



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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 5 (2010)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 5 (2010)

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-2010>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Wilfried Loth</i> Katholizismus und Demokratie in Europa	11
<i>Alexander Muschik</i> Die SED und die Juden 1985 – 1990. Eine außenpoli- tische Charmeoffensive zur Rettung der DDR	33
II. MISZELLEN	53
<i>Hans-Christian Roestel</i> Wenn die Fiesta zur Forschung wird. Ein Gespräch mit Bernd Schmelz	55
III. REZENSIONEN.....	71
Martin Aust/Krzysztof Ruchniewicz/Stefan Troebst (Hg.), <i>Verflochtene Erinnerungen. Polen und seine Nachbarn im 19. und 20. Jahrhundert</i> (Joachim Neander)	73
Thomas Bohrmann/Werner Veith/Stephan Zöller (Hg.): <i>Handbuch Theologie und populärer Film, Band 2</i> (Harald Schroeter-Wittke).....	83
Matthias Tischer, <i>Komponieren für und wider den Staat. Paul Dessau in der DDR</i> (Bettina Weil).....	87
Konrad Hartelt, <i>Ferdinand Piontek (1878-1963). Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs</i> (Robert Zurek).....	93
Claudia Bruns, <i>Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934)</i> (Thomas Kühne)	98
Ralf Retter, <i>Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche“ im Dritten Reich</i> (Martin Greschat).....	102

Volker Stolle, „ <i>Den christlichen Nichtariern nimmt man alles.</i> “ <i>Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeldt angesichts der NS-Rassenpolitik</i> (Joachim Neander).....	105
Matthias Küntzel, <i>Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik: „Heimliches Einverständnis“?</i> (Dirk Ansorge).....	112
Georg Wagensommer, <i>How to teach the Holocaust. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz</i> (Paul Petzel).....	119
Robert Sommer, <i>Das KZ-Bordell: Sexuelle Zwangsarbeit in nationalsozialistischen Konzentrationslagern</i> (Katharina von Kellenbach).....	122
Tanja Hetzer, „ <i>Deutsche Stunde</i> “. <i>Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus</i> (Martin Meiser).....	126
<i>Partei und Kirchen im frühen Sowjetstaat. Die Protokolle der Antireligiösen Kommission beim Zentralkomitee der Russischen Kommunistischen Partei (Bol'seviki) [sic] 1922-1929</i> , in Übers. hg. v. Ludwig Steindorff (Thomas Bremer).....	130
Jessica Klein, <i>Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883-1945). Ein Philosoph in der „Ära der Apostel“</i> (Daniel Stender)	133
Albert Franz/Wolfgang Baumann (Hg.), <i>Theologie im Osten Europas seit 1989. Entwicklungen und Perspektiven</i> (Thomas Bremer).....	143
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	149

I. AUFSÄTZE

Wilfried Loth

KATHOLIZISMUS UND DEMOKRATIE IN EUROPA¹

Das Verhältnis des Katholizismus zur modernen Demokratie ist nicht leicht zu fassen. Otto von Bismarck bezeichnete das Zentrum, die Partei des politischen Katholizismus in Deutschland, einmal als eine Bewegung, in der „nicht [nur] zwei Seelen“ steckten, sondern gleich „sieben Geistesrichtungen, die in allen Farben des politischen Regenbogens schillern, von der äußersten Linken bis zur radikalen Rechten“.² Eugen Richter, der progressive Parteiführer, sprach von „einer politisch sehr gemischten Gesellschaft, welche die denkbar schroffsten Gegensätze in sich vereinigte“ und nur „in den kirchlichen und religiösen Fragen“³ übereinstimmte. Ob der Katholizismus nun reaktionär oder fortschrittlich war, liberal oder sozial, darüber stritten schon die Zeitgenossen; und auch heute noch gibt es dazu unterschiedliche Antworten.

Eine grundsätzliche Ambivalenz

Um den Beitrag des Katholizismus zur modernen Demokratie in Europa, zum Sozialstaat und zur europäischen Einigung zu erfassen, ist es notwendig, von einer grundsätzlichen Ambivalenz auszugehen.⁴ *Auf der einen Seite* formierte sich die

¹ Beitrag zur Konferenz *The Two Wests: Democracy, Citizenship and Social Rights in the United States and Europe (1918-2008)* vom 22.-23. Mai 2008 an der Universität Turin, in englischer Sprache veröffentlicht unter dem Titel *Social Rights and Democracy in European Catholic Thought* in: Alice Kessler-Harris/Maurizio Vaudagna (Hg.), *Democracy and Social Rights in the 'Two Wests'*, Torino 2009, S. 143-156.

² Heinrich Poschinger (Hg.), *Fürst Bismarck und die Parlamentarier*, Bd. 3, Breslau 1896, S. 231.

³ Eugen Richter, *Im alten Reichstag. Erinnerungen*, Berlin 1894, S. 6.

⁴ Siehe Wilfried Loth, *Katholizismus und Moderne. Überlegungen zu einem dialektischen Verhältnis*, in: Frank Bajohr/Uwe Lohalm (Hg.), *Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne*.

katholische Bewegung im Laufe des 19. Jahrhunderts gegen die Umsetzung der Ideen der Aufklärung in der französischen Revolution. Sie verfocht Prinzipien, die den „Ideen von 1789“ diametral entgegengesetzt waren. Gegen die Betonung der menschlichen Vernunft und des Fortschritts propagierte sie die Verbindlichkeit der göttlichen Offenbarung und der Tradition des kirchlichen Lehramts. Gegen die Idee der Volkssouveränität hielt sie am göttlichen Ursprung der Staatsgewalt fest und am Anspruch der Kirche auf Gestaltung der öffentlichen Ordnung. Gegen die Tendenzen zur Herausbildung einer modernen Industriegesellschaft predigte sie die Einbindung in eine zeitlos harmonische ständestaatliche Ordnung. Gegen die Explosion der modernen Wissenschaften setzte sie auf die Weisheit der mittelalterlichen Scholastik, und gegen den modernen Nationalismus entwickelte sie den Ultramontanismus, die absolute Bindung an den Papst in Rom.

Die antimoderne Ausrichtung des Katholizismus ist immer wieder durch päpstliche Erklärungen bestätigt und bekräftigt worden.⁵ Das begann mit Pius VI, der sich nicht damit begnügte, die Zivilkonstitution der französischen Nationalversammlung zu verurteilen, weil sie die Kirche, gallikanischer Tradition entsprechend, ganz als Staatsinstitution behandelte. Vielmehr lehnte er ausdrücklich die Erklärung der Menschenrechte als mit der katholischen Lehre unvereinbar ab: unvereinbar im Hinblick auf den Ursprung der Staatsgewalt, auf die Religionsfreiheit und auf die gesellschaftliche Ungleichheit. Ihren Höhepunkt erhielt die antimoderne Ausrichtung mit der prägnanten Verurteilung der liberalen Ideen durch Pius

Detlev Peukert zum Gedenken, Hamburg 1991, S. 83-97; John W. Boyer, *Catholics, Christians and the Challenges of Democracy. The Heritage of the Nineteenth Century*, in: Wolfram Kaiser/Helmut Wollmann (Hg.), *Political Catholicism in Europe 1918-1945*, London/New York 2004, S. 7-45.

⁵ Siehe Leif Grane, *Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven*, Göttingen 1987; Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London/New York 2000; René Remond, *Religion and Society in Modern Europe*, Oxford 1999.

IX. 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* und dem beigefügten *Syllabus errorum*: Sie richtete sich ausdrücklich gegen die Vorstellung, die Gesellschaft könne ohne Rücksicht auf die Religion und ohne Rücksicht auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen organisiert werden, und verurteilte dann Volkssouveränität, Glaubens- und Kulturfreiheit, Pressefreiheit, Säkularisierung der gesellschaftlichen Institutionen und Trennung von Kirche und Staat als Ausdruck dieses Irrglaubens, ebenso wie Rationalismus, Ökonomismus und Sozialismus.

Die globale Absage des Katholizismus an die Moderne war kein Zufall und auch nicht die Folge unbedachter Eskalation der Gegensätze kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Die Aufklärung stelle einen Angriff auf den Monopolanspruch der katholischen Weltdeutung dar, und die Revolution bedrohte die materiellen Grundlagen der kirchlichen Machtstellung, besonders seit ihre Führer sich zum Zugriff auf die Kirchengüter und die geistlichen Fürstentümer entschlossen hatten. Da war es ganz unwahrscheinlich, dass es der Kirche gelingen würde, sich rechtzeitig von den traditionellen Verhältnissen zu lösen und die christlich gestaltbaren, zum Teil sogar christlich fundierten Momente des Umbruchs zur Moderne zu erkennen. Viel näher lag es, sich in der Abwehr von Aufklärung und Revolution mit all jenen Kräften zu verbünden, die gegen die Entwicklung zur Moderne opponierten, und in idealistischer Verklärung der vorrevolutionären Verhältnisse auf die Schaffung eines neuen christlichen Weltreiches zu hoffen. In den innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die auf die Erschütterung durch Revolution und Säkularisierung folgten, hatte der Ultramontanismus darum von vorneherein die besseren Karten; und auch bei der Formierung des Katholizismus im gesellschaftlichen und politischen Raum stand er bald im

Vordergrund, während Ansätze zur Bildung eines liberalen Katholizismus immer Episoden blieben.⁶

Die Frontstellung gegen die Moderne wurde noch dadurch zusätzlich gefördert, dass der Papst als Herrscher über den Kirchenstaat selbst Teil der alten Ordnung war und der Klerus auch in den übrigen italienischen Staaten über starke Machtpositionen verfügte. Das legte es allein schon aus Gründen des Machterhalts nahe, für die Restauration der alten Ordnung zu kämpfen. Es förderte einerseits den Glauben an die Durchsetzbarkeit der theoretischen Visionen und bestärkte andererseits die liberale Bewegung in ihrer Neigung, den Katholizismus pauschal mit der Reaktion zu identifizieren und entsprechend zu bekämpfen. In der Tat nahm der Kirchenstaat nach 1815 bald die Züge eines christlichen Polizeistaates an, der modernem rechtsstaatlichem Empfinden Hohn sprach; und die Päpste wandten sich nach 1848 wie nach 1870 dem Bündnis mit den konservativen Mächten zu, um ihre Herrschaft über den Kirchenstaat wieder herzustellen. Beides stärkte die ultramontanen Positionen und entzog denjenigen den Boden unter den Füßen, die an einem Ausgleich der Kirche mit der modernen Welt arbeiteten.⁷

Auf der anderen Seite ist der Katholizismus als soziale und politische Bewegung nicht etwa aus Weisungen der kirchlichen Hierarchie hervorgegangen, sondern aus den Initiativen vieler Einzelner und Gruppen, wobei Laien häufiger den Ton angaben als Kleriker. Diese bedienten sich selbst der Mittel des modernen Rechtsstaats, um die Stellung der Kirche zu festigen, soweit sie durch die Auflösung der vorrevolutionären

⁶ Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991, S. 20-45.

⁷ Faszinierende Insider-Informationen über die päpstliche Politik dieser Zeit finden sich bei August Bernhard Hasler, *Pius IX. (1848-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 Bde., Stuttgart 1977; ders., *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München 1979.

Geschlossenheit der Lebensordnungen bedroht war. Meinungs- und Pressefreiheit, die Parlamente und ihre Mitspracherechte wurden von den Anwälten der katholischen Bewegung dazu genutzt, das katholische Volk für die Anliegen der Kirche und des Papstes zu mobilisieren und die Kirche als gesellschaftliche Kraft in der nachrevolutionären Ordnung zu verankern. Der Katholizismus stellte damit selbst eine moderne Bewegung dar, deren Existenz an die Errungenschaften der Revolution und der Säkularisierung gebunden war – eine moderne Bewegung gegen die Moderne sozusagen, die aber allein schon aus Eigeninteresse keinen Totalangriff gegen die Moderne führen konnte, vielmehr selbst Elemente der Moderne in sich trug und, indem sie verlorengangene feudale Stützen durch die gesellschaftliche und politische Mobilisierung der Katholiken ersetzte, die Kirche partiell modernisierte.⁸

Darüber hinaus verfocht der ultramontane Katholizismus selbst liberale Prinzipien, wenn und soweit die Erben der Aufklärung diese vergaßen. Das galt insbesondere für deren Verbindung mit der staatskirchlichen Tradition im Protestantismus, aber auch für die Tendenz zur Entwicklung moderner Staatsallmacht und für die Verengung der liberalen Bewegung auf die Förderung bürgerlicher Klasseninteressen. Gewiss: Die katholische Kritik an diesen Entwicklungen fußte nicht auf der bewussten Übernahme liberaler Theoreme. Sie gründete vielmehr teils in der Überzeugung von der Unveräußerlichkeit vorstaatlicher Rechte und stellte zum Teil auch nur eine opportunistische Ausnützung der Schwächen der liberalen Gegenspieler dar. Erst recht weitete sie sich nicht zu einer

⁸ Dazu und zum Folgenden s. Wilfried Loth, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland, in: Loth, *Deutscher Katholizismus*, S. 266-281; ders., Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), S. 279-310; Margaret Lavinia Anderson, *Windthorst. A Political Biography*, Oxford 1981; Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984; Paul Misner, *Social Catholicism in Europe. From the Onset of Industrialization to the First World War*, New York 1991.

Infragestellung der eigenen Weltordnungsansprüche aus, was ihre Glaubwürdigkeit natürlich von vorneherein stark beeinträchtigte. Dennoch wirkte der Katholizismus mit dieser Kritik bisweilen als liberales Korrektiv, das mit dem Kampf für die Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung zugleich an der Erweiterung der Freiheitsrechte des Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen in einem pluralistischen Staatswesen mitwirkte.

Drittens aktivierte der Katholizismus mit der Mobilisierung breiter Bevölkerungskreise eine ganze Reihe von Gruppeninteressen, deren Ziele über die Restaurierung kirchlicher Freiheiten und Machtpositionen weit hinausgingen, dabei aber der Bewegung vielfach überhaupt erst die nötige politische Virulenz verschafften. So artikulierten sich im Widerstand gegen die aufklärerisch-repressive Kirchenpolitik zugleich die Vorbehalte traditioneller Eliten gegen den modernen Nationalstaat. Katholische Bürger verbanden die Opposition gegen das Staatskirchentum mit dem Kampf für die eigenen Freiheitsrechte im konstitutionellen Staat. Angehörige der traditionellen Unterschichten ließen sich für die katholische Sache gewinnen, weil sie zugleich die Abwehr liberaler Führungs- und Modernisierungsansprüche zu vertreten schienen. Katholische Arbeiter erlebten den Katholizismus als Zuflucht vor den Zumutungen der industriellen Arbeitswelt und als möglichen Bundesgenossen bei der Abwehr der Ausbeutung durch liberale Unternehmer.

In Deutschland, wo sich der Katholizismus zu einer besonders schlagkräftigen Partei verdichtete, kam zu diesen durchaus unterschiedlichen sozialen Interessen dann in der Reichsgründungsära auch noch der latente Protest gegen die meist protestantischen Führungsschichten in Bürokratie, Kultur und Wirtschaft, die Abneigung süddeutscher und welfischer Kreise gegen die preußische Hegemonie und die Opposition von Elsässern, Lothringern und Polen gegen den deutschen Nationalstaat überhaupt. Mit all diesen Momenten entwickelte sich der Katholizismus zu einer politischen Kraft, die zwar in Selbstbindung an den katholischen Glauben wirkte, aber in

wachsender Unabhängigkeit von Klerus und kirchlicher Hierarchie, und die damit selbstverantwortetes politisches Handeln ganz im Sinne der Aufklärung ermöglichte.⁹

Die modernen und modernisierenden Elemente innerhalb des Katholizismus mussten mit der Zeit um so stärker zur Geltung kommen, als die erklärten Hauptziele des Ultramontanismus illusionär waren. Wissenschaftlicher Fortschritt, Säkularisierung und Industrialisierung waren nicht aufzuhalten, und die verschiedenen Emanzipationsbewegungen, die sich daraus entwickelten, konnten wohl für eine gewisse Zeit unterdrückt, aber letztlich nicht mehr rückgängig gemacht oder aufgelöst werden. Eine Rückkehr zur christlichen Fundierung der weltlichen Ordnung war darum ebenso wenig zu erreichen wie eine Verwirklichung der ständestaatlichen Vorstellungen, die man aus einem idealisierten Mittelalter-Bild abgeleitet hatte. Nach 1870 konnte auch nicht länger verborgen bleiben, dass in der Welt der Nationalstaaten und des Imperialismus kein Platz mehr war für die Wiederherstellung des Kirchenstaates. Erreichbar waren allenfalls eine Sicherung der Freiheit der Kirche als einer Gruppe unter vielen und die Unabhängigkeit ihres geistlichen Oberhauptes. Christliches Wirken in diese plurale Welt hinein war nur möglich, wenn und soweit sich die Kirche den nachrevolutionären Verhältnissen stellte.

