem Entwurf der Architekten Bernhard Hopp und Rudolf Jäger errichtet. Mit ihrer geziegelten Außenfassade und den Fachwerk-Emporen entspricht sie dem so genannten „Heimatschutz-Stil“, dessen Vertreter eine „bodenständige“ Bauweise postulierten. Die Lutherkirche wurde ganz im Sinne der nationalsozialistischen Blut-und-Boden-Ideologie gestaltet: Ihre Fassade ist mit altgermanischen Runen geschmückt, unter denen sich nicht nur die so genannte „Fruchtbarkeitsrune“ befand, die in vielen NS-Emblemen verwendet wurde, sondern auch das Hakenkreuz. Außerdem zeigt die Schau Beispiele für Sakralbauten im neoklassizistischen Stil, der ansonsten eher repräsentativen Staats- und Parteibauten vorbehalten war, sowie Beispiele für Kirchen im Kontext des NS-Siedlungsbaus.

Einen weiteren Fokus richtet die Ausstellung auf sakrale Kunst, die NS-Prägungen aufweist. Hier lassen sich verschiedene Ansätze heraus arbeiten. Zum einen wurden christliche Motive mit nationalsozialistischer Ideologie aufgeladen: So erschienen Heiligenfiguren nun überwiegend als Kämpfer und Helden, wie beispielsweise die martialische Darstellung des

² Gottfried Dauner, Reformationsgedächtniskirche! In: Maxfeld-Bote, Monatsblatt der ev.-luth. Gemeinde Nürnberg-Maxfeld, 1. Jg., August 1934

Hl. Michael an der ehemaligen Garnisonskirche des kleinen niedersächsischen Ortes Faßberg bezeugt. Auch das Christusbild der damaligen Zeit wurde einer extremen Heroisierung unterzogen. Vor allem die „Deutschen Christen“ propagierten einen „heldischen“ Jesus. Auf zahlreichen Altarbildern dieser Zeit wird Christus als gewaltige, athletische Gestalt wiedergegeben, häufig auch mit vermeintlich „arischen“ Merkmalen wie blondem Haar und blauen Augen. In der Ausstellung ist das Beispiel eines Auferstehungsfreskos mit hünenhaftem germanischem Christus zu sehen, das der Maler Heinrich Brüne 1938 für die Münchner Dreieinigkeitskirche geschaffen hat. Auch die Skulptur „Auferstehender“ in der mit Mitteln des Ministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung 1935 bis 1937 umgestalteten gotischen Dorfkirche im uckermärkischen Strasburg weicht in Physiognomie und Haartracht von der traditionellen Ikonographie ab. Der Bildhauer Günther Martin war zur damaligen Zeit für seine überlebensgroßen Skulpturen bekannt, die als Verkörperungen des „nordischen Menschen“ galten.

Zum anderen drang selbst die nationalsozialistische Bildwelt in den kirchlichen Raum vor. So wurden NS-Propagandamotive in Kirchenräumen zur Schau gestellt, wie die Ausstellung anhand der monumentalen Skulpturengruppe „Deutsche Familie“ des Bildhauers Otto Flath deutlich macht. Die überlebensgroßen, mittelalterlich anmutenden Figuren exponierte man auf dem Altar der 1937 errichteten Lutherkirche in Lübeck. Blanker Antisemitismus geht aus einem Altarfresko in der Offenbacher Lutherkirche hervor. Die 1935 entstandene Kreuzigungsdarstellung zeigt einen der Schächer neben Christus in der Art der aggressiven jüdenfeindlichen Karikaturen im antisemitischen Hetzblatt „Der Stürmer“. Die NS-spezifische Gestaltung dieser beiden Lutherkirchen ging auf den Einfluss der „Deutschen Christen“ zurück: Sowohl die Pfarrer der zwei Kirchengemeinden als auch die Landesbischöfe der jeweiligen Landeskirchen waren DC-Vertreter. Adolf Hitler selbst übersandte eine Spende für die Wandbilder in der Vorhalle der Offenbacher Kirche. Wie die Ausstellung

weiterhin dokumentiert, war sogar die Wiedergabe uniformierter Parteigenossen und nationalsozialistischer Symbole im sakralen Bereich kein Tabu. In einer Ingolstädter Aussegnungshalle etwa bildeten ein SA-, ein SS- und ein Reichsarbeitsdienstmann ganz im Sinne des nationalsozialistischen Opferkults die Spitze eines Totentanz-Freskos.

An der Gestaltung der 1935 fertig gestellten Martin-Luther-Gedächtniskirche in Berlin-Mariendorf sind nahezu alle Aspekte einer von NS-Ideologie beeinflussten sakralen Kunst ablesbar. Diese Kirche wird in der Schau ausführlicher vorgestellt. Hier findet man den heroischen Christus als Altarkreuz. Taufe und Kanzel sind nicht nur mit dem Propagandamotiv der deutschen Mutter in der NS-spezifischen Ikonographie, sondern auch mit Portraits von SA-Männern geschmückt. In dem monumentalen, mit keramischen Reliefplatten verkleideten Triumphbogen wurden christliche und nationalsozialistische Zeichen systematisch miteinander verknüpft. Heute noch zu sehen sind dort Reliefköpfe von SA-Männern und deutschen Frontsoldaten. Entfernt wurden nach 1945 nur die Hakenkreuze, das NS-Hoheitszeichen und das Emblem der NS-Volkswohlfahrt. Wegen dieser besonders starken nationalsozialistischen Prägung und der Bandbreite ihrer NS-spezifischen Gestaltung schlugen die Autorinnen der Ausstellung „Christenkreuz und Hakenkreuz“ bereits 2006 in einem Gutachten für das Kirchliche Bauamt über die Martin-Luther-Gedächtniskirche vor, hier eine Dokumentationsstätte für kirchliche Architektur und Kunst der NS-Zeit einzurichten.

Die in diesem Text erwähnten und andere Beispiele dokumentiert die Ausstellung „Christenkreuz und Hakenkreuz“ auf fünfzig leichten Bild-Text-Fahnen in deutscher und englischer Sprache. Gestaltung und Entstehungsgeschichte der einzelnen Kunstwerke und Kirchenbauten werden dargelegt, die ausführenden Künstler vorgestellt. Jedes Beispiel wird durch aktuelle und historische Aufnahmen dokumentiert. Die Ausstellung wurde erstmalig in der Gedenkstätte Deutscher Widerstand in Berlin im ersten Halbjahr 2008 gezeigt. Von Januar bis März 2009 war sie in der Galerie der Deutschen Gesellschaft für

christliche Kunst in München zu sehen. Vom 28. Mai bis zum 30. Juni 2009 wird sie unter der Schirmherrschaft des Braunschweigischen Landesbischofs in der dortigen Brüdernkirche Station machen. Weitere Ausstellungs-Stationen sind in Planung.

Im Oktober 2008 erschien das Katalogbuch zur Ausstellung ebenfalls unter dem Titel „Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus“, herausgegeben von Stefanie Endlich, Monica Geyley-von Bernus und Beate Rossié.³ Es enthält die vollständige Dokumentation der Ausstellung sowie vertiefende Beiträge von Johannes Tuchel (Nationalsozialismus und christliche Kirchen), Holger Brülls (Kirchenbau im Nationalsozialismus), Beate Rossié (Kirchliche Kunst im Nationalsozialismus), Stefanie Endlich (Formen des Umgangs mit nationalsozialistischen Bauten und Kunstwerken), Manfred Gailus (Protestantismus und Nationalsozialismus aus rezeptionsgeschichtlichem Blickwinkel) und Lucia Scherzberg (Das kirchenreformerische Programm katholischer pro-nationalsozialistischer Theologen).

Ausstellung und Publikation stoßen auf großes Interesse. Das spiegeln die Besucherzahlen, Ausstellungs-Anfragen, Buchverkäufe und die Resonanz in Öffentlichkeit und Medien. An den Reaktionen wird deutlich, dass hier ein wenig beachtetes Thema öffentlich gemacht wurde. So schrieb Bernhard Schulz im Berliner Tagesspiegel vom 20. April 2008, die Ausstellung habe „Erstaunliches zutage gefördert“. Und im Besucherbuch hieß es, die Ausstellung erinnere „an ein weitgehend verdrängtes Kapitel der Kirchengeschichte“.

³ Stefanie Endlich, Monica Geyley-von Bernus, Beate Rossié (Hrsg.), *Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus*, Metropol Verlag Berlin 2008, 163 S., 19,- €, ISBN: 978-3-940938-12-1

Sina Schröder

ZWEIERLEI MASS?

Die Entstehung von Religion und Moral in Richard Dawkins' „Der Gotteswahn“

1 Richard Dawkins – ein Gegner der Religion

Im Jahr 2006 erschien das Buch ‚The God Delusion‘ zu deutsch ‚der Gotteswahn‘, in dem der Biologe Richard Dawkins dazu aufruft, die Stellung der Religion in der heutigen Gesellschaft zu überdenken und einzusehen, dass der Glaube an etwas Göttliches letztendlich nur schädlich, brutal und geistig einschränkend sein könne. Sein Ziel besteht nicht nur darin, Gläubige zum Atheismus zu bekehren und Atheisten dazu zu bewegen sich öffentlich zu ihrer Weltanschauung zu bekennen und sich zu organisieren¹. Ihm geht es vor allem darum, zu zeigen, welch verheerenden Einfluss die Religion seiner Ansicht nach auf den Menschen hat. So ist er nicht nur Atheist, sondern ein ausgesprochener Gegner der Religion, deren Indoktrination hilflose Kinder jahrelang ausgesetzt seien². Mit diesen Ansichten trifft Dawkins keinesfalls nur auf Zustimmung, was nicht nur angesichts des Inhalts seiner Thesen keineswegs überrascht. Als „pathetischer Provokateur“, der mit dem Vorschlaghammer zu Werke gehe, wird er in einer Rezension in der Süddeutschen Zeitung bezeichnet³. Provozieren möchte Dawkins in jedem Fall. Dabei besteht sein eigentliches Ziel doch in dem, was Menschen seit Anbeginn der Philosophie zu erreichen versuchen: die Wahrheit

¹ Vgl. Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, Berlin 2008, S. 17f; 160.

² Vgl. ebd., S. 18.

³ Friedrich Wilhelm Graf: Der „liebe Gott“ als blutrünstiges Ungeheuer, 11. September 2007, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/193/417958/>.

zu erkennen⁴. Ob ihm das gelingt, soll jedoch nicht Thema dieser Miszelle sein. Vielmehr soll hier ein einzelner Aspekt aus Dawkins' Werk näher beleuchtet werden: seine Erklärung der Entstehung von Religion und Moral. In den Kapiteln fünf und sechs seines Buches beschäftigt Dawkins sich mit dieser Frage. Welche Schlüsse er aus der Erklärung der Genese der Religion bzw. der Moral zieht, ist durchaus überraschend.

2 Die Entstehung der Religion

2.1 Religion als psychologisches Nebenprodukt

Für einen Atheisten, vor allem für einen wie Richard Dawkins, für den Religion in erster Linie eine Verschwendung von Zeit und Ressourcen bedeutet⁵, stellt sich die Frage, wie sich ein solches Phänomen innerhalb der Menschheit entwickeln, ausbreiten und bis heute halten konnte. Neben den unmittelbaren Vorteilen, die die Ausübung von Religion für den Menschen haben kann, wie beispielsweise den Trost und den Halt, den sie Gläubigen in schwierigen Lebensphasen in der Lage ist zu geben, muss noch eine letztgültige Erklärung für das Bestehen dieser Erscheinung existieren⁶. Als Evolutionsbiologe versucht Dawkins, diesen Grund in der Evolutionstheorie, genauer in der natürlichen Auslese, zu finden. Diese hätte ein solch verschwenderisches und nutzloses Verhalten, wie das Durchführen von religiösen Kulte, Darwins Gesetzen zufolge, eigentlich verdrängen bzw. ‚aussterben‘ lassen müssen⁷. Dieses Kuriosum erklärt Dawkins, indem er religiöses Verhalten als „Nebenprodukt einer grundlegenden psychologischen Neigung, die unter anderen Umständen nützlich sein kann oder früher einmal nützlich war“, bezeichnet⁸. Bei einer solchen

⁴ Vgl. Interview: „Eine Frage des Glaubens“ im ZDF vom 15.11.2007, <http://www.zdf.de/ZDFmediathek/content/362422?inPopup=true>.

⁵ Vgl. Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 228; 241.

⁶ Vgl. ebd., S. 233.

⁷ Vgl. ebd., S. 227.

⁸ Ebd., S. 242.

psychologischen Neigung kann es sich zum Beispiel um die Bereitschaft von Kindern handeln, ernsthaft und bedrohlich vorgetragene Anweisungen von Erwachsenen zu befolgen, ohne diese zu hinterfragen, um so vor Gefahren, die sie noch nicht in der Lage sind zu erkennen, geschützt zu sein⁹. Eine negative Begleiterscheinung dieses Mechanismus ist nun aber, dass Kinder gegenüber Respektpersonen extrem leichtgläubig werden und nicht zu unterscheiden lernen, welche Belehrungen sinnvoll sind und welche nicht¹⁰. Aufgrund dieses von der Selektion begünstigten vertrauensseligen Gehorsams werden sie anfällig für ‚geistige Viren‘, wie beispielsweise den Glauben an höhere Mächte¹¹. Somit wird Religion zum „Abfallprodukt irgendeines evolutionären Mechanismus“¹², der selektive Vorteile mit sich bringt. Das heißt nicht die Religion selbst, sondern die psychologische Beschaffenheit, die uns für Religion empfänglich macht, beinhaltet diesen evolutionären Nutzen und wurde dementsprechend von der natürlichen Auslese begünstigt¹³. Religion stellt bei Dawkins also zunächst eine Fehlfunktion bestimmter psychologischer Neigungen dar, die einen hohen Überlebenswert besitzen.

Doch auch Dawkins selbst räumt ein, dass es nicht ausreicht, etwas so Komplexes wie die Religion alleine aus der natürlichen Selektion zu erklären, die gewisse psychologische Eigenschaften gefördert hat, deren Fehlleistung sich dann in religiösem Verhalten und Denken äußert. Um seinen Erklärungsansatz zu vervollständigen, greift er auf seine bereits früher entwickelte Theorie der sogenannten ‚Meme‘ zurück.

⁹ Vgl. ebd., S. 243.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 246.

¹¹ Vgl. David Robertson: *Briefe an Dawkins. Ein Pfarrer und Kolumnist antwortet auf die atheistische Großoffensive und Dawkins' Bestseller „Der Gotteswahn“*, Basel, Gießen 2008, S. 81.

¹² Alister Mc Grath und Collicut Mc Grath: *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, München 2008, S. 67.

¹³ Vgl. ebd., S. 81.

2.2 Die memetische Theorie der Religionen

Unter Memen werden Einheiten „kultureller Vererbung“ verstanden, die sich analog zu Genen verhalten und ebenfalls einer Selektion unterliegen. Genauso wie ein Genpool besteht, könnte man auch davon ausgehen, dass eine Art Mempool existiert, in dem einzelne Meme verschieden häufig vorkommen. Wie häufig sie jeweils vorhanden sind, hängt dabei von ihren Konkurrenzbeziehungen zu anderen Memen ab¹⁴.

Bildlich gesprochen konkurrieren Meme um Raum für ihre eigene Existenz in menschlichen Gehirnen, so auch religiöse Meme, die man sich wohl am ehesten als Ideen bzw. religiöses Gedankengut vorstellen kann. Hierbei sind jeweils diejenigen am erfolgreichsten, die sich selbst am häufigsten vervielfältigen. Eine möglichst hohe Kopiertrate kann von den Memen dabei auf zwei verschiedene Arten erreicht werden¹⁵: Zum Einen aufgrund ihrer ‚absoluten Leistung‘, zum Anderen aufgrund ihrer Verträglichkeit mit anderen Memen. Ersteres ist der Fall, wenn Meme einen gewissen Reiz auf Menschen ausüben und somit eine hohe Anziehungskraft besitzen. Das trifft beispielsweise auf den Gedanken der Unsterblichkeit zu. Die Überlebensfähigkeit eines solchen Memes ist völlig unabhängig davon, von welchen anderen Memen es umgeben ist¹⁶. Hiermit ließen sich gewisse Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Religionen, wie zum Beispiel die eben genannte Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, erklären. Die andere Möglichkeit für Meme, sich möglichst erfolgreich zu replizieren besteht darin, besonders gut mit anderen Memen in ihrem Mempool zu harmonieren¹⁷. So können sie sich mit bereits verbreiteten Memen zu sogenannten Memkomplexen oder, wie Dawkins sie nennt, „Memplexen“ zusammenschließen¹⁸. Dies liefert Dawkins die Erklärung, wie sich so viele

¹⁴ Vgl. Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 268f.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 275.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 275; 279.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 279.

¹⁸ Ebd., S. 276.

unterschiedliche Religionen entwickeln konnten - nämlich dadurch, dass sich religiöse Meme, die alleine nicht überlebensfähig gewesen wären, mit anderen ‚passenden‘ Memen, in deren Gegenwart sie sich am besten vervielfältigen können, zu Memplexen zusammenschlossen. So kam es zu der Herausbildung eines christlichen Memplexes, eines buddhistischen Memplexes etc.¹⁹.

2.3 Fazit: Die memetische Selektion

Die in Punkt 2.2 beschriebene Argumentation für die Entstehung von Religionen lässt die Möglichkeit, dass diese ganz maßgeblich vom Menschen beeinflusst und gestaltet wurden, vollkommen außen vor. Dawkins betont sogar, dass sie eben nicht vom Menschen ausgedacht und strukturiert wurden²⁰, sondern sich vor allem durch evolutionäre Prozesse entwickelten²¹. Maßgeblich für diese Evolution ist eine „Art memetische Selektion“, die sich im Wesentlichen aus den zwei in diesem Kapitel beschriebenen Entwicklungsschritten zusammensetzt²². Im ersten Evolutionsstadium sind vor allem die religiösen Überzeugungen, die eine hohe Anziehungskraft auf die Psyche des Menschen ausüben, besonders erfolgreich. Sie stellen also jenes psychologische Nebenprodukt dar, das dadurch entsteht, dass der Mensch selektionsbedingt für gewisse Ideen und Verhaltensweisen besonders empfänglich ist. Die zweite Phase besteht darin, dass sich „Gruppen untereinander verträglicher Meme“ ergeben, die sich durch diese ‚Memplexbildung‘ zu anderen Religionen abzugrenzen beginnen²³.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 281.

²⁰ Als Ausnahmen betrachtet Dawkins Sekten wie beispielsweise Scientology oder das Mormonentum, die offensichtlich von ihren jeweiligen Gründern geschaffen und konstruiert wurden, sowie die gewollte Manipulation von Religion durch Geistliche oder andere; vgl. ebd., S. 282.

²¹ Vgl. ebd., S. 281.

²² Ebd., S. 282.

²³ Ebd., S. 282.

3 Die Entstehung der Moral

3.1 Ursprung der Moral am Beispiel altruistischen Handelns

Dawkins widmet sich in seinem Buch ‚Der Gotteswahn‘ allerdings nicht nur der Frage nach den Wurzeln der Religion, sondern möchte auch die Herkunft des Moralgefühls, das wohl in jedem Menschen vorhanden ist, erklären. Hieran liegt ihm schon allein deshalb sehr viel, da er vor allem zeigen möchte, dass Moral völlig unabhängig von Religion entstanden ist und auch absolut autonom in jedem Menschen – ob religiös oder nicht – existiert. Auch hier liegt es für ihn wieder nahe, die Herkunft der Moral darwinistisch zu erklären.²⁴ Zu diesem Zweck untersucht Dawkins, in welchen Fällen altruistisches Handeln einen selektiven Vorteil für ein Lebewesen oder besser für das Fortdauern eines Gens bedeuten kann.

Zum Einen kann es für ein Lebewesen bzw. dessen Gene von Nutzen sein, die eigenen Verwandten zu unterstützen, da man dadurch hilft das Überleben der eigenen Kopien seiner Gene zu sichern²⁵. Zum Anderen kann auch eine Art wechselseitiger Altruismus zwischen zwei verschiedenen Arten von Vorteil sein. So kann sich beispielsweise die Vogelart der sogenannten ‚Honiganzeiger‘, die ein Bienennest zwar finden, aber nicht plündern kann, mit dem Honigdachs, der zwar in der Lage ist, an die Honigwaben zu gelangen, aber nicht ein Bienennest aufzuspüren, in ihren Fähigkeiten fabelhaft ergänzen und somit eine für beide nützliche Symbiose eingehen²⁶. Die dritte Möglichkeit einen Gewinn aus altruistischem Handeln zu ziehen, besteht darin, dass es für ein Individuum durchaus von Vorteil sein kann, sich durch Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft einen guten Ruf und ein hohes Ansehen innerhalb der Gruppe zu erwerben. Zuletzt gibt es noch den Aspekt der Werbung für die eigene Person. So ist die demonstrativ vorgetragene Großzügigkeit letztlich ein hervorragendes

²⁴ Vgl. ebd., S. 309.

²⁵ Vgl. ebd., S. 299.

²⁶ Vgl. ebd., S. 299f.

Mittel, um sich selbst ins rechte Licht zu rücken und seine Überlegenheit gegenüber den anderen Gruppenmitgliedern auszudrücken²⁷. In diesen vier speziellen Formen sind altruistische Verhaltensweisen also für das Überleben eines Organismus von Vorteil und somit von der natürlichen Selektion begünstigt. Das bedeutet nicht nur, dass Individuen, die dieses Verhalten zeigen, einen unmittelbaren Überlebensvorteil gegenüber ihren Artgenossen besitzen und sich deshalb auch besser fortpflanzen können. Ein solches Verhalten wird dann auch von Generation zu Generation weitergegeben und letztendlich genetisch festgelegt, indem es als eine Art Faustregel im Gehirn verankert wird²⁸.

3.2 *Moralgefühl als Fehlfunktion*

Die von den Genen erzeugten Faustregeln werden allerdings nicht bewusst von den jeweiligen Lebewesen reflektiert und ausgeführt, sondern sind quasi unterbewusste Verhaltensanweisungen, die automatisch befolgt werden. Das hat zur Folge, dass sie auch manchmal ihren Sinn und Zweck völlig verfehlen können. Das einfachste Beispiel der Zweckentfremdung eines solchen Mechanismus ist das Phänomen des allseits bekannten Kuckuckseis, das dem nichtsahnenden kleinen Singvogel im Nest untergeschoben wird. Dieser füttert und hegt das fremde Küken aufgrund der in ihm verankerten Regel, hungrigen Jungtieren in seinem Nest ausreichend Nahrung zu bringen, da es sich im Normalfall natürlich um seinen eigenen Nachwuchs handelt²⁹.

Dawkins ist nun der Meinung, dass es sich um genau so eine Fehlfunktion handelt, wie die des hintergangenen Singvogels, wenn Menschen sich heutzutage gut gegenüber ihren Mitmenschen verhalten. Denn die vier Arten des darwinistischen Altruismus, wie sie in Punkt 3.1 geschildert werden, greifen

²⁷ Vgl. ebd., S. 305.

²⁸ Vgl. ebd., S. 306.

²⁹ Vgl. ebd., S. 306.

in einer modernen anonymen Welt wie der, in der wir heute leben, nicht mehr. Gegenseitige Hilfe, Werbung und ein guter Ruf erfüllen vor allem in kleinen, umherziehenden Gruppen oder abgeschlossen Dorfgemeinschaften ihren Zweck. Sie liefern jedoch keine Erklärung dafür, warum Menschen Mitleid gegenüber völlig Fremden empfinden, denen sie eventuell sogar niemals begegnen werden, und so zum Beispiel Katastrophopfern am anderen Ende der Welt Spenden zukommen lassen. Dieses Verhalten stellt laut Dawkins ganz einfach ein Überbleibsel bestimmter Faustregeln dar, die selbstloses Handeln betreffen, das früher innerhalb des eingeschränkten sozialen Radius, in dem sich der Mensch bewegt hat, sinnvoll war. Die Empfindungen und Verhaltensweisen aus jenen Regeln bleiben weiterhin bestehen, obwohl sich die Umweltbedingungen vollkommen geändert haben und der Mensch heute in anonymen Großstädten und einer globalisierten Welt lebt, in der er während seines Lebens einer enormen Anzahl von Mitmenschen begegnet und mit diesen sozial interagiert³⁰.

Dawkins weist zwar darauf hin, dass der Mensch keineswegs durch solche Faustregeln determiniert ist, sondern in der Lage ist, diese durch Sitten, Gesetze, Kultur und Religion zu filtern und zu lenken³¹. Doch scheint für ihn die Erklärung des Vorhandenseins von Moral durch die Theorie der irregeleiteten bzw. ihrer Funktion beraubten Faustregeln, die selbstloses Verhalten betreffen, vollkommen ausreichend zu sein. Im Folgenden soll erläutert werden, welche Schlussfolgerungen Dawkins selbst aus seinen Ausführungen zieht.

4 Zweierlei Maß?

Beim Vergleich der beiden Erklärungen Dawkins' zur Entstehung der Religion sowie zu der der Moral fällt auf, dass diese im Kern eigentlich dasselbe aussagen. In beiden Fällen werden die zu erklärenden Phänomene als Fehlfunktionen bestimmter

³⁰ Vgl. ebd., S. 306f.

³¹ Vgl. ebd., S. 308.

psychologischer Neigungen oder Verhaltensweisen beschrieben, die von der Selektion begünstigt wurden, heute aber ihre ursprüngliche Funktion verloren haben oder einen zweckentfremdeten Nebeneffekt hervorbringen. Welche Folgen aber haben diese Erkenntnisse für Dawkins? Die Erklärung der Herkunft der Religion soll wohl das Grundanliegen seines Buches, nämlich zu zeigen, dass Religion etwas Überholtes, Unbrauchbares und sogar Schädliches ist, untermauern. Dass Menschen glauben, habe nichts mit einem existierenden Gott zu tun, sondern lasse sich lediglich auf einen darwinistischen Fehler zurückführen. Auch die Annahme, dass es irgendeine höhere Macht geben müsse, weil sich überall auf der Welt religiöse Phänomene entdecken lassen, ist mit einer solchen Erklärung für Religion, die scheinbar noch viel weiter zum Ursprung zurück geht als alle bereits formulierten Theorien zur Entstehung von Religiösem, ausgehebelt³². Die Erkenntnis, dass Religion nur ein überflüssiges Überbleibsel des Selektionsprozesses darstellt, soll unweigerlich zu der Einsicht führen, dieses unnötige Nebenprodukt aus dem Leben der modernen säkularisierten Menschheit zu verbannen. Doch wie sieht es mit der Moral aus? Obwohl Dawkins diese ebenfalls nur als eine Fehlfunktion bezeichnet, sieht seine Beurteilung hier – wie selbstverständlich – ganz anders aus. Mitleid, Freigebigkeit, Einfühlungsvermögen sind „darwinistische Fehler – segensreiche, kostbare Fehler. Man sollte keine Sekunde lang daran denken, in einer solchen darwinistischen Betrachtung eine Herabwürdigung oder Verunglimpfung edler Gefühle wie Mitleid und Großzügigkeit zu sehen“³³. Dawkins erscheint es als Mitteleuropäer aus gut situierten und gebildeten Verhältnissen selbstverständlich, dass es sich bei moralischen oder – für ihn gleichbedeutend – altruistischen Grundsätzen um ehrenwerte Gefühle handelt, die uns mit ihrer Fehlfunktion Freude machen³⁴. Mit welcher Begründung aber ist die

³² Vgl. ebd., S. 13.

³³ Ebd., S. 307.

³⁴ Vgl. ebd., S. 309.

eine Fehlfunktion abzuschaffen, die andere jedoch durchweg positiv zu beurteilen? Wird hier nicht mit zweierlei Maß gemessen?