Entsprechend ließ der ultramontane Eifer der Kirche mit der Zeit tatsächlich nach. In gewisser Weise war das schon beim Ersten Vatikanischen Konzil zu spüren: Die Verkündigung des Jurisdiktionsprimats und des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes stellte zwar einen Triumph der Ultramontanen dar und lag auch ganz in der Konsequenz ultramontanen Denkens. Indem sie dem Papsttum die volle Kontrolle über den Gebrauch der bürgerlichen Freiheiten durch die Katholiken sicherte, rüstete sich die Kirche aber gleichzeitig

⁹ Für eine Einschätzung aus jüngerer Zeit s. Wilfried Loth, Bismarcks Kulturkampf. Modernisierungskrise, Machtkämpfe und Demokratie, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.), *Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1999, S. 149-163.

für eine Situation, in der die traditionellen Machtmittel feudaler Prägung nicht mehr zur Verfügung standen. Von den materiellen Machtmitteln der alten Kirche, die noch kurz zuvor im Syllabus eingeklagt worden waren, war nicht mehr die Rede, nur noch von der geistlichen Autorität des Papstes. 1885 ließ Leo XIII. dann in der Enzyklika *Immortale Dei* eine (wenn auch noch sehr vorsichtige) Distanzierung vom monarchischen Legitimitätsprinzip erkennen. Gleichzeitig hielt er französische Katholiken von der Bildung einer offen gegenrevolutionären Partei ab und drängte sie zur Verständigung, zum „Ralliement“ mit der Republik. Sechs Jahre später, 1891, rückte er in der Enzyklika *Rerum novarum* auch von der Fixierung auf ein ständisches Gesellschaftsverständnis ab. Nach der Jahrhundertwende folgte, nach vergeblichen Anläufen schon in den 1880er Jahren, die schrittweise Aufhebung des „Non expedit“, das die italienischen Katholiken bis dahin von einer Beteiligung an den allgemeinen politischen Wahlen der Republik abgehalten hatte.¹⁰

Rerum novarum und Demokratisierung

Rerum novarum hatte insofern eine mobilisierende Wirkung, als der Papst hier neben dem natürlichen Recht auf privates Eigentum auch die Rechte der Armen auf würdige Behandlung und „gerechten Lohn“ betonte und die natürliche Legitimität und Effektivität intermediärer sozialer Organisationen und Kollektive (der Familien, Assoziationen, Kirchen und Bruderschaften) hervorhob. Dem Staat wurde zwar eine soziale Verpflichtung in Krisensituationen auferlegt; in erster Linie wurden aber nach dem Prinzip der Subsidiarität die intermediären Gruppen gefordert, die Lösung der „sozialen Frage“ in die Hand zu nehmen. Das war unterschiedlich interpretierbar und ist auch unterschiedlich interpretiert

¹⁰ S. die ausgewogene Darstellung bei Oskar Köhler und Roger Aubert in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 6.2, Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 3-27, 195-264, 316-344, 391-500.

worden, als Kritik am Kapitalismus ebenso wie als Aufruf zum Kampf gegen den revolutionären Marxismus. Eindeutig war in jedem Fall die Forderung nach Solidarität und Subsidiarität. Indem Leo XIII. sie in den Mittelpunkt seiner Botschaft zum Umgang mit den Realitäten der industriellen Moderne stellte, gab er den Selbsthilfe-Strategien katholischer Reformen und einer katholischen Arbeiterbewegung starken Auftrieb. Das Auftreten sozialreformerischer und christdemokratischer Gruppen wie Marc Sangniers *Le Sillon* in Frankreich muss in diesem Zusammenhang gesehen werden, ebenso die Entwicklung des *Volkvereins* für das katholische Deutschland zu einer mächtigen Reformbewegung, die Bildung christdemokratischer Parteien in Polen, die Entwicklung der katholischen Parteien in Belgien und den Niederlanden zu Volksparteien, die die Emanzipation der Benachteiligten auf ihre Fahnen schrieben, und das Aufkommen machtvoller christlicher Gewerkschaften in vielen Ländern.¹¹

Im deutschen Kaiserreich führte die Mobilisierung gesellschaftlicher Kräfte im „Kulturkampf“ zu einem aktiven Eintreten der Zentrumspartei für die „bürgerliche Freiheit aller Angehörigen des Reiches“. Unter der Führung des entschieden konstitutionell ausgerichteten Ludwig Windthorst schreckte die Partei nicht davor zurück, bei der Verfechtung rechtsstaatlicher Prinzipien wie der Wahrung der Rechte des Reichstags mit Progressiven wie mit Sozialdemokraten zusammenzuarbeiten. 1878 lehnte die Zentrumsfraktion im Reichstag Bismarcks Sozialistengesetz geschlossen ab. In den 1890er Jahren wirkte sie als verlässliche Barriere gegen alle Pläne Wilhelms II. zur Einschränkung der Rechte des Reichstags und Abschaffung des gleichen Wahlrechts bei

¹¹ S. John Molony, *The Worker Question. A New Historical Perspective on Rerum Novarum*, Dublin 1991; Francis P. McHugh/Samuel M. Natale (Hg.), *Things Old and New. Catholic Social Teaching Revisited*, Lanham 1993; Jeanne Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*, Paris 1967; Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik*, Stuttgart 1997.

den Reichstagswahlen. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs schickte sie sich im Verein mit den Nationalliberalen an, die Reichsleitung durch schrittweise Stärkung der Reichstagsrechte in dauernde Abhängigkeit von einer parlamentarischen Mehrheit zu bringen.¹²

Vom Oktober 1918 an arbeitete das Zentrum konstruktiv an der Etablierung der Weimarer Republik mit. Es akzeptierte die Abschaffung der Monarchie ebenso wie die Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts einschließlich des Frauenwahlrechts, auch in Preußen. Zusammen mit den ideologischen Hauptgegnern, den Progressiven und den Sozialdemokraten, arbeitete es die Weimarer Reichsverfassung und die republikanischen Länderverfassungen aus und bildete mit ihnen die „Weimarer Koalition“ – die einzige Gruppierung in der deutschen Parteienlandschaft, die uneingeschränkt hinter der Weimarer Demokratie stand. In den zahlreichen Krisen der Weimarer Republik war die Zentrumsparterie immer wieder bereit, Regierungsverantwortung entsprechend den Grundsätzen der Verfassung zu übernehmen.¹³

¹² Margaret L. Anderson, *The Kulturkampf and the Course of German History*, in: *Central European History* 10 (1986), S. 82-115; Wilfried Loth, *Zwischen autoritärer und demokratischer Ordnung. Das Zentrum in der Krise des Wilhelminischen Reiches*, in: Winfried Becker (Hg.), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933*, Paderborn 1986, S. 47-69; Wilfried Loth, *Der Katholizismus und die Durchsetzung der Demokratie in Deutschland*, in: Horst Lademacher/Walter Mühlhausen (Hg.), *Freiheitsstreben, Demokratie, Emanzipation. Aufsätze zur politischen Kultur in Deutschland und den Niederlanden*, Münster 1993, S. 215-243

¹³ Karsten Ruppert, *Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923-1930*, Düsseldorf 1992; ders., *Die weltanschaulich bedingte Politik der Deutschen Zentrumspartei in ihrer Weimarer Epoche*, in: *Historische Zeitschrift* 285 (2007), S. 49-97; Jürgen Elvert, *Gesellschaftlicher Mikrokosmos oder Mehrheitsbeschaffer im Reichstag? Das Zentrum 1918-1933*, in: Michael Gehler/Wolfram Kaiser/Helmut Wohnout (Hg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien 2001, S. 160-180

Ähnlich wirkte die Christlichsoziale Partei in Österreich im Verein mit den Sozialdemokraten an der Etablierung der Ersten Republik mit. Die *Partito Popolare Italiano* (PPI), die Luigi Sturzo nach der Aufhebung des „Non expedit“ 1919 ins Leben gerufen hatte, wurde mit einem pragmatischen Reformprogramm zur stärksten Kraft in den Regierungen der Endphase des liberalen Staates in Italien. Die kleine *Parti Démocratique Populaire* (PDP) in Frankreich verfolgte einen ähnlichen Kurs, ebenso die katholischen Volksparteien Mittel- und Osteuropas. Die *Römisch-Katholische Staatspartei* in den Niederlanden bewegte sich unter heftigen innerparteilichen Spannungen von einer Koalition mit den Protestanten zu einer Koalition mit den Sozialdemokraten; die *Katholische Union* in Belgien wirkte nach dem Verlust der absoluten Mehrheit 1919 in demokratischen Regierungskoalitionen mit.¹⁴

Antimodernismus und autoritäre Versuchung

Die Abkehr der Kirche von den ultramontanen Weltordnungsvorstellungen ging allerdings nur sehr zögernd vonstatten. Ihre Amtsträger blieben noch lange von der Sehnsucht nach Wiederherstellung vorrevolutionärer Zustände geprägt. Sie betrachteten die moderne Welt mit Misstrauen und zogen sich eher auf den innerkirchlichen Bereich zurück, als neue Ordnungsvorstellungen zu entwickeln, die den Realitäten der Zeit angemessen waren. Auf den Diplomaten Leo XIII., der in

¹⁴ Helmut Wohnout, Bürgerliche Regierungspartei und weltlicher Arm der Katholischen Kirche. Die Christlichsozialen in Österreich 1918-1934, in: Kaiser/Gehler/Wohnout, *Christdemokratie*, S. 181-207; Tiziana di Maio, Zwischen Krise des liberalen Staates, Faschismus und demokratischer Perspektive. Die Partito Popolare Italiano 1919-1926, in: *ebd.*, S. 122-142; Jean-Claude Delbreil, Le parti démocrate populaire. Un parti démocrate-chrétien français de l'entre-deux guerres, in: *ebd.*, S. 98-121; Jan Roes, Ein historischer Umweg. Die Katholische Staatspartei in den Niederlanden vor dem Zweiten Weltkrieg, in: *ebd.*, S. 143-149; Emmanuel Gerard, The Emergence of a People's Party: The Catholic Party in Belgium 1918-1945, in: *ebd.*, S. 98-121.

seinen Anfangsjahren gehofft hatte, die äußere Machtstellung der Kirche durch eine Verständigung mit den konservativen Regierungen stärken zu können, folgte 1930 der Seelsorger Pius X., der sich unter Vernachlässigung der politischen Ambitionen auf innere Reformen der Kirche konzentrierte. Getragen wurde er dabei von einer breiten religiösen Erneuerungsbewegung, die der religiösen Praxis mit Herz-Jesu-Verehrung, marianischer Frömmigkeit und Eucharistischen Kongressen ein zugleich individualisierendes und weltabgewandtes Gepräge gab. Ansätze zur Rehistorisierung theologischen Denkens, wie sie von einer breiten und vielfältigen Strömung „reformkatholischer“ Theologen seit Mitte der 1890er Jahre entwickelt wurden, zerbrachen an der Intoleranz sowohl der Masse der Gläubigen als auch der Kirchenleitung. Immer rigidere Maßnahmen gegen eine „modernistische“ Irrlehre (die es in der vermuteten Geschlossenheit gar nicht gab) wirkten als Barrieren gegen eine aktive Auseinandersetzung der Kirche mit den Problemen der modernen Welt.¹⁵

Die Angst vor der Moderne ließ die kirchlichen Autoritäten wiederholt intervenieren, wenn sich Gruppierungen des sozialen oder politischen Katholizismus allzu stark für die Sicherung von Freiheitsrechten und Emanzipation engagierten. So sprach Pius X. 1910 ein Verbot des *Sillon* aus, der in seiner Sicht Religion und Politik allzu sehr vermischte und das Engagement für die soziale und partizipative Demokratie unzulässigerweise religiös begründete. 1912 entgingen die Christlichen Gewerkschaften in Deutschland nur knapp

¹⁵ Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979; zur religiösen Erneuerung s. David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993; Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, New York 1999; Norbert Busch, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1966, S. 136-165; Olaf Blaschke, Die Kolonisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: *ebd.*, S. 93-135.

einem päpstlichen Verbot, weil sie auf einer interkonfessionellen Ausrichtung der Arbeitervertretungen und der damit einhergehenden Autonomie beharrten. Nach der Verkündigung der Enzyklika *Singulari quadam* mussten sie mit dem Stigma leben, vom Papst nur als unvermeidliche Ausnahme geduldet zu werden. Nach dem Ersten Weltkrieg verurteilte der Münchener Kardinal Michael Faulhaber die Weimarer Republik als Kind der Revolution. Papst Pius XI. distanzierte sich von der italienischen Volkspartei und wandte sich gegen eine Zusammenarbeit von „Populäri“ und Sozialisten zur Verhinderung des Sieges des Faschismus. Die niederländischen Bischöfe verboten dem Vorstand der Staatspartei die Zusammenarbeit mit den Sozialisten und warnten in Hirtenbriefen regelmäßig vor dem Sozialismus als gefährlichstem Gegner der Kirche und der Religion.¹⁶

Ein offensives Eintreten für die parlamentarische Demokratie war den Führern des politischen Katholizismus unter diesen Umständen nicht möglich. Matthias Erzberger, der Hauptarchitekt der Weimarer Koalition, wurde von seiner Partei im Stich gelassen, als er 1920 ins Schussfeld der antirepublikanischen Rechten geriet. Joseph Wirth versuchte vergeblich, das Zentrum in eine republikanische Massenbewegung umzuwandeln und so eine verlässliche Stütze für die Behauptung der Republik gegenüber ihren erklärten Feinden zu schaffen. Die *Republikanische Union*, mit der er von 1926 an für die Erneuerung der Weimarer Koalition warb, fand nur bei Teilen des badischen Zentrums, der katholischen Arbeiterbewegung und der Parteijugend Resonanz. Die entscheidenden Führungsgremien und die maßgeblichen Presseorgane der Partei blieben auf Distanz. Die Zentrumsführer begnügten

¹⁶ Emile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benini de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai/Paris 1977; Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 232-27; Heinrich Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*, München 1963; Di Maio, *Popular Party*, S. 143-145; Roes, *Roman Catholic State Party*, S. 89-90.

sich damit, ihr Engagement für die Republik defensiv zu rechtfertigen, als notwendig zur Vermeidung von Revolution und Bürgerkrieg.¹⁷

In Italien geriet Sturzo bei seinem Versuch, die Partei vor der Vereinnahmung durch die Faschisten zu retten, in die Minderheit. Im Oktober 1922 beschloss die Fraktionsführung gegen seinen Willen die Beteiligung an der ersten Regierung Mussolini; im Juni 1923 sah er sich gezwungen, nicht zuletzt unter dem Druck des Vatikans, von seinem Amt als Parteisekretär zurückzutreten. Prominente Vertreter des konservativen Parteiflügels stimmten für ein Wahlgesetz, das den Faschisten eine Zweidrittel-Mehrheit sicherte; andere traten aus der Partei aus. Vom Papst und den Bischöfen desavouiert, wussten die verbliebenen „Popolari“ ihrer Entmachtung und schließlich dem Verbot der Partei 1926 keinen Widerstand mehr entgegen zu setzen.¹⁸

Die Integrationsbemühungen der Parteiführer konnten nicht verhindern, dass „Rechtskatholiken“ wie Martin Spahn in Deutschland oder Josef Eberle in Österreich die republikanische Staatsform als „Verfassung ohne Gott“ ablehnten und die Regierungspolitiker heftig angriffen. Mehr noch: Unter dem Eindruck der Mühen parlamentarischer Koalitionsbildung und wirtschaftlicher Bedrängnis der Mittelklassen breitete sich eine inhaltlich diffuse Sehnsucht nach Gemeinschaft aus, die vom Unbehagen an der zunehmenden Entchristlichung und Individualisierung der modernen Welt lebte und die Republik mit dieser Moderne identifizierte. Ihr Ventil fand sie in allerlei Visionen von einer „organischen Demokratie“ und einem neuen „Reich“, die in der Geringschätzung der „westlichen Formaldemokratie“ übereinstimmten und auf eine Entparlamentarisierung der politischen Ordnung hinausliefen.¹⁹

¹⁷ Loth, *Der Katholizismus und die Durchsetzung der Demokratie*, S. 238-242.

¹⁸ di Maio, *Partito Popolare Italiano*, S. 135-138.

¹⁹ Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur 1929-1934*, München 1969; Gabriele

Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Entwicklung der offiziellen katholischen Soziallehre. Der deutsche Jesuit Heinrich Pesch baute die Verbindung von Solidaritätsgebot und Forderung nach gesellschaftlicher Selbstorganisation in *Rerum novarum* zum Programm einer Wirtschaftsordnung aus, die vorwiegend auf körperschaftlich organisierten Berufsständen aufgebaut sein sollte. Seine Schüler Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning entwickelten diesen „Solidarismus“ zu einem umfassenden Gesellschaftsmodell weiter, das auf eine korporatistische Neuordnung des Staates hinauslief. Dieses fand Eingang in die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*, mit der Papst Pius XI. 1931 den vierzigsten Jahrestag von *Rerum novarum* würdigte und die im Wesentlichen von Nell-Breuning verfasst wurde. Obwohl Gundlach und Nell-Breuning in ihren Kommentaren stets betonten, dass die „berufsständische Ordnung“, deren Einrichtung die Enzyklika forderte, mit den Prinzipien der parlamentarischen Demokratie vereinbar sei, wurde sie vielfach als Alternative verstanden, die an ihre Stelle treten sollte.²⁰

Quadragesimo anno wirkte damit als Katalysator bei der Ablösung parlamentarisch-demokratischer Regime durch neue autoritäre Ordnungen.²¹ Das Zentrum trug den Versuch Heinrich Brünings mit, mit Hilfe von Präsidialkabinetten zum Regieren „über den Parteien“ zurückzukehren, und plädierte dann für die Schaffung einer nicht näher definierten „autoritären Demokratie“. De facto befand es sich spätestens seit dem nationalsozialistischen Erfolg in den Reichstagswahlen

Clemens, *Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik*, Mainz 1983; Wohnout, *Die Christlichsozialen*, S. 192-193.

²⁰ Siehe Anton Rauscher, Sozialismus, in: ders. (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, Bd. I, München/Vienna 1981, S. 294-339; Michael Klöcker, Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus, in: D. Krebs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998, S. 565-580.

²¹ Dazu und zum Folgenden s. Richard J. Wolff/Jörg K. Hoensch (Hg.), *Catholics, the State and the European Radical Right 1919-1945*, Boulder 1987.

vom September 1930 mit den Nationalsozialisten und diversen anderen Kräften der politischen Rechten in der Konkurrenz um eine autoritäre Lösung der Staatskrise im Zeichen der „nationalen Sammlung“. Dass es dabei letztlich den Kürzeren zog, war zwar nicht notwendig, aber angesichts seiner inneren Spaltungen und der verbliebenen rechtsstaatlichen Skrupel durchaus konsequent. Desorientiert und gespalten, selbst von Sehnsüchten nach Führertum und „organischer“ Gemeinschaft durchzogen, dazu nach wie vor auf Loyalität gegenüber der herrschenden Obrigkeit fixiert, wurde es nach dem 30. Januar 1933 zu einem leichten Opfer nationalsozialistischer Gewaltdrohungen.²²

In Österreich arbeitete Parteiführer Ignaz Seipel seit der Mitte der 1920er Jahre mehr und mehr auf einen ständestaatlichen Umbau der Republik hin. *Singulari quadam* interpretierte er offensiv als Auftrag zur Beseitigung des bisherigen demokratischen Parteienstaates. Dagegen gab es so gut wie keinen Widerspruch. Engelbert Dollfuß, seit dem Frühjahr 1932 amtierender christlichsozialer Reichskanzler, konnte daher auch nach der Lahmlegung des Parlaments im März 1933 im Amt bleiben und die Durchsetzung einer entschieden antiparlamentarisch-korporatistischen Verfassung in die Wege leiten. Von Mussolini gedrängt und von der Entwicklung in Deutschland fasziniert setzte er nach der Linzer *Schutzbundrevolte* vom 12. Februar 1934 die Ausarbeitung einer autoritären Verfassung durch, die Parteibildungen ganz verbot. Den Christlichsozialen, soweit sie nicht von sich aus auf die neue autoritäre Linie umgeschwenkt waren, blieb nur noch die Auflösung der Partei.²³

²² Siehe Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung“ 1932/33*, Stuttgart 1977; Klaus Schönhoven, *Zwischen Anpassung und Ausschaltung. Die bayerische Volkspartei in der Endphase der Weimarer Republik*, in: *Historische Zeitschrift* 224 (1977), S. 340-378.

²³ Wohnout, *Die Christlichsozialen*, S. 198-203.

In die gleiche Richtung wirkte die Fortentwicklung christdemokratischen Denkens zum „Personalismus“, wie sie junge Intellektuelle wie Raymond de Becker in Belgien und Emmanuel Mounier in Frankreich in den 1930er Jahren betrieben. Ihre Visionen von einem revolutionären „Dritten Weg“ zwischen liberalem Individualismus und sozialistischem Kollektivismus verbanden die Forderung nach allseitiger Entfaltung der Persönlichkeit in ihrem sozialen Kontext mit vagen Vorstellungen von konstruktiver Zusammenarbeit der sozialen Korporationen, Regionen und Nationen. Entsprechend war de Becker nach der Besetzung Belgiens durch die Deutschen im Juni 1940 bereit, als neuer Herausgeber der führenden Tageszeitung *Le Soir* an der Propagierung der „neuen Ordnung“ unter nationalsozialistischer Vorherrschaft mitzuwirken. Mounier und führende Theologen des *renouveau catholique* wie Henri de Lubac engagierten sich als Lehrkräfte in der Kaderschmiede des Vichy-Regimes im Schloss von Uriage, die die künftigen Eliten der „nationalen Revolution“ in Frankreich ausbildete.²⁴

In der Schweiz gewann die jungkonservative Bewegung eine Mehrheit der Konservativen Volkspartei für die Unterstützung des Antrags auf Revision der Schweizerischen Bundesverfassung, mit dem 1935 eine Umwandlung der liberalen Demokratie in einen autoritären korporatistischen Staat durchgesetzt werden sollte. In der Tschechoslowakei fanden sich ständestaatlich orientierte Katholiken bereit, mit den Nationalsozialisten zusammenzuarbeiten: Deutsche Christlichsoziale schlossen sich der *Sudetendeutschen Partei* an; die *Slowakische Volkspartei* unter Jozef Tiso übernahm die führende Rolle bei der Konstituierung des slowakischen Satellitenstaates im März 1939. In Ungarn gehörte die *Christliche Wirtschaftliche und Soziale Partei* (*Keresztény Gazdasági és*

²⁴ John Hellman, Die katholische nationale Revolution in Frankreich 1922-1944, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 78-101; Wilfried Loth, Französischer Katholizismus zwischen Vichy und Résistance, in: *ebd.*, S. 145-152.

Szociális Párt) zu den Stützen des Horthy-Regimes. Erst 1944 bildete sich eine *Christlich-Demokratische Volkspartei (Keresztény Demokrata Néppárt)*, die einen antifaschistischen Reform-Katholizismus vertrat.²⁵

Die Christdemokratie nach dem Zweiten Weltkrieg

Eine grundsätzliche Befürwortung der parlamentarischen Demokratie setzte sich im Katholizismus erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch. Konservative Katholiken wie christliche Demokraten, die zunächst der autoritären Versuchung erlegen waren, lernten in der Konfrontation mit der Praxis diktatorischer Regime vielfach das Prinzip der Machtverteilung und den Wert der personalen Freiheit schätzen. Einzelne und kleine Gruppen, die für ihre Überzeugungen in den Widerstand gingen, entdeckten in der existenziellen Gefahr der Untergrundarbeit, in gemeinsamer Haft oder unter den schwierigen Umständen des Exils das hohe Maß an Gemeinsamkeiten der Demokraten über weltanschauliche Grenzen hinweg. Vor allem aber ließen die Vorgaben der Siegermächte, die mit der Befreiung vom Nationalsozialismus die Durchsetzung der Demokratie in Europa auf ihre Fahnen geschrieben hatten, eine weitere Orientierung an autoritären Ordnungsvorstellungen nicht mehr zu.²⁶

²⁵ Lukas Rölli-Alkemper, *Swiss Conservative Catholics between Emancipation and Integration: The Conservative People's Party 1918-1945*, in: Kaiser/Gehler/Wohnout, *Christdemokratie*, S. 208-223; Arnold Suppan, *Katholische Volksparteien in Ostmitteleuropa in der Zwischenkriegszeit am Beispiel der Tschechen und Slowaken*, in: *ebd.*, S. 273-293; Csaba Fazekas, *Collaborating with Horthy: Political Catholicism and Christian Political Organizations in Hungary 1918-1944*, in: *ebd.*, S. 224-249.

²⁶ See Winfried Becker/Rudolf Morsey (Hg.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988; Gerd-Rainer Horn/Emmanuel Gerard (Hg.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Leuven 2001; Michael Gehler/Wolfram Kaiser (Hg.), *Christian Democracy in Europe Since 1945*, London – New York 2004.

Nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft erfolgte die Wiedergründung von Parteien in der Tradition des politischen Katholizismus daher fast ausnahmslos unter christdemokratischen Vorzeichen. In Deutschland war sie mit einem Brückenschlag zu den protestantischen Christen verbunden, wie ihn bürgerliche Modernisierer und katholische Arbeiterführer lange vergeblich verlangt hatten. Auch anderswo ging mit der Neugründung ein weiterer Schritt der Emanzipation von der kirchlichen Obrigkeit und der Öffnung für Andersdenkende einher. In Frankreich konnte die christdemokratische Volksbewegung (*Mouvement Républicain Populaire*) jetzt die Mehrheit der kirchlich orientierten Katholiken für sich gewinnen. In Polen avancierte die linkskatholisch orientierte Arbeitspartei zur stärksten Kraft der Exilregierung. Angesichts nachlassender kirchlicher Bindungen der Anhänger und Wähler konnte die Kirche diese Emanzipationsbewegungen auch kaum mehr abbremsen.

Mit der nunmehr eindeutigen Orientierung an der parlamentarischen Demokratie trugen die christdemokratischen Parteien nach dem Zweiten Weltkrieg wesentlich zur Errichtung stabiler Demokratien in Europa bei. Ihr ideologisches Erbe ließ sie – bei unterschiedlichen, oft einander bekämpfenden Vorstellungen im Einzelnen – für eine soziale Ausgestaltung der Demokratien und für eine Stärkung der dezentralen Einheiten eintreten. Machtpolitisch trug das starke Gewicht katholischer Standesorganisationen wie der Bauernverbände und der Gewerkschaften zur Praxis korporativen Verhandeln im dem demokratischen Rahmen bei. Gleichzeitig führten die Verwurzelung der christdemokratischen Parteien in der katholischen Tradition und das hohe Maß an gemeinsamen Erfahrungen auf dem Weg zur demokratischen Ordnung zu einer besonderen Aufgeschlossenheit für die Idee der europäischen Einigung. Dass der europäische Zusammenschluss zu Beginn der 1950er Jahre mit jenen sechs Ländern begann, in denen die Christdemokraten entweder die führende Regierungspartei darstellten oder zumindest über eine Schlüsselrolle in der

Regierung verfügten, ist darum kein Zufall.²⁷ In allen diesen Ländern arbeiteten christliche Gewerkschafter mit ihren sozialdemokratischen Kollegen zusammen. Sie stärkten dadurch den reformistischen Flügel der sozialistischen Arbeiterbewegung und brachten beide – die Arbeiterorganisationen wie die christ- und sozialdemokratischen Parteien – dazu, mit den jeweiligen Regierungen über den Ausbau des Wohlfahrtsstaats zu verhandeln.

Eine theoretische Durchdringung dieser demokratischen Praxis, ein grundsätzliches Bekenntnis zum politischen Pluralismus und zur parlamentarischen Demokratie, ließen freilich weiter auf sich warten. Sie gingen erst mit dem Verblässen der traditionellen Milieubindungen einher, das parallel zum kirchlichen „Aggiornamento“ in den 1960er Jahren erfolgte. Erst Papst Johannes XXIII. bekannte sich ausdrücklich zum Gleichheitsprinzip und zu seinen politisch-sozialen Konsequenzen. In der Enzyklika *Pacem in terris* erklärte er, dass „alle Menschen in der Würde ihrer Natur gleich sind“²⁸ und zog daraus weitreichende staats- und gesellschaftspolitische Konsequenzen: die Forderung nach Unverletzlichkeit der Grund- und Menschenrechte, insbesondere des Rechtes auf soziale Sicherheit, die Forderung nach Gleichberechtigung von Mann und Frau, Beseitigung von Rassendiskriminierungen, Schutz nationaler Minderheiten und Hilfe für Entwicklungsländer. Die Menschenrechte schlossen für ihn das „Recht auf Irrtum“ ein; damit bekannte er sich implizit auch zum Recht auf Religionsfreiheit und zum Prinzip der Toleranz.

Für die Praxis der christdemokratischen Parteien war das unterdessen eine Begründung unter vielen; und längst nicht alle Christdemokraten teilten die Forderung nach wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Mitbestimmung, die Johannes XXIII. in *Mater et magistra* wie die französischen Personalisten aus

²⁷ Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge 2007.

²⁸ zit. n. Franz Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn – Bad Godesberg 1974, S. 14.

dem Recht auf Entfaltung der Person ableitete.²⁹ Die späte Ankunft der katholischen Kirche in der Moderne fiel so mit dem Ausklingen einer Sonderbeziehung zu einer politischen und gesellschaftlichen Formation zusammen.

Auf lange Sicht können die Ideen von Solidarität und Subsidiarität in den gegenwärtigen Debatten im kontinentalen Europa über die Zukunft des Sozialstaates als Erbe der katholischen Erfahrung betrachtet werden. Vielleicht helfen sie dabei, einen Ausgleich zwischen Eigeninitiative und staatlicher Unterstützung zu schaffen und für die schwächer gewordenen nationalen Instrumente Lösungen auf europäischer Ebene zu finden.

²⁹ Klüber, *Katholische Soziallehre*, S. 25.

Alexander Muschik

DIE SED UND DIE JUDEN 1985 – 1990

Eine außenpolitische Charmeoﬀensive zur Rettung der DDR¹

Einleitung

Die Gründung der Bundesrepublik Deutschland am 23. Mai 1949 und der Deutschen Demokratischen Republik am 7. Oktober desselben Jahres führte zu einer Konkurrenzsituation, die die Außenbeziehungen der beiden deutschen Staaten bis zum Ende des Kalten Krieges maßgeblich bestimmen sollte. Bundeskanzler Konrad Adenauer reagierte auf die Gründung der DDR mit einer Grundsatzerklärung im Bundestag: Die DDR hätte keinen Anspruch auf Autonomie, und die Regierung Westdeutschlands verstünde sich als einziger Repräsentant aller Deutschen, und zwar bis zu jenem Zeitpunkt, zu dem das Land wiedervereinigt wäre.² Die Westmächte verweigerten der DDR die Anerkennung und unterstützten den Anspruch Bonns, alle Deutschen zu repräsentieren. Auf diplomatischer Ebene wurde die DDR zunächst allein von der Sowjetunion und deren Verbündeten anerkannt.³ Da die

¹ Der vorliegende Text basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen der Konferenz »Recasting the Peaceful Revolution of '89« in Stockholm am 23.10.2009 gehalten wurde. Der Originaltext mit dem Titel „The GDR's approach towards Judaism 1985-1990 – a public diplomacy campaign to prevent the decline of the East German State“ wurde aus dem Englischen übertragen, überarbeitet und gekürzt; der Artikel erschien erstmals im Deutschland-Archiv (2/2012), S. 256-264.

² Stellungnahme von Kanzler Konrad Adenauer im Bundestag, 21.10.1949, in: *Dokumente zur Deutschlandpolitik*, Bd. 2, München 1996, S. 214

³ Vgl. William Glenn Gray, *Germany's Cold War. The Global Campaign to Isolate East Germany 1949–1969*, Chapel Hill 2003.

Nichtanerkennungspolitik des Westens die Stabilisierung der DDR dauerhaft gefährdete, versuchte die SED die Gründung des zweiten deutschen Staates anderweitig zu legitimieren.

Aus diesem Grund stilisierte die SED den Antifaschismus zum Gründungsmythos der DDR, der den ostdeutschen Staat zum moralisch überlegenen und darum rechtmäßigen Deutschland erklärte.⁴ Der marxistisch-leninistischen Ideologie zufolge waren nicht das »Volk«, sondern allein die Vertreter des Finanzkapitalismus für Faschismus und Krieg verantwortlich gewesen. Die SED hingegen nahm für sich in Anspruch, sie habe durch den Bruch mit dem Kapitalismus und durch die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft die Wurzeln des Faschismus ein für alle Mal beseitigt.⁵ Diese Geschichtsinterpretation sollte zudem die DDR-Bevölkerung von einer (Mit-)Schuld an den Naziverbrechen freisprechen und sie auf diese Weise an den »Arbeiter-und-Bauern-Staat« binden. Gleichzeitig aber verhinderte dieser Ansatz eine tief greifende Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in Ostdeutschland, da der SED zufolge das Problem des Nationalsozialismus allein die westdeutsche Gesellschaft betraf.⁶

Auch der Genozid an den Juden war – zumindest in den ersten Jahrzehnten der DDR – nie Bestandteil der offiziellen kommunistischen Gedenkkultur. Diese richtete den Fokus vor allem auf das Heldentum kommunistischer Gegner des Nationalsozialismus. Aus diesem Grund befand es die ostdeutsche Historiografie weder für wert noch für wichtig, sich mit den deutschen Juden und ihrer Verfolgung zu befassen, und

⁴ Vgl. Herfried Münkler, Antifaschismus als Gründungsmythos der DDR. Abgrenzungsinstrument nach Westen und Herrschaftsmittel nach innen, in: Manfred Agethen u. a. (Hg.), *Der missbrauchte Antifaschismus. DDR-Staatsdoktrin und Lebenslüge der deutschen Linken*, Freiburg 2002, S. 79 – 99.