Dawkins' Bestreben, die Entstehung der Religion aus den Prinzipien der Evolution zu erklären, ist durchaus nachvollziehbar, ebenso die Autonomie der Moral gegenüber der Religion zu betonen – die Folgerungen aber, die er aus den gewonnenen Erkenntnissen zieht, sind nicht schlüssig. Er nennt keine rationalen Gründe, warum die eine Fehlfunktion auszurotten, die andere dagegen zu kultivieren sei. Die Behauptung, dass Moral segensreich, Religion aber schädlich sei, reicht nicht aus, zumal Beispiele denkbar sind, bei denen es sich genau umgekehrt verhält. Und was würde Dawkins jemandem entgegensetzen, der moralische Grundsätze mit derselben Begründung aus der Welt schaffen wollte, wie er selbst die Religion?

Dawkins hat eine Vision: Eine Welt ohne Religion. Für ihn ist dies gleichbedeutend mit einer Welt ohne Gewalt, Hass und Krieg. Ob er mit dieser Einschätzung richtig liegt, wage ich zu bezweifeln. Jedoch sollte er seine Argumentation sowie seine Forderungen konsequent bis zum Schluss weiterdenken und sich somit auch die Gefahren, die sein Gedankengut beinhaltet, und die Verantwortung, die er trägt, bewusst machen. Auch – oder gerade wenn – er eigentlich nur ein Wissenschaftler auf der Suche nach der Wahrheit ist.

SCHLUSSWORT DER ZWEITEN INTERNATIONALEN
THEOLOGINNENKONFERENZ ZUM THEMA „DER
BEITRAG DES PROTESTANTISMUS ZUR ÜBERWINDUNG
STRUKTURELLER GEWALT“

9.- 13.9.2009 in Mikolajki / Polen

Unter diesem Thema fand die zweite Internationale Theologinnenkonferenz im masurischen Mikolajki / Polen in einer Kooperation zwischen der synodalen Frauenkommission und der Diakonie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, dem Evangelischen Bund (EB), Konfessionskundliches und Ökumenisches Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Frauenarbeit im Gustav-Adolf-Werk (GAW), Diasporawerk der EKD, statt. Diese Konferenz schloss sich an die Internationale Theologinnenkonferenz 2007 in Sorkwity / Polen an.

Die 30 Teilnehmerinnen kamen aus Polen, Deutschland, Russland, Lettland und Brasilien. Die polnischen und lettischen Theologinnen befinden sich innerhalb ihrer lutherischen Kirchen in einer vergleichbaren Situation. Trotz qualifizierter theologischer Hochschulausbildung werden sie in ihren Kirchen nicht ordiniert. Die lutherischen Theologinnen in Polen warten seit langem darauf, ihre Berufung ganz leben zu können, während in der Lettischen Lutherischen Kirche die Ordination von Frauen 1975 eingeführt, aber 1992 wieder ausgesetzt wurde. Damit erleben die Frauen auch heute noch strukturelle Gewalt, wie sie über viele Jahrhunderte eine Frauenerfahrung im kirchlichen, auch protestantischen Bereich gewesen ist. Strukturelle Gewalt ist oft unsichtbar, lautlos, systemimmanent, auch nicht intendiert. Sie wird ausgeübt durch ungerechte gesellschaftliche und kirchliche Strukturen.

Diese Konferenz stand im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001-2010), die durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) angestoßen wurde. So wurden

während der Konferenz auch verschiedene Projekte in Polen zu dieser Thematik vorgestellt.

Bischöfin i. R. Bärbel Wartenberg-Potter (Deutschland), eine Frau mit vielfältiger ökumenischer und kirchenleitender Erfahrung, bereicherte die Konferenz durch ihr Referat zur Frage legitimer Macht und struktureller Gewalt, sowie durch ihre Predigt im Gemeindegottesdienst am Sonntagmorgen.

“Wir brauchen Mut, mit dem Thema ‘Strukturelle Gewalt’ in die Öffentlichkeit zu gehen”, betonte die Bischöfin.

“Auch die Kirchen halten an alten unterdrückenden Strukturen fest und schließen damit wichtige Gaben zur Auferbauung des Leibes Christi - der Kirche - aus.”

Den biblischen Bezugspunkt der Konferenz bildete die Geschichte von der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Johannes 4). In dem Gespräch zwischen Jesus und der Frau am Jakobsbrunnen werden religiöse und gesellschaftliche Grenzen überwunden.

Die soziologischen, politologischen und theologischen Referate zu struktureller Gewalt beleuchteten das Thema jeweils aus polnischer und deutscher Sicht. Besondere Anregungen brachten Gespräche mit den brasilianischen, lettischen und russischen Pfarrerinnen, die die Situation in den jeweiligen Ländern und Kirchen kritisch reflektierten.

Die Konferenz bot auch die Möglichkeit einer stärkeren Vernetzung untereinander und war eine Inspiration für weitere theologische Arbeit. Sie hat den Wunsch der Theologinnen bestärkt, ihren Dienst in allen kirchlichen Ämtern ausüben zu können. Den Kirchen fehlt eine entscheidende Dimension der Wirklichkeitswahrnehmung, solange sie Frauen von bestimmten Ämtern ausschließen.

Bis in die Gegenwart hinein besitzen weitgehend Männer die Deutungshoheit der Heiligen Schrift. Dadurch haben sie die Normen und Strukturen der Kirche bestimmt. Nach der reformatorischen Erkenntnis von der alleinigen Grundlage der Heiligen Schrift und vom Priestertum aller Gläubigen gibt es keine theologische Begründung, Frauen und ihre Gaben und

Erfahrungen auszuschließen und ihnen den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern zu verweigern.

Die Theologinnenkonferenz richtet sich an die verantwortlichen Gremien der Kirchen, sich mutig zu öffnen für die notwendigen Veränderungen ihrer Strukturen, damit sie in der Welt ein glaubwürdiges Zeugnis sind von einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern. Überall in Europa ist die Ordination von Frauen ein unerlässliches Erfordernis und eine Bereicherung.

Mikolajki, 13.09.2009

Katharina Peetz

BERICHT VON DER GENERALDEBATTE DER 23. TAGUNG DES
SCHWERTER ARBEITSKREISES KATHOLIZISMUSFORSCHUNG
ZUM THEMA „KATHOLIZISMUS UND WIDERSTAND IM
NATIONALSOZIALISMUS“ (15.11.2009)

Vom 13.11.2009-15.11.2009 fand unter der Leitung von *Dr. Andreas Henkelmann* und *Dr. Nicole Priesching* die 23. Tagung des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung in der Katholischen Akademie Schwerte statt. Acht Nachwuchswissenschaftler/innen konnten ihre aktuellen Forschungsprojekte in einem ca. 30-minütigen Vortrag präsentieren und anschließend mit den übrigen Tagungsteilnehmern diskutieren. Das Themenspektrum reichte dabei von Einblicken in „das Katholische Krankenhauswesen im Ruhrrevier 1880-1914“ (*Arne Thomsen, Bochum*), über die „Vatikanische Ostpolitik: Die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der DDR“ (*Marco Paolino, Viterbo*) bis hin zu der politikwissenschaftlich orientierten Frage nach „Religion in der demokratischen Öffentlichkeit: Die deutschen Katholikentage seit 1978“ (*Claudio Kullmann, Köln*). Daneben gab es auch Beiträge die schon thematisch in die Generaldebatte überleiteten – so z.B. der Vortrag von *Thomas Forstner* über «Formen von Verfolgung und Widerstand während des Nationalsozialismus am Beispiel der Erzdiözese München und Freising». In der am Sonntag stattfindenden Generaldebatte wurden zunächst drei 20-minütige Statements zum Thema «Katholizismus und Widerstand im Nationalsozialismus» präsentiert, die als Impulse für die anschließende Diskussion dienten.

In einem ersten Statement plädierte *Dr. Antonia Leugers (München)* unter dem Titel „Neue Perspektiven und Forschungsdesiderate zum Verhältnis katholische Kirche und Drittes Reich“ für eine konsequente Aufarbeitung der

Forschungsgeschichte zum Verhältnis katholische Kirche und Nationalsozialismus: „Es geht darum, Forscher und ihre *Schulen* und *Schülerschaft*, die Forschungsinstitutionen und deren Freiheit oder Gebundenheit in inhaltlicher oder finanzieller Hinsicht für deren Publikationen und die sie kranzförmig umgebenden und stützenden Organe und Organisationen“ umfassend zu untersuchen. Des Weiteren forderte Leugers, dass die Diskussionen um Wissen, Schweigen, Amtspflicht, Schuld und Versagen ausschließlich auf Grundlage der Quellen bis 1945 geführt werden sollten. Um zu verhindern, dass die Diskussion stagniere, müssten diese Themen aus den interessegeleiteten Nachkriegsdiskursen herausgelöst werden. Diese Strategie verfolgt Leugers konsequent mit ihrem aktuellen Forschungsprojekt „Katholische Kriegsfriedensdiskurse 1914-1945“, das in Kooperation mit dem NS-Dokumentationszentrum München durchgeführt werden wird. Schon jetzt zeige sich, dass der Kriegsdiskurs nicht nur während der beiden Weltkriege, sondern auch in der Zwischenkriegszeit den privaten und öffentlichen Raum dominierte und so dem Friedensdiskurs seinen Stempel aufdrückte.

Prof. Joachim Kuropka (Vechta) verdeutlichte in seinem Statement „Formen des Widerstands im Katholizismus“ zunächst anhand zweier Beispiele, dass die „...Einordnungskriterien für das, was als Widerstand betrachtet wird, sich in der Geschichte der Widerstandsforschung und ihrer methodischen Zugänge...“ gewandelt haben. Daran anschließend wandte er sich der Frage zu, in welchem Ausmaß oppositionelle Handlungen von Katholiken und Kirche als Widerstand betrachtet werden können. Auffällig ist nach Kuropka, dass in diesem Kontext die aktuelle Forschung die Bewertung oppositioneller Handlungen durch das NS-Regime vernachlässige. Oftmals werde behauptet, dass die Sicherheitsbehörden des Regimes in ihren Berichten alle oppositionellen Regungen (steigender Kirchenbesuch, steigende Beteiligung an Wallfahrten und religiösen Kundgebungen - auch von Kommunisten -, Intensivierung der Seelsorge...) überwertet hätten, um die eigene Bedeutung zu unterstreichen. Kuropka plädierte

dafür, diese Berichte und das darin sichtbar werdende Spektrum von Widerstandsformen im Katholizismus stärker zu berücksichtigen, zumal mit den Deutschland-Berichten der Sozialdemokratischen Partei eine Art „Kontrollquelle“ vorliege. Darin würden die Katholiken beispielsweise im Februar 1937 als „die geschlossenste Oppositionsgruppe, die es zurzeit in Deutschland gibt“ bezeichnet. Dass das Widerstandspotential des Katholizismus ernst genommen wurde, zeige sich auch an dem kirchenpolitischen Versuch, christliche Werte beispielsweise in Schulungslagern in Richtung NS-Weltanschauung umzuformen. Dabei bedeutete „die Bewahrung der christlichen Werte“ nach Kuroпка eine „dauernde Infragestellung der Legitimität des Regimes“ und damit auch eine Gefährdung seiner Machtgrundlagen.

Das Statement „Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus: Nationalismus – Antisemitismus – Endzeitstimmung“ von *Dr. Franziska Metzger (Fribourg)* kann als Plädoyer für einen „verschränkungsgeschichtlich“ orientierten Zugang zum Thema Katholizismus und Nationalsozialismus verstanden werden. Metzger betonte dabei, wie wichtig es sei, die Komplexität von Forschungszugängen in methodologischer und theoretischer Hinsicht zu erhöhen. Eine solche Komplexitätserhöhung könne vor allem dadurch erreicht werden, dass Selbstbeschreibungen der Zeit, relevante Diskurse und deren Verschränkungen konsequent aufeinander bezogen würden. So werde mit dieser Methode z.B. die Frage beantwortet, welche Diskursmechanismen in den Selbstbeschreibungen der Zeit wirksam wurden und ob Umdeutungen des eigenen Verhältnisses zum Nationalsozialismus stattfanden. Relevante Diskursfelder für die Schweiz seien dabei vor allem die Bereiche Religion und Nation, geistige Landesverteidigung, Überfremdung in Verschränkung mit Antisemitismus und Antijudaismus, Krisensemantik und Endzeitstimmung. Diese Diskursfelder seien in hohem Maße miteinander verbunden. Das Diskursfeld geistige Landesverteidigung in Selbstbeschreibungen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs könne beispielsweise sowohl mit pro-nationalsozialistischen

als auch mit anti-nationalsozialistischen Diskursen ver-
schränkt sein. Im ersteren Fall werde unter Einbeziehung des
Diskursfeldes Überfremdung und Antisemitismus/Antijudaismus
die Schweiz als auserwählte, sich nach außen abschlie-
ßende Nation dargestellt, wobei Juden nicht als Teil dieser
Nation betrachtet würden. Im letzteren Fall werde ebenfalls
das Auserwähltsein der Schweiz als Nation und moralische
Gemeinschaft betont, allerdings unter Einbeziehung des Sym-
bols „Gotthard“ als Fluchtpunkt bzw. Ausgangspunkt für die
Rettung Europas vor dem Nationalsozialismus. Abschließend
betonte Metzger, dass es bei der Analyse der Diskurse hilf-
reich sei, die Zwischenkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit in
den Blick zu nehmen.

In der auf diese drei Statements folgenden Generaldebatte
wurden vor allem folgende Punkte diskutiert:

1. Welche Konzeptionen des Widerstandsbegriffs sind wei-
terführend bzw. problematisch?

In *methodischer Hinsicht* wurde neben der grundsätzlichen
Überlegung, ob eher ein weiter oder ein enger Wider-
standsbegriff heranzuziehen sei, betont, dass dem Bereich der
Kollaboration von der Forschung bisher zu wenig Aufmerk-
samkeit gewidmet worden sei. Habe man einen sehr weiten
Widerstandsbegriff, müsse auch der Gegenbegriff Kollabo-
ration weit gefasst werden. Dann dürften aber auch Schüsse
an der Front von katholischen Reichswehrmitgliedern nicht
einseitig auf Zwänge zurückgeführt werden, sondern seien er-
klärungsbedürftig und letztlich eine Form von Kollaboration.
Vor diesem Hintergrund wurde dafür plädiert, das feine Ins-
trumentarium zur Einordnung verschiedener Widerstandsfor-
men, wie z.B. Punktuelle Unzufriedenheit - Resistenz - öffent-
liche Disloyalität - Aktiver Widerstand um das Gegenbild zu
ergänzen: punktuelle Zufriedenheit - Anpassung/Kooperation
- Konsens/Loyalität - Aktive Partizipation.

Auf der *inhaltlichen Ebene* wurde angeregt für die NS-
Zeit noch stärker die Inhalte von Predigten heranzuziehen.
So seien Predigten immer auch Zeitdiagnosen. Es stelle sich
die Frage, welche Zeitdiagnosen sich gerade in Predigten aus

den ersten Jahren des Nationalsozialismus fänden. Es müsse im Einzelnen entschieden werden, ob es sich bei Warnungen vor dem Neuheidentum oder der Gefahr des Bolschewismus schon um Widerstand handele. Hierzu wurde kritisch angemerkt, dass Predigten gegen das Neuheidentum nicht erst seit 1933 gehalten wurden, so dass hier nicht zwangsläufig eine versteckte Kritik am Nationalsozialismus herausgelesen werden müsse. Kontrovers diskutiert wurde die Frage, ob und inwieweit die Berichte der NS-Sicherheitsbehörden tatsächlich das Potential des katholischen Widerstands überbewerten.

2. Kritisiert wurde die in einigen Publikationen auftretende Gegenüberstellung der Opferzahlen. Dahinter stehe der Versuch, dem Katholizismus als ganzem Milieu Schuld zuzuschreiben bzw. das gesamte Milieu von Schuld freizusprechen. Jedoch sei es fraglich, ob der Katholizismus im Nationalsozialismus überhaupt als geschlossenes Milieu betrachtet werden dürfe – vielmehr zeichneten sich in diesem Kontext Interaktionen zwischen unterschiedlichen, vielschichtigen Gruppierungen ab. Gleichzeitig gehe es darum, stärker zu spezifizieren, was NS-Kirchenpolitik überhaupt heiße und was ihre zentralen Themen gewesen seien. Kontrovers diskutiert wurde die Aussage, dass die NS-Kirchenpolitik hauptsächlich auf eine konsequente geistige Umpolung der Menschen weg vom Christentum hin zur NS-Ideologie gezielt habe. So betonte ein Teilnehmer, dass es hierbei eher um eine grundsätzliche Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens innerhalb der deutschen „Volksgemeinschaft“ gegangen sei.

Gegen die Vorstellung eines geschlossenen katholischen Milieus wurde betont, dass sich die Katholiken gegenüber dem Nationalsozialismus vor allem in seiner Anfangsphase inkohärent verhalten hätten. Während die Thesen Alfred Rosenbergs mehrheitlich abgelehnt worden seien, hätten einige Katholiken die Durchsetzung der „Volksgemeinschaft“ nicht in Frage gestellt. Vor diesem Hintergrund müssten die diskursiv-inhaltlichen Überschneidungen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus im Hinblick auf Kriegserlebnisse oder „Volksgemeinschaft“ stärker in den Blick genommen

werden, da gerade diese Überschneidungen die Segmentierung des Katholizismus bewirkt hätten. Auch sei es sinnvoll, auf der Suche nach dem Spektrum von Anpassungen des Katholizismus die Zeit der Weimarer Republik zu berücksichtigen. Bei Untersuchungen hinsichtlich der Breite des katholischen Milieus werde hierbei deutlich, dass es schon damals innerhalb des Katholizismus unterschiedliche Positionen gab, die 1933 nicht einfach vereinheitlicht wurden.

3. Des Weiteren wurde auch die Forderung laut, verstärkt über die eigene Forschungsgeschichte auf einer Metaebene nachzudenken. Dazu sei eine sachliche Aufarbeitung der eigenen Forschungsvergangenheit ebenso nötig wie ein sachgemäßer Umgang mit Quellen. Grundsätzlich zeige der Blick auf die Forschungsgeschichte, dass die Quellen bis 1945 und die Quellen und Interpretationen der Zeit nach 1945 nicht streng genug auseinandergehalten würden. Vor dem Hintergrund einer diesbezüglich schärferen Trennung sollten Themengebiete wie *Widerstand*, *Wissen*, *Schweigen*, *Amtspflicht*, *Schuld und Versagen* neu verhandelt und diskutiert werden.

4. Welche methodischen Erweiterungen können die Forschung zum Themenkomplex „Katholizismus und Widerstand im Nationalismus“ voranzutreiben? Forschungen im Bereich Katholizismus und Widerstand sollten nach Meinung vieler Teilnehmer in der Zukunft auf die Langzeitperspektive setzen, sowie neue Quellen und neue Gruppen in den Blick nehmen. Ziel sei dabei eine Vielfalt der Methoden, die z.B. durch die Untersuchung der Verschränkungen der Diskursebenen erreicht werden könne. Auch sollten Transferprozesse und transnationale Prozesse stärker in den Blick genommen werden.

Christian Dahlke

KIRCHE, WOHIN GEHST DU? TRADITION UND KIRCHE IM
GEGENWIND

Akademietagung zur Piusbruderschaft im Erbacher Hof,
Mainz

Am 7. November 2009 fand im Erbacher Hof, der Akademie des Bistums Mainz, eine Tagung zum Thema „Piusbruderschaft“ statt. Unter der Überschrift „Kirche, wohin gehst du? Tradition und Kirche im Gegenwind“ betrachteten sieben Referenten, darunter namhafte Theologen wie Karl Kardinal Lehmann, Wolfgang Beinert und Karl-Heinz Menke verschiedene Aspekte der Piusbruderschaft und beleuchteten sie aus theologischer, soziologischer und philosophischer Perspektive.

Begrüßt wurden die Teilnehmer von Akademiedirektor Prof. Dr. Peter Reifenberg, der in seiner Einleitung auf die aktuellen Debatten um Vatikan und Piusbrüder hinwies.

Zu Beginn der Vortragsrunde stellte *Prof. Dr. Karl-Heinz Menke (Bonn)* in seinem Referat „die traditionalistischen Wurzeln der Pius-Bruderschaft“ dar. Für Lefebvre, den Gründer der Priesterbruderschaft, waren unter anderem die Schriften Joseph Marie Comte de Maistres (1753-1821) und Louis Gabriel Ambroise Comte de Bonalds (1754-1840) maßgebend, in denen diese ihre Auffassung von Traditionalismus vertraten. Beide müssen vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der französischen Revolution gesehen werden, die für die Kirche v. a. negative Folgen hatte. In ihren Ausführungen, wie etwa über die Beziehung von Autorität und Gehorsam gegenüber der Wahrung der Ordnung (de Maistre) bzw. die widernatürliche Abstraktion der Einzelvernunft durch Reformation und Revolution (de Bonald) lassen sich, so Menke, deutliche Vorläufer für das Denken Lefebvres finden. Es waren vor allem

die Erfahrungen mit der französischen Revolution und ihren Folgeerscheinungen wie Neohumanismus, Liberalismus und persönlicher Freiheit des Menschen, die in den Schriften de Maistres und de Bonalds negativ konnotiert und von Lefebvre rezipiert wurden. Auf diesem Boden seien die Grundüberzeugungen der Piusbruderschaft gewachsen. Diese lehnt jeden Gedanken an eine Entwicklung der Dogmen ab, wendet sich gegen den Protestantismus, der als Ursache von Liberalismus und Humanismus (den vermeintlich schärfsten Feinden der Kirche) gilt, verurteilt das Zweite Vatikanische Konzil, da es z. B. die Autorität des Papstes in eine Kollegialität der Bischöfe aufgelöst habe und spricht den Menschen die Religionsfreiheit ab, die wiederum als Folge des um sich greifenden Liberalismus verstanden wird. Damit verbunden, so Menke, sei die Überzeugung der Piusbrüder, dass das Christentum und in ihm die katholische Kirche, die einzig wahre Religion sei. Abschließend führte Menke noch zwei Modelle zur Überwindung der aufgerissenen Gräben zwischen Traditionalismus und Rationalismus an. Maurice Blondel (1861-1949) sprach sich, vereinfacht gesprochen, für eine ‚Vermischung‘ beider Positionen aus. Dies wird laut Menke von Josef Ratzinger und Henri de Lubac mit ihrem Kommentar zu *Dei Verbum* für das Zweite Vatikanische Konzil nochmals aufgegriffen.

Das zweite Referat wurde von *Prof. Dr. Alois Schifferle (Eichstätt)* gehalten und beleuchtete „das Traditionsverständnis Erzbischof Lefebvres im Lichte der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Probleme heute“.

Schifferle zeigte auf, dass sich das Traditionsverständnis Lefebvres vor allem auf die Treue zur vorkonziliaren Tradition gründet und sich in einer Ablehnung von „Neomodernismus“ und „Neoprottestantismus“ manifestiert. Seit dem Zweiten Vaticanum, konstatierte Lefebvre, seien den in seinen Augen verderblichen Einflüssen des Liberalismus und Protestantismus, welche schon mehrfach von der Kirche verurteilt worden seien, Tür und Tor geöffnet worden.

Das Traditionsverständnis Lefebvres betreffe darüber hinaus besonders die Liturgie. Für Lefebvre sei die neue Liturgie

gleichsam eine neue Theologie, der Wandel des Kultes gleich der Veränderung der Tradition. Daher lehne er die Liturgieform des Konzils ab.

Für die Pius-Brüder gebe es, so Schifferle, keinen Grund zur Trennung vom Tridentinischen Konzil. Laut eigenen Aussagen wollen die Pius-Brüder lieber auf die Konzilien und Päpste der letzten vier Jahrhunderte hören, als das heutige Lehramt anzuerkennen, das den „Reformatismus“ predige. Auf dieser Grundlage arbeitete Schifferle das Kirchenbild der Piusbruderschaft heraus, welches unter das Stichwort „Burgmentalität“ gefasst werden kann. In diesem Bild nehmen die Priester eine autoritäre, von den Laien gänzlich abgehobene Stellung ein. Die Liturgie wird zum wichtigsten Aspekt der gesamten Theologie erhoben und die Religionsfreiheit gänzlich abgelehnt. Dies erscheint wie eine Abkehr von der Welt, wie ein „Sich – Abriegeln“ und wird daher mit dem Bild der Burg in Verbindung gebracht. Dem stellte Schifferle das Kirchenbild des Zweiten Vaticanums gegenüber, das von dem „Volk Gottes auf dem Weg“ spricht und in den wesentlichen Punkten konträr zu den Auffassungen der Piusbruderschaft steht. Schifferle schloss seinen Vortrag mit der Frage, ob auf diesem Hintergrund Gespräche zwischen Vatikan und Piusbruderschaft überhaupt einen Sinn hätten.

Der Religionssoziologie *Dr. Jean-Louis Schlegel (Paris)* referierte über „das aktuelle politische Umfeld der Piusbruderschaft in Frankreich“ und ging dabei zunächst auf die Rezeption der neuzeitlichen Geschichte Frankreichs durch Lefebvre ein. Dabei stellte Schlegel heraus, dass Charles Maurras, führender Kopf der rechtsorientierten *Action française* für Lefebvre ein Vorbild war und beide sich in ihrer Argumentationsweise stark ähneln. In der öffentlichen Wahrnehmung komme es daher oft zu Parallelisierungen zwischen Maurras und Lefebvre. Während der Atheist Maurras keinerlei Interesse an der Bibel zeigte, zitierte Lefebvre fast nie die Bibel, sondern nur Texte der kirchlichen Tradition. Auch die Französische Revolution mit dem ihr folgenden Liberalismus und der Laizität sei ein gemeinsames Feindbild. Schlegel

legte dar, dass diese politisch „rechte“ Grundpositionierung der Piusbruderschaft bis heute anhält und sich in integralistischen Versuchen, Kirche und Staat wieder unter eine Hand zu bekommen, auswirkt. Hinzu kommen enge Kontakte zur Front National unter dem rechtsextremen Jean-Marie Le Pen, deren katholischer Flügel im Wesentlichen von den Integralisten der Piusbruderschaft gebildet und unterstützt wird. Der Bruderschaft und der Partei ist gemeinsam, dass sie jegliche Form von Einwanderungen, vor allem von Muslimen, ablehnen und öffentlich dagegen protestieren. Dabei werden auch rassistische Stereotypen und diffamierende Äußerungen über die Einwanderer benutzt.

Nach dem „Fall Williamson“ hat sich das bisher recht neutrale Bild der Bruderschaft in der französischen Öffentlichkeit zum Negativen hin gewandelt. Es herrscht eine allgemeine Ratlosigkeit, wie man die Bewegung einordnen soll. Schlegel sieht in der Bruderschaft eine sektenähnliche Gruppierung und ist demnach sehr skeptisch, was die zukünftigen Dialoge bringen werden.

Der Theologe *Dr. Sven Boenneke (Mainz)* sprach über „das kirchliche Handeln der Pius-Bruderschaft – ein Realitätstest“. Er beschäftigte sich vor allem mit der Haltung der Bruderschaft gegenüber der Messfeier der katholischen Kirche. Laut Boenneke ziehen die Piusbrüder die nachkonziliare Liturgie der Kirche hinsichtlich ihrer Gültigkeit in Zweifel. Der „novus ordo“ sei zwar nicht per se ungültig, aber Gott nicht wohlgefällig. Die Gemeinschaft spreche auch von einer „Protestantisierung“ der Liturgie nach dem Konzil. Die Gültigkeit der „novus ordo“-Messe hänge von der Intention des Priesters ab, der die Messe zelebriert. Grundsätzlich werde aber aus Sicht der Piusbrüder davon abgeraten, die „neue Messe“ zu besuchen. Stattdessen sollen die Gläubigen der Eucharistie im Ritus der „Messe aller Zeiten“ von 1570 beiwohnen. Die Absage an die nachkonziliare Liturgie und die eigenmächtige Beibehaltung des tridentinischen Ritus begründen die Piusbrüder mit dem Eintritt des Kirchennotstandes, der durch den Amtsmissbrauch des Papstes eingetreten sei. Die Bruderschaft

zieht hier eine Trennlinie zwischen „Katholizismus“ (den sie beansprucht zu vertreten) und „Konziliarismus“ (den sie mit der römisch-katholischen Kirche gleichsetzt). Sie hält diese beiden Formen für miteinander unvereinbar. In den Bereichen des kirchlichen Handelns (Theologie, Liturgie, Lehramt etc.) gehen, laut Boenneke, die Piusbrüder nur in dem Maße mit dem Papst konform, in dem er der vorkonziliaren Tradition verhaftet ist. Wann sich der Papst also „korrekt“ verhält oder nicht, wird von der Pius-Bruderschaft eigenmächtig entschieden. Im Allgemeinen, so konstatiert Boenneke, will die Pius-Bruderschaft Rom bekehren. Er stellt sich daraufhin die Frage, ob unter diesen Bedingungen die geplanten Gespräche überhaupt zu einem fruchtbaren Ergebnis kommen können. Boenneke geht, wie viele andere Theologen, von einem klaren Nein aus, auch wenn insgeheim noch auf Überraschungen gehofft wird.