⁵ Vgl. Jutta Illichmann, *Die DDR und die Juden. Die deutschlandpolitische Instrumentalisierung von Juden und Judentum durch Partei- und Staatsführung der SBZ/DDR von 1945 bis 1990*, Frankfurt a. M. 1997, S. 134 – 183, 320.

⁶ Vgl. Jeffrey Herf, *Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge Mass. 1997, S. 162 – 200.

zumindest bis in die 1980er Jahre fanden sich in Schulbüchern der DDR kaum Ausführungen zu den millionenfach, von den Nationalsozialisten ermordeten jüdischen Opfern.⁷ Bis zu jenem Zeitpunkt beschränkte sich in der DDR die ernsthafte Beschäftigung mit den nationalsozialistischen Verbrechen gegen die Juden auf Kunst und Literatur. Mehrere bekannte Filme der DEFA befassten sich ebenfalls mit der Verfolgung und dem Genozid an den Juden und präsentierten erstaunlich differenzierte Darstellungen zum Holocaust.⁸

Der Politikwissenschaftler Dan Diner hat darauf hingewiesen, dass die DDR als Staat sich eher durch Antifaschismus als durch Sozialismus zu legitimieren versucht habe.⁹ Tatsächlich diene der Antifaschismus mehr als nur innerstaatlichen Zielen. So richtete sich die ostdeutsche Imagekampagne vor allem an das Ausland, um dieses von der Notwendigkeit der Existenz der DDR zu überzeugen, die nicht nur durch die mangelnde politische Anerkennung des Westens, sondern auch durch die fehlende Akzeptanz innerhalb der eigenen Bevölkerung infrage gestellt wurde. Internationale Akzeptanz zu gewinnen wurde so zu einer existenziellen Notwendigkeit für die SED.¹⁰ Ost-Berlin verwendete deshalb umfangreiche Geldbeträge auf seine Imagekampagne im Ausland: Fremdsprachige Zeitschriften mit Beiträgen zu den Errungenschaften der DDR, die Erfolge ostdeutscher Sportler, Kulturinstitute in westlichen Hauptstädten und Veranstaltungen der ostdeutschen „Liga der Völkerfreundschaft“ dienten dazu, der Welt die DDR als antifaschistischen, modernen und

⁷ Vgl. Thomas Fox, *Stated Memory. East Germany and the Holocaust*, Rochester 1999, S. 14, 21.

⁸ Vgl. Paul O'Doherty, *The Portrayal of Jews in GDR Prose Fiction*, Amsterdam 1997; Fox, *Stated Memory*, (Anm. 7), S. 97 – 144.

⁹ Fox, *Stated Memory*, (Anm. 7], S. 37.

¹⁰ Vgl. Alexander Muschik, *Die beiden deutschen Staaten und das neutrale Schweden. Eine Dreiecksbeziehung im Schatten der offenen Deutschlandfrage 1949–1972*, Münster 2005.

erfolgreichen Staat zu präsentieren.¹¹ Diese Strategie war Teil eines Konzepts, für das in der Politikwissenschaft häufig der Begriff »Public Diplomacy« verwendet wird. Public Diplomacy bezeichnet nach der Definition des amerikanischen Politologen Hans N. Tuch »a government's process of communicating with foreign publics in an attempt to bring about understanding for its nation's ideas and ideals, its institutions and culture, as well as its national goals and current policies.«¹² In dem folgenden Beitrag wird der Frage nachgegangen, wie die SED Antifaschismus und Judentum verstärkt seit Mitte der 1980er Jahre für ihre internationale Public-Diplomacy-Kampagne einsetzte und welche außenpolitische Zielsetzung sie dabei verfolgte.

Jüdisches Leben in der SBZ/DDR nach 1945

Die wichtigsten jüdischen Institutionen und Stätten in Berlin – das ehemalige jüdische Viertel um die teilweise zerstörte Synagoge an der Oranienburger Straße und der Friedhof Weißensee, Europas größter jüdischer Friedhof – befanden sich im sowjetischen Sektor Berlins. Daher siedelten sich die meisten Juden, die aus dem Exil oder als Überlebende aus Konzentrationslagern zurückkehrten, im Ostteil Berlins an. Unter ihnen waren viele jüdisch-deutsche Kommunisten, die am Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft mitwirken wollten. Viele jüdische Heimkehrer spielten in politischen und kulturellen Angelegenheiten eine wichtige Rolle, so etwa Albert Norden und Hermann Axen (die Mitglieder des SED-Politbüros wurden), Alexander Abusch (Kulturminister 1961), Klaus Gysi (Kulturminister 1966 – 1973), die Schriftsteller Stephan Hermlin, Stefan Heym, Anna Seghers, Arnold

¹¹ Vgl. dazu exempl. Nils Abraham, *Die politische Auslandsarbeit der DDR in Schweden. Zur public diplomacy der DDR gegenüber Schweden nach der diplomatischen Anerkennung 1972–1989*, Münster 2007.

¹² Hans Tuch, *Communicating With the World. U.S. Public Diplomacy Overseas*, New York 1990, S. 3.

Zweig und der Philosoph Ernst Bloch.¹³ Ihre Reintegration wurde dadurch beschleunigt, dass die ersten Nachkriegsjahre vom Wohlwollen der SED gegenüber jüdischen Opfern des Nationalsozialismus bestimmt waren. Doch diese Phase währte nicht lange, und auch die Tatsache, dass die meisten jüdischen Heimkehrer Kommunisten waren, schützte sie nicht vor erneuter Ausgrenzung in der Zeit der forcierten Stalinisierung von 1949 bis 1953.

Der Grund für diese antisemitische Welle, die damals alle osteuropäischen Staaten erreichte, lag in Stalins veränderter Haltung gegenüber Israel. Hatte der sowjetische Diktator die Gründung des jüdischen Staates 1948 noch unterstützt, so distanzierte sich Stalin mit dem Beginn des Kalten Krieges zugunsten der arabischen Welt rasch von Israel. Seither waren der »Antizionismus« und die Solidarität mit den unterdrückten Palästinensern bis in die 1980er Jahre grundlegend für die Außenpolitik der Sowjetunion und ihrer Verbündeten.¹⁴

Das hatte auch Konsequenzen für die Innenpolitik. Um die »zionistischen Agenten des Weltjudentums« zu »enttarnen«, initiierte Moskau zahlreiche Parteisäuberungsaktionen in Osteuropa. Die Opfer, wie der tschechoslowakische KP-Generalsekretär Rudolf Slansky, wurden des »bourgeois Kosmopolitismus«, Liberalismus oder der Spionage bezichtigt. Natürlich wirkten sich die Säuberungsaktionen auch auf die Politik der DDR aus, die sich den sowjetischen »Antizionismus« zu eigen machte. Ostdeutsche Politiker wie beispielsweise Politbüromitglied Paul Merker, die sich der besonderen Bedeutung des Genozids an den Juden bewusst waren und die Entschädigung jüdischer NS-Opfer darum als moralische Verpflichtung des deutschen Volks betrachteten, wurden politisch kaltgestellt. Die Partei sah gemäß ihrer antifaschistischen

¹³ Vgl. Karin Hartewig, *Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR*, Köln 2000.

¹⁴ Vgl. Angelika Timm, Ein ambivalentes Verhältnis. Juden in der DDR und der Staat Israel, in: Moshe Zimmermann (Hg.), *Zwischen Politik und Kultur. Juden in der DDR*, Göttingen 2002, S. 22 f.

Legitimationsdoktrin keinen Anlass für Entschädigungszahlungen an Israel.¹⁵

Als Ergebnis dieser Antisemitismuswelle wurden viele ostdeutsche Juden, ob gläubig oder säkularisiert, ihrer Positionen in Partei und Staat entbunden und in die erneute Emigration getrieben. Die repressive Politik gegenüber Juden änderte sich erst nach Stalins Tod 1953: Die Verfolgungen endeten, die meisten ehemaligen jüdischen Parteimitglieder wurden rehabilitiert und die finanziell ausgedörrten jüdischen Gemeinden erhielten staatliche Hilfe zur Unterhaltung ihrer Synagogen, Friedhöfe, Gemeindehäuser und Pflegeheime.¹⁶

Der ostdeutsche Historiker Mario Keßler schätzt daher ein, dass die Haltung der SED gegenüber den Juden nach der Phase der Unterdrückung 1953 in eine relativ weitreichende Toleranz umschwenkte. Keßler zufolge unterschied die SED klar zwischen »Antisemitismus«, der offiziell verboten war, und »Antizionismus«, einer negativer Haltung gegenüber Israel.¹⁷ Dass Keßler zumindest für die Zeit nach 1953 von einer tendenziellen Toleranz gegenüber den Juden spricht, ist nachdrücklich kritisiert worden.¹⁸ Für den westdeutschen jüdischen Historiker Michael Wolffsohn beispielsweise steht klar fest, dass das punktuelle Entgegenkommen der SED-Führung gegenüber der jüdischen Minderheit in der DDR einem rein politischen Kalkül entsprach und in keiner Weise aus einer moralischen Verpflichtung gegenüber den Holocaust-Opfern erwuchs.¹⁹

¹⁵ Vgl. Angelika Timm, *The Burdened Relationship Between the GDR and the State of Israel*, in: *Israel Studies* 2 (1997) 1, S. 22 – 49, hier 29; Jeffrey Herf, *Antisemitismus in der SED. Geheime Dokumente zum Fall Paul Merker aus SED- und MfS-Archiven*, in: *VfZ* 42 (1994), S. 635 – 667.

¹⁶ Vgl. Timm, *Verhältnis* (Anm. 14), S. 28.

¹⁷ Vgl. Mario Keßler, *Die SED und die Juden. Zwischen Repression und Toleranz*, Berlin 1995, S. 150 f.

¹⁸ Vgl. Lothar Mertens, *Davidstern unter Hammer und Zirkel. Die jüdischen Gemeinden in der SBZ/DDR und ihre Behandlung durch Partei und Staat 1949 – 1990*, Hildesheim 1997, S. 13.

¹⁹ Vgl. Michael Wolffsohn, *Die Deutschlandakte. Juden und Deutsche in Ost und West*, München 1995, S. 388.

Der Umgang der DDR mit den Juden seit Mitte der 1980er Jahre

Nach einer Konsolidierungsphase infolge der internationalen Anerkennung 1972/73 rutschte die DDR in den 1980er Jahren in eine schwere wirtschaftliche und politische Krise. Der Staat war nahezu bankrott und der ostdeutsche Lebensstandard hinkte dem der Bundesrepublik weit hinterher. Die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit dem autokratischen Regime der SED nahm weiter zu und Tausende Ostdeutsche versuchten, das Land zu verlassen. Zudem sah sich die SED mit der Reformpolitik im angrenzenden Polen konfrontiert sowie mit Michael Gorbatschows Perestroika, die von der SED aus Angst vor einer Destabilisierung des ostdeutschen Staates abgelehnt wurde. Angesichts Moskaus schwindender politischer Unterstützung - bis dahin ein verlässlicher Garant für die Erhaltung des ostdeutschen Staates - musste die SED neue Verbündete finden, um den Fortbestand der DDR dauerhaft zu sichern.

Zudem versuchte die SED, die innerstaatlichen Probleme mit außenpolitischen Erfolgen wettzumachen. Im Laufe der 1980er Jahre wurde Staats- und Parteichef Erich Honecker in den zahlreichen westlichen Hauptstädten empfangen – 1981 in Tokio, 1984 in Helsinki, 1985 in Rom und Athen, 1986 in Stockholm, 1987 in Bonn, Brüssel und Den Haag sowie 1988 in Paris und Madrid. Als Komplettierung seiner Besuchstour in die wichtigsten westlichen Hauptstädte erhoffte sich Honecker eine Einladung des Weißen Hauses. Aus diesem Grund gehörte es zu den vorrangigen Zielen der SED-Außenpolitik in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre, sich um das Zustandekommen eines offiziellen Besuchs in Washington zu bemühen, was den Höhepunkt von Honeckers politischer Karriere und die Krönung seines Bemühens um die internationale Anerkennung der DDR markiert hätte.²⁰

²⁰ Vgl. Michael Wolffsohn, *The World Jewish Congress and the End of the German Democratic Republic*, Washington D. C. 1991, S. 12.

Vor dem Hintergrund der sich stetig verschlechternden wirtschaftlichen und finanziellen Situation hoffte die SED außerdem darauf, dass die amerikanische Regierung der DDR die Meistbegünstigungsklausel gewähren würde, was ihr Handelsvorteile beschert und ostdeutsche Importe für die USA sehr viel preiswerter gemacht hätte. Seit dem Austausch von Botschaftern 1974 hatte die SED keine nennenswerten Erfolge bei dem Versuch, die Beziehungen zu den USA zu verbessern, erzielen können, was vor allem ihrer Weigerung zuzuschreiben war, Reparationen an Israel und an die jüdischen Opfer des Holocaust zu zahlen.²¹ Archivdokumente beweisen, dass der Umgang der DDR mit den Juden und mit Israel Mitte der 1980er Jahre vorrangig politisch und ökonomisch motiviert war.²² Dabei hoffte die ostdeutsche Staats- und Parteiführung offensichtlich, dass die amerikanischen Juden bei der Verbesserung des Kontakts zum Weißen Haus behilflich sein könnten.²³ Bereits 1984 hatte Irene Runge, jüdisches SED-Mitglied, nach einem Besuch in den USA darauf hingewiesen, dass »der Einfluss der jüdischen Lobby Amerikas« genutzt werden sollte, um in Washington die Interessen der DDR voranzubringen. Dazu hatte sie konkrete Vorschläge für »Zeichen des Entgegenkommens« gegenüber dem jüdischen Volk auf internationaler Ebene gemacht, wie etwa den Wiederaufbau von Berlins ehemaliger Hauptsynagoge an der Oranienburger Straße, was ihrer Ansicht nach umgehend in der amerikanischen Presse verbreitet werden sollte.²⁴

Allerdings gab es Mitte der 1980er Jahre nur noch sehr wenige Juden in der DDR: Die jüdischen Gemeinden dort zählten nur noch wenige Hundert Mitglieder und waren

²¹ Vgl. Christian Ostermann, *Die USA und die DDR (1949 – 1989)*, in: Ulrich Pfeil (Hg.), *Die DDR und der Westen. Transnationale Beziehungen 1949 – 1989*, Berlin 2001, S. 165 – 183, 177.

²² Vgl. z. B. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 319 – 334; Wolffsohn, *Deutschlandakte* (Anm. 19), S. 323 – 326; Mertens, *Davidstern* (Anm. 18), S. 383 f.

²³ Vgl. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 260.

²⁴ Ebd., S. 288.

zudem stark überaltert. Das war aus Sicht der ostdeutschen Staats- und Parteiführung problematisch, weil das antifaschistische Image der DDR dadurch gefährdet schien. Dem Staatssekretariat für Kirchenfragen zufolge war es demnach nun noch wichtiger als in der Vergangenheit, die jüdischen Gemeinden zu unterstützen. Es wurde daher vorgeschlagen, den 50. Jahrestag der »Reichskristallnacht« am 9. November 1988 zu nutzen, um die westliche Welt über jüdisches Leben in der DDR zu informieren und die antifaschistische Haltung des Staates zu demonstrieren.²⁵ Zu diesem Zweck sollte die staatliche Reiseagentur der DDR Touristenausflüge zu Sehenswürdigkeiten und Gedenkstätten in Berlin vorbereiten, die jüdisches Leben in Vergangenheit und Gegenwart zeigten, ein Reiseführer sollte erstellt und in den Botschaften sowie an ausländische Touristen an der Grenze verteilt werden. Im Frühjahr 1987 sollte eine internationale Pressekonferenz stattfinden, unter anderem mit dem Präsidenten der jüdischen Gemeinden der DDR, Siegmund Rotstein. Zu Ehren jüdischer Opfer und Widerstandskämpfer gegen den Faschismus sowie zur Erinnerung an die Geschichte der Juden in Berlin [Ost] sollten Gedenktafeln aufgehängt, die Neue Synagoge wieder aufgebaut und der Beginn des Wiederaufbaus im Rahmen der 750-Jahr-Feier Berlins festlich begangen werden. In der Neuen Synagoge sollte zur Unterstützung und Kultivierung jüdischen Lebens und zur Übermittlung von Informationen darüber ein kulturwissenschaftlich ausgerichtetes Centrum Judaicum gegründet werden. Die jüdischen Gemeinden der DDR sollten einen hauptberuflichen Geschäftsführer bestimmen, der ihre zunehmenden Aufgaben erledigen würde, und das Angebot aus den USA, einen Rabbiner nach Ost-Berlin zu entsenden, sollte angenommen werden, um das jüdische Leben in der DDR neu zu beleben. Schließlich sollte auch das jüdische Pflegeheim in Ost-Berlin renoviert und die finanzielle Unterstützung für jüdische Friedhöfe und Museen in der DDR

²⁵ Büro Werner Jarowinsky, Information zu Problemen der jüdischen Gemeinden in der DDR, 21.9.1986, BArch DY/30/9051.

erweitert werden. Diese Vorschläge - vom Staatssekretariat für Kirchenfragen gemeinsam mit dem Außenministerium entwickelt - wurden in den Folgejahren umgesetzt. Im September 1987 bestimmte die jüdische Gemeinde Ost-Berlins nach über 20 Jahren ihren ersten Rabbiner. Allerdings verließ Rabbiner Isaac Neuman, ein amerikanischer Staatsbürger, nach nur acht Monaten die DDR wieder. Er gab an, dass Unstimmigkeiten zwischen ihm und der jüdischen Gemeinde seine Position unhaltbar gemacht hätten. Das war ein Rückschlag für die SED, die darauf gehofft hatte, mit Neumans Hilfe Kontakte zu jüdischen Kreisen in den USA herstellen zu können. Die SED konzentrierte sich in den Folgemonaten daher auf die Stärkung ihrer Kontakte zu dem in den USA ansässigen Jüdischen Weltkongress (WJC).²⁶

Im Mai 1988 nahm Hermann Axen, jüdischer Abstammung und im SED-Politbüro für internationale Angelegenheiten zuständig, die Einladung des Institute for Contemporary German Studies an der Johns Hopkins University in Washington an. Das Center war vom State Department angewiesen worden, Axen einzuladen, den die amerikanische Regierung nicht offiziell empfangen wollte, aus Sorge, die DDR dadurch international aufzuwerten. Axen wiederum hatte klare politische Anweisungen: Er sollte mit der Jewish Claims Conference verhandeln und mit amerikanischen Politikern wie Handelsminister William Verity und Außenminister George Schultz zusammentreffen, um diese davon zu überzeugen, der DDR den Status einer meistbegünstigten Nation zu gewähren. Weil die SED wusste, dass dieses Ziel so lange unerreichbar blieb, wie die DDR sich weigerte, der Jewish Claims Conference Reparationen zu zahlen, schlug Axen ein »Pauschalangebot« vor. Auf die wirtschaftlichen Probleme der DDR verweisend erklärte er, dass die DDR ihre Solidarität mit den Opfern des Holocaust mittels »finanzieller Hilfe« bekunden wolle (Axen vermied den Begriff »Reparationen«). Allerdings müsse dieses Geld erst noch verdient werden, und zwar durch die

²⁶ Vgl. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 237 f.

Erweiterung der Handelsbeziehungen mit den Vereinigten Staaten. Insofern sei es notwendig für die DDR, in den Genuss der Meistbegünstigungsklausel zu gelangen. Auch wenn die DDR nicht von ihrer früheren Weigerung abrückte, Reparationen zu zahlen, und nur in beschränktem Umfang humanitäre Hilfe zu leisten beabsichtigte, schienen die US-Politiker Axens Vorschlägen gegenüber anfangs nicht abgeneigt zu sein und auch bei amerikanischen Juden fanden sie zunächst Unterstützung.²⁷

Um die Kontakte zum Jüdischen Weltkongress weiter auszubauen, wurde deren Präsident, Edgar Bronfman, am 16. Oktober 1988 nach Ost-Berlin eingeladen, wo ihm von Erich Honecker der Stern der Völkerfreundschaft in Gold, eine der höchsten Auszeichnungen der DDR, verliehen wurde.²⁸ Bronfman zeigte sich seinerseits erkenntlich, indem er die an die Juden gerichtete SED-Imagekampagne unterstützte.²⁹ Am 31. Oktober 1988 erklärte er öffentlich, dass er zutiefst beeindruckt vom neuen Deutschland sei, und in einem Interview mit »Newsweek« sagte er, dass es von einem jüdischen Standpunkt aus keinen Grund für die USA gäbe, der DDR den Status als meistbegünstigte Nation zu verweigern. Zudem könne er nichts erkennen, was einem Besuch Honeckers in den Vereinigten Staaten im Wege stünde.³⁰ Aus welchen Motiven der WJC die DDR unterstützte, ist nicht ganz klar.³¹ Bronfman selbst fühlte sich sicherlich geschmeichelt über die staatsmännischen Empfänge, die ihm in Ost-Berlin bereitet wurden. Zum anderen folgte er aber wohl auch privaten wirtschaftlichen Interessen und hoffte für Produkte aus den eigenen Exportunternehmen auf neue Absatzmärkte in Osteuropa.³²

Zwei Wochen nach Bronfmans Besuch in der DDR wurde mit etlichen Veranstaltungen des 50. Jahrestages der

²⁷ Ebd., S. 289 – 294.

²⁸ Vgl. Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 13.

²⁹ Vgl. Timm, *Relationship* (Anm. 15), S. 38.

³⁰ Vgl. Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 18.

³¹ Vgl. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 295.

³² Vgl. Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 19.

Reichspogromnacht gedacht. Zahlreiche jüdische Gäste aus den USA und aus Israel waren zugegen, und die DDR hatte landesweit Gedenkreden, Ausstellungen, Konzerte und Theateraufführungen organisiert.³³ Das Centrum Judaicum wurde am 10. November 1988 mit der Absicht gegründet, ein Institut für die Bewahrung jüdischer Kultur und Geschichte in der DDR einzurichten. Am selben Tag legte Erich Honecker den Grundstein für den Wiederaufbau von Berlins ehemaliger Hauptsynagoge, dem künftigen Sitz des Centrum Judaicum. Die ostdeutsche Historikerin Angelika Timm, die als Dolmetscherin bei den Treffen von Vertretern der DDR und Israels anwesend war, sieht in den Gedenkzeremonien um den 9. November einen definitiven Wendepunkt im ambivalenten Annäherungsprozess zwischen der DDR und Israel. Erstmals waren Vertreter des jüdischen Staates offiziell in die DDR eingeladen worden, darunter der Direktor der Holocaustgedenkstätte Yad Vashem, und Josef Burg, Israels Minister für religiöse Angelegenheiten.³⁴

Nach den Gedenkfeiern erwartete die SED einen Durchbruch in den Verhandlungen mit der Jewish Claims Conference. Aber ihre Pläne, den Status einer meistbegünstigten Nation als Gegenleistung für die Bereitschaft zur Zahlung von 100 Millionen Dollar zu erlangen, schlugen fehl angesichts aufkommender öffentlicher Proteste von Juden in den USA und vor allem in Israel, wo viele dies als inakzeptablen Tausch für die Hilfe bei der »Rehabilitation« der DDR betrachteten.³⁵

Fortan entwickelte die SED deshalb ein besonderes Interesse daran, das Image der DDR in Israel zu verbessern. Anfang 1989 besuchte der Staatssekretär für Kirchenfragen, Kurt Löffler, in Begleitung von zwei Funktionären das Außenministerium Israels. Ihre offizielle Aufgabe war die Stärkung und Konsolidierung der Kontakte mit dem Jüdischen

³³ Vgl. Harald Schmid, *Antisemitismus und Judenverfolgung. Die »Reichskristallnacht« als politischer Gedenktag in der DDR*, Göttingen 2004, S. 18 f.; Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 260 – 273.

³⁴ Vgl. Timm, *Relationship* (Anm. 15), S. 39.

³⁵ Ebd.

Weltkongress, mit Yad Vashem und mit anderen kulturellen und wissenschaftlichen Institutionen in Israel.³⁶ Die Ost-Berliner Diplomaten waren vom WJC-Präsidenten, Edgar Bronfman, eingeladen worden, der für sie inoffizielle Treffen mit Vertretern israelischer Regierungskreise arrangiert hatte, die aufgrund der unterschiedlichen Positionen allerdings weitgehend ergebnislos bleiben sollten.³⁷

Erst die politischen Entwicklungen in der DDR im Sommer und Herbst 1989 veranlassten die SED-Führung schließlich, ihre Politik gegenüber Israel grundlegend zu ändern. Ende 1989 hoffte Ost-Berlin darauf, diplomatische Beziehungen mit Israel ohne Bedingungen aufnehmen zu können.³⁸ Aber die Israelis blieben gegenüber den ostdeutschen Avancen distanziert. Dagegen gelang es der SED, israelisch-jüdische Unterstützung gegen die deutsche Wiedervereinigung zu mobilisieren, die Ost- und Westdeutsche seit dem Fall der Berliner Mauer am 9. November 1989 mit wachsendem Nachdruck forderten. Noch im selben Monat veröffentlichten jüdische Gemeinden in der DDR eine Erklärung, worin sie ihre Unterstützung für die Erhaltung zweier deutscher Staaten zum Ausdruck brachten. Auch der WJC blieb der DDR treu: Drei Wochen nach dem Fall der Berliner Mauer reiste WJC-Unterhändler Maram Stern nach Ost-Berlin.³⁹ Gegenüber dem ostdeutschen Außenminister Oskar Fischer versicherte Stern am 30. November 1989, dass die Frage der deutschen Vereinigung nicht auf der Agenda stehe. Der WJC werde alles in seiner Macht Stehende tun, sie zu verhindern und den Lehren der Vergangenheit damit Rechnung zu tragen. Obwohl es schwierig sei, eine solche Haltung in der Öffentlichkeit zu vertreten, werde WJC-Präsident Bronfman seinen Einfluss in dieser Hinsicht in den USA und anderswo geltend machen,

³⁶ Vgl. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 303.

³⁷ Vgl. Timm, *Relationship* (Anm. 15), S. 39; Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 305.

³⁸ Vgl. Stefan Meining, *Kommunistische Judenpolitik. Die DDR, die Juden und Israel*, Münster 2002, S. 503 – 514.

³⁹ Vgl. Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 12.

zumal das State Department trotz gegenteiliger Erklärungen nicht sonderlich begeistert von der Aussicht auf eine deutsche Wiedervereinigung sei.⁴⁰

Die SED schien darauf zu hoffen, die deutsche Wiedervereinigung mithilfe des Jüdischen Weltkongresses bremsen oder sogar verhindern zu können. Aus diesem Grund bat Außenminister Fischer Stern, seine guten Absichten an die Israelis zu übermitteln.⁴¹ Ende Januar 1990 fanden erste Gespräche zwischen Vertretern der DDR und Israels über eine mögliche Aufnahme diplomatischer Beziehungen in Kopenhagen statt, die allerdings an der anhaltenden Weigerung Ost-Berlins scheiterten, sich an Reparationszahlungen zu beteiligen. Auch die Zahlung einer großzügigen Spende zugunsten israelischer Holocaust-Opfer, die die DDR-Regierung unter Hans Modrow noch im Februar 1990 angewiesen hatte, konnte keinen Durchbruch bei den Verhandlungen herbeiführen.⁴² Trotz dieses Rückschlags versuchte die DDR weiterhin auf internationaler Ebene, Vertreter des Judentums gegen die deutsche Wiedervereinigung zu mobilisieren. Noch im Februar und März 1990 wandte sich der neue Parteivorsitzende der SED, Gregor Gysi, selbst jüdischer Abkunft, mit der Bitte um finanzielle Investitionen an den Jüdischen Weltkongress, um die Unabhängigkeit der DDR zu wahren, da »besonders Juden ein Interesse an der Erhaltung zweier deutscher Staaten haben sollten«.⁴³

Zwischenzeitlich hatte allerdings Israels Außenminister Bonn besucht und erfahren, dass die Bundesregierung die Aufnahme von Beziehungen zwischen der DDR und Israel nicht unterstütze und in Kürze die Vereinigung der beiden deutschen Staaten zu erwarten sei.⁴⁴ Tatsächlich war der Niedergang des ostdeutschen Staates nicht länger aufzuhalten. Nachdem die CDU aus den ersten freien Wahlen in der DDR

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 14-19.

⁴¹ Ebd., S. 21-23.

⁴² Vgl. Illichmann, *DDR* (Anm. 5), S. 307-311.

⁴³ Zit. Nach Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 16.

⁴⁴ Vgl. Timm, *Relationship* (Anm. 15), S. 43.

am 18. März 1990 als Sieger hervorgegangen war, wurde der Einigungsprozess unter Führung der CDU weiter beschleunigt; ein halbes Jahr später bereits war die politische Vereinigung der beiden deutschen Staaten abgeschlossen.

Fazit und Ausblick

In der DDR wurden durch die staatlich vorgegebene Geschichtspolitik bestimmte NS-Opfergruppen wie die der Juden aus der Erinnerungskultur zunächst ausgeklammert und allein das Andenken an die kommunistischen Widerstandskämpfer gepflegt. Erst in den 1980er Jahren entdeckte die SED die Bedeutung der eigenen jüdischen Bevölkerung, um ihr internationales Image zu verbessern und die Reputation der DDR als antifaschistischer Staat zu stärken. Gleichwohl war die DDR auch schon zuvor mit ihrem „moralischen Alleinvertretungsanspruch“ auch international nicht ohne Erfolg geblieben. Angesichts der Tatsache, dass viele Nationalsozialisten nach Kriegsende in der westdeutschen Gesellschaft wieder in hochrangige Positionen gelangt waren, glaubten selbst manche westliche Linke lange Zeit, dass der ostdeutsche »Arbeiter-und-Bauern-Staat« in Bezug auf die antifaschistische Umgestaltung der Gesellschaft trotz aller Unzulänglichkeiten das „bessere“ Deutschland sei. Aus diesem Grund waren auch viele ostdeutsche Juden bereit, sich in den Dienst der DDR zu stellen, um deren antifaschistisches Fundament zu bezeugen.

Vergleicht man die Erinnerungskulturen sowie das Verhältnis der beiden deutschen Staaten zum Judentum miteinander, so fallen in erster Linie die Unterschiede auf, aber bei näherer Betrachtung lassen sich auch gewisse Parallelen entdecken: In der Bundesrepublik etablierte sich zwar erst nach Jahrzehnten der Verdrängung und der Tabuisierung der NS-Vergangenheit eine holocaustbezogene Erinnerungskultur, die aber - ebenso wie der Antifaschismus in der DDR - für das Selbstverständnis des westdeutschen Staates bedeutsam werden sollte.

Und auch in der Bundesrepublik wurden die Opfer der NS-Herrschaft – analog zur DDR – sehr unterschiedlich bewertet. Kommunistischer Widerstandskämpfer wurde von offizieller Seite in der Regel nicht gedacht; stattdessen wurde das Andenken vor allem an den militärischen, bürgerlichen und kirchlichen Widerstand gepflegt. Und auch die Entscheidung der ersten Bundesregierung, Israel umfangreiche Entschädigungen für die NS-Verbrechen zu zahlen, war sicherlich nicht nur aus moralischer Verpflichtung erfolgt, sondern auch mit dem außenpolitischen Kalkül verbunden, Deutschland damit den Weg zurück in die westliche Staatengemeinschaft zu ebnen.