Der fünfte Referent der Tagung, *Prof. em. Dr. Wolfgang Beinert (Regensburg)* ging in seinem Vortrag „Bloß Pastoral oder dogmatisch verpflichtend?“ auf die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ein. Dabei hielt er fest, dass, geschichtlich betrachtet, ein Konzil immer ein „Antikonzil“ bedingte. Am deutlichsten treten hierbei die Sedisvakantisten hervor, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht als dogmatisierendes Beschlussgremium, sondern als pastoraltheologische Arbeitsgruppe verstünden, deren Beschlüsse nicht bindend seien. Laut Beinert sei der Charakter des Zweiten Vaticanums aber pastoral aufgrund seiner Adressaten und zugleich dogmatisch wegen seiner Inhalte. Es gäbe keine Einseitigkeit des Zweiten Vaticanums hinsichtlich der Pastoral. Ebenso seien die dogmatischen Verlautbarungen des Konzils gleichrangig mit denen aller anderen Konzilien im Laufe der Kirchengeschichte und deshalb gleichermaßen anzuerkennen. Wer dies nicht tut, muss sich, so Beinert, nach seiner Rechtgläubigkeit fragen lassen. Daher seien auch die Aussagen der Pius-Bruderschaft hinsichtlich des letzten Konzils sachlich schlichtweg falsch. Beinert sagte zum Abschluss: „Eine Pastoral ohne Dogmatik ist inhaltsloses Gerede; bei einer

Dogmatik ohne Pastoral könne man sich in ein philosophisches Oberseminar setzen, man würde nichts verstehen.“

Der Ökumene-Referent des Bistums Mainz, *Dr. Anton van Hooff*, hielt sein Referat zum Thema „Tradition ereignet sich in der Geschichte. Was bleibt im Wandel?“ Er sagte dabei wörtlich, dass „Lefebvre und die Piusbrüder die lebendige Tradition des Glaubens verlassen haben.“ Die Kirche vertrete ein „vielschichtigeres Bild der Überlieferung“, während die Pius-Bruderschaft dieses Bild zu stark vereinfache, indem sie die Kontinuität als göttlich, die Veränderungen in der Interpretation von Glaubensaussagen aber als eigenmächtige menschliche Handlung ansehe, die illegitim und daher abzulehnen sei. Die Menschheitsgeschichte verkomme in dieser Sichtweise zu einem „Vehikel“ für die unabänderlichen Dogmen, die sich durch alle Jahrhunderte der Geschichte ziehen. Daher, so van Hooff, findet bei den Pius-Brüdern kein Austausch zwischen Glaube und Menschheitsgeschichte statt. Daraus resultiere ein tiefer Graben zwischen Glaube und Gesellschaft, den die Pius-Bruderschaft in Kauf nehme, um ihr Traditionsverständnis durchzusetzen.

Zum Abschluss der Tagung nahm *Karl Kardinal Lehmann*, der Bischof von Mainz, eine Synthese der vorangegangenen Referate vor und stellte anhand verschiedener Texte heraus, dass von der biblischen Überlieferung bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein durchgängiger „roter Faden“ von Offenbarung, Tradition und Kirche verlaufe. So habe sich schon Paulus bei seinen Schriften und Lehren immer rückversichert, was die Kirche sagt. Er stütze sich damit auf das Bekenntnis der damals noch jungen und wenig organisierten Kirche (vgl. 1 Kor 15,1-11). Allerdings seien schon zur Zeit des Alten Testaments die Anfänge einer Tradition der Offenbarung spürbar (vgl. Dtn 26,5-9). Diesen im Alten Testament beginnenden „roten Faden“ zog Lehmann über die Jahrhunderte der Kirchengeschichte hinweg bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Dekret über die Offenbarung *Dei verbum*. Lehmann sagte wörtlich: „Natürlich wird diese wechselseitige Bestimmung von Offenbarung und Schrift,

Tradition und Kirche im Lauf der Jahrhunderte immer wieder, je nach Situation, Zeitgenossen, kulturellen Milieus und den verschiedenartigen Zugängen unterschiedlich formuliert. Aber es bleibt bei dem aufgezeigten Grundgefüge.“ Dieses Grundgefüge ist laut Lehmann die Korrelation zwischen der heiligen Schrift und dem kirchlichen Lehramt. Die Kirche habe die Aufgabe, das Wort Gottes zu verkünden, sie stehe aber nicht über dem Wort, sie verkünde nur das, was überliefert ist. Insofern sei *Dei verbum* ein „eindrucksvoller Text, der eine Zusammenfassung der verbindlichen Aussagen der Kirche darstellt, andererseits aber genügend Offenheit für die theologische Arbeit aufweist.“

Zur Tagung soll voraussichtlich im Frühjahr 2010 ein Tagungsband erscheinen, in dem alle Referate zugänglich sind.

III. REZENSIONEN

Christian Rutishauser, *Christsein im Angesicht des Judentums*. Ignatianische Impulse, hg. v. S. Kiechle SJ und W. Lambert SJ, Bd 28, Würzburg: Echter-Verlag 2008, 8,90 €, 93 S. ISBN: 9783429029807

Der Verfasser dieses Büchleins ist Direktor des Lassalle-Hauses in Schönbrunn in der Schweiz. Als Judaist und Angehöriger des Jesuitenordens weiß er sich dem jüdisch-christlichen Gespräch in besonderer Weise verpflichtet, was nun in einer kleinen und zugleich programmatischen Schrift in der Reihe „Ignatianische Impulse“ zum Ausdruck kommt. Diese Reihe befasst sich mit Themen wie: Christlicher Glaube – soziale Gerechtigkeit – interreligiöser Dialog – moderne Kultur (Vgl. S. 2), die dem Jesuitenorden gegenwärtig sehr wichtig erscheinen. Das Judentum steht seit der 34. Generalversammlung des Ordens im Jahre 1995 an der Spitze der Religionen, mit denen der Dialog in besonderer Weise gepflegt werden soll. Damit führt der Orden das Erbe Kardinal Beas fort, unter dessen maßgeblicher Mitverantwortung im Zweiten Vatikanischen Konzil *Nostra aetate* entstanden war. Er verbleibt somit bei der Linie des Zweiten Vatikanums, das den Konflikt um die Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum schließlich mit der Platzierung im vierten Kapitel von *Nostra aetate* entschied. Dadurch wird der Eindruck prolongiert, die Behandlung der Frage sei auch in Zukunft am besten im Rahmen des interreligiösen Dialogs aufgehoben. (Vgl. 31f.)

Die Arbeit umfasst 91 Seiten und gliedert sich nach einer Einleitung (7-11) in folgende drei Kapitel: „I. Endlich jüdisch-christliches Gespräch“ (13-33), „II. Ein Blick in die Heilsgeschichte“ (35-68), „III. Zur Spiritualität jüdischer Denker“ (69-86). Ein kurzes Nachwort sowie Literaturangaben und Anmerkungen beschließen das Bändchen, das – über die Programmatik des Ordens hinaus – als Grundorientierung für alle zu verstehen ist, die sich der ignatianischen Spiritualität verpflichtet wissen.

Der Verfasser macht in der Einleitung kein Hehl daraus, dass der Orden von seinem Gründer her auf Judenmission

angelegt war, wenn auch in einer durchaus nicht aggressiven Weise, weil Ignatius selbst eine „besondere Zuneigung zu den Juden“ (9) gehabt habe. Heute gehe es darum, dass das Gespräch der Kirche mit dem Judentum nicht nur Spezialisten betreffen dürfe. Vielmehr müsse überzeugend dargelegt werden, dass Jesus selbst sowie die Urkirche vom Judentum her zu verstehen seien und das Judentum bis heute Gottes Bundesvolk sei. (8f.) Rutishauser versteht sein Buch als einen Beitrag zur Aufarbeitung der „großen und zuweilen tragischen Geschichte“, zumal in der jüngsten Vergangenheit das jüdisch-christliche Verhältnis durch die Shoah zutiefst erschüttert worden sei. (11)

Im ersten Kapitel arbeitet Rutishauser den Beitrag der Juden zur Kultur der Neuzeit heraus und bringt die Entstehung des Staates Israel mit der Shoah in Verbindung. Dann stellt er die revolutionäre Bedeutung der Konzilserklärung *Nostra aetate* heraus und berichtet von einigen wichtigen Weichenstellungen auf reformatorischer Seite vor dem Konzil und von Dialogkonferenzen, an denen er selbst teilgenommen hat. Dass in der nachkonziliaren Zeit dem Pontifikat Johannes Pauls II. eine herausragende Bedeutung zukommt, ist zwar vielen bekannt, bedarf aber immer noch weiterer Verbreitung. Unter seinem Pontifikat sind auch eine Reihe wichtiger vatikanischer Texte, zumal über das Verständnis der Bibel, erarbeitet worden. Hier ragt das Schreiben der Glaubenskongregation von 2001 mit dem Titel *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* besonders heraus. Auf diesem Hintergrund hätten sich bereits erste Früchte gezeitigt, so dass in *Dabru emet* (Redet Wahrheit) auch eine erste jüdische Stimme vorliegt, die das veränderte Verhältnis der Kirche zum Judentum öffentlich würdigen konnte. Neue institutionelle Einrichtungen wie der Internationale Rat der Christen und Juden oder der Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und mehrere universitäre Institute sind entstanden. In den Umkreis der neueren Bemühungen gehöre auch die Initiative des Jesuitenordens wie etwa das Kardinal-Bea-Institut an der Universität

Gregoriana in Rom und das Päpstliche Bibelinstitut in Jerusalem. (32) Der Missionsauftrag werde im Jesuitenorden zwar nicht vernachlässigt, wohl aber durch den interreligiösen Dialog ergänzt. (30) Angesichts erfreulicher Aufbrüche in der Spiritualität meldet Rutishauser gewisse Bedenken an, die jüdische Pessachfeier liturgisch nachzuspielen. (28)

Im umfangreichen zweiten Kapitel werden Judentum und Christentum zunächst als „Geschwisterreligionen“ vor- und die Bedeutung Jesu als Jude aus Nazareth herausgestellt. Als solcher habe er keine neue Religion stiften wollen, sondern seine Sendung als Reformator des Judentums verstanden. (38) Deshalb sei die Kirche als „Judentum für die Heiden“ (39) zu verstehen, denen durch das Christusereignis eine Tür geöffnet worden sei. „Der Sinaibund, durch den sich Gott sein Volk erworben hatte, wurde neu gesetzt und erweitert.“ (40) Dieser Satz hätte gut einer intensiveren Interpretation bedurft, zumal Paulus, der den Heiden zum Volk Gottes Zugang verschaffte, nicht in gleicher Weise an den Sinaibund dachte wie die Abendmahlstradition des Markusevangeliums. Mit Recht stellt Rutishauser heraus, dass Markion mit seiner Verwerfung alles Jüdischen von der Kirche nicht akzeptiert wurde. Ein lesenswerter Abschnitt für die Erschließung der Evangelien ohne die alten antijüdischen Klischees findet sich auf den Seiten 43-50. Gerade auch die Bergpredigt des Matthäusevangeliums sei ein Beispiel dafür, dass Jesus als Jude mit seinen jüdischen Mitbrüdern darum ringe, „wie die Offenbarung Gottes zu aktualisieren ist“. (47) In weiteren Abschnitten wird die Entwicklung des Judentums nach der Zerstörung des Zweiten Tempels dargestellt. Diese habe „zu einem jüdischen Neuaufbruch“ (52) geführt, letztlich zur Geburt des rabbinischen Judentum, für das gilt: „Ähnlich wie die Kirche das Alte Testament durch die Brille des Neuen Testaments liest, so blickt auch das Judentum nun durch Talmud und Midrasch auf den Tenach“ (56), d.h. die Bücher der Hebräischen Bibel, wobei die mündliche Tora durchaus den Rang von Offenbarung erlangt, wie Rutishauser an Beispielen zeigt. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wird der Staat Israel in seiner

Vor- und Entstehungsgeschichte behandelt. Die verschiedenen Strömungen, die die Gründung, die durch die Shoah beschleunigt wurde, vorbereitet haben, führen bis heute zu innerisraelischen Auseinandersetzungen. Zumal sei der Streit „um eine säkular-zionistische oder religiös-rabbinische Kultur des Judentums noch in vollem Gang“. (66) Rutishauser lobt die vorsichtige Politik des Vatikans, die erst spät zu diplomatischen Beziehungen geführt habe. (67f.) Insgesamt dürfe aber weder „die Frage der Gerechtigkeit für die Palästinenser noch die heilsgeschichtliche Rolle des Christentums oder die theologische Bedeutung der jüdischen Diaspora“ (67) ausgeklammert werden.

Im dritten Kapitel wird die Spiritualität jüdischer Denker zunächst an der kabbalistischen Mystik und am Chassidismus gezeigt. Besonders hervorgehoben werden die 1492 aus Spanien vertriebenen Juden wie Isaak Luria und Moses Cordovero. Cordovero habe die Botschaft des reinen Erbarmens verkündet. Die eindrucksvolle Mystik des Erbarmens gehe so weit, dass – in Nachahmung Gottes – der Mensch nicht nur den Mitmenschen Heil verschaffe, sondern darüber hinaus selbst Gott aus dem Exil in der Welt erlösen könne. (75) Aus der jüngeren Vergangenheit werden Martin Buber als Dialogiker des Daseins, Emmanuel Levinas als Streiter für die Priorität des Anderen und Joseph Dov Soloveitchik als orthodoxer Theologe vorgestellt, für den das Lernen und Eintauchen in den Text der Tora „die eigentlich spirituelle Übung“ ist. Indem sich der Mensch den Prinzipien des Religionsgesetzes unterwirft, wird er zu Gottes Mitschöpfer in der Welt. (83) Rutishauser ist überzeugt, dass sich zwischen halachischer Frömmigkeit und ignatianischer Spiritualität viele Ähnlichkeiten entdecken lassen. „Lässt sich der halachische Mensch durch die Gebote formen, so gleicht sich der ignatianische Mensch dem Christus der Schrift an. Die Offenbarung, in beiden Glaubensgemeinschaften durch Bibel und Tradition vermittelt, ist das notwendige Gegenüber für die persönliche religiöse Erfahrung.“ (85) Hier wäre freilich zu bemerken, dass in der formalen Ähnlichkeit beider Größen zugleich die

umso größere inhaltliche Verschiedenheit beider Spiritualitäten deutlich wird.

Im kurzen Nachwort vergleicht Rutishauser Sabbat und Sonntag miteinander und plädiert trotz aller inhaltlicher Differenzen beider Traditionen, dass der beste Ort des Gedenkens im Übergang von Sabbat zum Sonntag gegeben sei. „Mein Traum ist es seit langem, hier eine kleine Liturgie, gespeist aus der Eigenart beider Traditionen, zu feiern als sichtbares Zeichen der Verbundenheit von Juden und Christen.“ (89)

Die Bedeutung dieses Büchleins liegt in seiner Programmatik, von der her sich die vom Orden vertretene ignatianische Spiritualität in all ihren Formen prägen lassen soll. Doch programmatische Überlegungen haben es an sich, dass sie in vielen Punkten nach Ergänzung und Vertiefung rufen. Die Literatúrauswahl ist spärlich geblieben, die Anmerkungen allzu knapp. Es wäre aber schon sehr viel erreicht, wenn das vom Verfasser Dargelegte zur allgemeinen Grundlage ignatianischer Spiritualität gemacht würde. Insofern kann das Büchlein allen empfohlen werden, denen das jüdisch-christliche Verhältnis nicht nur theoretisch, sondern vor allem auch in der spirituellen Praxis am Herzen liegt.

Josef Wohlmuth

Yvonne Al-Taie, *Daniel Libeskind: Metaphern jüdischer Identität im Post-Shoah-Zeitalter*, Regensburg: Schnell & Steiner-Verlag 2008 (Regensburger Studien zur Kunstgeschichte 4) 39.90 €, 171 S., ISBN: 978-3795420901

Mit dieser sorgfältig strukturierten und klar geschriebenen Studie legt Yvonne Al-Taie die erste Gesamtschau von Libeskinds architektonischem Werk vor. Sie bespricht nicht nur alle bisher realisierten Bauten, sondern setzt sich auch detailliert mit Libeskinds Schriften und nur im Entwurf vorhandenen Projekten auseinander.

Im Mittelpunkt der Analyse steht Libeskinds Bezugnahme auf jüdische Tradition. Al-Taie sucht nach Spuren des

Jüdischen, die sich explizit in Libeskind's Schriften finden und, wie sie herausarbeitet, sich als Metaphern in den Gebäuden wiederfinden.

Al-Taie beginnt ihre Ausführungen mit methodischen Überlegungen und ordnet Libeskind zunächst in die allgemeine Architekturgeschichte und dann spezifisch in die „jüdische“ Kunstgeschichte ein. Sie problematisiert Konzeptionen des „Jüdischen“, das sich weder thematisch noch durch die Identifikation eines Künstlers als Jude fassen lässt. Anstelle einer Festschreibung des „Jüdischen“ also, stellt Al-Taie „die Frage, wie sich das (Selbst-)Verständnis von jüdischer Identität in Libeskind's Architektur manifestiert und in welcher architektonischen Formensprache es seinen Ausdruck findet“ (36).

Diesen Überlegungen folgt der zweite Teil des Buches, der ebenfalls stark theoretisch orientiert ist. Hier geht es um die Verschränkung von jüdischen Motiven in Libeskind's Interpretation der Stadt. Im Vordergrund stehen hier zunächst literarische Bezüge, die sich in Libeskind's umfangreichen Schriften zur städtischen Architektur und Städteplanung finden. So konstruiert Libeskind das Jüdische Museum in Berlin als einen Ort, der die Biographien einzelner Berliner Bürger miteinander vernetzt und in Beziehung zu einander setzt. Die Stadt wird hier zum Ort der Begegnung, die sich im Mikrokosmos der Architektur nachvollziehen lässt.

Die Beziehung spezifischer Biographien zur Stadt spielt eine Rolle in zwei Projekten Libeskind's. Geht es im Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück um Nussbaums Relation zu Osnabrück und die Bedeutung Osnabrücks für Nussbaum, so finden sich Bezüge zu James Joyces Ulysses in Libeskind's Entwürfen für Berlins Potsdamer Platz. Ein weiterer Bezugspunkt ist das Leben der jüdischen Gemeinde. Libeskind's neue Synagoge in Dresden spricht die Verflechtung jüdischen und nichtjüdischen Lebens in deutschen Städten an. Seine Architektur nimmt Bezug auf die Zerstörung jüdischen Lebens in jüngster Geschichte, erhebt das genuin jüdische Symbol des Davidsterns zum Zentrum des Gebäudes und löst die

Formensprache des Gebäudes von christlicher Sakralarchitektur. „Zum einen dienen ihm hier die Holzsynagogen des Mittelalters als Vorbild, die es auch in der Region um Dresden gab, zum anderen greift er auf die jüngsten Vorbilder aus dem 20. Jahrhundert zurück, die eine eigenständige Formensprache für die Synagogenarchitektur entwickelten“ (71). Die Mischung aus architektonischer Autonomie und reichen Bezugspunkten zum nichtjüdischen städtischen Umfeld, soll zum Dialog einladen, der die vielfältigen historischen, literarischen und religiösen Verflechtungen erhellt.

Der Begriff der Leere trat schon in Libeskind's Entwurf für den Alexanderplatz auf und tritt in den Mittelpunkt der expliziten architektonischen Auseinandersetzung mit der Shoah in den Projekten Jüdisches Museum Berlin und dem Entwurf für das Mahnmal für die ermordeten Juden Europas in Berlin. Libeskind's Architektur nimmt nicht nur auf literarische und religiöse Traditionen Bezug, seinen Entwürfen liegt auch eine bestimmte Geschichtsphilosophie zugrunde, die konkreten Ausdruck in seinen Gebäuden findet.

In Anlehnung an Benjamin hat nach Libeskind die Vergewärtigung von Vergangenen zunächst etwas mit der Bedeutung und Nutzbarkeit vergangener Ereignisse für die Gegenwart zu tun, so dass jedes Verständnis der Vergangenheit primär von der jeweiligen Gegenwart bestimmt wird und nicht in erster Linie die Vergangenheit „an sich“ heraufbeschwört. Die Shoah eröffnet eine neue Dimension von Geschichte, die der Grenzerfahrung oder des Endes der Geschichte. Im Dialog mit dem französischen Philosophen Jacques Derrida und dessen Konzept des „Endes“ und/oder der „Leere“ entwickelt Libeskind eine architektonische Formensprache, die das Ende der Geschichte im Holocaust zugleich als Anfang und Bezugspunkt für geschichtliches Erzählen ausdrücken soll.

Geschichte erzählen heißt Vergangenes gegenwärtig machen, es in Bezug zur Gegenwart setzen. Wenn dies architektonisch geschieht oder Geschichte in Museen ausgestellt wird, stellen Objekte Bezüge her, verweisen auf Vergangenes. Für Libeskind sind diese materiellen Bedeutungsträger jedoch

unzureichend, wenn vom Holocaust die Rede ist. Objekte können, so argumentiert er, die komplexen Beziehungen und historischen Möglichkeiten hier nicht vollständig ausleuchten. Objekte haben kein Vokabular für totale Zerstörung, für die Eliminierung einer Zukunft, für das erfahrene Leid und die Schuld der Täter und Zuschauer. Im Jüdischen Museum Berlin sucht Libeskind diesem Unsagbaren einen Raum zu geben, „einen Raum, der sich fest in die Berliner Stadtgeschichte eingeschrieben hat, zugleich aber unzugänglich bleibt“ (89). Al-Taie fragt nach der Bedeutung und Darstellbarkeit des Unsagbaren, der Leere, der Abwesenheit in Libeskind's Architektur. In Libeskind's Verquickung von Benjamins Begriff der Erinnerung mit Derridas Explikation der Leere, konkretisiert in der Shoah, entsteht die Möglichkeit aus der Erinnerung des Holocaust eine Zukunft erwachsen zu lassen, die das Ende, den Bruch in der Geschichte, zum Angelpunkt der weiteren Geschichtsschreibung macht. Architektonisch realisiert wird diese Geschichtsphilosophie sowohl im Holocaustturm im Jüdischen Museum, der vom eigentlichen Museum isoliert steht, als auch in den sich durch alle Ebenen des Museums ziehenden Voids – die nicht-begehbaren, aber von außen in ihrer Isolation erfahrbaren Leerräume –, die die Ausstellungsräume begleiten.

Im letzten Teil des Buches untersucht Al-Taie die Bedeutung von Buch und Schriftzeichen in Libeskind's Architektur. Sie analysiert die Buch- und Schriftverständnisse, die dem Felix-Nussbaum-Haus zugrunde liegen, sowie die kabbalistische Buchstabenmystik, die sich im Bau der Duisburger Synagoge und dem angrenzenden Gemeindezentrum niederschlägt. Der Teil endet mit einer Betrachtung des Jüdischen Museums Dänemark in Kopenhagen, dessen Struktur auf einer Meditation des Wortes mitzvah basiert, und einer Analyse des Jüdischen Museum San Francisco, das l'chaim architektonisch buchstabiert. Libeskind operiert hier im Bereich der Mystik (und in Anlehnung an Derrida), in der der Buchstabe synonym mit seiner Bedeutung ist, welche sich als die Heiligkeit des Wortes manifestiert. „Von dieser Voraussetzung ausgehend, kann

die physische Form des Buchstabens ins Architektonische übertragen werden, wodurch die gebaute Form zum Träger transzendenter Bedeutung erhoben wird“ (157).

Al-Taie folgert, dass das „Jüdische“ in Libeskind's Projekten in drei verschiedenen Dimensionen zum Ausdruck kommt: 1) in der Auseinandersetzung des Architekten mit jüdischer Kultur und Religion; 2) in der Einschreibung dieser Auseinandersetzung in architektonische Formen, welches zur Folge hat, dass Räume keine neutrale Ausstellungsfläche mehr sind; und 3) in der Geschichtsphilosophie des Architekten, die auf den Verlust jüdischer Menschen auch dann Bezug nimmt, wenn das vorliegende Projekt keinen explizit „jüdischen“ Bezug hat, wie z.B. Libeskind's Städteplanungsprojekte.

Das Buch, das als Magisterarbeit begann, ist eine solide Einführung in Libeskind's Schaffen, die das Motiv des „Jüdischen“ konsequent in seinen Werken nachzeichnet. Es macht neugierig auf Al-Taies weitere Arbeiten.

Hannah Holtschneider

Alberto Melloni (Hg.), Giuseppe Dossetti. *Studies on an Italian Catholic Reformer*, Zürich-Berlin: LIT-Verlag 2008, 34.90 €, 296 S., ISBN 978-3825813130

This volume certainly has the merit of offering a complete and articulated view of Giuseppe Dossetti's figure. His political and juridical commitment, his religious and, more generally, intellectual culture are broached in the perspective of trying to bring about original contributes and of paving the way for new possible researches. Because of their conciseness, many of the essays proposed can offer only some indications to help orientate us, but which would need some more verifications and investigations.

The vastness of the arguments discussed (the political activity in the Resistance and in the Second World War, the religious and ecclesiastical activity, the juridical studies, the prayer, the study of the Holy Book) and of the analyzed period

(from the young formation to the return to the public scene in defence of the Italian Constitution) does not allow a detailed analysis of every single contribution. In this sense, it seems on one hand more useful, to bring about general considerations, concerning the overall significance of the work and, on the other hand, to discuss it in detail in order to emphasize the novelty, the limits and the merits of the most original contributions.