Nach der Wiedervereinigung kam zwischen Juden aus Ost- und Westdeutschland eine Diskussion über ihre Rollen in der jeweiligen Gesellschaft auf, die der deutschen Generaldebatte nach 1990 erstaunlich ähnelte: Während westdeutsche Juden und Nichtjuden ihren Landsleuten in der ehemaligen DDR vorhielten, dem kommunistischen System in die Hände gespielt zu haben, versuchten die Ostdeutschen, sich zu rechtfertigen und zu erklären. Der westdeutsche jüdische Historiker Michael Wolffsohn zum Beispiel betonte wiederholt, dass die DDR die Juden für ihre politischen Ziele instrumentalisierte und kritisierte gleichzeitig die Haltung der ostdeutschen Juden zu ihrem Staat, die sich - überwiegend aus ideologischer Verblendung – von der SED vor den Karren ihrer politischen Ziele hatten spannen lassen. Für Wolffsohn war der Antifaschismus der SED sowie ihre Bemühungen um Annäherung gegenüber den Juden in den 1980er Jahren durch und durch scheinheilig, da sie nicht auf moralischer Überzeugung gründeten.⁴⁵

Der langjährige Präsident der jüdischen Gemeinde in Ost-Berlin, Peter Kirchner, verbittert über die autokratische Art, in der die kleinen jüdischen Gemeinden Ostdeutschlands dem

⁴⁵ Vgl. Wolffsohn, *Deutschlandakte* (Anm. 19), S. 13.

westdeutschen Zentralrat der Juden angeschlossen wurden,⁴⁶ wies Wolffsohns Anschuldigungen entschieden zurück und verteidigte das Engagement des ostdeutschen Staates für die jüdischen Gemeinden.⁴⁷ Auch die ostdeutsche Historikerin Annette Leo beschuldigte Wolffsohn der Polemik und plädierte für eine differenziertere Geschichtsbetrachtung. Leo, die einer säkularisierten jüdischen Familie in der DDR entstammte, versuchte die Verbundenheit der ostdeutschen Juden mit ihrem Staat zu erklären. Sie verwies auf die Schwierigkeiten, denen sich die jüdischen Kommunisten gegenübersehen, die die Konzentrationslager überlebt hatten oder aus dem Exil zurückgekehrt waren, um eine neue Gesellschaft aufzubauen. Den ostdeutschen Antifaschismus verinnerlichend ohne ihn wirklich zu hinterfragen, seien sie überzeugt gewesen, dem besseren deutschen Staat zu dienen.⁴⁸

Den jüngeren ostdeutschen Generationen, die den Krieg nicht erlebt hatten, reichte die Geschichte zur antifaschistischen Vergangenheit ihrer politischen Führer nicht mehr aus, um deren Herrschaft in den 1980er Jahren zu rechtfertigen. Just am 9. November 1989, genau ein Jahr nach jenen Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag der Reichspogromnacht, mit denen die SED das antifaschistische Image der DDR zu stärken und ihre Herrschaft zu stabilisieren versucht hatte, fiel im Zuge des revolutionären Aufbegehrens der Ostdeutschen die Berliner Mauer.

Nach 1990 war der Wiederaufbau der Synagoge an der Oranienburger Straße interessanterweise eines der wenigen

⁴⁶ Vgl. Mertens, *Davidstern* (Anm. 18), S. 154; Ulrike Offenberg, »*Seid vorsichtig gegen die Machthaber*« - *Die jüdischen Gemeinden in der SBZ und der DDR 1945 bis 1990*, Berlin 1998, S. 270-273.

⁴⁷ Vgl. Wolffsohn, *WJC* (Anm. 20), S. 22.

⁴⁸ Vgl. Annette Leo, Als antifaschistischer Staat nicht betroffen? Die DDR und der Holocaust, in: Bernd Faulenbach/Helmuth Schütte (Hg.), *Deutschland, Israel und der Holocaust. Zur Gegenwartsbedeutung der Vergangenheit*, Essen 1998, S. 89 – 104, hier 90 – 92. Vgl. auch Vincent von Wroblewsky, *Zwischen Thora und Trabant. Juden in der DDR*, Berlin 1993.

DDR-Projekte, die im wiedervereinigten Deutschland weitergeführt wurden. Am symbolträchtigen 8. Mai 1995, in feierlicher Erinnerung an das Ende des Zweiten Weltkriegs, wurde das *Centrum Judaicum* in der wiederaufgebauten Synagoge von Bundespräsident Roman Herzog eingeweiht. Drei Jahre zuvor hatte sich die Bundesregierung entschlossen, die bereits großzügig gehandhabten Einreisegenehmigungen für jüdische Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion, zu denen die späte DDR-Regierung den Anstoß gegeben hatte, noch auszudehnen. Das löste eine Renaissance des Judentums in Deutschland aus. Seither hat sich die Zahl der Juden in Deutschland vervielfacht; es wurden neue Synagogen gebaut und jüdische Gemeinden, Schulen, kulturelle Verbände usw. wurden landesweit wieder gegründet.⁴⁹ Jüdisches Leben in Deutschland wiederzubeleben und auszubauen wurde von der Bundesregierung offensichtlich als wichtiges Zeichen der demokratischen und pluralistischen Ausrichtung des Landes gesehen, mit dem man – ganz im Sinne einer Public Diplomacy-Ängste vor einem nationalistischen, fremdenfeindlichen wiedervereinigten Deutschland zu zerstreuen versuchte, die viele Europäer Anfang der 1990er Jahre hegten.

⁴⁹ Vgl. Rainer Hess/Jarden Kranz (Hg.), *Jüdische Existenz in Deutschland heute: Probleme des Wandels der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Zuwanderung russischer Juden nach 1989*, Berlin 2000.

II. MISZELLEN

Hans-Christian Roestel

WENN DIE FIESTA ZUR FORSCHUNG WIRD

EIN GESPRÄCH MIT BERND SCHMELZ

Der wissenschaftliche Leiter des Völkerkundemuseums Hamburg forscht seit 20 Jahren in Lateinamerika zu Volksreligiosität und ethnographischen Entwicklungen.



Bernd Schmelz vor dem Portal des Museums für Völkerkunde Hamburg. Nach seiner Gründung 1879 und stetigen Erweiterung wurde 1912 der Neubau des Architekten Albert Erbe an der Rothenbaumchaussee bezogen.

Foto: Hans-Christian Roestel

theologie.geschichte: An Abwechslung mangelt es Ihnen wirklich nicht: seit 20 Jahren forschen Sie in

Lateinamerika, vorwiegend zu Peru und Guatemala, zudem sind Sie wissenschaftlicher Leiter des Völkerkundemuseums in Hamburg.¹ Wie oft waren Sie bislang unterwegs?

Bernd Schmelz: Mindestens einmal im Jahr breche ich auf, um ein aktuelles Bild über Sitten und Gebräuche der Menschen in ihrem alltäglichen, vor allem aber religiösen Leben zu bekommen. Gerade in den letzten Wochen war ich wieder in Peru unterwegs, um Informanten zu treffen, Kontakte aufzufrischen oder mit Museen und Forschungseinrichtungen über zukünftige Projekte zu sprechen.

... die sich wie gestalten?

Am besten unterscheiden wir hier zwischen den wissenschaftlich-kulturellen Projekten und der gegenseitigen Zusammenarbeit. Zwischen den Departements Trujillo und Lambayeque und dem Museum für Völkerkunde Hamburg wird es ein Ausstellungsprojekt geben. Daran beteiligt sind auf peruanischer Seite die archäologischen Stätten Huaca de la Luna aus der Moché-Zeit² und Chachan aus der Chinú-Zeit.³ Hinzu käme das Museum Tumbas Reales mit den spektakulären Sipán-Funden und das Museum Hans H. Brüning in Lambayeque.⁴

Lassen Sie uns zum Einstieg etwas zurückgehen: Wann haben Sie sich entschlossen, diesen stets spannenden Forschungsbereich zu Ihrer Arbeit zu machen?

Das war für mich bereits in der Schulzeit klar. Meine Interessen lagen beim Schach und der Altamerikanistik. In der 9. Klasse hatte ich in Deutsch ein Referat über die Götterwelt der

¹ Museum für Völkerkunde Hamburg: www.mvhamburg.de

² Archäologischer Komplex Huaca de la Luna: www.huacas.com

³ Archäologischer Komplex Chan Chan: www.chanchan.gob.pe

⁴ Museum Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque: www.museosipan.com und Museum Hans Brüning: www.museobruning.com

Maya gehalten, im nächsten Schuljahr war dann das nächste dran in Religion.

Also ganz der Exot ...

Natürlich. Aber klarer Auslöser für dieses Interesse war Erich von Däniken: Mein Vater hatte damals dessen Bücher über Astrologie und Astronautik wie „Zurück zu den Sternen“ oder „Waren die Götter Astronauten?“ gekauft, und wir haben zusammen mit meinem Bruder Peter dann zu Hause alles gelesen und anschließend diskutiert.

Wie sah das dann aus?

Wie von Däniken, der einen Querschnitt durch die Welt macht, haben wir uns diese einfach aufgeteilt. Mein Bruder bekam Altägypten, mein Vater Mesopotamien und ich eben Altamerika.

Wie gelang Ihnen dann der Schritt von Altamerika an die Alster?

Nach dem Magisterexamen 1988 im Fach Altamerikanistik in Bonn habe ich in Hamburg im Museum für Völkerkunde an einem Forschungsprojekt zum Nachlass Hans Hinrich Brüning mitgearbeitet, im Folgejahr schloss sich eine einjährige Feldforschung in Peru an. Brüning (1848-1928) hatte als Erster in der Gegend um Lambayeque im Norden des Landes langjährige Kultur- und Fiestaforschung betrieben. Das umfangreich hinterlassene Fotomaterial galt es nun zu untersuchen: Der Nachlass war zwar bekannt, aber noch wenig publiziert. So begann ich zunächst mit der Sichtung im Archiv, bevor ich an Ort und Stelle die aktuelle Sicht auf Rituale und Feste erforschte.

Wie wurden Sie dann zum Fiesta-Forscher?

Der Entschluss, in Allgemeiner Völkerkunde zu promovieren, erforderte nach der Rückkehr den Uniwechsel von Bonn nach

Marburg. Die peruanischen Feste von ihren Anfängen bis zur Gegenwart waren das Thema der Dissertation. Nach deren Abschluss 1992 folgten Verträge mit der Universität Marburg und dem Museum für Völkerkunde in Frankfurt am Main. Den endgültigen Schritt nach Hamburg machte ich schließlich 1993, da ich mich für ein Volontariat am Museum beworben hatte und dieses auch bekam.

Die letzten Jahre hat Sie aber vor allem Guatemala beschäftigt. Welchen Fragestellungen gehen Sie hier besonders nach?

Verglichen mit der Peruforschung ist meine Arbeit seit 2003 in Guatemala deutlich anders: Mit rund 5300 Objekten besitzt das Hamburger Museum für Völkerkunde eine der bedeutendsten Guatemala-Sammlungen weltweit. Dieser Bestand ist hier historisch gewachsen und unterschiedlich inventarisiert worden, daher war meine Herangehensweise so, dass ich mit Fotos von Objekten loszog, die wir hier im Haus haben. Ob rituelles oder alltägliches Gerät: Um Erkenntnisse über die jeweilige Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart zu gewinnen, heißt es, die Menschen und ihr Umfeld kennen zu lernen, Kontakte zu knüpfen.

Die so genannte „teilnehmende Beobachtung“ ...

Korrekt. Hierzu ist es natürlich erforderlich, nicht nur einmal zu reisen. Je mehr man über die Jahre hinfährt, desto besser. Man kennt dann die Leute, kommt quasi immer wieder nach Hause.

Die Arbeit gestaltet sich häufig so, dass man neben Alltagsszenen wie auf Märkten vor allem Festen und Feiern beiwohnt. Nicht in der Art, wie man als Tourist einfach nur von außen die Sache betrachtet, sondern von Anfang an: bei den Vorbereitungen in den Bruderschaften, die sich um die Heiligenfiguren und Altäre kümmern, bei Prozessionen Sänften für die Figuren bereitstellen und diese über das Jahr instand halten und pflegen. Oder jede andere Form der Vorbereitung

wie Sitzungen oder Mittagessen. Dann kommt natürlich der Akt des Festes selbst, in dessen Umfeld Befragungen durchgeführt werden: mit Akteuren, den Gläubigen und Umstehenden, das Ganze dokumentiere ich durch Fotos.



Osterprozession im guatemalteckischen Antigua Guatemala, südwestlich der heutigen Hauptstadt Guatemala.

Quelle: Bernd Schmelz/Museum für Völkerkunde Hamburg

Blieben wir bei der Volksreligiosität: Wie sehen hier Ihre Beobachtungen aus, hat es in den letzten Jahren Veränderungen in der Wahrnehmung gegeben, auch innerhalb der jeweiligen Bevölkerung?

Die Volksreligiosität spielt nach wie vor eine sehr große Rolle im öffentlichen Leben. Darunter versteht man ja die rituellen Gebräuche, die selbst von der Bevölkerung vor Ort gestaltet werden, natürlich innerhalb der von den Kirchen vorgegebenen Feste. Hier hat man beispielsweise von den offiziellen

christlichen Kirchen vorgegebene Feste wie Ostern oder Weihnachten. Aber die Menschen gestalten weltweit die Feste nach ihren Vorstellungen aus, das bezeichnet man als Volksreligiosität.

Darüber hinaus beobachten wir als Ethnologen auch, wie die Menschen ihre Religiosität im Alltag leben. Das fängt schon bei der Art und Weise oder der Häufigkeit des sich Bekreuzigen in Alltagssituationen an. Dann manifestiert sich gerade in Lateinamerika dieser Bereich anhand der Häuslichkeit: Heiligenfiguren werden im Privaten aufgestellt oder es gibt besondere Hausaltäre.

Eine Beobachtung, die man in der Antike bei Römern und Griechen auch machen konnte, oder auch später bei wohlhabenden Bürgern oder Adligen, die mitunter ihre eigenen Kapellen errichten ließen.

Richtig. Und es ist eben zu beobachten, dass innerhalb der Länder wie Peru, Ecuador oder Guatemala deutliche Unterschiede in dieser religiösen Ausprägung bestehen. Eigentlich hat sich dies auch in den letzten Jahren nicht sehr verändert. Doch lässt sich beobachten, dass besonders große Feste wie Ostern in Guatemala so bedeutend sind, dass selbst Protestanten zu einer katholischen Prozession gehen! Ein Umstand, der sich auf den ersten Blick nicht sofort erschließt. Daher habe ich dann unter den Protestanten gefragt, warum sie denn hier zu einer solchen Prozession gehen. Als Antwort wurde dann auf die gemeinsame Kultur verwiesen, dass das einfach „dazu“ gehöre.

Um bei den Protestanten zu bleiben: Wie stellt sich generell gegenwärtig die Situation religiöser Minderheiten dar? Aus eigener Erfahrung reagieren Gesprächspartner eher ablehnend oder gereizt, wenn man sich zum evangelischen Luthertum bekennt. Da wird man häufig in den Bereich der Sekten gerückt.

Also Lutheraner gibt es in Lateinamerika grundsätzlich sehr wenige, vornehmlich in Brasilien anzutreffen. Tatsächlich sind es vermehrt evangelikale Bewegungen. Hierbei gilt es allerdings zu bedenken, dass die evangelikalen Gemeinden nicht unbedingt in der Minderheit sind: in Guatemala gibt es das Beispiel einer Zeit, da ein Verhältnis 50 zu 50 bezüglich der katholischen Kirchen angenommen wurde. Heute würde ich das allerdings weit weniger stark ansehen, ich würde ein Verhältnis von 60 Prozent katholischer zu 40 Prozent evangelikal orientierter Gemeinden annehmen. Das hängt auch sehr stark mit der Besonderheit der Regierung Ríos Montt zusammen, der ja ein Evangelikaler ist.⁵ Da herrschte zusätzlich ein Zulauf zu den Gemeinden. In dieser Zeit war Guatemala sicherlich auch ein Sonderfall in Lateinamerika, wo der Katholizismus stark eingeschränkt war. Allerdings nicht im Leben und in der Kultur, die ist nach wie vor eben sehr prägend und hat sich in den letzten Jahren wieder verstärkt.

Welcher Art waren die Einschränkungen seitens des Montt-Regimes?

Ich würde es nicht zwingend als Einschränkung bezeichnen, es war einfach politisch opportun, in derselben Kirche wie der amtierende Herrscher zu sein. Es ist ja zu beobachten, dass Diktaturen und religiöse Strömungen oft zusammengehen. Da erhofft sich dann der eine oder andere Vorteile.

Eine andere Religionsgemeinschaft, die sicherlich in Lateinamerika als Minderheit anzusehen ist, sind jüdische Gemeinden. Welches Bild bietet sich hier?

Natürlich gibt es in lateinamerikanischen Ländern auch jüdische Gemeinden, aber deren Wahrnehmung ist relativ gering. Ich selbst konnte in Guatemala einige Beobachtungen machen,

⁵ Der guatemaltekeische Militärdiktator Efraín Ríos Montt stand der Regierung des Landes von 1982 bis 1983 vor. Eine erneute Kandidatur 2003 blieb erfolglos.

hierzu haben wir auch im Museum eine kleine Sammlung. Es gibt in der Hauptstadt Guatemala Stadt eine gut organisierte jüdische Gemeinde, die aber kaum in Erscheinung tritt.

Woran lässt sich das festmachen?

Sie gehen einfach ihrem Glauben nach, da gibt es auch keine Auseinandersetzungen, schon gar nicht öffentlicher Art. Wenn es diese gibt, dann eher zwischen Katholiken und Evangelikalen. Im Übrigen auch nicht mit anderen Minderheiten wie dem Islam. Wenn es Auseinandersetzungen religiöser Art gibt, dann dreht es sich eher um den Aspekt, inwiefern eine Handlung, ein Ritus als christlich zu bezeichnen ist, gerade in Ländern mit hohem indigenen Anteil wie in Guatemala.