Certainly it is not easy to propose a new interpretation of a personality like Dossetti, who has been studied a lot, especially with regard to his political experience. Nonetheless, his religious, intellectual and political vicissitudes need not be considered totally closed to further efforts of comprehension. Not only because of the obvious reason that historical research is always in development and its nature brings it to be reconsidered, to be corrected or to have information added to what has already been considered a given, but also in virtue of a peculiar «fragmentation» of Dossettian Work,¹ due to the scarce systematic approach of the author which gives leeway to new interpretative paths. Even more significant, in this regard, is the tendency (for) to ever-growing attention to Dossettian biographical contextualization. A precise assessment of the different phases of the Cold War is definitely important, for instance, in order to comprehend the fundamental causes of Dossetti's withdrawal from politics towards the end of 1951.² The outbreak of the Korean war, the intricacy of the European unification process and the ever-increasing obviousness of the impossibility to transform the Atlantic Organization into a real «Atlantic Community» represented a decisive turning point, the closing of a political season and the opening

¹ On the incompleteness of dossettian doctrinal corpus see G. Campanini, *Dossetti politico*, EDB, Bologna, 2004, pag. 16

² A thorough analysis of the Christian Democratic leading classes' different phases and strategies is to be found in G. Formigoni, *La Democrazia cristiana e l'alleanza occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1996 and in M. Del Pero, *L'alleato scomodo. Gli USA e la DC negli anni del centrismo (1948-1955)*, Carocci, Roma, 2001

of a completely different new era. The consequences on the national level, both political and religious, did not leave space for the reformation perspective advocated by the Dossettian group. In this regard, Alberto Melloni states that «in the early Fifties Dossetti began to realise that there were too many obstacles in his path: the international scenario, Italian politics, and most of all, the mentality of the Roman Catholic Church would frustrate his efforts».³

The effort of contextualizing Dossetti's work has been carried out particularly in two contributions: «The Place of Dossetti Within Western European Left Catholicism» of Gerd-Rainer Horn and «Dossetti nel quadro del costituzionalismo europeo» of Enzo Balboni. Without any doubts, this is the most fruitful way to achieve a better comprehension of the Dossettian phenomenon, also capable of seizing its limits, eluding that apologetic approach founded on the detrimental idea of a persistent validity (and up-to-dateness) of Dossettian positions. Notwithstanding the right intuition, however, the English historian and the Italian jurist do not go any further than the mere generic indications. After having offered a brief picture of the democratic Catholicism situation in France, Germany and Belgium during the Second War World and the immediate post-war period, Horn claims:

«the emergence of the corrente dossettiana was thus no exceptional occurrence within the lifeworld of European Catholics at mid century. But, as was the case with Dossetti's CLN activism, Dossetti's postwar engagement at the helm of a leftwing tendency within DC did not entirely conform to the Western European norm. For, whereas elsewhere in Europe, the forces of the Catholic Left diminished as the memory of liberation faded to give way to Cold War concerns, the gruppo dossettiano marched to a different drummer, garnering support in the course of the second half of the 1940s, reaching a (numerical) highpoint at the June 1949 Venice DC party congress».⁴

³ A. Melloni, Foreword, in *Giuseppe Dossetti. Studies on an Italian Catholic reformer*, ed. By A. Melloni, LIT, Zurich-Berlin, 2008, p. 3

⁴ G.-R. Horn, The Place of Dossetti Within Western European Left Catholicism, in *Ibid.*, p. 50

Having pointed this out, the author does not go so far as to explain the reason of this «exceptionality», or what precisely the Dossettian ideological peculiarity consists of in comparison with other European currents of Catholicism of the Left wing (the category that, said incidentally, would deserve more specifications). In this sense, it would be rather useful to verify, for instance, the degree and the reason of the profound hostility or mistrust of the western nations' leading classes – both Catholic and Non-Catholic – towards the Dossettian phenomenon.⁵

Similarly, Enzo Balboni has tried to insert Dossetti's constitutionalist competences within the contest of European constitutionalism. Although having specified that the juridical education of the intellectual of Reggio Emilia had been founded on canonist bases and on a deep knowledge mostly of Roman law and of Civil law, Balboni correctly maintains that both in the constituent experience and in his following activity Dossetti has demonstrated «to know how to manage with confidence the fundamental categories of the constitutional law and of the comparative law».⁶ In this sense, the constituent experience has been a «moulding experience» not only on the practical and on the political theory level, but also on the doctrinal acquisitions in the juridical field. For the occasion of his promotion to full professor in Ecclesiastical law to the Faculty of Jurisprudence of the University of Modena, in the account regarding his teaching and scientific program, Dossetti had recognized that:

«The role he played, most of all at the Constituent Assembly, as a member of the Commission of the 75, of the first Sub-commission, and then of the restricted Committee appointed to the

⁵ In this direction see the relevant early indications to the Belgian case in P. Acanfora, *L'alternativa democratico cristiana alla leadership di Alcide De Gasperi: la vicenda politica del dossettismo nel giudizio della diplomazia belga* in «*Storia e problemi contemporanei*», n. 45, May-August 2007, pp. 145-173

⁶ E. Balboni, Giuseppe Dossetti nel quadro del costituzionalismo europeo, in *Giuseppe Dossetti. Studies on an Italian Catholic reformer*, cit., p. 67

Republic Constitution's final account, has forced me to tackle more deeply, on a level not only empirical and historical-political but also strictly scientific-systematic, numerous problems of public law (Function and structure of the State, Parliament, elections law, Judiciary, Constitutional Court), which however have remarkably enlarged my doctrinal horizon beyond the special discipline field I cultivated »⁷

The constituent experience had, therefore, been judged as being significant even from a scientific viewpoint. In an undoubtedly surprising way, in addition to the monography «La formazione progressiva del negozio nel matrimonio canonico (contributo alla dottrina degli sponsali e del matrimonio condizionale)», the Reggian jurist had also decided to present as a work to be tried by the judging Commission⁸ the discourse pronounced on 21st March 1947 at the Constituent Assembly in defence to the art. 7 of the Italian Constitution, published in the small volume «Chiesa e Stato Democratico».⁹

Both in the constituent works and in the interventions on the topic about the structures and the functions of the legal system (and in particular the renowned relation held at the

⁷ Archivio Centrale dello Stato (ACS), Ministero della Pubblica Istruzione (MPI), Direzione Generale Istruzione Universitaria (DGIU), fascicoli professori ordinari, III versamento, b. 181, «Relazione sull'attività didattica e scientifica del prof. Giuseppe Dossetti, straordinario di diritto ecclesiastico nella Università di Modena»

⁸ The Commission was composed by the professors Arturo Carlo Jemolo, Vincenzo Del Giudice, Agostino D'Avack.

⁹ ACS, MPI, DGIU, fasc. pers. prof. ord., III versamento, b. 181, «Elenco delle pubblicazioni del prof. Giuseppe Dossetti, straordinario di diritto ecclesiastico nella università di Modena (presentate per la conferma ad Ordinario)». Naturally, although they appreciated «the endowments of intelligence, of culture, of literary beautiful form which emerges from it», the members of the committee could not avoid to question the purely scientific value of the work. It is to be seen in the same archival location the file that contains the «Relazione della commissione giudicatrice per la promozione del prof. Giuseppe Dossetti ad ordinario di diritto ecclesiastico».

conference of the Italian Catholic jurists in November 1951)¹⁰ Dossetti has matured both on the historical and political level as well as on the juridical level, as Valerio Onida righteously asserts, his own idea of the «New State».¹¹ Nevertheless, the originality of the Dossettian view of the State or the doctrinal framework that lies at its foundation does not emerge from Onida's and Balboni's contributions either (except in some rapid references). In this sense, an effort of contextualization should persuade the research of how much Giuseppe Dossetti's theoretical formulation can be judged as a *sui generis* work and how much, vice versa, it can be fitted in a more extensive framework. It may appear advisable, in this direction, to comprehend the Dossettian viewpoint concerning the State within the «new State's myth»,¹² which has deeply characterized Italian history¹³ and which had found in Romolo Murri's democratic radicalism and in Luigi Sturzo's self-government and anti-statalist democracy two fundamental expressions of the antigiolittism of Catholic matrix.¹⁴

From this viewpoint, it would have been interesting to partner Kenneth Pannington's study «Giuseppe Dossetti's Medieval Sources», circumscribed to the only canonist discipline, with a work of analysis of the philosophical and political medieval sources, from San Tommaso to Von Coccejo,¹⁵ most of all taking into consideration that starting from them the

¹⁰ Cf. G. Dossetti, *Funzioni e ordinamento dello stato moderno*, in *Id., Scritti politici*, ed. by G. Trotta, Marietti, Genova, 1995, pp. 346-375

¹¹ Cf. V. Onida, *Giuseppe Dossetti, uomo della costituzione*, in *Giuseppe Dossetti. Studies on an Italian Catholic reformer*, cit., p. 59

¹² Cf. P. Acanfora, «I liturgici di Dio: il mito dello stato nuovo in Giuseppe Dossetti», in *Itinerari di cultura giuridica e politica*, ed. by M. Sirimarco, Aracne, Roma, 2006, pp. 19-59

¹³ Cf. E. Gentile, *Il mito dello stato nuovo. Dal radicalismo nazionale al fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1999

¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 31-82. Giovanni Giolitti was one of the most important Italian politician who managed Italian government during first period of Twentieth century.

¹⁵ Coccejo has been rapidly quoted by Balboni in *Giuseppe Dossetti nel quadro del costituzionalismo europeo*, cit., p. 76

Reggian politician comes to a complete reversal of the bases over which the modern State has been built.

The most interesting and original contribution, however, is provided by the young historian Enrico Galavotti who has tackled the problematic theme of Dossetti's young education. The scarcity of documents available has made it extremely arduous to analyse the theme in an exhaustive way. In this direction, the autobiographical testimony given by the Reggian monk himself, even though important, should be considered with the utmost caution. In fact, whereas it is very significant in order to comprehend the value of some experiences, like for instance, the one in the Reggian *Azione cattolica* with Dino Torreggiani,¹⁶ in other cases they turn out to be definitely misleading. The hostility with regard to fascism, which Dossetti has always declared to be very precocious,¹⁷ has been traced back to a more suitable measure by historical research. In his essay, Galavotti paves the way for further thorough research:

«Giuseppe Dossetti's education is in conclusion (after all) a process in which certainly operate (work) common dynamics to an entire generation of Catholics, the maturity access of whom is intervened in a determined political and ecclesiastical climate. It shall (will) be important, to this regard, to comprehend, beyond the autobiographical testimony, the quality and the dimension of Giuseppe's involvement in the juvenile fascist organization»¹⁸

These themes have been broached afterward in Galavotti's own volume, in which has emerged a not marginal involvement

¹⁶ Cf. E. Galavotti, *Sulla formazione di Giuseppe Dossetti: appunti per una ricerca*, in *Dossetti. Studies on an Italian Catholic reformer*, cit., pp. 127-132. Actually, Dossetti in his memories tends to marginalize also the experience in the *Azione cattolica*. However, he recognized the great importance which had had for him Dino Torreggiani's role and presence, above all on an «existential» level more than a cultural one. Cf. *A colloquio con Dossetti e Lazzati*. Intervista di L. Elia e P. Scoppola, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 24-25

¹⁷ Cf. *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, cit., p. 24

¹⁸ E. Galavotti, *Sulla formazione di Giuseppe Dossetti: appunti per una ricerca*, cit., p. 132

of the student of Reggio in the fascist organization.¹⁹ Dealing with the Reggian GUF (University Fascist Groups), from 1933 to 1935 Dossetti had been more than once reporter of themes explicitly «internal» to the fascist culture.²⁰ Gavalotti's analysis on this Dossettian specific experience is, however, rather restrained. A further effort of investigation would certainly be important in order to understand more clearly both the actual incidence of this participation on the intellectual and political education of the Reggian youth and the maturation of his radical anti-fascism.

In synthesis, it can be asserted that the volume edited by Melloni has the merit of indicating two guiding lines of research: on the one hand, a better contextualization of the Dossettian work, able to pave the way to comparative enquiry; on the other, an even more accurate analysis on his political, intellectual and religious formation. With regard to the religious aspect, it would be certainly interesting to verify, for example, the suggestions proposed by Paolo Bettolo concerning a possible influence of the Germans Romano Guardini and Karl Adam,²¹ so significant in the Catholic culture during the years between the World Wars.²² Likewise, it would be useful to understand the actual importance of some presumed or real «maestri», with particular reference to the juridical studies:

¹⁹ Id., *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione, 1913-1939*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 85-92

²⁰ In December 1933, within the district group's activities «Amos Marammotti», Dossetti held a conference on «L'originalità del fascismo»; in January 1934, as a member of the Comando Federale dei Fasci Giovanili, he gave a report, to the Casa del Fascio of Montecchio, on the theme «Esperimento bolscevico e rinnovamento fascista»; in November the 30th, 1934 he held a conference on «La limitazione della libertà individuale in rapporto alle esigenze di vita dell'ordine sociale» and in January 1935 on «Bolscevismo e civiltà romana».

²¹ Cf. P. Bettolo, *Lettura della tradizione e scelte nel presente ecclesiale e civile. Uno schizzo*, in *Dossetti. Studies on an Italian Catholic reformer*, cit., p. 87, note 7

²² Cf. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna, 1979

from Antonio Cicu to Arturo Carlo Jemolo and, above all, Vincenzo del Giudice, one of the few whom Dossetti, when alive, explicitly indicated as his «maestro».²³

In addition to this, in this volume the monastic experience is studied in its full range and offers the occasion for the monastic experience to be explored in its fullness. There are many interesting annotations contained most of all in Roberto Fornaciari's contribution regarding the spirituality, the ecclesiology and theological vision of the monasticism peculiar to Dossetti.²⁴ From this point of view the degree of doctrinal maturation which has characterised Dossettian itinerary, beginning from the fundamental Conciliar experience with the personal proximity to cardinal Lercaro and to the fathers Döpfner and Suenens can be comprehended.²⁵ The studies of this volume will without doubt allow a more appropriate comprehension of fundamental aspects of Dossetti's biography.

Paolo Acanfora

²³ ACS, MPI, DGIU, fasc. pers. prof. ord., III versamento, b. 181, letter on headed paper (page) of the Jurisprudence Faculty of the Modena University sent by G. Dossetti to the Department of Education's minister G.R. Ermini in October th 26th in 1954. For a judgement given on Del Giudice cf. also *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, cit., pp. 16-17

²⁴ Cf. R. Fornaciari, *Fonti e autori di riferimento sulla vita monastica in Giuseppe Dossetti*, in Dossetti. *Studies on an Italian Catholic reformer*, cit., pp. 143-156

²⁵ Cf. F. Margiotta Broglio, *Introduzione to G. Dossetti, Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 9-19

Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, München: C. H. Beck 2008. Broschierte Studienausgabe in fünf Bänden, 98 € (einzeln 34,90 €), um 4900 S., ISBN: 978-3-406-57872-4. Gebundene Ausgabe in fünf Bänden, 198 € (einzeln 49,90 €), ISBN: 978-3-406-32490-1.

Hans-Ulrich Wehler sorgte am Rande des 47. Deutschen Historikertags 2008 in Dresden¹ mit der Veröffentlichung des fünften und letzten Bandes seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte“ für kontroverse Diskussionen.

Der Einzelkämpfer Wehler, der bis zu seiner Emeritierung an der Universität Bielefeld forschte, benötigte für seine „Deutsche Gesellschaftsgeschichte“ rund 20 Jahre, der erste Band 1700-1815“ war 1987 veröffentlicht worden.

Neben der gebundenen Ausgabe hat der Verlag C.H. Beck auch eine fünfbändige Studienausgabe herausgebracht.

Der Kongress der Historiker und Geschichtslehrer Deutschlands fand unter dem Motto „Ungleichheiten“ statt und war von zwei historischen Abschnitte dominiert worden, die Gesellschaft und Politik in Deutschland prägten: die Periode des Nationalsozialismus und die Existenz der DDR. Daher fanden auch die zentralen Veranstaltungen in der Semperoper, der Kreuzkirche oder dem Residenzschloss statt. Geschichte und die Auseinandersetzung mit ihr betrifft Jeden.

Daher erweiterte Bundespräsident Horst Köhler in seiner Festansprache im Rahmen der Eröffnungsfeier in der Semperoper die „Ungleichheiten“ aus der wissenschaftlichen Perspektive um die „Unterschiede“: die sozialen und menschlichen Dimensionen von Ungleichheit in einer Gesellschaft. Köhler stellte gleich zu Beginn zentrale Fragen: „Wie viel Ungleichheit verträgt die Demokratie? Wie viel und welche Arten von Ungleichheit braucht sie? Welche müssen wir als unabänderlich hinnehmen? Und mit welchen dürfen wir uns niemals abfinden?“. Im Mittelalter als „gottgewolltes Schicksal“ akzeptiert und gelebt, gelang in der Gründerzeit die

¹ vgl. hierzu den in „t.g.“ (Bd.3, 2008) veröffentlichten Tagungsbericht zum 47. Deutschen Historikertag in Dresden vom 30.09.-03.10.2008

Überwindung: „das Leistungsprinzip“ führte zu individueller Anerkennung des Menschen, zu Bildung und politischer Teilhabe. Hinzu kamen Integration und Identifikation. Die Rede Köhlers geriet so zu einer sozio- und ethno-historischen Ansprache, die dem „Historiker“ die wichtige Rolle des „Übersetzers“ und „Zuhörers“ gleichermaßen zusprach.²

Insofern entspricht Hans-Ulrich Wehler sowohl diesem Bild des Historikers als auch des Bürgers. In jedem Band untersucht er die Gesellschaft der Deutschen in ihren unterschiedlichen Staatsgebilden immer wieder entlang der vier Merkmale Wirtschaft, soziale Ungleichheit, politische Herrschaft und Kultur.

Der besondere Fokus liegt im Vergleich zu anderen Historiographien gerade auf der sozialen Komponente der deutschen Entwicklung: vom Feudalismus des 17. und 18. Jahrhunderts (Bd. I) arbeitet sich Wehler über die bürgerlichen und industriellen Reformen und Revolutionen der Jahre 1815 und 1849 (Bd. II) über das Kaiserreich ab 1871 (Bd. III) bis zu den beiden verheerenden-vermessenen Weltkriegen vor (Bd. IV), um im Abschlussband die Vergangenheit der beiden deutschen Staaten zu betrachten (Bd. V).

In unserer Gegenwart angekommen, fällt der Abgleich von DDR und BRD für die deutsche demokratische Variante kritisch, für die föderale durchweg positiv aus. Hierfür stand Hans-Ulrich Wehler in der Kritik. Denn die demokratische Verfasstheit der Bundesrepublik als gemeinschaftlicher Gradmesser zeigt deutlich: soziale Schichtung und Kontinuität von Eliten und Besitz haben das 20. Jahrhundert überdauert. Für den in dieser Zeitschrift wichtigen Fokus der zeitgeschichtlichen Rollen von Kirche und Religion in der Gesellschaft erscheint eine Besprechung der Bände IV und V sinnvoll.

In zwei einführenden Kapiteln des fünften Bandes werden die „demokratischen Rahmenbedingungen“ beider Nationen

² Die vollständige Rede des Bundespräsidenten Horst Köhler steht in einer Pressemitteilung des Bundespräsidialamtes zur Verfügung unter http://www.historikertag.de/Dresden2008/images/dokumente/Eroeffnungsrede_Koehler.pdf

(V, 3-33) sowie die „Turbulenzen der Bevölkerungsgeschichte“ (V, 34-43) vorgestellt. Im dritten Kapitel, den „Strukturbedingungen und Entwicklungsprozessen der Wirtschaft“, werden in differenzierender Weise diese für die Bundesrepublik auf rund zehn Seiten beschrieben, für die DDR in der „Bevölkerungsgeschichte eines Abwanderungslandes“ auffallend kurz auf fünf Seiten (V, 43-47). Auf die DDR bezogen, arbeitet Wehler mit durchweg negativen Begriffen, die als Unterkapitel dienen: „Belastungen“, „Fetisch der kommunistischen Planwirtschaft“, „Debakel der ‚sozialen Landwirtschaft‘“. Im Fazit wird mit dem Terminus „Ursachen des Scheiterns“ jedoch wieder zu einem objektiven, moderaten Ausdruck gefunden (V, 43-47).

Beschreibt Hans-Ulrich Wehler für die Bundesrepublik auf gut zehn Seiten die Entwicklung von westdeutschem Protestantismus und Katholizismus, so fällt die Berücksichtigung der Kirche in der DDR auf rund dreieinhalb Seiten eher kurssorisch aus. Die maßgebliche Rolle der Kirche als gesellschaftlicher und politischer Freiraum zur Diskussion bestehender Verhältnisse und Ausgangspunkt der Reformbestrebungen, die maßgeblich zur Wiedervereinigung beitrugen, wird wesentlich in diesem Satz berücksichtigt: „Nur das Engagement zahlreicher Pfarrer in der protestantischen Dissidentenszene und im Umfeld der ‚Wende‘ hat ein respektables Gegengewicht [...] geschaffen“ (V, 407).

Fällt die jüngere Betrachtung der beiden großen Kirchen in Deutschland eher strukturalistisch aus (V, 366-373), so finden die klerikalen Auseinandersetzungen und Anpassungen im Umfeld der beiden Weltkriege umso mehr Berücksichtigung. In der Zeit zwischen 1914 und 1945 besteht die Rolle der Kirche, ob protestantisch oder katholisch, überwiegend aus dem Für und Wieder politischer Vereinnahmung: von der „heiligen“ Rechtfertigung des Ersten Weltkriegs, besonders am Beispiel des Berliner Theologen Otto Dibelius beschrieben, hin zur Anpassung an die Herrschaftsstrukturen des Nationalsozialismus im Zuge der Bewegung der „Deutschen Christen“ (IV, 21-26; 443f.). Diese Bewegung, auch als „SA-Jesu Christi“

bezeichnet (IV, 797ff.), bestand seit Mai 1932. Theologisch-kirchliche Programme traten hinter nationalistisch-völkische zurück. Ausführlich werden die pro-nationalsozialistischen Orientierungen innerhalb der katholischen Kirche geschildert (IV, 814ff.): theologisch vertreten durch Personen wie Joseph Lortz oder Heinrich Schmaus, publizistisch verbreitet durch Emil Ritter, Eugen Kogon oder Albert Mirgeler. Neue Organe entstanden, Bündnisse wie „Kreuz und Adler“ traten auf. In diesem Zusammenhang verweist Wehler besonders auf die Aktivitäten des Maria Laacher Abtes Ildefons Herweg. Als Gegenbewegung werden die innerkirchlichen Versuche des Berliner Bischofs Konrad von Preysing oder des Münsteraner Bischofs Clemens von Galen auf katholischer sowie besonders die Dietrich Bonhoeffers aus protestantischer Warte gesetzt. Die religiöse Verfolgung erreicht 1941 ihren Höhepunkt in Verboten kirchlicher Publizistik, dem sogenannten „Klostersturm“ und letztlich die Deportation in Konzentrationslager. „Seither“, so die Bilanz Wehlers, „lässt sich die Frage nicht zum Verstummen bringen, was katholische und protestantische Kirchenführer mit mehr Zivilcourage und weniger Bedenkenpflege selbst in einer totalitären Diktatur hätten verhindern können“ (IV, 816).

Im Epilog (V, 420ff.) umreißt Hans-Ulrich Wehler rückblickend das Projekt seines Entwurfs, wie „eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aussehen könnte“, orientiert an einer „Synthese [...] möglichst vieler wichtiger, von der gesellschaftlichen Entwicklung aufgeworfener Probleme“ (V, 420). Mit seinem in der thematischen Anlage erstmals verfügbaren Werk ist ihm dies auch gelungen. So liegt ein Stück jüngerer Sozialgeschichtsschreibung vor, das angesichts der hohen Materialdichte von anschaulicher und abwechslungsreicher Lesbarkeit ist – gleichwohl es der kirchlichen Perspektive der vergangenen rund 50 Jahre eher am Rande nachgeht.

David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world 16), Oxford: Princeton University Press 2008, 35 \$, 360 S., ISBN: 978-0691135021

Sorkins Anliegen ist es, in seinem Buch aufzuzeigen, dass die Aufklärung nicht als rein säkulares Phänomen angesehen werden darf, sondern auch eine fortwährende religiöse Dimension besitzt, die konstituierend ist für Genese wie Evolution der Epoche. Diese Erkenntnis sollte zwar nicht neu sein, doch scheint es immer wieder notwendig, sie hervorzuheben, ist doch nach Sorkin die These der säkularen Natur der Aufklärungsbewegung „a foundational myth“ (1) der amerikanischen Gesellschaft, der von der linken wie der rechten Seite des politischen Spektrum der USA gerne aufgegriffen und für die eigenen Zwecke benützt und weiter transportiert wird.

Seine grundlegende These illustriert Sorkin anhand von sechs Figuren der europäischen Aufklärung, deren Gedanken und Theorien er sorgfältig darstellt und nachzeichnet und mit denen er nicht nur die religiöse Dimension der Aufklärung aufzeigen, sondern zugleich auch ihre Spannweite anschaulich machen möchte. Für die englische Aufklärung wendet sich Sorkin dabei dem englischen Theologen, Autor und späterem Bischof von Gloucester, William Warburton (1698-1179) zu, der als Vertreter der Moderation für Sorkin zu den religiös gesinnten Aufklärern zu rechnen ist. Im Genfer Calvinismus übernimmt der Theologe Jakob Vernet (1698-1789) diese Rolle. Für die Aufklärung im Deutschen Reich stellt Sorkin drei Figuren dar: Der Hallesche Professor der Theologie Siegmund Jakob Baumgarten vertritt dabei den deutschen Protestantismus, während für den katholischen Teil des Reiches der Wiener Professor des Kirchenrechts und spätere Landrat von Linz Joseph Valentin Eybel (1741-1805) zur Darstellung kommt. Eine besondere Rolle auch innerhalb des Deutschen Reiches spielt für Sorkin Moses Mendelssohn (1729-1786) als Vertreter der jüdischen Aufklärung. Schließlich geht Sorkin

auch noch im Bereich der französischen Aufklärung auf den Lazaristen Adrien Lamourette (1742-1794) ein, zunächst Professor, dann Bischof von Lyon und während der Wirren der Französischen Revolution hingerichtet.

Diese sechs Personen, deren Theorien und deren Wirken angesichts der vielfältigen Herausforderungen der Zeit ausführlich dargestellt werden, bilden zugleich den Hintergrund, auf dem Sorkin den Begriff „religious Enlightenment“ näher zu bestimmen versucht. Dabei kommt er zu vier Charakteristika, die typisch sind für die religiöse Aufklärung bzw. den religiösen Aufklärer. So suchten die religiösen Aufklärer zum einen nach dem „mittleren Weg“ eines vernunftgemäßen (reasonable) Glaubens, der auf der Idee einer natürlichen Religion und dem exegetischen Prinzip der Akkomodation beruhte. Zum Zweiten vertraten sie, gestützt auf naturrechtliches Denken, die Idee der Toleranz. Als drittes Kennzeichen nennt Sorkin die Verankerung in der „public sphere“ (21), der sich entwickelnden Öffentlichkeit, und als letztes schließlich das Eintreten für eine Staatskirche bzw. für eine enge Verbindung von Staat und Kirche (21ff.).

Hier werden auch die Probleme sichtbar, an denen Sorkins Argumentation leidet. So fehlt es manchmal an einer klaren Differenzierung zwischen damaligen und heutigen Termini und Bedeutungen. Mendelssohn etwa kann man wohl nur an heutigen Begriffen gemessen als Verfechter eines besonders engen Verhältnisses von Kirche und Staat bezeichnen. Unter den Vertretern der Aufklärung im Deutschen Reich aber sticht seine Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche keineswegs besonders hervor.

Auch sind manche der von Sorkin genannten Charakteristika einer religiös bestimmten Aufklärung eher vage. So wird wohl jeder der damaligen Denker – Theologen wie Philosophen, Gläubige wie Atheisten – für sich einen vernunftgemäßen Umgang mit Offenbarungsansprüchen und Glaubensfragen reklamieren. Ebenso ist die Beziehung zur bzw. die Verankerung in der entstehenden „öffentlichen Sphäre“ nicht unbedingt als besonders charakteristisch für

religiöse Aufklärer anzusehen. Alle Denker der damaligen Zeit – unabhängig von ihrem religiösen Hintergrund – waren wohl in gleicher Weise in diese „public sphere“ eingebunden. Überhaupt wäre kritisch rückzufragen, ob es nicht Aufgabe von Professoren oder Bischöfen war bzw. ist, sich an der öffentlichen Diskussion zu beteiligen, und ob nicht jede Publikation schon automatisch die Teilnahme an der öffentlichen Diskussion bedeutet, so dass eine Beschäftigung mit Büchern und Schriften des Aufklärungszeitalters zwangsläufig zu dem Ergebnis kommen muss, die jeweiligen Autoren hätten versucht, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen.

Eng verbunden damit ist die Frage, nach welchen Kriterien die im Buch vorgestellten Personen ausgewählt wurden. Dass aus der Vielzahl der Autoren ausgewählt werden muss, ist unbestritten, doch Sorkin gibt an keiner Stelle explizit die Kriterien an, nach denen die Auswahl getroffen wurde. So bleibt letztlich völlig im Unklaren, wie repräsentativ diese Auswahl ist oder ob es gerechtfertigt ist, anhand von sechs Autoren ein Urteil über die gesamte Aufklärung zu fällen. Dabei ergeben sich durchaus Rückfragen an die vorgelegte Auswahl: So wäre zu begründen, inwieweit etwa Eybel als charakteristisch für die Aufklärung im katholischen Teil des Deutschen Reiches bzw. gar für eine katholische Aufklärung anzusehen ist. Eybels Werke können keine größere Bedeutung beanspruchen. Seine Schriften zur Volksaufklärung, die zum größten Teil aus aktuellem Anlass entstanden sind, erhellen nur die Stimmung der Zeit, seine kirchenrechtlichen Arbeiten leiden an Oberflächlichkeit und mangelndem Quellenstudium. Sie waren jedoch so stark von der josephinischen Aufklärung geprägt, dass er seine Professur an der theologischen Fakultät aufgeben musste. Ob nun vor diesem Hintergrund Eybel als der geeignete Repräsentant der Aufklärung im katholischen Teil des Deutschen Reiches anzusehen ist, kann bezweifelt werden.

So bleibt als Resümee festzuhalten, dass Sorkin zwar interessante Details und Einzelbeobachtungen zu den sechs von ihm behandelten, weithin vergessenen Autoren der

Aufklärungszeit macht, dass er aber dabei scheitert, aus dieser Fülle von Einzelbeobachtungen in stringenter Weise herauszuarbeiten, was „religious enlightenment“ bedeutet und inwieweit diese religiöse Komponente die gesamte Aufklärungsbewegung beeinflusst.

Matthias J. Fritsch

Marion Werner, *Vom Adolf-Hitler-Platz zum Ebertplatz. Eine Kulturgeschichte der Kölner Straßennamen seit 1933*, Köln: Böhlau 2008, 39,90 €, 448 S., ISBN: 978-3412201838

Am 3. März 2009 stürzte in der Kölner Severinstraße das Stadtarchiv samt angrenzender Gebäudeteile in sich zusammen. Der U-Bahnbau hatte sein größtes Unglück, möglicherweise ausgelöst durch Fehler bei der Absicherung der Baugruben gegen Grundwasser. Zwei junge Männer starben. Unter den Trümmern zu großen Teilen zerstört wurden auch Dokumente der Stadtgeschichte, von denen gerade die weniger spektakulären nirgends anders dokumentiert sind. Was das für die künftige Forschung bedeuten mag, kann man sich an einem Buch wie dem hier besprochenen klar machen, denn im Anmerkungsteil von Marion Werners Geschichte der Kölner Straßennamen stößt man andauernd auf Verweise zu Akten des Stadtarchivs. Eine Arbeit wie diese wäre derzeit in Köln nicht mehr möglich.

Nicht nur für Kölner und Historiker

Die Kölner geben sich gern lokalpatriotisch und fühlen sich ihrer alten Stadt tief verbunden. Aber diese Verbundenheit ist mehr durch Klischees und Legenden geprägt als durch Kenntnis. Das sei eingangs gleich an einer selbstkritischen Anekdote illustriert: Der Verfasser dieser Rezension hörte einmal zwei Mitfahrende in der Straßenbahn den Namen „Appellhofplatz“ kommentieren: „Das standen früher eben Apfelbäume.“ Er lächelte in sich hinein, denn er glaubte es besser

zu wissen. Der Appellhofplatz liegt nahe des Stadtmuseums im alten Zeughaus, also der Waffenkammer der Stadt. Offenbar war der Platz also der Aufstellungsort der Stadtsoldaten, dachte er. Bei Marion Werner erfuhr er jetzt jedoch, dass auch er einer selbst geschmiedeten Volksetymologie aufsaß. Tatsächlich kommt der Name des Platzes von dem Appellationsgericht, das hier 1819 gegründet wurde (Werner 4). Nicht an das Militär, sondern an eine frühe Institution zur Sicherung von Bürgerrechten wird hier also erinnert - was den Autor, der an diesem Platz arbeitet, durchaus freut.

Richtigstellungen und Aufklärungen dieser Art können Kölner in Werners Buch vielfach finden. Aber kann man Nicht-Kölnern oder auch Nicht-Historikern (wie dem Autor) eine Dissertation von mehr als 400 Seiten über Straßennamen zur Lektüre empfehlen? Man kann! Denn Marion Werner gelingt es, ihren Beitrag zu einem breit angelegten Kölner Forschungsprojekt spannend und streckenweise sogar unterhaltsam zu gestalten. Auch der Theorieteil, der an den Schluss gestellt ist (388-343), kommt nicht in schwer verdaulichem Dissertations-“Deutsch“ daher. Wem die methodische Begründung nicht so wichtig ist, kann gleich mit der Aufbereitung der Ergebnisse teilweise komplexer historischer, sprachwissenschaftlicher und statistischer Arbeit beginnen. Werners Forschung ist zum großen Teil historisch angelegt: Sie schildert in mehreren Durchgängen die Veränderung Kölner Straßennamen von 1933 bis 1997: Welche Themen wurden bei Um- und Neubenennungen bevorzugt, welche politischen Akzente wurden dadurch gesetzt, welche ökonomischen, religiösen, geografischen, kulturellen, militärischen, sozialen Geschichten wurden durch Straßennamen ins kulturelle Gedächtnis eingetragen? Um es gleich vorweg zu nehmen: Die Übereinstimmung von Straßenbenennungen und den Entwicklungen der Politik und des Zeitgeistes ist frappierend und bleibt keinesfalls an der Oberfläche dessen, was man sich auch selbst zusammenreimen kann – wie die titelgebende Umbenennung eines Platzes von Hitler – in Ebertplatz.

*Manipulation des kulturellen Gedächtnisses auf
Straßenschildern*

Einige Beispiele für diese Tragweite der Straßennamen-Untersuchung seien herausgegriffen: Sie stützt induktiv die These der Sprachwissenschaft, dass Benennung, also auch Namen, ursprünglich Bezeichnung ist. Eigennamen sind ursprünglich nicht leere Etiketten für ein Konkretum, sondern eine formelhafte Erfassung und Beschreibung. (Werner 288-293) Die vorneuzeitlichen Straßennamen vom Typ „Am Salzmarkt“ stehen noch für diese transparenten Namen, während bei einer modernen „Lindenstraße“ niemand mehr auf das Vorhandensein solcher Bäume schließen kann. Wir leben in der Moderne nicht mehr in einer sinnlich vermittelten, sondern in einer durch komplexe Bewusstseinsverknüpfungen geordneten Welt (eindrücklich 248 f.), und das zeigen auch unsere Straßenpläne. Nun werden die Straßennamen zu Registern des kulturellen Gedächtnisses, und dies überraschender Weise „erst mit dem Aufkommen der europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert.“ (8) Erst jetzt wird das kulturelle Gedächtnis von oben, systematisch auf ein bestimmtes nationales Selbstverständnis geeicht - und Straßennamen werden zum Propagandamittel.

Dass die Nazis dies mit besonderer Systematik anwenden, ist wohl erwartbar. Sie tilgen die Erinnerung an herausragende Demokraten, an Linke und an Juden. Sie benennen Straßen nach den „Martyrern“ ihres Machtkampfes, aber auch nach geografischen Eckpunkten ihres Expansionsstrebens – von „Wiener Platz“ bis zur „Tarnowitzer Straße“ und bis zu den verlorenen Kolonien. Solche systematische Propaganda für eine politische Idee gibt es aber auch in der Nachkriegszeit, wenn etwa die Europapolitik sich in ganzen Straßen-Clustern zu europäischen Orten niederschlägt (91). Besonders amüsant sind die Abschnitte, die von den Schwierigkeiten direkt verordneter Erinnerungspolitik berichten: wenn die Benennung nach Größen wie Konrad Adenauer (125 f.), Willy Brandt (212-216) und Heinrich Böll (2-6) besonders ehrenvoll

vollzogen werden soll, aber regelmäßig in dem endet, was ein Kölner Bürger treffend als politisches „Millowitsch-Theater“ bezeichnet (5). Solches Theater wird seit den 90er Jahren des Öfteren auch aufgeführt, wenn die Stadt Köln einmal wieder gegen ihren eigenen Grundsatz verfährt und großen Firmen zu Werbezwecken Straßennamen überlässt („Toyota-Allee“, 104). Diese Ökonomisierung des öffentlichen Raums (60-64) ist ein ebenso deutliches Indiz für sich verändernden Zeitgeist wie der wahrlich späte Niederschlag des Feminismus in den Straßennamen: Noch bis 1986 trugen in Köln gerade einmal 6 % der nach Personen benannten Straßen weibliche Namen (199). Erst in den 90er Jahren wird dieser Anteil immerhin auf 21 Prozent gesteigert (208).

Ein deutlich kürzerer Teil (242-287) untersucht synchron den derzeitigen Bestand Kölner Straßennamen in einem Vergleich ausgewählter Stadtteile. Hier ist manches erwartbar und auch ein wenig banal – etwa dass die Altstadt mit ihren Straßennamen mehr geschichtliche Tiefe vermittelt als die Benennungspraxis in der Trabantenstadt Chorweiler. Überzeugend jedoch ist das Ergebnis einer sozialen Korrelation: Gehobene Viertel erhalten tatsächlich auch gehobenere Namen. Goethe, Schiller, Kant und Beethoven gehören auch schildertechnisch nicht ins Arbeitermilieu (261). Straßennamen wirken so wie soziale Stigmen.

Dass eine Untersuchung zu Straßennamen auch für die Themen von „theologie.geschichte“ interessant sein kann, möchte ich an zwei Themenkreisen erläutern:

Rückkehr des Religiösen

Dass es in Köln traditionell eine Vielzahl religiös konnotierter Straßennamen gibt, meist auf den Dom und andere kirchliche Gebäude bezogen, verwundert nicht. Überraschend jedoch ist die Beobachtung, dass Straßenbenennungen mit religiösem Bezug in neuester Zeit deutlich zugenommen haben. Zwischen 1990 und 1997 wurden vier von 22 umbenannten

Straßen katholischen Pfarrern gewidmet, „gerade in einer Zeit, in der die Kirche - selbst im katholischen Köln - immer mehr an Macht verliert“ (59).

Die Nazis hatten religiöse Bezüge bei Benennungen weit gehend außen vorgelassen, nur Martin Luther und Ulrich von Hutten als nationale Reformatoren vereinnahmt (148). In der Nachkriegszeit stiegen Benennungen mit religiösem Bezug dann von 3 auf 6 Prozent (149¹). In den 1960er und 70er Jahren steigen die neuen Straßenhinweise auf Religiöses dann auf 12 Prozent an, was vor allem daran liegt, dass nun verspätet an jüdische Opfer des Dritten Reiches erinnert wird. Dass die religiösen Bezüge danach auf diesem Niveau bleiben und in den 90er Jahren sogar noch auf 19 Prozent ansteigen (151f.), begründet Werner zum einen mit der kommunalen Gebietsreform: Das enorm vergrößerte Köln gliedert sich nun in Stadtbezirke, die ihre Straßenbenennungen selbst vornehmen (151). Dadurch werden lokale Größen und hier eben auch - unterstützt durch ihre Gemeinden - Pfarrer oder Kirchen „vor Ort“ gewürdigt. Mit Blick auf die Auswahl wertet Werner dies aber auch als Ausdruck eines Beheimatungsbedürfnisses und einer Demonstration für traditionelle und soziale Werte.² „In einer Zeit des wachsenden Egoismus setzen diese Umbenennungen Kontrapunkte und schreiben traditionelle Werte auf der Ebene des unverrückbar Verbindlichen fest.“ (60³) So interessant und einleuchtend diese Deutung ist, so macht sie doch

¹ Hier nennt Werner auch die neue Abt-Herwegen-Straße. Leider entgeht ihr jedoch, dass dieser Abt von Maria Laach aus anti-demokratischer Gesinnung zu Beginn der NS-Regierung die Nähe zu den Nationalsozialisten suchte.

² Dabei übersieht Werner allerdings den religiösen Bezug einiger bei ihr im Blick auf das Soziale ausgewerteten Straßennamen, die auf Don Bosco, Bodelschwingh oder die Steyler Missionsschwestern verweisen. Vgl. 166 und die Fußnoten 544, 545 und 548. Im Religions-Kapitel tauchen diese Namen nicht mehr auf, obwohl sie Werners Ergebnis hier sogar noch verstärkt hätten. Auch sonst gibt es kleine Fehler im Buch - wie den, Moses Heß bis 1975 leben zu lassen, Fußnote 489 - aber die sind selten.

³ In die gleiche jüngste Vergangenheit fällt auch der Trend zu kuscheligen bis kitschigen altertümlichen Straßennamen a la „Am Kutzpfädchen“, so

ein methodisches Problem der Arbeit deutlich: Ihre Schlüsse aus einer Art Korrelations-Analyse von Zeitgeist und Straßbenennungen bleiben in dem Maße Spekulation, in dem sie sich nicht durch Aussagen aus dem Benennungsverfahren belegen lassen, was gerade bei den lokalen Vorgängen oft der Fall ist. Sind diese Umbenennungen tatsächlich so gemeint - und nach vorn gefragt: Kommt solch eine Botschaft bei den alltäglichen „Nutzern“ der Straßennamen auch an? Wie wirksam sind „Straßennamen als identitätsfördernde, wenn nicht gar -konstituierende Mittel“ (232) wirklich? Gerade diese sozial-empirische Frage sieht Werner selbst als eine Aufgabe künftiger Forschung (342).

„Vergangenheitsbewältigung“ in Straßennamen

In der Nachkriegszeit bis 1956 wird per Um- und Rückbenennungen mit dem Nationalsozialismus auf den Straßenschildern wieder aufgeräumt. Bezeichnender Weise manifestiert sich in den frühen Jahren der Bundesrepublik auch hier eine eher unpolitische, ja fluchtartige Form der „Vergangenheitsbewältigung“: Faschistische und allzu nationalistische Bezüge werden getilgt (33)⁴. Aber „lediglich 3 % aller 365 Gesamtbenennungen der Zeit von 1945 bis 1956 wurden im Gedenken an Geschädigte des NS-Regimes benannt“ (183 f.), darunter ist kein einziger Jude (149). Wenn man sich dem Thema nähert, dann anhand der Namen von Widerstandskämpfern als Zeugen des „anderen Deutschlands“, und von diesen erinnert man ganz überwiegend an Vertreter des katholischen Widerstands (184 f.) Erst ab den 60er Jahren werden dann vermehrt Namen von Verfolgten und Opfern des Nationalsozialismus in den Kanon der Straßennamen aufgenommen (93, 187). Die Kölner Straßbenennung bestätigt also die zahlreichen Forschungsergebnisse über den einseitigen und die Tätergeschich-

dass in Köln mitunter besonders alt klingt, was besonders jung ist. Vgl. 116-119.

⁴ „Gorch Fock“ u.ä. allerdings hier wie auch anderswo nicht

te verdrängenden Umgang mit der gerade erst vergangenen Vergangenheit in den ersten Nachkriegsjahrzehnten. Das erste jüdische Opfer auf einem Kölner Straßenschild wird 1968 Edith Stein, eine Konvertitin zum Katholizismus. (Die Problematik dieser Auswahl entgeht Werner allerdings.) Seit den 70er Jahren werden Benennungen auch nach Kölner Shoa-Opfern dann häufiger. (Vgl. 191-193) Man geht offenbar von einer Helden- zu einer Opferperspektive über. Sinti, Roma und Euthanasieopfer fehlen dabei allerdings bis heute. (199)

Mir scheint außerdem, dass ein entschiedener Blick auf die Tätergeschichte im kulturellen Gedächtnis der Straßennamen immer noch fehlt. Nicht, dass man Straßen nach Tätern benennen sollte. Aber wo die Grenze des Erinnerns liegt, zeigt Werners Beispiel von der schließlich gescheiterten Initiative zur Rück-Benennung einer Straße nach der jüdischen Firma Meirowsky in Köln-Eil. (192 f.) 1941 war die Firma „arisiert“ worden und mit ihr auch die Straße: Sie hieß nun Ohm-Straße. So steckt in der Umbenennung selbst lokale Täter-Geschichte, und eben das behindert die Bewältigung. Auch Ende der 80er Jahre war man nur bereit, eine kleine Straße abseits des eigentlichen Erinnerungsortes wieder nach Meirowsky zu benennen. Die Nazi-Umbenennung der Ohmstraße dagegen blieb bestehen. Die „freimütige Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit“ werde auch heute noch schwierig, schließt Werner, „wo die Erinnerung hautnah“ ist. (193⁵) Den erschreckendsten Beleg für diese Einsicht lieferten von 1989 bis 1990 Einwohner des Oberschichts-Viertels Hahnwald. Zehn Jahre kämpften sie, wenn auch vergeblich, für die Umbenennung des „Judenpfads“. Sie wollten lieber

⁵ Die andere Seite stellt das Beispiel der Haedenkampstraße dar. Sie wird 1986 in Herbert-Lewin-Straße umbenannt: nach einem jüdischen Arzt statt nach dem Präsidenten der Bundesärztekammer, der nachweislich ein überzeugter und veröffentlichender Nationalsozialist war. Die Benennung nach Haedenkamp war erst 1956 erfolgt! Und um die Umbenennung musste mehr als sechs Jahre gegen den Widerstand der Bundesärztekammer gekämpft werden, obwohl Haedenkamps Vergangenheit da schon unbestreitbar war.

„Im Fliederhain“ leben, weil der jetzige Name ihrer Straße den Grundstücksverkauf behindere (275).

Gregor Taxacher

Harutyun Harutyunyan, *Die Einigung Europas - ein christliches Projekt. Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive.* Berlin: Logos 2008, 40,50 €, 345 S., ISBN: 978-3-8325-1835-6

Ein Theologe aus Armenien schreibt in Deutschland eine Arbeit über die Entwicklung der EU und die Stellung der Kirchen dazu. Das verspricht eine ungewöhnliche Perspektive - und tatsächlich findet die Dissertation von Harutyun Harutyunyan Zugänge zum Thema, die man unter demselben Titel von einem westeuropäischen Theologen wohl kaum lesen würde, insbesondere die intensive Beschäftigung mit der Haltung der orthodoxen Kirchen zur europäischen Integration.

Harutyunyan gliedert sein Buch in vier Kapitel, von denen zwei jeweils zusammen gehören: Zunächst untersucht er die abgeschlossenen Phasen der europäischen Einigungspolitik und ihre religionspolitischen Implikationen (1) und daran anschließend die Stellungnahmen der Kirchen zu diesem Prozess (2). In einem neuen, deutlich analytischerem Zugang fragt er nach den Grundlagen und -werten der gegenwärtigen Europapolitik (3) und entsprechend nach der Rolle der Religion und der Kirchen im künftigen Europa (4). In allen Abschnitten kommen nicht nur die Akteure der EWG, EG und EU zu Wort, sondern auch die Kirchen der europäischen und asiatischen Nachbarn, über die Grenzen gegenwärtiger Beitrittsverhandlungen Brüssels hinaus (also neben den Christen der Türkei etwa auch die Orthodoxie in Russland).

Europäische Fiktionen

Eine Schwäche von Harutyunyans Arbeit sei gleich genannt, die sie jedoch mit vielen Dissertationen teilt: Streckenweise

muss man eine Fleißarbeit lesen, wo vieles relativ Bekannte zusammengetragen und hintereinander gestellt wird. Das ist dann bei der Sprache politischer und kirchlicher Grundsatz-erklärungen besonders ermüdend. Die Mühe lohnt sich jedoch, weil man eine Menge gerade über die „Ränder“ europäischer Religionspolitik erfährt, die deren Brüche und Aporien deutlich werden lässt. Ich wusste jedenfalls nicht, dass z.B. Großbritannien Motorrad fahrende Sikhs von der Helmpflicht ausnimmt (46) und auf Schiffen der Royal Navy satanistische Kulthandlungen zulässt (49). Zentraler ist die Dekonstruktion, der Harutyunyan die Rede von europäischer Identität und Wertegemeinschaft unterwirft. Dabei ist der Autor in seinen Wertungen leider vorsichtiger als das Material es zulässt, dass er erhellend zusammenstellt. Das macht nämlich deutlich, wie sehr die unterschiedlichen Konzepte europäischer Identität jeweils auf selektiven und konstruierten Lesarten europäischer Geschichte beruhen. Der Europäer ist demnach entweder christlicher Abendländer oder aufgeklärter Humanist (vgl. 127-133). Beide Konstrukte haben jeweils auch ausgrenzende Funktion. Europa definiert sich selbst, so wie es auch die Begriffe Afrika, Asien und Amerika erfunden hat (126), um zu regeln, wer dazu gehört und wer nicht. Die moderne EU-Politik und die gesellschaftliche Realität in der EU kommen mit diesen Grenzen jedoch nicht überein. Entsprechend konfus fällt die ominöse Diskussion um europäische oder gar religiöse Grundwerte Europas aus (194-222). Auch Harutyunyan erliegt mitunter der hier herrschenden Wirrnis. So behauptet er einmal, die Widersprüche im europäischen Einigungsprozess resultierten „nicht unbedingt aus einem Konflikt unterschiedlicher Werte, sondern vielmehr aus einem Mangel an umfassenden Werten“ (220). Andererseits findet er „die Anmerkung J. Homeyers zutreffend, dass es zurzeit in der europäischen Gesellschaft keinen Wertemangel gibt, sondern einen Wertbindungsmangel.“ (208) Was also: Haben wir zu wenig Werte oder zu viele, auf die wir uns nicht einigen können? Oder haben wir in dieser Endlosdiskussion nicht in

Wahrheit einen völlig inflationär gebrauchten und dadurch entwerteten Wertebegriff?

Kirchen zwischen Abkapselung und Anpassung

Zu dem erfrischend fremden Blick auf die hiesige Theologie gehört auch Harutyunyans Darstellung der römisch-katholischen Staatsdoktrin. Gewiss ist allgemein bekannt, dass Rom noch bis 1960 die Religionsfreiheit nicht anerkannte und im Grunde nur einen katholisch dominierten Weltanschauungsstaat als legitim ansah. Aber man liest in Harutyunyans Darstellung (51-60) noch das Erstaunen darüber, wie sich das katholische Lehramt innerhalb eines Jahrzehnts in dieser Frage - ganz gegen sein offizielles Selbstverständnis - um 180 Grad drehen konnte und faktisch sehr verspätet sein „Programm Mittelalter“ für Europa aufgab. Vor diesem Hintergrund analysiert Harutyunyan dann die Stellungnahmen der orthodoxen Kirchen in den osteuropäischen Transformationsstaaten mit geschärftem Blick. (68-92) Er kommt zu dem Schluss, dass diese Kirchen mehrheitlich nach traditionellem Staatskirchentum und kommunistischer Unterdrückung noch keine angemessene Haltung zum (post-)modernen Pluralismus gefunden haben, sondern eher in einer Verteidigungsposition verharren - übrigens auch die Orthodoxie im langjährigen EU-Mitgliedsstaat Griechenland. Überraschend liest sich da, dass der armenische Patriarch Mesrop II. (mit Sitz in Istanbul) den EU-Beitritt der Türkei ausdrücklich mit Blick auf ein „multikulturelles „ Europa befürwortet, dass den Zusammenstoß westlicher und östlicher Zivilisation verhindern könne. Er zog sich damit die Kritik der offiziellen armenischen Regierungspolitik zu (87).

In seiner Schluss-Analyse ordnet Harutyunyan die Kirchen in ihrer Haltung zur EU drei Grundtypen zu (260 ff.): Es gibt 1. die Befürworter der Integration, die „mit dem Geist der Aufklärung und der säkularen Integration einverstanden sind“. Hier verortet Harutyunyan die protestantischen

Großkirchen, denen er kritisch eine Tendenz zur „alles-mit-machenden Einstellung ... mit dem Zeitgeist im Einklang“ (264) attestiert. 2. findet er „aktive Gegner, die sich auf keinen Fall von der Idee des christlichen Europa verabschieden“ (260) wollen. Dazu gehörte die katholische Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil und dazu gehören bis heute einige orthodoxe Kirchenleitungen, insbesondere die Russlands. Drittens nennt Harutyunyan die „passiven Gegner, die sich im gegenwärtigen Integrationsprozess unsicher und fremd fühlen“ (260), was für größere Teile der Orthodoxie gilt, aber auch für die Stellungnahmen der Zeugen Jehovas. Schließlich spricht Harutyunyan von den „kritischen Begleitern“ (260), deren Haltung er in den Erklärungen europäischer Ökumene und in der heutigen katholischen Kirche findet. Es ist deutlich, dass Harutyunyans Sympathie dieser Haltung gilt. Er kritisiert sowohl die Tendenz zur Selbstisolation als auch die zum mit-machenden Einverständnis und führt sie hell-sichtig auf zwei Fehlhaltungen der Vergangenheit zurück: Die Kirchen hätten die Emanzipation der Menschen lange als gegen das Christentum gerichtet bekämpft, andererseits aber gegenüber den europäischen Diktaturen zu häufig geschwiegen (274). Angesichts dieser Erblast hält es Harutyunyan noch für „offen, ob alle Großkirchen die Rolle des kritischen Begleiters in Europa auf Dauer übernehmen und gemeinsam verantwortungsvoll praktizieren werden“ (277).

Selbstverteidigung oder Sendung

Den wertvollsten Gedanken der Arbeit Harutyunyans sehe ich in seiner immer wieder insistierenden Frage, ob die Kirchen im Blick auf die europäische Einigungspolitik nur auf ihre Selbstverteidigung achten, oder ob sie eine Sendung für Europa wahrnehmen. Daran entscheidet sich wohl, ob sie zu einer kritischen Begleitung wirklich fähig sind oder beim „Problem der schönen Worte“ (277) hängen bleiben. Selbstverteidigung schaut nur auf den Erhalt noch vorhandener Privilegien, auf

staatskirchenrechtliche Bevorzugung oder leistet in einem Rückzugsgefecht „Widerstand gegen die Säkularisierung“ (116). Offensiv träumt sie - in der katholischen und orthodoxen Variante - zum Teil immer noch, „den eigenen Kontinent ... unter der Schirmherrschaft des Christentums zu halten“, möglicher Weise in einer Art „neopatristischen Synthesis“ (115). In seiner Kritik daran gesteht Harutyunyan den Kirchen durchaus „einen Anspruch auf die aktive Teilnahme am Gesellschaftsleben und am europäischen Einigungsprozess“ zu (119). In ihrer Sendung für Europa müssten die Kirchen jedoch selbst auch Umkehr zeigen, wie Harutyunyan mit Bezug auf den ungarischen Theologen András Máté-Tóth herausstellt. Sie würden dann ihre Verantwortung für Europa auch als Bekenntnis zu ihrer Mitschuld an den europäischen Spaltungen und Konflikten wahrnehmen (281). Umgekehrt „wirkt der Integrationsprozess ökumenefördernd“, wenn die Kirchen ihn als Vorbild für ihre eigene Annäherung und durchaus pragmatische Zusammenarbeit über bleibende Unterschiede hinweg nehmen würden (285). Würden die Kirchen wirklich eine solche Sendung wahrnehmen, dann würde es ihnen nicht nur um kirchliche und religiöse Themen in Europa gehen. Sie würden sich „als geistliche Begleiter aktiv an der zukünftigen Organisation des gesellschaftlichen Lebens beteiligen“ (245). Was Harutyunyan anpeilt, ist offenbar die Rolle einer echten moralischen, ja prophetischen Instanz (so 238) statt eines kirchlichen Lobbyismus in Brüssel. Als drängende Themen solcher Einsprache nennt er u.a. die Problematik einer Politik der Militäreinsätze zur Schein-Lösung von Problemen der Dritten Welt (ebd.), die Bioethik (242), aber auch „Umweltschutz, allgemeine Menschenrechte, Arbeitsrecht, Armut, Migration, Rechtsradikalismus und Fundamentalismus.“ (243 f.)