Wie äußert sich dann jüdisches Leben in der Öffentlichkeit?

Die Menschen leben innerhalb ihrer Gemeinde, die sich bildet und in der man sich trifft: man feiert gemeinsam Gottesdienste oder hält Gebetsstunden ab. Aber weiter tritt man nicht in der Öffentlichkeit in Erscheinung.

Auch nicht durch Kleidung, vergleichbar den orthodoxen Juden?

Kaum. Man muss sich das vielmehr so vorstellen, dass die Menschen ihre religiösen Symbole zu Hause haben. Und in diesen Fällen sind die Häuser auch auf die rituelle Nutzung hin ausgelegt und gestaltet.

Vielleicht streifen wir im Zusammenhang der Bekleidung den ethnischen Bereich: Sie haben in den vergangenen Jahren gewissermaßen eine Werteverchiebung festgestellt. Im Gegensatz zu früher, wo Farben und Motive der Kleidung die Herkunft des Trägers verrieten, kommt diesem Aspekt heute vielmehr ein sozialer Status zu.

Auch hier scheint mir das Beispiel Guatemala am ergiebigsten: Gerade in diesem Land prägen die indigenen Trachten das öffentliche Bild. Man trifft sie zwar auch im Andenraum an, aber in Guatemala haben Trachten noch die größte Bedeutung. Besonders bei den Frauentrachten hat sich die Tradition erhalten: Es gibt bestimmte Orte, in denen die Tracht für die Frauen obligatorisch ist, auch wenn Ausnahmen – beispielsweise durch Zugezogene – diese Regel bestätigen. Man kann nun feststellen, das früher – also vor rund 30 Jahren – die Trägerin einer Tracht noch aus der Region kam, aus der ihre Kleidung stammte. Das machte es für den Ethnologen einfach. Heute hat man es da schon schwerer. Trachten, die aufgrund ihrer Farben und Webkunst als besonders wertvoll gelten, haben sich heute wie andere qualitätvolle Arbeit im Land durchgesetzt und verbreitet. Ein Beispiel hierfür ist die Tracht aus dem Ort Pazún: ein auffälliges Muster und ein roter Grundton, die heute auch in anderen Orten getragen wird.



Tracht aus Pazún

Quelle: Bernd Schmelz/Museum für Völkerkunde Hamburg

Auf meine Nachfragen, warum dem so ist, habe ich den Einblick bekommen, dass es hier vor allem um die Blusen geht, die in ihrer Herstellung als herausragend qualitativ und schön gelten. Es geht hier also durchaus um ein Modebewusstsein. Modisch heißt in diesem Zusammenhang dann nicht zwingend, westliche Kleidung zu tragen sondern durchaus die des eigenen Landes. Mädchen sagen hier häufig: „Ich möchte ja nicht aussehen wie meine eigene Großmutter.“ Es geht also um Farben und Muster, die von einer jüngeren Generation als modern empfunden werden.

Wie verhält es sich dann mit dem Tragen von Kombinationen, beispielsweise aus westlichem Rock und traditioneller Bluse?

Selten, aber es kommt vor. Eine traditionelle Bluse in Kombination mit einer Jeans wird eher von Touristinnen getragen als von einer Einheimischen. Wohl gibt es aber die Möglichkeit, traditionelle und moderne traditionelle Kleidung zu kombinieren. So gibt es beispielsweise Blusen, die ganz oder in Teilen maschinell gefertigt und nicht mehr handgewebt oder bestickt sind: nicht mehr in dem so genannten Rückenband-Webgerät, sondern mit der Nähmaschine. Auch spielt hierbei das Geld eine Rolle, die maschinell hergestellte Kleidung ist weitaus günstiger.

Also geht es hier durchaus um soziales Ansehen, wenn erkennbar ist, ob man seine Kleidung im Schneidergeschäft oder Konfektionshandel gekauft hat. Passiert es in diesem Zusammenhang auch, dass eine im Geschäft erworbene Bluse in Heimarbeit durch Stickereien aufgewertet wird?

Nein, das kann ich nicht beobachten.

Ein Wort zu den Motiven: welche Themenkreise werden hier verarbeitet oder besser gesagt: tradiert?

Da gibt es natürlich eine Vielzahl von Themen. Ein interessantes Phänomen ist hier allerdings, dass häufig die Bedeutung von Mustern im Lauf der Zeit in Vergessenheit gerät. Das kann man aber überall auf der Welt beobachten. Ein zentrales und wichtiges Motiv ist allerdings der Quetzál, ein Vogel, der mittlerweile in Guatemala zum Nationalsymbol geworden ist, auch die Währung ist nach ihm benannt. In voreuropäischer Zeit wurde der Quetzál von den Maya sehr verehrt und stand unter einem besonderen Schutz. Weitere wichtige Motive sind Pflanzen. Auch wenn sie häufig stilisiert dargestellt sind, werden sie eindeutig erkannt. Als Liebesgabe kommen bei Wandteppichen auch die Rose zum Einsatz oder die Kaffeepflanze, der man einen relativen Wohlstand zuordnet.

Das Wissen um die Muster und ihre Bedeutung wird wie tradiert: durch mündliche Überlieferung oder gibt es Schriftliches?

Innerhalb der Bevölkerung würde ich vorsichtig sein in Bezug auf das breite Wissen um die Symbole und Muster. Aber die Weberinnen selbst geben dieses natürlich unter sich immer weiter.

Vom Eroberungszusammenhang und der Maya-Mythologie lässt sich unschwer die Brücke zur Befreiungstheologie schlagen: welche Entwicklung lässt sich nach der Einstiegsdiskussion der 1960er und 70er Jahre in Deutschland, aber besonders in Lateinamerika heute feststellen?

Auch hier ist es sinnvoll, die Länder zu unterscheiden ...

Dann lassen Sie uns wieder bei Guatemala und Peru bleiben, Ihren Forschungsgebieten.

In Ordnung. Guatemala ist in den letzten Jahren sicherlich im Brennpunkt evangelikaler Missionierung und katholischen Brauchtums gewesen, doch wie gesagt, bin ich der Meinung, dass hier der Katholizismus die Oberhand gewinnt. Und hier

würde ich einfach eine Akzeptanz aus der Bevölkerung heraus sehen. Denn in den vergangenen Jahren hat es zur Genüge gespaltene Gemeinden gegeben, die in einen evangelikalen und einen katholischen Teil getrennt waren.

Politische Gemeinden?

Nein, nein, schon die Glaubensgemeinschaften selbst! Hier haben sich schlicht einige Mitglieder der einen oder anderen Glaubensrichtung zugehörig gefühlt und das auch gezeigt. Daraus sind dann eben Spaltungen innerhalb der Ortschaften und kleinen Dörfer entstanden. So kam es dann auch zu erheblichen Störungen des Sozialgefüges, was in einer großen Stadt sicherlich nicht diese Folgen gehabt hätte.

Erhebliche Probleme entstanden beispielsweise dadurch, das der gesamte – katholische – Festzyklus beeinträchtigt wurde, wenn ein erheblicher Teil der Bevölkerung nicht mehr zur Verfügung stand. Auch das Thema Alkohol ist entscheidend, denn die Evangelikalen verbieten dessen Konsum.

Gab es in diesen Jahren der Entwicklung auch gewaltsame Auseinandersetzungen?

Auch die hat es gegeben.

Was kann man vergleichend über Peru sagen?

In Peru liegt die Situation etwas anders, hier sind die Evangelikalen nicht so stark vertreten wie in Mittelamerika. Dort war der Zugang für die Missionierung deutlich stärker.

Worauf kann man das konkret zurückführen?

In Guatemala herrschte und herrscht einerseits durch die regionale Nähe zu den USA aber auch durch die Zerrissenheit des Bürgerkriegs eine größere Armut. Dies hat sicher die Mission erleichtert.

In Guatemala hat es in der Vergangenheit eine Welle sozialer und ethnologischer Forschungsprojekte gegeben, die auf Bildung ausgelegt waren, aber im Hintergrund nicht selten religiöse oder andere dogmatische Strukturen hatten. Wichtige Hilfsmittel waren hier nicht selten Wörterbuchkampagnen und Alphabetisierungskurse für die einheimische Bevölkerung.

Ganz genau! Aber es war eben auch Geld im Spiel, dass Ortsgemeinden so zu Wohlstand kommen konnten und aus diesen Gründen konvertierten.

Zum Abschluss etwas zur Ethnologie und ihrer Forschungssituation in Deutschland: Wie ist der Status quo, welche Perspektiven sehen Sie?

In Deutschland haben wir mit Köln, Bonn und Hamburg und Berlin jeweils die bedeutendsten Standorte für lateinamerika-bezogene Forschung. In Hamburg ist die Situation so, dass die Universität mit drei Ethnologie-Professuren gut ausgestattet ist, allerdings ohne Lateinamerika-Bezug. Dies hat sich durch die Auflösung des Studiengangs Mesoamerikanistik als der Wissenschaft für den mittelamerikanischen Kulturraum nicht verbessert. Aus ethnologischer Sicht steht daher das Museum für Völkerkunde Hamburg ziemlich alleine da. Die Verbindung zur Universität im Rahmen des Studiengangs „Lateinamerikastudien“ geschieht hier durch meinen Lehrauftrag. Auf meine Initiative hin geschah nach der Schließung der Mesoamerikanistik die Aufwertung innerhalb der Lateinamerikastudien: die ehemaligen „Indigenen Kulturen“ wurden in „Altamerikanistik-Ethnologie Lateinamerikas“ umbenannt, um hier das Profil für die Ethnologie zu schärfen.

Wie sieht es in der Hamburger Theologie mit einer Spezialisierung auf Lateinamerika aus?

Im Moment ist da auch nichts. In der Vergangenheit gab es allerdings bei der evangelischen Theologie einen Historiker,

Hans-Jürgen Prien, der sich mit Lateinamerika beschäftigt hat. Aber an und für sich herrscht in Hamburg eine sehr gute Infrastruktur: das Museum für Völkerkunde mit seiner Bibliothek, den Sammlungsbeständen und umfangreichen Fotoarchiv auf der einen Seite, aber auch die Universität mit den Lateinamerikastudien und anderen Studiengängen⁶ die Staats- und Universitätsbibliothek mit der Linga-Bibliothek für Lateinamerikaforschung⁷ und das GIGA.⁸ Auch die Theologie-Bibliothek und die Nordelbische Kirchenbibliothek verfügen über ausgezeichnete Lateinamerika-Bestände.⁹

⁶ www.uni-hamburg.de

⁷ www.sub.uni-hamburg.de und www.linga-bibliothek.de

⁸ German Institute of Global and Area Studies (GIGA): www.giga-hamburg.de

⁹ www.theologie.uni-hamburg.de und www.nordelbische-kirchenbibliothek.de .

III. REZENSIONEN

Martin Aust, Krzysztof Ruchniewicz und Stefan Troebst (Hg.). *Verflochtene Erinnerungen. Polen und seine Nachbarn im 19. und 20. Jahrhundert.* (Visuelle Geschichtskultur Bd. 3.) Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag 2009, 285 S., 39,90 €, ISBN 978-3-412-20292-7

Wann begann der Zweite Weltkrieg? Und Wer war schuld daran? Zwei einfache, klare Fragen. Und doch wird man in Polen und seinen Nachbarländern auf sie recht unterschiedliche Antworten bekommen. Fragen wir zuerst ein deutsches Schulkind, 10. Klasse: *Am 1. September 1939, und: Schuld daran war Hitler.* Sein Altersgenosse in Moskau wird rückfragen: *Meinen Sie den Großen Vaterländischen Krieg? Der begann am 22. Juni 1941. Und schuld daran waren die deutsch-faschistischen Aggressoren.*¹ Polnische *licealista* würde 1989 noch dieselben Antworten gegeben haben wie der deutsche heute. Waren diese doch im Nürnberger Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher entwickelt und im Urteil vom 1. Oktober 1946 festgeschrieben worden. Heute, im Jahre 2010, jedoch würde er auf die Frage nach der Schuld anders antworten: *Die Deutschen und die Russen, die gemeinsam Polen überfallen und unter sich aufgeteilt hatten.*

Sollte der russische Historiker Michail J. Geller recht haben, der seinem mehrbändigen Werk zur Geschichte des Russischen Reiches das Motto voranstellte: „Nichts ändert sich schneller als die Vergangenheit“? Werden doch nach jeder größeren politischen Umwälzung die Schulbücher für Geschichte neu geschrieben, Denkmäler und nationale Feiertage durch neue ersetzt, Straßen und Plätze umbenannt, Museen neu gegründet und alte umgewidmet. Gerade Polen und seine Nachbarländer haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrfach diesen Wechsel des historischen *master narrative* mitgemacht. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass diese Wandlungen nicht unabhängig voneinander, sondern in

¹ Ein amerikanischer Student würde vermutlich den 7. Dezember 1941 (Pearl Harbor), ein chinesischer den 7. Juli 1937 (japanischer Angriff) nennen, und beide das kaiserliche Japan als Schuldigen benennen.

vielfacher Wechselwirkung geschahen. Derartige Phänomene zu untersuchen hat sich die „Verflechtungsgeschichte“ (*histoire croisée*) vorgenommen, zu der der vorliegende Band einige gewichtige Beiträge zu liefern vermag.

Bleiben wir jedoch vorerst noch beim Zweiten Weltkrieg. Das Thema erlangte besondere Aktualität im Frühjahr und Sommer 2009, als man in Polen zu einer großen Gedenkveranstaltung mit internationaler Beteiligung zum siebenzigsten Jahrestag des Kriegsausbruchs (nach polnischer Auffassung) rüstete. Anders als zu Zeiten des Kommunismus, in denen die Rolle der Sowjetunion als Befreier Polens vom deutschfaschistischen Joch groß gefeiert wurde, lagen die Akzente jetzt eher auf der dunklen Seite des polnisch-sowjetischen Verhältnisses, symbolisiert durch die Schlagworte „Ribbentrop-Molotow-Pakt“, „Katyń“ und „Zweite Okkupation“² seit Jahren schon durch die Öffentlichkeitsarbeit des *Instituts des Nationalen Gedenkens* (IPN) im Lande propagiert.³

Die hierin zum Ausdruck kommende Revision des bisher herrschenden polnischen Geschichtsverständnisses konnte die russische Seite nicht einfach hinnehmen. Am 19. Mai 2009 unterschrieb Präsident Medwedjew einen Erlass, durch den eine *Kommission beim Präsidenten der Russischen Föderation zur Abwehr von Versuchen, die Geschichte zum Schaden Russlands zu fälschen* eingesetzt wurde. Prominentes Mitglied ist Natalja Narotschnskaja, Historikerin, Mitglied

² Die Eingliederung Polens in den sowjetischen Machtbereich 1945-1989 wird heute weitgehend als eine „Zweite Okkupation“ nach der deutschen (1939-1945) angesehen.

³ Das „Institut des Nationalen Gedenkens“ (*Instytut Pamięci Narodowej*, abgekürzt IPN) ist eine 2000-Mann Behörde, die zusammen mit dem „Rat zum Schutze des Gedenkens an die Kämpfe und das Martyrium“ (*Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa*), einer Unterabteilung des Kultusministeriums, für die politisch korrekte Interpretation der jüngsten polnischen Geschichte und deren Repräsentation im öffentlichen Raum verantwortlich ist. Die russische politisch-literarische Zeitschrift *Ogonjok* bezeichnete in ihrer Ausgabe vom 12. Februar 2007 das IPN – in Anlehnung an George Orwells 1984 – als „polnisches Wahrheitsministerium“.

internationaler Vereinigungen und eine Zeitlang Abgeordnete im Parlament der Russischen Föderation (Duma).

Besonders heftig und mit diplomatischen Schritten reagierte die russische Seite auf eine Entschließung der Parlamentarischen Versammlung der *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) vom 3. Juli 2009, die die Rolle Nazideutschlands und der Sowjetunion beim Ausbruch des Zweiten Weltkrieges auf eine Stufe gestellt hatte. Unter anderem gab das Innenministerium der Russischen Föderation im August 2009 eine Sammlung von Dokumenten aus dem Archiv des sowjetischen Geheimdienstes heraus, die belegen sollte, dass die polnische Regierung noch bis Anfang 1939 freundschaftliche und gegen die Sowjetunion gerichtete Beziehungen mit Hitlerdeutschland gepflegt, sogar zusammen mit Japan krieglerische Schritte gegen die Sowjetunion geplant habe, und somit selbst einen nicht unerheblichen Anteil Schuld am Kriegsausbruch trage.