Theologisches Defizit

Leider bleibt dieses sich im vierten Teil der Arbeit abzeichnende Programm insgesamt blasser, als es Harutyunyans

Absicht sein dürfte. Das liegt an einem Mangel an theologischer Begründungstiefe, den man der Arbeit attestieren muss. Die Leitbegriffe wie Sendung, Verantwortung, „prophetische Mahnung“, dann aber auch „Dialog zwischen Politik und Religion“ (291) bleiben eigenartig unreflektiert. Die Stärke des Buches, eine pragmatische, zugreifende Direktheit, hat hier ihre Grenze. Bezeichnender Weise wird eine Andeutung zur theologischen Deutung der Profangeschichte nur in einer Fußnote mit Bezug auf E. Schillebeecks kurz angerissen (276). Man ahnt hier einen Ansatz, der Harutyunyans Stellungnahme ein Fundament geben könnte. Aber es bleibt unbedacht, wie die Zielvorstellung Harutyunyans vom Verhältnis der Kirchen zur Politik und zum ökumenischen Agieren der Kirchen theologisch in ihrer Notwendigkeit begründet und damit auch verbindend-verbindlich gemacht werden könnte. Dieses Defizit zeigt sich auch am Schicksal des gewählten Buchtitels. Die Frage, ob die Einigung Europas ein christliches Projekt sei, wird in den letzten Zeilen ganz pragmatisch, ja geradezu statistisch beantwortet. Sie ist „kein christliches Projekt mehr“, weil die Akteure sich nun einmal nicht mehr alle als Christen begreifen, aber „viele der Gestalter sind Christen und Europa verfolgt viele Ziele, die mit christlichen Zielen übereinstimmen.“ (292) Eine weniger banale Antwort kann Harutyunyan nicht geben, weil er zu wenig reflektiert, was im politischen Kontext „christlich“ heißen müsste. Das ist schade, denn die „Vision“, die das Buch offensichtlich bewegt, ist keineswegs banal.

Gregor Taxacher

Simone Erpel (Hg.), *Im Gefolge der SS: Aufseherinnen des Frauen-KZ Ravensbrück*, Berlin: Metropol-Verlag 2007, 22,00 €, 374 S., ISBN: 978-3-938690-19-2

This anthology of twenty five essays complements the permanent exhibition in the former guard residence (Aufseherinnenhaus) outside the barbed wire of the women's concentration

camp of Ravensbrück that officially opened to the public in 2004. This exhibit marked a turning point in the pedagogy and politics of memorial culture in Germany because it shifted attention towards perpetrators. Most displays in concentration camps turned “admonition and memorial sites” (Mahn- und Gedenkstätte) focused on victims and survivors while perpetrators appeared as nameless agents of cruelty. This anonymity of SS men and women in uniform, armed with whips and dogs, has now been broken. But such a shift is not without controversy as the inclusion of perpetrator biographies might intentionally or unintentionally (re)awaken sympathy and condone their self-portraits as victims of a ruthless regime. Most contributors to this volume are cognizant of this danger and take pains to avoid any such potential (mis)readings.

More importantly, the exhibit and this complementing volume turn the gaze towards female perpetrators. Between Daniel Patrick Brown’s sexualized *Beautiful Beast* and Bernhard Schlink’s illiterate *Reader*, misconceptions about the motivations and behaviors of the approximately 5000 female SS-Associates had flourished while historians generally ignored this aspect of perpetrator history. This anthology provides original research and allows a comprehensive overview of the biographies and post-war prosecutions of women who applied for or were enlisted to camp guard duty in Ravensbrück. Ravensbrück was the only women’s camp in the vast Nazi camp system and it trained all female guards later stationed elsewhere. Ravensbrück is a great starting point for the study of women’s backgrounds, range of choices, criminal convictions and post-war lives.

The book is divided into five sections: the first section of six essays analyzes individual biographies, the motivations and coping mechanisms of women who entered camp guard careers. The second and third sections present ten different military and national trials against Ravensbrück guards. The fourth section addresses the use of photo collections and films by and about SS-associates in the context of museums. The last part extends into the present and asks survivors, family

members, neighbors and young visitors to Ravensbrück how they deal with the memory of particular guards. All of the contributors are authorities in their fields, and their contributions arise from larger studies (often dissertations). Without a doubt, this volume has compiled the most up-to-date scholarship and sets a new standard for the study of [discussions] of female perpetrators.

Killing is men's business. Women are not supposed to act aggressively or to engage in violence—and, on the whole, the history of war and crime lies solidly in the hands of men. All the more intriguing are the motivations of the few women who joined in atrocity: Who were they, how did they get started, why did they do it, and were they more sadistic than their male counterparts? The Nazi state had not originally envisioned a career path for SS-women. The women who were recruited and trained in Ravensbrück were never officially integrated into the SS. They were “associates” of the SS and remained subject to male supervision at all times. Lavern Wolfram's statistical analysis shows that the vast majority of women were not even members of the National Socialist party. In contrast to their male colleagues, who had been politically indoctrinated and formally inducted into the elite brotherhood of the SS, less than 5% of the women guards applied for membership in the NS party. These women were not drawn to cruelty and murder by political conviction. Instead, they responded to newspaper advertisements or were enticed by promises of better pay, more prestige and less tedium. The majority wanted to escape mandatory postings in military armament factories, desired economic freedom and security and enjoyed personal independence from the family. Several of the women signed up as single mothers raising illegitimate children. Others entered into relationships with SS-men with whom they were in close working contact. There were marriages in Ravensbrück and there were pregnancies. Since the SS supported the birth of racially pure children, they built a daycare center in 1941 staffed by camp inmates, mostly Jehovah's Witnesses. Compared to other work environments, the guards lived well. And

they took pleasure in the power and prestige accorded to uniforms, weapons, dogs and violence.

Once initiated and sufficiently brutalized in Ravensbrück, there were two paths up the career ladder: one could be promoted to Oberaufseherin (charged with the supervision of the other female guards), or one could be transferred to Auschwitz, Majdanek, Stutthof and Groß Rosen. Four biographical portraits illustrate different trajectories and range of behaviors among female camp personnel. The first two essays follow the careers of two supervisory guards (Oberaufseherinnen), Maria Mandl (convicted by Polish courts and hanged December 24, 1948) and Dorothea Binz (convicted by British courts and hanged May 2, 1947). Neither of them betrayed any sense of awareness of guilt (Schuldbewusstsein). Despite detailed survivor testimony of their brutality, both women defended their reign of terror as legitimate and necessary in order to control unruly, undisciplined and “freche” prisoners. Johannes Schwartz argues further that the young Dorothea Binz used violence not only as a strategy to control inmates, but also to manipulate her male superiors and to carve out some autonomy and authority.

While both Mandl and Binz applied for camp service, the case of Marianne Essmann validates claims of mandatory enlistment. Stefanie Opper presents the official *Verpflichtungsbescheid* (Obligatory Enlistment) with which Marianne Essmann was ordered to report for training in Ravensbrück on August 20, 1944. Opper points out that women had been subject to the Law Regulating Obligatory Service (*Dienstpflichtverordnung*) since 1939, though this law was not strictly enforced. Apparently, a number of Ravensbrück guards were required to report for duty from their postings in military factories. However, such a transfer could be refused. One woman declined to sign the contract once she saw the “misery crying out to heaven,” and was subsequently returned to factory duty. Clearly, such refusal required personal courage that only exceptional women possessed. While most defensive post-war claims of mandatory recruitment were false, some of

the women—in contrast to SS-men—were in fact transferred from civilian assignments to camp duty without volunteering. Once in the camp system, women did make choices concerning their participation in violence. Eva Wolfangel describes the case of Margarete Mewes, a native of Fürstenberg, who had entered the concentration camp in 1939 to support her children as an unmarried, single mother. Convicted to ten years by the British Military court (and released after five), she denied having engaged in “excessive” violence and portrayed herself as a “decent woman.” The court questioned her portrayal as a “decent woman... supervising what was nothing then (sic) a torture chamber.” Clearly, “normal enforcement” of rampant hunger, dirt, deprivation, coldness, hard labor, brutal discipline and random cruelty designed to break the human spirit of inmates implicated every camp guard in violence. Occasional glimpses of humanity and gestures of care for selected favorites could not undo the inhumanity of the place.

After the war, the guards faced wildly differing legal treatments. The ten studies making up the second and third sections provide an overview of the range of criminal prosecutions: Ravensbrück guards were tried and convicted by British, French and Soviet military tribunals as well as Polish, Austrian, West and East German national courts. This means that camp guards faced widely different laws and legal proceedings, and their sentences varied accordingly: death sentences were handed down by the British, Polish and French courts, though the French verdicts were eventually overturned. Soviet military tribunals convicted a total of 74 women guards to prison terms between eight years and life in the post-war internment camp of Sachsenhausen.

The prosecution in the two German states was complicated by cold war politics. Several of the women convicted by East German courts in 1949 fled to the Federal Republic after serving their sentences of four months to two years where they were welcomed as political refugees. The second East German trial in Rostock in 1963, initiated in response to West

German Nazi trials, were conducted in secret and ab/used by the secret service (MfS aka Stasi) to press defendants into service as spies for the East German surveillance network. Open criminal convictions of camp guards would have contradicted the official explanation of National Socialism as an aberration of fascist capitalism that had been defeated by the victorious New Socialist Germany. The competition between the two German states, as junior partners in the cold war, turned legal “coming to terms with the past” (Vergangenheitsbewältigung) into a farce. This pattern repeated itself shortly after reunification in 1994, when one camp guard, Margot Kunz, applied for rehabilitation and was awarded monetary compensation for wrongful imprisonment. Convicted to 25 years by the Soviet military tribunal in 1947 as a Ravensbrück guard, she was released in 1956 for good behavior after nine years in Sachsenhausen and Hoheneck. After much public scandal and soul searching, the German ministry of justice repealed its flawed decision in 1996. But this case, points to widespread, mostly conservative political suspicion of the legal legitimacy of any proceedings against Nazi perpetrators.

The West German Majdanek trial, conducted between 1975 and 1981, also involved a total of six Ravensbrück guards. Koslov Mailaender examines the impact of gender expectations on the sentences in this last, longest and costliest West German trial. Several of the defendants died over the course of the trials, while others were declared medically unfit due to old age. In the end, the two remaining women received the highest sentences, 12 years and life respectively, considerably higher than their male co-defendants. This perplexing outcome, Mailaender argues, results from the scandal of female violence. Surviving witnesses could remember their names and faces vividly, while the memory of male tormentors had become blurry after 35 years. The grandmotherly appearance of the defendants served to further accentuate the abnormality of their behavior. The revelation that these women had engaged in the same level of brutality as their male colleagues registered as distinctly more erschütternd (disturbing) and

warranted more severe punishment. The violence of men, though repugnant, conformed to gender expectations and apparently was more easily condoned.

The fourth section problematizes the use of visual material made by perpetrators that depict their quaint after-hours lives. Although scholars in Holocaust studies have long been mindful of the fact that most extant photos were “shot” by perpetrators and reflect their gaze, the objects of these photographs have usually been victims: the boy with the raised arms, the mother protecting her child, the undressed women at the mass grave, and the gaunt figures in ghettos have become visual icons of the Holocaust. But the casual snap shots of guards proudly displaying their dogs, of SS-men and female SS-associates drinking and hiking, of SS-men in their private quarters are dangerously normalizing the abnormal. In four essays, we learn about different collections: official photographs of Ravensbrück made for propaganda and administrative purposes; the private photo album of an SS-camp guard made for her son; a collection of portraits shot of female guards made after the war; and the first film about Ravensbrück made by a Polish Jewish survivor of Ravensbrück.

The last section examines how different constituencies live with the memory of perpetration: the impact reaches from traumatic memories to complete denial, from elaborate deceptions to revisionist reclamation and bored disinterest. Despite decades of pedagogical programming, political education and therapeutic intervention, the memory of inhumane cruelty and genocidal violence remains distinctly uncomfortable.

Perhaps the Buddhist practice of mindfulness rather than the Christian drama of sin and redemption, guilt and forgiveness provides a better strategy for “coming to terms:” to become mindful of these women’s lives and atrocious actions, and to embrace their humanity without demonizing or valorizing their experience. This anthology succeeds in presenting the broken humanity of these women in a dispassionate, yet sympathetic tone. The contributions are critical and distanced

with respect to the deep self-deception but remain compassionate and empathetic.

Katharina von Kellenbach

Fabian Wittreck, *Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht. Affinität und Aversion*, Tübingen: Mohr-Siebeck-Verlag 2008, 19,00 €, 81 S., ISBN 978-3-16-149864-0

Zwischen Ablehnung und Anziehung

Fabian Wittreck analysiert die Relevanz naturrechtlichen Denkens für die NS-„Rechtslehre“.

Fabian Wittreck ist Professor für Öffentliches Recht an der Westfälischen Wilhelm-Universität Münster. Einem allgemeinpolitisch interessierten Zeitungsleser wurde er vor kurzem dadurch bekannt, dass sein „akademischer Lehrer Horst Dreier“ (Vorwort) ihn im Zusammenhang mit dessen umstrittener Position zur Folter zitierte. Diese hat eine heftige Polemik ausgelöst, die Dreier am Ende eine Berufung zum Verfassungsrichter kostete. Mit „Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht“ erschien nun die Antrittsvorlesung seines Schülers Wittrecks als „Werkstattbericht“ (Vorwort) bei Mohr Siebeck.

Schon im Untertitel deutet sich die Janusköpfigkeit des Naturrechts für den Nationalsozialismus an: „Affinität und Aversion“. Die Entwickler der nationalsozialistischen „Rechtslehre“ (Wittreck begründet überzeugend, warum es sich dabei eigentlich nicht um eine Lehre handelt, stellt den Begriff aber dennoch nicht in Anführungszeichen) stehen dem Naturrecht höchst ambivalent gegenüber, denn sie sind mit dem Problem konfrontiert, dass das Paradigma des Neuen, das sich Hitler auf die Fahnen geschrieben hatte, eine zu starke Anbindung an die Tradition verbietet, sich in dieser andererseits Elemente finden lassen, die sehr gut zur Abgrenzung gegenüber den verhassten Konzepten der bürgerlich-liberalen

Rechtsauffassung (Individualismus) ausgeschlachtet werden könnten. Bedient man sich jedoch ernsthaft dieser Konzepte, entstehen neue Probleme, ist doch das katholische Naturrecht in seiner klassischen Ausrichtung seit Thomas von Aquin am Menschen und nicht am Volk orientiert, das Vernunftnaturrecht der Aufklärung qua definitionem rationalistisch, was den Nazis als kaltherzige „Logelei“ galt, und beide zusammen von einem Universalismus getragen, der überhaupt nicht zur Begründung einer aus den Völkern der Welt herausragenden „Herrenrasse“ passt. Abgesehen davon nehmen sie sämtliche „klassischen“ Schwierigkeiten der Naturrechtsvorstellung mit (Konkretisierung, Rechtssicherheit) und müssen sie im Sinne des Systems lösen. Dessen Gesetze seien gerade Ausdruck einer gemeinsam „gespürten“ Ordnung für das Hier und Jetzt, so dass es zu einer Unterwanderung des Rechtssystems nicht kommen könne. Zugleich vermeide dieses jedoch die Bindungslosigkeit und den Formalismus des Rechtspositivismus', der stets in einen Relativismus abzusinken drohe, durch jenes ominöse vorrechtliche „Erspüren“ und „Erleben“, das sich nicht er-, sondern nur bekennen lasse.

Wittreck neigt mit seiner Abhandlung die „Gründungserzählung der bundesdeutschen Rechtsphilosophie“ (S. 1), die sich auf die Radbruchsche Formel als der naturrechtlichen Forderung einer Rückbindung des Gesetzes an Gerechtigkeit und Vernunft stützt und den Rechtspositivismus, der diesen materialen Vorbehalt nicht kennt, für das Nazi-Unrecht in Gesetzesform mitverantwortlich macht. Er möchte dafür sorgen, dass die „Positivismuslegende“ (S. 2), die sich „außerhalb von Fachkreisen als bemerkenswert zählebig erweist“ (S. 3), aus den Köpfen verschwindet. Dazu legt er in rechtshistorischer Feinarbeit dar, dass sich NS-Juristen explizit oder implizit auf Naturrechtsgedanken bezogen, dass einige ein „nationalsozialistisches Naturrecht“ entwickeln wollten und dass es begriffliche, argumentationslogische und funktionale Parallelen zwischen Nazi-Recht und Naturrecht gebe.

Aufschlussreich ist dabei vor allem Wittrecks Darstellung der Auseinandersetzung von NS-Juristen mit der katholischen

Naturrechtstradition. Einerseits hielt manch einer das „mittelalterliche Ordnungsdenken aristotelisch-thomistischer Herkunft“ (S. 28, Anm. 32) für anschlussfähiger an die „neue Zeit“ als das Vernunftnaturrecht der Aufklärung und suchte nach ebensolchem Anschluss (wenn er sich auch in Hinweisen wie dem erschöpfte, dass „in den Adern des Hl. Thomas v. Aquin [...] ja auch deutsches Blut floß“, S. 33). Andererseits gab es entschiedene Vorbehalte, die im „Kampf gegen den ‚politischen Katholizismus‘“ (S. 29) dazu führten, jenes „von der Gleichheit aller Menschen vor Gott ausgehende“ (S. 33, Anm. 45) katholische Naturrecht wegen dessen „Rassenblindheit“ (S. 33) abzulehnen: „Der Grundmangel aller katholisch-kirchlichen Rechtslehre ist, daß sie Volk nicht kennt und nicht anerkennt“ und: „Es verstößt in seiner Universalität und gewollten Über-Natürlichkeit gegen die elementaren Gesetze der Natur und gegen die natürliche Ordnung nach Rassen und Völkern“ (S. 33, 45). Zudem ergreife das Naturrecht katholischer Provenienz für „schwächliche und erbkrankte“ Menschen Partei und Sorge sich um „unheilbar Kranke und Geistesranke“, was einem NS-Recht entgegenstehe, dem die „schrackenlose Anpassung an zoologische und biologische Gesichtspunkte das bedingungslos durchzuführende oberste Gesetz“ sein müsse (S. 34, Anm. 34). Hier zeigt sich, was katholisches und nationalsozialistisches Naturrecht unterscheidet: Die Vorstellung von der „Natur des Menschen“, die in diesem Fall der „Biologie des Menschen“ entspricht, in jenem Fall eine gottgewollte Seinsform meint, der man als solcher unabhängig von ihrer konkreten Erscheinung unbedingt Achtung und Sorge entgegenbringen muss.

Obwohl in der NS-„Rechtslehre“ die „Aversion [dominiert]“ (S. 42), gibt es Bemühungen um ein eigenständiges NS-Naturrecht, wie Wittreck an zwei Autoren illustriert: Raimund Eberhard und Hans-Helmut Dietze. Eberhard will ein „Modernes Naturrecht“ (1934) installieren, „ein biologisches, ein rassengesetzliches Naturrecht“ (S. 36). Seine „eklektische, streckenweise esoterische“ Schrift bleibt jedoch „ohne Resonanz“ (S. 37). Anders Dietzes Habilitationsschrift „Naturrecht

in der Gegenwart“ (1936) – „der Band wird in der zeitgenössischen Literatur breit rezipiert“ (S. 37 f.). Inhaltlich gibt es bei Dietze durchaus Parallelen zu Eberhard, sucht doch auch er ein „neues“, ein „deutsches“ Naturrecht (S. 38). Dietze meint, dieses finden zu können, indem er Tönnies' Gemeinschaftsbegriff naturrechtlich deutet und dem traditionellen abstrakten „Naturrecht der Gesellschaft“ ein neues konkretes „Naturrecht der Gemeinschaft“ entgegenstellt, das von den „Wesensgesetzen“ eines „Samfund“ – gemeint ist das, was sich zusammengefunden hat – lebt und sich in ihnen manifestiert (S. 38 f.), bspw. im deutschen Volk, das damit ein eigenes Naturrecht brauche. Das verwirrt, zielt doch der Begriff Naturrecht gerade nicht auf die juristische Lösung für konkrete soziale Zusammenhänge, sondern stellt abstrakte Grundsätze bereit, nach denen eine Lösung in einer bestimmten historischen Situation zu organisieren ist. Wittreck stellt fest: „Das ganze Buch steht unter einer unerträglichen Spannung, weil die fast manische Fixierung auf das Konkret-individuelle, auf die Ableitung von Naturrechtssätzen aus jeder einzelnen Konstellation, nur allzu deutlich im Widerspruch dazu steht, daß sie zugleich Ausdruck einer absoluten Rechtsidee sein sollen“ (S. 41). Die Quadratur des Kreises scheitert.

Dennoch lassen sich, so Wittreck, Parallelen aufzeigen zwischen NS-„Rechtslehre“ und Naturrechtstradition. Diese sind zunächst begrifflicher Art. So kommt der Naturrechts-Terminus „übergesetzliches Recht“ im NS-Recht des öfteren vor, dort allerdings wiederum in einer völkisch verbrämten Bedeutung, etwa als „übergesetzliches volksverbundenes Recht“ (so 1935 in der *Deutschen Richterzeitung*, S. 44). Wittreck schließt jedoch allein aus der Bezugnahme auf einen „Corpus an objektiven Regeln, die dem menschlichen Gesetzgeber vor- oder übergeordnet sind“, dass „die zentralen Phrasen der völkischen oder ‚rassegesetzlichen‘ Rechtslehre als strukturell naturrechtlich“ anzusehen sind, auch wenn die betreffenden Autoren „diesen Begriff meiden oder gar brüsk zurückweisen mögen“ (S. 45). Doch es bleibe nicht bei der Terminologie. Aus der „naturrechtsanalogen Struktur“ folge die Übernahme

der naturrechtsimmanenten Probleme und infolgedessen auch der „naturrechtstheoretischen Lösungs- und Argumentationsstrategien“, die, so Wittreck, „ganz unverkrampft kopiert werden“ (S. 46). Zudem erfolge eine Legitimierung des Neuen aus dem Natürlichen (sei dies „Volk“, „Blut“, „Boden“, „Rasse“ oder auch „Samfund“), was einer „Tendenz der Naturrechtstradition“ ähnele, nämlich „überkommene Ordnungen als vorgegeben und damit erhaltenswert zu adeln“ (S. 53).

Ist damit das Naturrecht schlechthin diskreditiert? Folgt aus dem Missbrauch des Gedankens vor- bzw. überpositiver Bindung des Gesetzes an die Natur des Menschen durch jene Nazi-Juristen, die diese mit „Volk“, „Rasse“ und „Blut“ identifizierten, dass sich sein moralisierender Gebrauch zur Kritik eines Rechtssystems, welches sich materialiter zu weit vom Menschen entfernt hat, a priori verbietet? Nein, denn Wittreck macht zweierlei deutlich: 1. Inhaltlich gibt es Unterschiede zwischen dem nationalsozialistischen und dem traditionellen Naturrechtsbegriff, etwa zum katholischen Naturrecht; 2. Formal ist das NS-Naturrecht als „hinkendes Naturrecht“ konzipiert: Wenn Naturrecht Maßstab für die Kritik am positiven Recht sein soll, so versagt hier gerade das nationalsozialistische Naturrecht, weil dies lediglich ein Maß darstellt, das das System selbst anlegt, um sich zu legitimieren, „an dem es aber nicht gemessen werden will“ (S. 55). So steht am Ende Wittrecks Mahnung, dass „[d]ie Idee des Naturrechts [...] keinen Deut weniger gegen Mißbrauch gefeit [ist] als der Rechtspositivismus“, was „kein Grund für eine generelle Verabschiedung der Naturrechtstradition“ ist, „aber ein Grund für Bescheidenheit“ (S. 57).

Florian Wittreck legt eine sehr kenntnisreiche Abhandlung vor, die durch zahlreiche Querverweise zu einer Fundgrube in Sachen Naturrecht und Nazi-Diktatur wird. Das Literaturverzeichnis, das „durchaus als Bibliographie gedacht“ ist (Vorwort), umfasst alleine 20 Seiten und ein Großteil des Buches besteht aus einem imponierenden Anmerkungsapparat mit zahlreichen informativen Fußnoten. Wittreck kündigt an, mit der Schrift nur „erste Ergebnisse eines größeren

Forschungsvorhabens“ angedeutet zu haben (Vorwort). Mit diesem wird er Neuland betreten, denn: „Eine durchgehende Darstellung des Verhältnisses von Nationalsozialismus und Naturrecht fehlt.“ (S. 5). Man darf gespannt sein, wie Wittreck die Forschungslücke im Detail schließen und zu welchen Schlussfolgerungen er dabei gelangen wird.

Josef Bordat

Stefan Zahlmann, *Autobiographische Verarbeitungen des gesellschaftlichen Scheiterns. Die Eliten der amerikanischen Südstaaten nach 1865 und der DDR nach 1989*, Köln: Böhlau-Verlag 2009, 42,90 €, 352 S., ISBN: 978-3-412-20288-0

Stefan Zahlmann greift in seiner Studie ein derzeit viel diskutiertes Thema auf: fast genau 20 Jahre nach dem Mauerfall beschäftigt er sich mit dem Prozess der politischen und kulturellen Vereinigung der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik. Dabei hinterfragt er die komplexen Prozesse, die 1989 in Gang gesetzt wurden unter der Fragestellung, ob die beiden deutschen Staaten seit der Wiedervereinigung tatsächlich zusammengewachsen sind. Jedoch nähert er sich dieser Thematik aus einem außergewöhnlichen, komparatistischen Blickwinkel. Sein Buch *Autobiographische Verarbeitung des gesellschaftlichen Scheiterns. Die Eliten der amerikanischen Südstaaten nach 1865 und der DDR nach 1989* (der Titel erinnert an Christine Gerhardts Untersuchung zum Nachbürgerkriegsroman, *Rituale des Scheiterns*, ersch. 2002), das im Rahmen des kulturwissenschaftlichen DFG-Sonderforschungsbereichs „Norm und Symbol: Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration“ an der Universität Konstanz entstanden ist vergleicht etwas auf den ersten Blick Unvergleichbares: Die gemeinsame Betrachtung der autobiographischen Erinnerungen von Eliten der amerikanischen Südstaaten und der Deutschen Demokratischen Republik scheint zunächst auf Grund der räumlichen und zeitlichen Differenz, aber auch mit Blick auf den sehr unterschiedlichen Prozess des

Verschwindens durch einen Bürgerkrieg bzw. eine Bürgerrechtsbewegung „zum Scheitern“ verurteilt.

Methodisch konzentriert sich Zahlmann anhand repräsentativer Fallstudien auf das Scheitern der Gesellschaftsmodelle *Confederate States of America* (1861-1865) und *Deutsche Demokratische Republik* (1949-1989) und deren Verarbeitung im kulturellen Gedächtnis der Vereinigten Staaten von Amerika und Deutschlands, wobei er den Assmannschen Begriff des kulturellen Gedächtnisses zugrunde legt. Somit liefert er einen Beitrag zur kultur- und geschichtswissenschaftlichen Debatte über Erinnerungskulturen einerseits und über gesellschaftliche und kulturelle Einigungsprozesse, wie die USA und Deutschland sie erlebt haben, andererseits.

Die in seiner Studie behandelten autobiographischen Texte, die von so extrem unterschiedlichen Figuren wie Jefferson Davis und Harriet Beecher Stowe, Erich Honecker und Angela Merkel stammen, betrachtet Zahlmann als „zwei zeitlich versetzte und unabhängig voneinander erfolgende kulturelle Auseinandersetzungen mit gleichartigen gesellschaftlichen Konstellationen“ (S. 20). Diese weisen Parallelen auf, die – so ein Ergebnis der Arbeit – teils in der strukturellen Gleichartigkeit westlicher Erinnerungspraktiken begründet liegen, teils aber auch in der ähnlichen inneren Organisation der Gesellschaftssysteme der *Confederate States of America* und der *Deutschen Demokratischen Republik*. Autobiographische Erinnerungen sind immer auch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Zeit und den gesellschaftlichen Voraussetzungen. Insofern stehen sie verbindend zwischen individueller und kollektiver Erinnerung. Die Erinnerung an das Scheitern stellt sowohl in den USA als auch in Deutschland nachgewiesenermaßen einen wichtigen Faktor im gesellschaftlichen Vereinigungsprozess dar. Aus diesem Blickwinkel ist hier einerseits tatsächlich eine gewisse Vergleichbarkeit gegeben: Beim Scheitern der CSA und der DDR und deren autobiographischer Verarbeitung geht es immer auch um biographische Brüche, die ihren Weg in die nationale Erinnerungsgemeinschaft gefunden haben.

Wie die fast 40 Seiten umfassende Quellen- und Literaturliste zeigt, hat sich der Autor umfassend mit den autobiographischen und biographischen Quellen und auch der theoretischen Literatur zum Scheitern, zur Geschichte von CSA und DDR, zu autobiographischen Texten, zur Moderne und zum kulturellen Gedächtnis auseinandergesetzt (309-347). Damit legt er gleichzeitig auch eine umfassende Übersicht über die Quellenlage im Hinblick auf das von ihm bearbeitete Themenfeld vor. Analysiert werden in der Studie jedoch ausschließlich veröffentlichte autobiographische Erinnerungen ostdeutscher und südstaatlicher Eliten. Dabei definiert Zahlmann Mitglieder von Eliten als Personen, die auf Grund ihrer Position entscheidend zur politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung von CSA und DDR beigetragen haben („alte Eliten“), zählt dazu aber auch deren Gegner („Gegeneliten“) sowie diejenigen Bürgerinnen und Bürger, die im vereinigten Land eine gesellschaftliche Bedeutung erlangt haben („neue Eliten“). Zur letzteren Gruppe können auch Menschen zählen, denen bereits in den Südstaaten bzw. in der DDR große Bedeutung zukam.

Nachdem Zahlmann im ersten Teil der Studie zunächst Grundlagen der Geschichte und des Gesellschaftssystems der Südstaaten der USA und der DDR sowie deren Scheitern erarbeitet und die Bedeutung autobiographischer Schriften für das kulturelle Gedächtnis erläutert, widmet er die folgenden beiden Teile den Südstaaten und der DDR. 1865 bzw. 1989 scheiterten vor allem die Bemühungen der gesellschaftlichen Eliten, ihre Gesellschaftsmodelle dauerhaft der eigenen Bevölkerung aufzuoktroieren. Die Studie stellt in diesem Sinne komplexe Fragen nach der biographischen Verarbeitung des eigenen, aber auch des gesamtgesellschaftlichen Scheiterns sowie danach, für welche Gesellschaft der gescheiterte Staat stand, wie Gegner und Krisen beschrieben werden und ob diese Erinnerungen für die Vereinigung der rivalisierenden Staaten eher trennende oder verbindende Wirkung haben. Der zusammenfassende letzte Teil befasst sich mit dem Einfluss des Scheiterns auf kulturelle Gedächtnisse in der westlichen

Moderne. In diesem Teil zeigt er strukturelle Parallelen des Gedächtnisses beider Staaten auf und stellt die Frage nach der Bedeutung dieser Gedächtnisse der „Eliten“ für das nationale Gedächtnis bzw. die Identität als vereinigter Staat.

Zahlmann greift in seiner Analyse heterogene Themen auf, die spezifisch auf das Leben in den amerikanischen Südstaaten bzw. die Deutsche Demokratische Republik bezogen sind, darunter die Rolle der Sklaverei in den autobiographischen Erinnerungen der Eliten der Südstaaten. Diese Diskussion gibt Aufschluss über die Konstruktion und Repräsentation des Old South in der amerikanischen Kultur bis in die heutige Zeit und hat bis heute nicht an Aktualität verloren, wie die derzeitige Debatte um die Frage nach Reparationen und damit der Verantwortlichkeit der Sklaverei für die soziale Ungerechtigkeit in der Gegenwart zeigt.

Während die Ereignisse, die jeweils von den Elitengruppen erinnert werden, kulturspezifisch und daher sehr unterschiedlich sind, stellt das Scheitern als Element der individuellen Biographie das verbindende und den Vergleich ermöglichende Element dar. Es gibt spezifische Diskurse über das gesellschaftliche Scheitern, die – scheinbar unabhängig von Zeit und Raum – in westlichen Kulturen zwar nicht identisch, aber doch gleichartig sind. Ob alte Eliten der Südstaaten oder alte Eliten der DDR, beide Gruppen haben eine unkritische und verklärende Sicht auf die Vergangenheit, während die jeweiligen neuen Eliten häufig auch die Möglichkeiten erkennen, die aus dem Neubeginn erwachsen. Allen diskutierten Elitengruppen ist gemeinsam, dass sie in ihren Texten den Versuch unternehmen, sich mit den biographischen Brüchen, die durch den „Systemwechsel“ entstanden sind auseinanderzusetzen. Zuwenig Beachtung findet in dem Buch die offensichtliche systemkritische Parallele zwischen den beiden Ideologien: Die Kapitalismuskritik des feudalistischen Südens und der marxistischen DDR wäre, wenn sie auch von sehr verschiedenen politischen Standpunkten aus formuliert ist, eines Vergleichs wert gewesen (Stichwort „Lohnsklaverei“) – wie auch

die marxistische Sicht auf den amerikanischen Süden ideologisch aufschlussreich gewesen wäre.

Zahlmanns Arbeit legt im Hinblick auf die von ihm diskutierte Thematik das dar, was in den USA häufig unter dem Stichwort „contested memories“ diskutiert wird: verschiedene Gruppen in der Gesellschaft verarbeiten die Vergangenheit unterschiedlich. In diesem Sinne bleibt natürlich insbesondere zu fragen, wie diejenigen, die nicht den in Zahlmanns Schrift ausführlich behandelten Eliten zuzurechnen sind, ihre autobiographischen Erinnerungen in das nationale kulturelle Gedächtnis einbringen werden und ob sich der Topos des „gesellschaftlichen Scheiterns“ ähnlich wie die verwandte Kategorie des „kollektiven Trauma“ als Schlagwort in der kultur- und geschichtswissenschaftlichen Diskussion etablieren wird und somit auch weitere Vergleiche – so z.B. mit Südafrika – möglich sein werden.

Julia Sattler

Beatrix Borchard/Heidy Zimmermann, *Musikwelten - Lebenswelten. Jüdische Identitätssuche in der deutschen Musikkultur*, Köln: Böhlau-Verlag 2009, 49,90 €, 406 S., ISBN: 978-3-412-20254-5

Zum 100. Todestag von Joseph Joachim fand in Hamburg vom 9.-11. November 2007 eine Tagung statt, die sich mit der „Rolle der Musik im jüdischen Akkulturationsprozess“ (9) beschäftigte. Die Ergebnisse haben Borchard und Zimmermann jetzt in einem Sammelband vorgelegt, dessen Untertitel „Jüdische Identitätssuche“ den Fokus stärker auf die Musiker und Komponisten selbst, auf ihre aktive Teilnahme am Prozess der Identitätsbildung richtet.

Nur sechs der insgesamt 23 Beiträge befassen sich explizit mit Josef Joachim. Seine Person ist eher Zentrum und Bezugspunkt als Schwerpunkt. Im Wechsel zwischen „übergreifenden Fragestellungen ... und Fallstudien“ (10) werden z.B. die „Hörwelt der Synagoge“ (Reinhard Flender), das

Wirken Salomon Sulzers (Barbara Boisits) und Lea Mendelssohns (Cornelia Bartsch), die „antijüdische Metaphorik“ Schumanns (Janina Klassen) und die Geschichte des Sternschen Konservatoriums (Cordula Heymann-Wentzel) untersucht. Sechs Beiträge widmen sich der Zeit nach 1933. So geht Ulrike Migdal „auf einige Aspekte ‚jüdischer Musik‘ in Theresienstadt“ (350) ein und Sophie Fetthauer behandelt die „Identitätsfindung der jüdischen Displaced Persons“ in Bergen Belsen nach dem Krieg.

Joseph Joachim als „unjüdischer“ Interpret

Joseph Joachim wurde 1831 in Westungarn geboren. Er machte zunächst Karriere als Violinsolist. Die wichtigsten Violinkonzerte des 19. Jahrhunderts sind ihm gewidmet. Joachims Leistungen als Dirigent und Komponist stehen im Schatten seiner größeren Bedeutung als Interpret, Pädagoge und Musikpolitiker. Er wurde 1869 Gründungsrektor der Berliner Musikhochschule. Hochgeehrt und vom Hof unterstützt konnte Joachim in dieser Funktion seine Vorstellungen von deutscher Musikkultur der musikalischen Jugend der Gründerzeit vermitteln.

Joachim ließ sich 1855 in Hannover protestantisch taufen, hat aber „als professioneller Musiker die Frage seiner jüdischen Herkunft offenkundig nicht thematisiert“ (123). Welche Rolle spielen Akkulturation und Identitätssuche bei Joachim? An seinem Beispiel zeigt sich die Vielschichtigkeit und Ambivalenz der Problematik. Von vielen in mehrfacher Hinsicht unterschiedlichen Aspekten, die im Buch angesprochen werden, seien wenige herausgegriffen.

1850 ging Joachim als Konzertmeister nach Weimar und schloss Freundschaft mit dem gerade 20-jährigen Hans von Bülow. Als Joachim sich 1857 öffentlich von Liszt distanzierte, kam es vorübergehend zum Bruch. Die spätere Beziehung war durch Bülows „Eifersucht auf Joachims weit ältere und tiefere Freundschaft mit Brahms“ (187) belastet; Bülows

Bewunderung für den Geiger und Interpreten Joachim blieb trotzdem „zeitlebens ungebrochen“ (188).

Vor diesem Hintergrund persönlicher Beziehungen erläutert Hans-Joachim Hinrichsen eine Argumentationsweise, die er im Untertitel seines Beitrags als „Rezeptionsparadoxon“ (181) bezeichnet. Bülow war als erklärter Antisemit wie Wagner von der „Existenz eines wahrnehmbaren ‚Judentums in der Musik‘“ (188) überzeugt. Da nun aber Joachims Spiel für Bülow „ein Ideal von Vollendung“ (Brief an Wüllner, 188) darstellte und dem postulierten Negativbild jüdischer Musikauffassung in keiner Weise entsprach, blieb nur die Möglichkeit, Joachim als Ausnahme zu begreifen. Hinrichsen belegt „Bülow's durchgängige Betonung des ‚Unjüdischen‘ an Joachims Interpretationskunst“ (189).

Bach als Weltbürger und Beethoven als Prophet

Wie Rezeption und Interpretation zusammenwirken, untersucht Michael Heinemann am Beispiel von Bachs Chaconne. Bachs Musik galt im protestantischen Preußen als genuin geistlich. Die Aufführung Bachscher Kammermusik im Konzert, d.h. im Kontext von Unterhaltung, erschien als nahezu unzulässige Profanierung. Dass man aus Rücksicht auf ein Publikum, das an das Hören alter Musik erst herangeführt werden musste, die Partiten zunächst mit einer Klavierbegleitung aufführte, rückte sie noch mehr in die Nähe einer virtuosen Darbietung. Virtuosität aber wurde zunehmend mit Seichtigkeit und ‚jüdischer‘ Opportunität konnotiert.

Wenn nun Joachim etwa ab Mitte der 1850er Jahre die Chaconne ohne Begleitung aufführte, so gab es für diesen Schritt in Richtung Werkstreue nach Heinemann „nicht nur künstlerische Gründe“ (112). Zugleich mit einem Interpretationsideal, das Werkstreue anstelle von Virtuosität propagierte, setzte Joachim ein Verständnis der Bachschen Musik außerhalb der christlichen Deutung durch. Der Thomaskantor wurde zum „musikalischen Weltbürger“ (111).

Umgekehrt verhält es sich mit Beethoven. Im 19. Jahrhundert entstand eine Reihe von programmatischen Deutungen seiner Sinfonien. Bekannt war Wagners Programm zur 9. Sinfonie, das den Sätzen Verse aus Faust zuordnet und das „im Umfeld der revolutionären Ereignisse von 1848 ... eine revolutionäre Aktualisierung“ (124) erfuhr.

Die „ganz andere Interpretation“ (124) Joachims betrachtet Beate Angelika Kraus. Unter Joachims Leitung gab es drei Aufführungen zwischen 1856 und 1864 in Hannover. In einem Brief an seine Frau formulierte er, die Sinfonie wirke immer wie sein eigenes „religiöses Glaubensbekenntnis, vom Propheten selbst gesprochen“ (122). Joachim sieht die Sinfonie im „Kontext eines Sakralwerkes mit Chorälen“ (124), das Beethoven-Bild, das er vermittelt, wird sich später verfestigen: „Beethoven als Erlöserfigur, sein Werk als weltanschauliche Botschaft“ (134)

Berliner Zukunftsreligion

Indem Joachim Bachs Instrumentalmusik aufführte und werktreu interpretierte, rückte er sie gleichermaßen von christlicher Vereinnahmung und antijüdischen Klischees weg. Indem er Beethovens 9. Sinfonie sakral deutete, bekannte er sich zu einer überkonfessionellen Zukunftsreligion, der auch beispielsweise Brahms huldigte. Jan Brachmann fällt auf, dass „in Brahms' Bibelvertonungen Christus konsequent nicht vorkommt“ (221) und er konstatiert einen „liberalen Protestantismus, der eine Art zivilreligiöse Gemeinschaft von Juden und Christen anstrebte“ (222).

Der Eigenbeitrag der Herausgeberin Beatrix Borchard führt die Aufwertung der deutschen Instrumentalmusik zur modernen Ersatzreligion auf Moses Mendelssohn zurück, der 1755 in einem musikästhetischen Traktat auf die Fähigkeit der Instrumentalmusik verwies, „kulturelle Bedeutung zu transportieren, gerade weil sie textlos“ (57) ist. So ist es für Borchard „durchaus kein Zufall, dass Beethovens Instrumentalmusik

im Zentrum der Programme“ (55) seiner Enkelin Fanny Hensels stand. Als geniale, aber Musik nicht professionell, d.h. nicht kommerziell ausübende Künstlerin gab Hensel der Idee der ‚reinen‘ Tonkunst Gestalt, und Ludwig Rellstab fand die adäquate Formulierung: Hensels halböffentliche Bühne im Gartensaal der Leipziger Str. 3 war für ihn ein „Opferaltar der Kunst“ (52).

Die sakrale Metaphorik – in einem Nachruf wird Joachim als „Priester der Kunst“ (41) bezeichnet – geht Hand in Hand mit der „Vereinnahmung von Joachims Kunst für die deutsche Sache“ (41). Joachim spielte eine Schlüsselrolle bei der „Durchsetzung des musikästhetischen Paradigmas einer als spezifisch deutsch verstandenen Instrumentalmusik“ (9), zugleich wurde das Profil der Berliner Musikhochschule „als konservatives Institut unverkennbar durch ihn geprägt“ (114).

Joachims Wirken als Interpret, Pädagoge und Kulturpolitiker war mit einer Idee „des spezifisch ‚Deutschen‘ im Sinne von ‚Tiefsinn, Arbeit, Gründlichkeit‘ in Abgrenzung zu allem ‚Nicht-Deutschen““ (41) sehr gut zu vereinbaren. Ganz als wäre es eine besondere Ehre, formulierte der Pfarrer in der Grabrede: „ein deutscher Künstler war’s“ (41).

Assimilation versus Zionismus – eine innerjüdische Debatte

Welche gravierende Rolle Wagners Pamphlet *Das Judentum* in der Musik spielte, wird allein dadurch belegt, dass kaum ein Aufsatz ohne Verweis auf die Schrift auskommt. Heidi Zimmermann verknüpft „Wagners neiderfüllten Judenhass“ (20) mit der leidenschaftlichen innerjüdischen Debatte über „die Frage, welche Art von Musik als spezifisch jüdisch gelten soll und warum“ (21), denn gerade angesichts „der antisemitischen Polemik positionieren sich die jüdischen Selbstdefinitionen in einem breiten Spektrum von der traditionalistischen über die aufgeklärt-assimilatorische Haltung bis zu einer dezidiert kulturzionistischen Ausrichtung“ (21).

Zimmermann als zweite Herausgeberin klärt in ihrem Beitrag Grundlagen und Begriffe, zumal der Umgang der einzelnen Autoren „mit dem Thema jüdische Herkunft und entsprechenden Begrifflichkeiten „bewusst nicht vereinheitlicht“ (9) wurde. Sie referiert eine „enge, zweckgerichtete Definition“ (29) jüdischer Musik, die „die Funktion und den soziokulturellen Kontext als Kriterium in den Vordergrund rückt“ (29) und eine weite Definition, die den „überproportionalen Anteil von Juden an der abendländischen Kunstmusik“ (25) berücksichtigt. Zimmermann verweist auf die Problematik der zweiten Definition: „Keine der auf Musik der Juden bezogenen Darstellungen ... verzichtet auf die Erwähnung von Komponisten wie Mendelssohn, Mahler und Schönberg. Ironischerweise scheint diese Blickrichtung die antisemitischen Zuschreibungen, mit denen Konvertiten wie säkulare Juden auf ihre Herkunft behaftet wurden, zu perpetuieren.“ (29f.)

Ausblick

Die Tagung habe „mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben“ (11), schreiben die Herausgeberinnen im Vorwort. Das ist gut so, denn diese Feststellung öffnet Raum für weitere Forschung. Noch immer fehlt eine zuverlässige Monographie zu Louis Lewandowski. Allein die Tatsache, dass er nicht „Kantor der Berliner Reformgemeinde“ war, sondern Musikdirektor der großen, die Mitte und Mehrheit der praktizierenden Berliner Juden repräsentierenden Neuen Synagoge, wäre einen eigenen Aufsatz wert.

Margit Erfurt-Freund

Helke Stadtland (Hrsg.), „Frieden auf Erden“. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert (Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, Bd. 12), Essen: Klartext Verlag 2009, 29,95 €, 306 S., ISBN: 9783837501414

Nicht erst die kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre zeigen und zeigten, dass der Religion eine bedeutende Rolle in den Konflikten und Gewalttaten der gegenwärtigen Weltgeschichte zukommt. Immer schon waren Religion und Gewalt auf eine merkwürdige Weise in der Geschichte der Menschheit miteinander verwoben. So war auch das Christentum eine Quelle der Gewalt und Radikalisierung in der Geschichte Europas bis in die jüngste Vergangenheit hinein.¹ Dieser Tatsache wurde in der wissenschaftlichen Wahrnehmung der letzten Jahre großes Interesse entgegengebracht. Die Diskussionen darüber waren und sind vielseitig und ertragreich. Demgegenüber wurde der Frage, wie es um das Verhältnis von Religion und Frieden steht, bis jetzt wenig bis gar kein Interesse gezollt, obwohl sich die Friedensbewegungen – auch wenn sie sich selber nicht religiös verstanden wissen wollten – einer religiösen Sprache bedienen und die Religionen die Friedenskonzepte und -theorien maßgeblich beeinflusst und geprägt haben. Hört man genauer hin, wird in den Friedensdiskursen im politischen und gesellschaftlichen Rahmen mit religiösen Begriffen kommuniziert oder ist die Kommunikation über den Frieden gar religiös motiviert.

Dieser in der Forschung bislang wenig beachteten Thematik wurde auf der Jahrestagung des Arbeitskreises Historische Friedensforschung mit dem Titel „Religiöse Semantik des Friedens“ im Herbst 2006 in Bochum nachgegangen und damit ein weites Feld von Forschungsmöglichkeiten und -desideraten eröffnet.

¹ Vgl. Holzem, Andreas (Hrsg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte, Bd. 50), Paderborn, u.a. 2009.

Vorliegender Sammelband umfasst, gegliedert in drei Teile, neben der Einleitung der Herausgeberin elf Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus den Disziplinen Geschichte, Theologie, Kirchengeschichte und Rechtswissenschaft. Die Fruchtbarkeit interdisziplinären Arbeitens wurde von den Veranstaltern der Tagung für den Themenkomplex der historischen Friedensforschung damit bereits bedacht und spiegelt sich im Sammelband wider.

Den theoretischen und methodischen Forschungsrahmen des Sammelbandes skizziert die Historikerin Helke Stadtland im ersten Teil des Bandes. Dabei geht sie davon aus, dass christlich geprägte Gesellschaften ihr Friedensdenken auf die prominente Chiffre „Friede auf Erden“ stützen und stützten. Darin zeige sich eine eigentümliche Aufspaltung der Welt in eine immanente und eine transzendente Sphäre, wodurch jedoch wiederum die Vorstellung vom himmlischen Frieden das Friedensdenken und die Friedensdiskurse in Politik und Gesellschaft bestimmten und bestimmt hätten. Ein Rückgriff auf religiöse Semantik in den Friedensdiskursen habe im 20. Jahrhundert durchaus stattgefunden; dieser Tatsache sei allerdings bislang wenig bis kein Interesse innerhalb der Forschung entgegen gebracht worden im Gegensatz zum Zusammenhang von Religion und Gewalt. Aufgrund der Verflechtung religiöser und politischer Friedenssemantiken plädiert Stadtland dafür, Diskurse, Begriffe und Symbole zu untersuchen und begriffsgeschichtlich aufzuarbeiten, d.h. primär die diskursiven Bereiche in die Forschung mit einzubeziehen sowie die jeweiligen Akteure, Gruppen und Bewegungen auf ihre Friedensdiskurse und Kommunikationsformen hin zu analysieren.

Mit einigen systematisierenden Gedanken beschließt Volker Krech den ersten Teil des Bandes. Der Zusammenhang von Religion und Frieden wie auch der von Religion und Gewalt sei variantenreich. Es sei deshalb Aufgabe der Geschichtswissenschaft ihn „zu historisieren“ und so in seinen sozio-kulturellen Kontext zu stellen. Er plädiert dafür, die Kontexte je nach der Verwendung religiöser Semantiken zu differenzieren. Er unterscheidet genuin religiöse Kontexte

von Kontexten, in denen sich Religion und Politik vermischen, sowie eine Polykontextualität beider Semantiken, der religiösen und der politischen. Von diesen drei Unterscheidungen hebt er das Phänomen der Sakralisierung ab, da sich politische Kontexte u.U. mit religiösen Semantiken „aufladen, ohne doch spezifisch religiös genannt werden zu können“ (S. 58). In chronologischer Reihenfolge wird seinem Plädoyer in vorliegendem Sammelband Rechnung getragen.

Der zweite Teil des Sammelbandes beschäftigt sich in fünf Beiträgen unter der Überschrift „Im Zeitalter der Weltkriege“ mit Phänomenen aus dem religiösen Kontext. Jörg Seiler befasst sich mit päpstlichen Marienzyklen (1854-1954) und deren veränderter Programmatik aus begriffsgeschichtlicher Perspektive. So wurde aus der Sieghelferin Maria des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert die Friedenskönigin, was Seiler mit der Funktion des Heiligen Stuhles und der Kirche im jeweiligen zeitlichen Kontext – Säkularisierungsprozesse und Verlust des Kirchenstaates im 19. Jhd., überparteiliche Vermittlerrolle während der beiden Weltkriege im 20. Jhd. – erklärt. Mit den Katholikentagen der Weimarer Republik beschäftigt sich Marie-Emmanuelle Reytier. Sie stellt fest, dass die Friedenskonzeptionen prominenter Katholiken, wie Kardinal Michael von Faulhaber, Konrad Adenauer, u.a., sich je nach individueller Stellung ihrer Verfechter im politischen und/oder theologisch-kirchlichen Kontext unterscheiden. Alf Christophersen widmet sich Friedenskonzepten von Vertretern der Lutherrenaissance in der Weimarer Republik. Seine Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Göttinger Systematiker und Kirchenhistoriker Emanuel Hirsch, der mit seiner Theologie das nationalsozialistische Regime stützte, Adolf Hitler verehrte und der Religion im Krieg eine alles andere als pazifistische Rolle zuerkannte. Als Pendant dazu steht der Beitrag von Till Kössler zu den Friedenssemantiken im spanischen Katholizismus während des Bürgerkrieges (1936-1939), die sich im Spannungsverhältnis zwischen der Parteinahme der Kirche im Krieg und der Friedensbotschaft der christlichen Lehre bewegten und eng an die politische Stellung der Kirche

gebunden waren. Den zweiten Teil des Bandes schließt Christian Scharnefsky mit einer Untersuchung zum Zusammenhang von Religion und aktivem Pazifismus zwischen 1920 und 1950 ab, wofür er als Beispiele die säkulare *War Resisters International* den religiösen „Quäkern“ und dem *International Fellowship of Reconciliation* gegenüberstellt und hinsichtlich der Verwendung religiöser Friedenssemantik interessante Parallelen aufzeigt.

Der dritte Teil des Bandes vereint unter der Überschrift „In der Periode des kalten Krieges“ Beiträge zu Parteien, Gruppierungen und Bewegungen und deren Friedensinitiativen in Ost- und Westdeutschland, Großbritannien und den Niederlanden. Janosch Steuer und Jürgen Mittag stellen in ihrem Beitrag zu der Programmatik und Semantik der Friedenskonzeptionen sozialdemokratischer Bundespräsidenten und Bundeskanzler fest, dass die jeweiligen Friedenskonzepte, obwohl sie von Mitgliedern derselben Partei stammen, vor allem biografisch bedingt divergieren. Holger Nehring untersucht religiöse und moralische Semantiken des Friedens in den britischen und westdeutschen Protesten gegen Atomwaffen (1957-1983). Er bezeichnet sie als „Sicherheitstherapien“, da sie aus den gewaltsamen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges heraus in Form therapeutischer Diskurse entstanden seien.

Dem genuin religiösen Kontext der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg widmen sich die drei den Band abschließenden Beiträge. Anke Silomon beschreibt am Beispiel von Friedensbegriffen und –symbolen, vor allem anhand des biblischen Symbols für den Frieden „Schwerter zu Pflugscharen“, die Auseinandersetzung der kirchlichen Friedensbewegung der DDR mit dem SED-Regime. Wie gegensätzliche Weltanschauungen zu je unterschiedlichen Konzeptionen des Friedens führen können, wird an dieser Studie besonders deutlich. Die Initiativen für eine europäische Entspannungspolitik nimmt Katharina Kunter in den Blick. Diese zielten in Richtung einer konziliaren Idee für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Mit einem Zeitzeugenbericht von

Ulrich Werner zu den pazifistischen Aktivitäten der katholischen Initiative *Kirche von unten* schließt der Band.

Mit einem breiten Spektrum an Einzelstudien und den systematisierenden Überlegungen von Helke Stadtland und Volker Krech liefert der vorliegende Sammelband erste Einblicke in ein Forschungsfeld, dem bis jetzt noch zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Der Ertrag ist vielschichtig, fundiert und zeigt an, in welche Richtungen die Diskussionen um religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens noch gehen können und unbedingt gehen müssten.

Bettina Reichmann

Michael Dellwing, *Globalisierung und religiöse Rhetorik. Heilsgeschichtliche Aspekte in der Globalisierungsdebatte*, Frankfurt-New York: Campus Verlag 2008, 24,90 €, 163 S., ISBN 978-3593385839

Dass sich Michael Dellwing in seinem Buch „Globalisierung und religiöse Rhetorik“ bemüht, in der Globalisierungsdebatte keine Stellung zu beziehen, hat ihn nicht davor bewahrt, in der Wikipedia als globalisierungskritischer Autor rubriziert und von der Frankfurter Allgemeinen Zeitung für sein Werk schnodderig abgekanzelt zu werden. In der Auseinandersetzung über „Globalisierung“ nach religiöser Rhetorik zu forschen, ist offenbar bereits Hinweis genug, um den Autor als (verkappten) Globalisierungskritiker identifizieren zu können. Es bestätigt sich damit eine Grundannahme des Buches von Dellwing auf eindrückliche Weise: die Auseinandersetzung über die Globalisierung wird mit Hilfe religiöser Rhetorik geführt, weil es sich um einen Glaubenskrieg handelt, in dem rationale Argumente nicht mehr verfangen.

Das Werk ist weder ein Werk über Globalisierung noch über Religion. Es handelt über rhetorische Positionierungen in der Globalisierungsdebatte. Dass religiöse Vorstellungen sowohl auf Seiten des Liberalismus als auch des Marxismus in ihren Ursprüngen eine prägende Rolle gespielt haben, gehört zu den

Selbstverständlichkeiten der Ideologieggeschichte. Doch werfen sich beide Seiten bis heute vor, verkappte religiöse Vorstellungen in ihrer Propaganda für oder gegen die universale Ausbreitung der liberalen Markgesellschaft zu vertreten. Dellwing geht in seinem Buch dieser Frage systematisch nach.

Zunächst steckt er den Rahmen seiner Untersuchungsmethode ab. Im Anschluss an Richard Rorty und Stanley Fish bedient er sich der theoretischen Grundannahmen des rhetorischen Pragmatismus, d.h. Rhetoriken und Vokabulare einer Debatte können sich nur im Verweis auf andere, bestehende Rhetoriken und Vokabulare behaupten. Im Fall der Globalisierungsdebatte ist das vor allem der Verweis auf religiöse Rhetoriken und Vokabulare.

Die Verwurzelung der liberalen und marxistischen Theorien in ihren jeweiligen religiösen Bezugstraditionen beschreibt Dellwing im Folgenden sowie die daraus bis heute resultierenden Nachwirkungen. Religiöse Überreste macht er aus, wenn er in der Idee der „unsichtbaren Hand“, die auf wunderbare Art den liberalisierten Markt ordnet, die „Idee einer göttlichen Ordnung“ sieht. So ist der Markt „eine Beschreibung, die auf der Basis des Glaubens an eine durch göttliche Organisation planvoll geleitete Welt aufkommt.“ Ferner sieht er in der liberalen Idee, dass der Mensch als „nutzenmaximierender homo oeconomicus [...] Träger einer Vernunft“ sei, eine Parallele zu der religiösen Vorstellung von der potentiellen Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen. Schließlich werde die Wende des Menschen hin zu einer „persönlichen ökonomischen Handlungsfreiheit“ ähnlich der religiös gedeuteten „erlösenden Befreiung“ beschrieben. (S. 44)

Weiter beleuchtet Dellwing die von liberaler Seite im gegenwärtigen Globalisierungsdiskurs verwandte religiöse Rhetorik. Von dieser Seite wird die Globalisierung zunächst als eine (Gott ähnliche) Macht beschrieben, die die Welt beeinflusst, jedoch nicht selbst gelenkt oder beeinflusst werden kann. Diesem Prozess wohne die Tendenz zum Guten inne, indem als Schlusspunkt der Entwicklung der allgemeine, weltweite Wohlstand prophezeit wird. Er könne schließlich

auch den Ursprung des Leides in der Welt erklären, da ein Verstoß gegen die Prinzipien der liberalen Marktwirtschaft das Projekt allgemeinen Wohlstands zum Scheitern verurteile. Schließlich werde die liberale Weltanschauung von Unternehmensberatern und Consulting-Firmen so propagiert und verbreitet, wie es im religiösen Bereich traditionell Priester und Missionare mit der „wahren Lehre“ tun. (S. 68 - 99).

Im Weiteren befasst sich Dellwing mit der Rhetorik der Globalisierungsgegner. Auf Seiten des Neomarxismus macht er besonders eine Ähnlichkeit zwischen der Lutherschen Rede von Rom als dem Zentrum des Antichristen und der Verortung von IWF, Weltbank und Welthandelsorganisation (WTO) als Zentren des Bösen in einer globalisierten Welt aus. Mit Blick auf die Befreiung vom Übel der Globalisierung würden Anleihen aus der biblischen Apokalyptik genommen, so die Vorstellung eines neuen „Himmels“ und einer neuen „Erde“ jenseits des liberalen Weltentwurfs. Ferner wird die Forderung nach dezentraler Organisation angesichts einer papistisch-zentralisierten liberalen Globalisierungs-Kirche erhoben. Die „wahre Lehre“ werde schließlich mit einem enthusiastischen Sendungsbewusstsein vorgetragen.

Eine „unbequeme Nähe“ beider Rhetoriken konstatiert Dellwing abschließend. Beide Seiten des Globalisierungsstreits sicherten gerade durch ihre Bezugnahme auf religiöse Rhetoriken ihren Erfolg. Beide Seiten richteten ihre rhetorischen Anstrengungen auch nicht darauf, die andere Seite zu überzeugen. Sie reklamierten beide, die absolute Wahrheit zu vertreten und schafften dadurch Identitätsgewissheit in den eigenen Reihen. Daraus leite sich für ihn die Konsequenz ab: es gibt einen legitimen Standpunkt außerhalb der konfliktgeladenen Auseinandersetzung. Freilich hindert dies nicht diejenigen, die sein Buch zu rezipieren vorgeben, ihn in diesen Streit einzuordnen.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag über die Bedeutung des Religiösen in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen über den Fortgang der Menschheitsgeschichte. Auch die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts bedienten sich der

religiösen Rhetorik. Hier lassen sich frappierende Parallelen erkennen.

Die vielen Tipp- und Formatierungsfehler, aber auch der zuweilen schwerfällige Stil und manche redundante Argumentationen mindern allerdings das Lesevergnügen erheblich. Hier ist von Seiten des Verlages offenbar elementare Lektoratsarbeit vernachlässigt worden.

August H. Leugers-Scherzberg

Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton: Princeton University Press 2008, 384 p., US\$ 29,95, ISBN: 978-0-691-12531-2

Just recently, Germany celebrated the twentieth anniversary of the fall of the Berlin Wall, which brought to an end the GDR (East German government) and began the unification of Germany. This momentous political change quickly turned into debates about judicial and moral responsibility and the roles of history and memory—discursive ingredients quite familiar to postwar German attempts at coming to terms with the past. But from now on (1989 onwards) one could no longer talk about *Vergangenheitsbewältigung* in the singular but in the plural: making sense of the past now referred both to Nazism/Shoah as well to the dictatorial regime of the GDR.

For historians, the opening of the Wall translated into archival access not only to the staggering number of files bearing witness to the surveillance apparatus of the Stasi but also to documents related to the Nazi past in the *neue Bundesländer* (Eastern regional states) that had hitherto been stashed away. The old East German propagandistic argument that the Nazi past was a problem only in the capitalist West crumbled in light of the evidence of the popularity of Nazism in those Eastern regions in the 1930s and 1940s. For church historians, the states of Saxony and Thuringia became of special interest since these regional churches had propagated

theologies that blended *völkisch*-nationalist inspirations with racist-antisemitic ideologies. Back then, theologians and men of the church had weighed in heavily in support of the National Socialist regime. After 1989, it became inevitable that a new chapter on contemporary German church history would be written: it would reassess the degree of complicity of the churches with *völkisch* ideologies—a project undertaken by a number of German researches on the history of church and theology on local and regional levels.

In the United States, theologians and religious studies scholars have had a long-standing interest in questions of ideological complicity of the German churches in the Nazi regime, not least spurred by Robert Ericksen's *Theologians under Hitler* (1985). In 1996, historian Doris Bergen's *Twisted Cross* expanded the research to a social and gendered analysis of the movement of "German Christians" (pro-Nazi faction of Protestant churches). In the last ten years, a new generation of American historians (not theologians!)-among them Matthew Hockenos, Kevin Spicer, Beth Griech-Pollele, Richard Steigmann-Gall, and James McNutt—has further probed the infiltration of Nazism into church and religion and investigated the continuing effects of antisemitism on postwar Germany theology.

With Susannah Heschel's 2008 publication, *The Aryan Jesus*, the scholarship will yet again move a significant step forward. Heschel, who is professor of Jewish studies at Dartmouth College, synthesizes the various strands of scholarly approaches by looking at a specific group of "theologians under Hitler" within their historical embeddedness in the Nazi regime and the German university system. Her research does not stop in the year 1945 but also traces the postwar careers in West and East Germany of the men who had espoused antisemitic and *völkisch* theologies. In the sense that *The Aryan Jesus* could not have been written earlier, it is a groundbreaking work and a culmination of Heschel's long research (which she started in 1991). The book is also the result of political changes that gave access to secreted-away church documents

in the GDR as well as of new scholarly developments in the United States that created fresh conceptual frameworks for the assessment of historical material.

In her previous work, Heschel has repeatedly called attention to the many instances of theological and moral failure of German theologians during the rise of National Socialism. Rather than providing a bulwark against ideologies of hatred and exclusion—ideologies that were eventually translated into a genocidal program—churches and theologians frequently participated in and contributed to ruthlessly exclusionary systems of thought and action. Heschel frequently inserts a passionate voice into her meticulous research, which is also discernible in *The Aryan Jesus*. Here, she hones in on the complicity of a group of Protestant theologians who were instrumental in the creation and operation of the *Entjudungsinstitut* in Jena, the “Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence of German Church Life” (from now on “Institute”). Under the political/organizational leadership of pastor Siegfried Leffler and the academic/theological leadership of Walter Grundmann, the Institute was the product of a concerted effort to unite the “German Christians” of Saxony and Thuringia and, beyond this regional goal, to “forge an alliance [with] the larger world of academic scholarship in the field of theology” (201). The Institute became, in today’s language, a kind of think-tank for articulating a theology that aimed at reconciling Christianity with the racist-völkisch agenda of Nazism. Furthermore, it provided scholarly credentials to the efforts of dejudaising Christianity, thus legitimizing the removal of Jews from German society.

Heschel’s archival research is placed alongside a conceptual grid of race theory and of modernizing trends that advance antisemitic research agendas. This makes for engaging reading. What emerges is a dense and fascinating portrait of a segment of Nazi Germany about which, until recently, not much had been known. Rich in detail about the lives of individual theologians and the institutional work of an organization, *The Aryan Jesus* also provides conceptual perspectives

for understanding the historical narrative in a larger frame. Overall, these two strands (archival research/conceptual grid) complement each other well, but at times the book suffers from interpretive claims that sweep aside a more careful look at the historical data. It is at these junctures that Heschel's passionate voice seems to get the better of her scholarly prose.

Historical Narrative

The primary substance of *The Aryan Jesus* rests on two pillars: the work of the Institute as well as its academic director, Walter Grundmann.

Grundmann, professor of New Testament in Jena, who had completed his dissertation under Gerhard Kittel, was a prolific writer who wanted to prove the non-Jewish identity of Jesus and the pro-völkisch nature of Christianity. No other theologian better exemplifies the personal involvement in the ideological enterprise of dejudaising German Christianity. Grundmann was actively engaged in formulating a völkisch theology and in widening the Institute's political reach, eager to make Christianity palatable to a Nazi leadership—even when the Nazi elite increasingly distanced itself from the Institute's work. After 1945, Grundmann portrayed himself as a victim of Nazism and, surprisingly, managed to regain respectable positions in the Thuringia church—a fact that demonstrates the successful reintegration of compromised men in the GDR. Perhaps even more surprisingly, Grundmann became an informer for the Stasi, partly because of his continued animosity toward former Confessing Church members. His successful postwar rehabilitation also sheds light on the continuity of anti-Jewish thought patterns in postwar German theology--albeit now cleansed from any overt racist and anti-semitic attitudes.

As important as Grundmann's role had been in the work of the Institute, he was not the only influential figure in its creation. Conservative pastors, some of whom had been members

of the paramilitary Free Corps and later became spokespeople for various nationalist causes, were instrumental in the establishment of the Institute. Foremost among them were Siegfried Leffler and, earlier, Julius Leutheuser; both men knew that they could count on the support of people in the church hierarchy, among them Martin Sasse, bishop of Thuringia. Once established, the Institute drew on the wide support of academic theologians across Germany, among them the more notorious theologians Wolf Meyer-Erlach, Walter Birnbaum, Heinz Erich Eisenhuth, and Heinz Hunger as well as people like Johannes Leipoldt (New Testament) and Johannes Hempel (Old Testament). A younger cohort of theologians did their academic work under the mentorship of these men, like Hans-Joachim Thilo, doctoral student of Grundmann and Eisenhuth, who later made a name for himself as practical theologian and therapist in Hamburg. In Heschel's words, these theologians "represented a spectrum of generational and demographic patterns as well as areas of research within theology" (166). Much of the information on the careers and attitudes of individual theologians is contained in Chapter 4, where Heschel introduces a host of theologians compromised by National Socialism beyond the Institute itself (including Grundmann's teachers Adolf Schlatter and Gerhard Kittel). Chapter 5 looks at the faculty of Jena where the Institute had found its home, and Chapter 6 describes the reintegration efforts of many of the compromised theologians in East and West Germany.

The second pillar of Heschel's archival research is the Institute itself: how it came into being, what function it had, and what role it aspired to assume within National Socialism. Chapter 3 describes the multiple projects that the Institute staff initiated and oversaw. It was a huge operation of cleansing and purging: it encompassed the Gospels, prayers, hymnals, catechism, liturgy, and Sunday school materials. References to Judaism and Jews were expunged or exchanged for a new nationalist-völkisch language. Words like Zion, Hosanna, or Jerusalem became victims of the obsessively anti-Judaic and antisemitic censors, indicating how wide a net the Institute

tried to cast in its efforts to deJudaize Christianity, far beyond mere academic theologizing.

Heschel mentions the important elements of the Institute's work, and her research might be detailed enough for an English-speaking audience to understand the extent of the Institute's ambitions without getting lost in the complexity of local and regional proceedings. Indeed, the English language reviews of *The Aryan Jesus* that have appeared so far repeatedly praise the thoroughness of her research and frequently provide content summaries of the book's findings (most extensively in Kevin Madigan's review in *JAAR* 77/3 [September 2009], but also in Paula Fredriksen [www.tabletmag.com] and Daniel Harrington [*America Magazine*, Feb. 16, 2009]).

It may be helpful to know that during the same year as the publication of *The Aryan Jesus*, another comprehensive study on Grundmann and the "Entjudungsinstitut" was completed. This study relied on the same archival sources and was conducted during the same time period as Heschel's work. In 2008, Oliver Arnhold, who had first reported on his findings in a 1994 Examensarbeit, submitted his dissertation on the subject at Paderborn University. The 800-page manuscript, to be published in two volumes in the series of "Studien zu Kirche und Israel," is entitled „*Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche: Die Thüringer "Kirchenbewegung Deutsche Christen" und das "Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben"* (Berlin: Institut Kirche und Judentum, 2010). Arnhold, like Heschel, introduces the lives and careers of important figures within the inner and outer circles of the Institute, studies their internal differences and spheres of influence, and traces some of their postwar fates.

At the core of Arnhold's thesis—and here it differs from *The Aryan Jesus*—is the organizational structure of the Institute. Arnhold reconstructs in minute detail the Institute's various branches and projects, its financial structure and internal hierarchy, the infightings and rivalries. Saturated with quotes and footnotes, the picture that emerges in Arnhold's thesis is

far more complex than that of *The Aryan Jesus*. Although the details sometimes make for tiring reading, the attention given to the various factions and rivalries within the German Christian movement and among the political and spiritual founders of the Institute disallow for the same linear and unifying narrative that Heschel presents. Three valuable appendices complete Arnhold's study: one lists the names of the Institute staff (according to Arnhold, about 180 people worked at one time or another for the Institute); a second contains short biographies of people relevant to the German Christian movement and those within the Institute's reach; and the third provides a systematic overview of the Institute's research projects, committees, and work groups. Arnhold's work will be another indispensable source for understanding the place and influence of the *Entjudungsinstitut*.

Conceptual Grid

Besides the difference in emphasis—with Heschel widening the lens to take in the larger landscape of Nazi-infested theologies, and Arnhold focusing the lens on the Institute's organizational structure and micro-historical development—the two authors differ in yet another way. Whereas Arnhold keeps his study very much within the limits of the history of the “Kirchenbewegung Deutsche Christen” (the branch of German Christians in Thuringia), Heschel reads the theological debates as part of a modernization effort, arguing that German Protestant theologians under Hitler used racial thinking as a way to stay relevant for “the new political and cultural atmosphere of the Third Reich” (26).

Two strategies, according to Heschel, were operative in the theological battle for recognition: First, Protestant theologians racialized Christianity and, second, aryanized Jesus. This is the conceptual grid laid out for the reader in the Introduction and Chapter 1 of *The Aryan Jesus*. Heschel locates the crucial role of the Institute within this grid. “The theology of

the Institute,” she writes, “[took] over elements of Nazi racial ideology to bolster and redefine the Christian message” (8), while a non-Jewish Jesus became the “anchor of the Christian identity of Germans, and as Aryan, of the Germanic identity of Christianity” (65). Thus, the “Institute theologians” were able to legitimate “the Nazi conscience through Jesus” (66).

By conceptualizing the issues beyond the pale of a narrow church study, Heschel can apply to her archival materials theoretical frameworks sensitive to gender issues and (post) colonialism. The aryanization of Jesus, for example, is read within a history that began with German romanticism in the nineteenth century, rendering Jesus increasingly nationalist and masculinist over against a stereotyping of a disloyal, feminized Judaism. Keeping this context in mind, the racial construction of a Jesus devoid of Jewishness, which Grundmann and others proclaimed, must be seen less as a Nazi invention but, rather, as a radicalization and racialization of anti-Jewish ideas already present in German culture. “Nazi ideology,” Heschel writes, was itself a “form of supersessionism, a usurpation and colonization of Christian theology, especially its antisemitism, for its own purpose. The theology of the Institute was a similar effort at supersessionism in reverse” (8).

These are helpful suggestions for thinking through the bizarre maze of theological thought that strikes today’s readers as fanciful aberrations and lethal fantasies. It is altogether plausible to regard modernity’s antisemitism as a secular version of supersessionism: the theological supersessionism of old was replaced by racial supersessionism that emerged in the nineteenth century. Under Nazism, in turn, racial supersessionism was retranslated into theological paradigms, seeking removal of the Jewish “stain” from its traditions. For German theologians who bought into and promoted such a racialized Christianity, there was little left that would have enabled them to oppose or resist a program that eventually called for the physical annihilation of Jews.

Limitations

The explanatory power of Heschel's conceptual grid, however, has limits due to her occasional circular reasoning and a tendency to make sweeping claims. For example, Heschel argues that Nazism is an inverse form of Christian theological supersessionism ("Nazism itself sought a supersessionist position in relation to Christianity"; 23), while also asserting that racialized Christianity is an inverse form of Nazi racial supersessionism. The inherent circularity of such argumentation recalls the irresolvable chicken-or-egg question (what came first: Nazi racialism or theological antisemitism?). Such indeterminacy permits Heschel to allude to the Institute's and its theologians' implication in the Holocaust without backing it up with more documentary evidence. On the one hand, the author suggests that the Institute's influence was instrumental in the implementation of the genocidal program. She writes: "the Institute statements regarding Jews and Judaism were mirrors, in Christianized language, of the official propaganda issued by the Reich during the course of the Holocaust" and they had a "far deeper resonance than that spoken by a politician or journalist." On the other hand, she inserts disclaimers about any direct linkage, cautioning the reader that "one cannot prove that the Institute's propaganda helped cause the Holocaust" (14-16). Such rhetorical wavering remains on the suggestive level; it also results in an overestimation of the political effectiveness of the Institute. Readers need to keep in mind that despite the radicalization of the rhetoric coming out of the Institute after 1940, it increasingly became politically ineffective during the war years. German historian Manfred Gailus writes in his review of *The Aryan Jesus* (H-Soz-u-Kult, H-Net [Sept. 2009]) that Heschel's conclusion about the Institute is not sustainable: It did not, as Heschel argues, reach its "zenith of influence and power" (282) during the war—despite the fact that its staff, and Grundmann among them, mightily vied for such influence. The German Christian movement, within which the Institute must be seen, had passed its peak by the

time the war started. What Heschel and Arnhold successfully point out, however, is that the German Christian movement did not simply fade away after 1936 (as it sometimes is assumed), but remained a strong and organized force throughout the Nazi regime.

On other occasions, one senses the author's moral impatience with the material. When, for example, she quotes Siegfried Leffler—a dangerously ideological and unsympathetic figure—she jumps to a conclusion that seems to be driven more by her passionate dislike of Nazi theologians than by her discernible eye as a scholar of the history of theology. At a meeting of theologians in Dresden in 1936, Leffler—one of the driving forces behind the Institute and the Thuringia German Christians--voiced his opinion that, as a Christian, one might have to kill Jews. The attending theologians (Paul Althaus among them) apparently did not take Leffler to task and, as far as the documents reveal, remained silent. Such silence is, in hindsight, a troubling moral failure. But does it support Heschel's judgment when she writes that this "lack of outrage is evidence that ridding Germany of Jews had become an acceptable point of discussion among theologians, even when murder was proposed as a technique for achieving it" (10)? Does a non-response to an outrageous opinion already prove acceptance of such a position? Does it really make sense to claim that Protestant theologians already considered the murder of Jews five years before the Nazi leadership decided on the *Endlösung*, their final genocidal program? Most theologians under Hitler--despite their racism and antisemitism and their wish to de Judaize Christianity and, concomitantly, remove Jews from Germany—usually shied away from articulating support for the physical murder of Jews. It does not diminish the outrage we should feel today about Leffler's homicidal imagination (and, perhaps, intent), but it does not yet prove genocidal consent. Similarly, a sentence like "the Nuremberg Laws could easily be read as upholding classical Christian values" is prone to too many misunderstandings to be helpful, especially since the author does not elucidate this

sweeping claim. In my own work on German theologians, I know of the temptation to disrupt with moral disapproval the callousness that speaks through historical documents of this time, so I understand how such statements can enter into scholarly prose. Yet as scholars we need to indicate when we assess a situation historically and when we insert our personal judgment.

The different conceptual frameworks in the studies of Heschel and Arnhold lead the authors toward drawing different conclusions even when they arrive at a similar analysis. Both studies make clear that it is no longer viable to portray the Protestant German church struggle in terms of starkly opposing groups—here the steadfast Confessing Church, there the corrupted German Christian, and in the middle the non-committal “intact churches.” Both Heschel and Arnhold agree that the study of the archival materials on the Institute and Grundmann demonstrates how deeply antisemitic thought had penetrated German regional churches and academic theologies. The question of whether the Institute played a key role in Nazism or whether its radicalization of a *völkisch*-antisemitic theology had limited political impact may not be fully answerable yet. But, as Arnhold points out, we know now that the Institute enjoyed the initial support of eleven (!) regional churches.

Arnhold and Heschel generally agree on the fact that multiple layers of antisemitic, *völkisch*, nationalist, and racist thought had affected to some degree most German theologians, bishops, pastors, and lay people during the Third Reich. This mixture of poisonous discourse was, to use Heschel’s phrase, the “lingua franca of the Nazi era” (7) and it was employed across a wide spectrum of people, even those who opposed Hitler. Arnhold and Heschel, however, interpret the function and role of this “lingua franca” differently. While Arnhold uses the widespread employment of a racist-*völkisch*-antisemitic language to emphasize the rivalries between different factions of the German Christians, Heschel uses it to argue for the unifying power of such discourse. According to Heschel, the

importance of the “lingua franca” was its exclusionary function: by removing Jews and dejudaising Christianity, German Christians succeeded in proclaiming unity with their own national community. “Antisemitism,” she writes, “was the glue that joined the various theological method and impulses and also brought passion to religion” (66). Though Heschel occasionally concedes that antisemitism was also used as a “tactic in the rhetorical battles among the different Christian factions” (7), she really emphasizes the unifying effect of the theologians’ racialized discourse. In the Third Reich, theologians “translated the often inchoate meaning of Nazism into a substantive discourse on Christian ritual and theology, giving Nazism religious and moral authority” (16).

Arnhold, on the other hand, does not see so much unity as disunity at work. Although his study is not sufficiently deliberate in teasing out this issue in theoretical terms, throughout he points to the multiple differences among the various völkisch-racist-nationalist positions. Theologians across a broad spectrum referred to a lingua franca which--however appallingly similar and bizarre to modern ears--was then understood in its nuances to stake out competing theological and political claims. The Institute was not free from such competition: it was not an exemplary place for völkisch unity but was steaming with political conflicts and personal rivalries. Arnhold emphasizes—more pronouncedly than Heschel—that the Institute was eventually neglected by the Nazi leadership. The more the Institute was ignored, the more its founders and theologians radicalized their thinking in the hope that, one day, they would regain favor in the eyes of the party. The firmer the secularized Nazi leaders proceeded with the implementation of the genocidal program, the less relevant church and theologians became in their eyes.

Together with previously published studies on aspects of Grundmann and the *Entjudungsinstitut* (by scholars like Siegele-Wenschkewitz, Roland Deines, Peter von der Osten-Sacken), both Heschel’s and Arnhold’s important works contribute to a fuller understanding of German church history in

general and of the Nazi-infested German Christian movement in particular. The special merit of Heschel's book, in addition to her historical research, lies in the broadening of the issues, whether these concern patterns of antisemitism in modernity, race and colonialism, and the gendered dynamics hidden away in the formation of national and religious identities. Future research on the effects of genocidal and totalitarian mentalities on theology and the church cannot sidestep *The Aryan Jesus*.

Björn Krondorfer

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Yvonne Al-Taie, M.A., geb. 1980, Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes

Paolo Acanfora, PhD in “History of Modern and Contemporary Europe” and “Cultore di materia” 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”

Dr. Josef Bordat, geb. 1972, Studium des Wirtschaftsingenieurwesens (Dipl.-Ing.), der Soziologie und Philosophie (M.A.) in Berlin. Derzeit tätig als freier Publizist

Dr. Rainer Bucher, Universitätsprofessor und Vorstand des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Graz

Christian Dahlke, geb. 1985, studiert katholische Theologie und Geschichte an der Universität des Saarlandes. Er ist studentischer Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Dr. Margit Erfurt-Freund, geb. 1958, Lehrbeauftragte für Musikwissenschaft, Universität des Saarlandes

Dr. Matthias J. Fritsch, geb. 1967, Professor, stellv. Leiter der Abteilung Schule/Hochschule, Diözese Regensburg.

Dr. Etienne Fouilloux, geb. 1941, Professeur d’histoire, Université Lumière Lyon 2.

Dr. Bernd Jochen Hilberath, Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Kath.-Theolog.

Fakultät der Universität Tübingen, seit 1996 Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen

Dr. K. Hannah Holtschneider, geb. 1971, Lecturer in Modern Judaism, School of Divinity, Universität Edinburgh.

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

Katharina von Kellenbach, Ph.D., b. 1960, Professor of Religious Studies, Chair, Department of Philosophy and Religious Studies, St. Mary's College of Maryland, U.S.A.

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

Dr. Thomas Kühne, Professor of History and Strassler Family Chair in the Study of Holocaust History, Clark University (Worcester/ MA)

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen

Dr. Martin Leutzsch, Professor für Biblische Exegese und Theologie an der Universität Paderborn

Dr. Michael Löwy, Anthropologe, Philosoph und Soziologe, em. Forschungsdirektor am Centre national de la recherche scientifique(CNRS) und an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Mitglied des Centred'études interdisciplinaires des faits religieux

Dr. Wilfried Loth, geb. 1948, Professor für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen

Dr. Joachim Neander, geb. 1938 in Zoppot/Sopot, Historiker, Spezialgebiete Holocaust und Deutsch-Polnische Beziehungen, lebt seit 1999 in Kraków/Krakau.

Dr. Robert E. Norton, Professor of German; Chairperson, Department of German and Russian Languages and Literatures, University of Notre Dame (Indiana)

Katharina Peetz, MA, Wissenschaftliche Mitarbeiterin Saarlandes, Redakteurin der Zeitschrift *theologie.geschichte*

Dr. Uwe Puschner, Privatdozent für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut, Berlin.

Bettina Reichmann, ehem. wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 437 „Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Mitarbeiterin und Promovendin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholischen Fakultät der Universität Tübingen

Hans-Christian Roestel, M.A., geb. 1980, Journalist in Hamburg

Beate Rossié, freie Autorin und Kunsthistorikerin in Berlin, an zahlreichen Ausstellungsprojekten, Publikationen und Internet-Präsentationen zu kunsthistorischen Themen beteiligt. Gemeinsam mit Stefanie Endlich und Monica Geyler-von Bernus erarbeitete sie die Ausstellung „Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus“ sowie die „Historische Kommentierung Olympiagelände Berlin“.

Julia Sattler, geb. 1980, promoviert in der Dortmunder Amerikanistik zum Thema „Family Secrets: Roots, Memory and the South’s multiracial heritage in contemporary America“.

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

Sina Schröder, geb. 1985, ist Studentin der Historisch orientierten Kulturwissenschaften (HOK) an der Universität des Saarlandes

Simone Sinn, Mitarbeiterin des Lutherischen Weltbundes,
Genf

Dr. Dr. h.c. mult Michael Stolleis, em. Prof. für Öffentli-
ches Recht und Neuere Rechtsgeschichte an der Goethe
Universität Frankfurt am Main, seit 2007 kommisari-
scher Leiter des Max-Planck-Instituts für europäische
Rechtsgeschichte

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

Dr. Josef Wohlmuth, geb. 1938, bis 2003 Professor für
Dogmatik an der Kath.-Theologischen Fakultät der Uni-
versität Bonn, Leiter des Cusanus-Werkes

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.