Die polnische Seite reagierte unverzüglich mit Gegendarstellungen und mobilisierte nicht nur das IPN, sondern auch Universitätshistoriker, insbesondere als durchsickerte, dass ein Sammelband mit Aufsätzen prominenter Autoren und „belastenden“ Dokumenten unter der Redaktion von N. Narotschnitskaja weitere Enthüllungen bringen würde. Dieses 415 Seiten umfassende Werk mit dem Titel *Partitura wtoroj mirowoj – kto i kogda natschal wojnu?* (Das Drehbuch zum Zweiten [Weltkrieg] – Wer begann den Krieg und wann?) kann mit einigem Recht als die Bibel des neuen russischen Geschichtsrevisionismus betrachtet werden. Es sollte ursprünglich noch im August erscheinen, mit Rücksicht auf den Besuch Ministerpräsident Putins zu den Gedenkfeiern am 1. September auf der Westerplatte wurde es jedoch erst am 2. September 2009 auf der Moskauer Buchmesse der Öffentlichkeit vorgestellt.

Narotschnitskaja nennt die Fixierung auf den 1. September 1939 „eurozentrisch“—zu diesem Zeitpunkt hätten die Achsenmächte (Deutschland, Italien und Japan) schon seit Jahren eine militärisch-aggressive Politik in Europa (Spanien, Österreich, Tschechoslowakei, Litauen), Afrika (Abessinien) und

Asien (China) betrieben. Sie hält den Polen vor, ihr Land sei in der Zwischenkriegszeit alles andere als friedliebend gewesen und habe 1938/39 beim Druck auf Litauen und bei der Zerschlagung der Tschechoslowakei gemeinsame Sache mit Hitlerdeutschland gemacht. Zwar entlässt sie dieses keineswegs aus der Hauptverantwortung für den Kriegsausbruch, lastet aber Frankreich und Großbritannien an, Hitler nicht nur nicht rechtzeitig gebremst, sondern ihm sogar freie Hand bei einer Aggression in Richtung Osten signalisiert zu haben.

Drei Wochen später, am 23. September 2009, verabschiedete das polnische Parlament (*Sejm*) per Akklamation eine EntschlieÙung, die die Besetzung des östlichen Polens durch die Rote Armee am 17. September 1939 „im Zuge des Ribbentrop-Molotow-Paktes“ als „vierte Teilung Polens“ bezeichnet und die Ermordung der polnischen Offiziere bei Katy? als „Kriegsverbrechen, das die Merkmale eines Genozids trägt“. Die deutsche Seite hat (bisher) offiziell in diesem Konflikt nicht Stellung bezogen. Die Zukunft wird lehren, ob eine neue Generation von Historikern und Publizisten, die die „Achtundsechziger“ eines Tages ablösen wird, andere Akzente in der Kriegsschuldfrage setzen wird. Um eine Auseinandersetzung mit dem russischen „Revisionismus“ wird sie nicht herum kommen.

Brauchen wir ein besseres Beispiel als das eben vorgestellte, um die „Verflochtenheit“ der historischen Erinnerungen Polens und seiner beiden großen Nachbarn, Deutschlands und Russlands, zu demonstrieren? Welche Aktualität der hier zur Besprechung vorliegende Sammelband besitzt, der den – rundum gelungenen – Versuch macht, die Gedächtnisgeschichte Polens im Verhältnis zu der seiner Nachbarn (in die auch Litauen, Weißrussland und die Ukraine sowie die jüdische Minderheit Polens einbezogen wurden) an exemplarischen Beispielen aufzuzeigen?

Die Mehrzahl der Beiträge in *Verflochtene Erinnerungen* ist aus einer Konferenz hervorgegangen, die im Mai 2006 am Willy-Brandt-Zentrum für Deutschland- und Europastudien der Universität Breslau stattfand. Eingangs definiert M. Aust

„Verflechtungsgeschichte“ als den Versuch, nationale, regionale und ethnische Gedächtnisgeschichten auf gegenseitige Wahrnehmungen und Wechselwirkungen hin zu analysieren, genauer: nach Handlungen zu fragen „zwischen den Akteuren der Geschichtspolitik, Historikern und Künstlern . . . die quasi eine Geschichts-Außenpolitik betreiben, sich auf Geschichtsbilder ihrer Nachbarn beziehen und auf deren künstlerische Artefakte reagieren“ (S. 3).

Rudolf Jaworski setzt sich mit den methodischen Problemen auseinander, die die kultur- und politikgeschichtlich orientierte Gedächtnis- und Erinnerungsforschung für die herkömmliche Historiographie mit sich gebracht hat, die sich am Rankeschen Ideal des „Erzählen, wie es eigentlich gewesen ist“, orientiert und nicht ohne Grund eine Aufweichung der Grenzen zwischen handwerklich-sauberer Aufarbeitung der Vergangenheit und deren Instrumentalisierung in der Politik und Inszenierung in den Gedächtniskulturen befürchtet. Nur eine scharfe begriffliche Trennung schaffe hier Abhilfe. Andererseits sieht Jaworski Chancen für die traditionelle Historiographie gegeben, ihren Horizont zu erweitern, indem sie sich den neuen Fragestellungen öffnet, die durch die Ergebnisse der Gedächtnisforschung angesprochen werden.

In den zwölf weiteren Beiträgen des Bandes werden höchst unterschiedliche Themenkreise angesprochen: Erinnerungsorte (Lemberg und Wilna - Anna V. Wendland, Danzig - Peter O. Loew, Jüdische Erinnerung (Provinz Posen - Thomas Serrier, Jedwabne - K. Ruchniewicz), Vertreibungen (Danzig - P. O. Loew, Zentrum gegen Vertreibungen - St. Troebst), Führerfiguren (Tadeusz Kościuszko - Halina Florkowska - Frančić, Napoleon I - Katarzyna Róžańska), und vor allem Schlachten und Aufstände (Raclawice - Marek Zybur, Grunwald - Rimvydas Petrauskas und Darius Staliūnas sowie Lars Jockheck und Frithjof B. Schenk, Warschau 1944 – Edmund Dmitrów). Die hier vorgenommene Kategorisierung weist mehrfach Überlappungen auf, etwa im Beitrag von P. O. Loew über Vertriebene in und aus Danzig – ein Hinweis auf die Verflochtenheit der Erinnerung nicht nur in dieser Stadt.

Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, auf alle Beiträge gesondert einzugehen. Ich möchte mich daher auf diejenigen beschränken, die Themen aufgreifen, die nicht nur derzeit aktuell sind, sondern von denen auch erwartet werden kann, dass sie in naher Zukunft für Schlagzeilen in den Medien Polens und seiner Nachbarländer, möglicherweise auch zu politischen Interventionen führen werden.

Da wäre zuerst einmal das Thema „Vertreibungen und Vertriebene“ zu nennen. P. O. Loew zeigt in seinem Beitrag über Danzig, wie allmählich mit dem Aussterben der „Erlebnisgeneration“ auch die Traumata verblassen, die Flucht, Zerstörung und Vertreibung bei den deutschen Danzigern, Zwangsausiedlung bei den Wilnaer Polen, die sich (als Minderheit) in Danzig nach dem Kriege niedergelassen hatten, und eine zu neunzig Prozent zerstörte Stadtlandschaft, deren letzte „brauchbare“ Teile (Hafen- und Industrieanlagen) von den Sowjets als Kriegsbeute abtransportiert wurden, bei allen Zuwanderern hinterlassen hatten, und dass diese Traumata allmählich einer Versöhnung „über Gräben und Gräber hinweg“ Platz machen, die zu optimistischen Hoffnungen Anlass gibt.

St. Troebst zeigt ein anderes Bild in seinem kenntnisreichen Beitrag zur Geschichte des neuesten deutsch-polnischen Vertreibungsdiskurses, ausgelöst durch den Vorstoß des Bundes der Vertriebenen im Jahre 2000, ein – nationales – *Zentrum gegen Vertreibungen* in Berlin einzurichten. Versuche von deutscher Seite—unterstützt von einer Gruppe polnischer Intellektueller—dem Konflikt die Spitze zu nehmen und statt dessen ein dezentrales „Europäisches Netzwerk Zwangsmigration und Vertreibungen“ zu gründen, stießen vor allem in Polen unter der rechtsnationalen Kaczyński-Regierung auf konsequente Ablehnung, wobei man sich vor allem an dem Wort „Vertreibung“ störte, das man zwar auf die eigenen Landsleute anwendet, die unter der deutschen Besatzung aus dem „Warthegau“ und der Region um Zamo vertrieben wurden, nicht aber auf die aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten zwangsweise ausgesiedelten Deutschen angewandt wissen möchte. Auch die tschechische Seite störte sich an

dem Wort „Zwangsmigration“, und Ende 2006 wurde das Projekt stillschweigend auf Eis gelegt.

Die daraufhin im Alleingang betriebene „kleine Lösung“ einer deutschen Stiftung *Sichtbares Zeichen*, im Koalitionsvertrag 2005 festgeschrieben, stieß in Polen ebenfalls auf prinzipielle Ablehnung⁴ wie Troebst zeigt, und die polnische Medienkampagne 2009 gegen einen Sitz für Erika Steinbach, die Vorsitzende des *Bundes der Vertriebenen* und Ideengeberin des Projektes, im Stiftungsbeirat lässt für die Zukunft der Stiftung nichts Gutes erwarten. Es wird wohl noch viel Wasser die Spree und die Weichsel hinab fließen müssen, bis auch auf der staatspolitischen Ebene das gelingt, was auf kommunaler und Vereinsebene seit langem zwischen Deutschen und Polen möglich ist und wofür das Beispiel Danzig stehen mag.

Ein zweites heißes Thema ist das polnisch-jüdische Verhältnis nach Auschwitz. Es ist bis heute geprägt von divergierenden *master narratives*. Das polnische stellt die Leiden und das opfermutige Heldentum der eigenen Nation unter der deutschen Besatzungsherrschaft in den Vordergrund. Es macht den Juden „die Goldmedaille in der Olympiade der Opfer“ (Peter Novick) streitig und sieht die eigenen Landsleute als ein Volk von edlen Judenrettern. Das jüdische *master narrative* hingegen stellt die generelle Passivität der Polen gegenüber dem Schicksal ihrer jüdischen Mitbürger in den Vordergrund und sieht die Polen als Profiteure des Holocaust, sei es als *szmalcownicy*, die ihren jüdischen Nachbarn für einen Liter Wodka und 100 Zigaretten an die Deutschen verrieten, sei es als Personen, die sich Eigentum und Grundbesitz der ermordeten Juden wie selbstverständlich aneigneten. Hinzu kommt, dass Polen das einzige europäische Land ist, in dem antijüdische Pogrome nach Kriegsende stattfanden – wachgehalten in der jüdischen Erinnerung (siehe etwa den Film *Defamation*, Israel 2009), jedoch weitgehend verdrängt in der polnischen.

⁴ Unter massivem innenpolitischem Druck lehnte die polnische Seite das deutsche Angebot ab, Vertreter in das Planungsgremium und den Stiftungsbeirat zu entsenden.

Ein besonders schmerzliches Kapitel für Polen und Juden sind die Pogrome, die sich im Juli 1941 im Łomża-Gebiet unmittelbar nach dem Einmarsch der Deutschen ereigneten.⁵ Das bekannteste ist das von Jedwabne, wo am 10. Juli 1941 die polnischen Bewohner des Kleinstädtchens die gesamte jüdische Bevölkerung des Ortes, etwa 600 Personen, mit Knüppeln und Äxten totschlugen oder in einer Scheune bei lebendigem Leibe verbrannten.⁶ Die verbrecherische Tat wurde nach Kriegsende den Deutschen angelastet—ein erst im Jahre 2001 durch einen anderen ersetzter Gedenkstein aus den 1960er Jahren nannte „Gestapo und Nazi-Gendarmerie“ als Täter und eine deutlich überhöhte Zahl von Opfern (1600).

K. Ruchniewicz zeichnet in seinem Beitrag die durch das Buch *Sąsiedzi* (Nachbarn) des polnisch-amerikanischen Soziologen Jan T. Gross im Jahre 2000 in der polnischen Öffentlichkeit ausgelöste heftige Debatte um „Jedwabne“ nach. Zwischen die extremen Positionen des „affirmativen“ Bußfertigen, vertreten in erster Linie in journalistischen und kirchlichen Kreisen, und des „Jedwabne-Leugners“⁷ vertreten hauptsächlich in der politisch einflussreichen katholisch-nationalistischen Rechten, stellt er die „defensiven“ Positionen vor, die meist von Fachhistorikern vertreten werden. Diese werfen Gross zwar gewisse methodische Mängel vor, streiten aber das Ereignis selbst sowie die entscheidende Beteiligung der polnischen Bevölkerung nicht ab. Im Laufe der emotionalen in den Medien geführten Diskussion zeichnete sich, nach Ruchniewicz, ein Trend in der polnischen Gesellschaft ab, sich diesem dunklen Kapitel der eigenen Geschichte zu stellen und es nicht wie bisher zu verdrängen oder – in traditioneller

⁵ Analoge Pogrome, die insgesamt viele Tausende Tote forderten, fanden auch in den baltischen Staaten und der Ukraine statt. Polen ist also (leider) kein Sonderfall.

⁶ Gleichartige Pogrome mit der vollständigen Vernichtung der einheimischen Bevölkerung ereigneten sich in den Nachbarorten Wąsosz (5. Juli, ca. 150 Opfer) und Radziłów (7. Juli, ca. 500 Opfer).

⁷ Von mir in Anlehnung an den Begriff „Holocaust-Leugner“ gewählte Formulierung.

Manier—die Schuldigen anderswo zu suchen. Es wäre in diesem Zusammenhang sicher interessant gewesen, auch zu untersuchen, wie die deutsche Öffentlichkeit auf die polnische Jedwabne-Debatte reagiert hat und ob es Rückwirkungen auf die Diskussion in Polen gab.

Die durch das Erscheinen eines weiteren Buches von Jan T. Gross, *Strach – Antysemitizm w Polsce tuż po wojnie* (Angst – Antisemitismus im Polen der unmittelbaren Nachkriegszeit) im Jahre 2008 in Polen ausgelöste Debatte um das Pogrom von Kielce (4. Juli 1946, über 40 Tote) gibt jedoch wenig Anlass zu Optimismus. Akademische und religiöse Vertreter der nationalen Rechten (Prof. Jerzy R. Nowak, Pater Tadeusz Rydzyk von *Radio Marya*) ergriffen lautstark das Wort und schürten in der polnischen Öffentlichkeit die Angst vor jüdischen Restitutionsforderungen, die zwar im Moment nicht aktuell, jedoch keineswegs vom Tisch sind, und lösten eine neue Welle antisemitischer Agitation aus. Sollte (wie zu erwarten) die *Jewish Claims Conference* sich eines Tages erneut zu Wort melden, sind wieder heftige Reaktionen seitens der Medien und einiger Politiker in Polen zu erwarten.

Als letztes sei hier an die Schlacht von Grunwald (polnisch), Žalgiris (litauisch) oder Tannenberg (deutsch) am 15. Juli 1410 erinnert, in der ein multinationales Heer, überwiegend aus polnischen und litauischen Kämpfern, dem Deutschen Orden eine verheerende Niederlage beibrachte, die dessen Abstieg einleitete. Schon die unterschiedlichen Namen deuten auf differierende Geschichtsbilder hin, und kein anderer Beitrag in dem vorliegenden Sammelband arbeitet so gründlich und anschaulich die gegenseitige Verflechtung nationaler Geschichtsmymen und –erinnerungen heraus wie der von Petrauskas und Staliūnas über die Schlacht von Tannenberg/Grunwald/Žalgiris.

Mit gewissem Recht jahrhundertlang weitgehend in Vergessenheit geraten⁸ wurde die Schlacht durch die Natio-

⁸ Die Sieger waren nicht in der Lage, den militärischen Erfolg adäquat in einen politischen umzumünzen—dies geschah erst nach vielen weiteren

nalbewegungen gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts zum Symbol erhoben: in Deutschland für die „Deutsche Zwietracht“, die angeblich Schuld an der Niederlage des Ordensheeres war, in Polen für die „Bruderschaft der slawischen und baltischen Völker“, die unter der Führung Polens den deutschen „Drang nach Osten“ stoppte, und in Litauen mit einer stark antipolnischen Komponente, die dem litauischen Großfürsten Vytautas (polnisch Witold) das entscheidende Verdienst an dem von den Polen angeblich usurpierten Sieg zuschrieb.

„Tannenberg“ erlangte im Ersten Weltkrieg erneut symbolische Bedeutung für die deutsche Geschichtsmythologie durch den Sieg über die russische Invasionsarmee am 30. August 1914, interpretiert als Stopp des russischen „Dranges nach Westen.“ Ab Ende der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts nahmen sowjetische Historiker das Thema „Grunwald“ auf, strichen den Beitrag der Smolensker Regimenter als „siegentscheidend“ heraus, machten die Mehrzahl der Kämpfer gegen das Ordensheer zu „Russen“ und stellten „Grunwald“ in den aktuellen historischen Kontext des Kampfes der Sowjetunion mit Nazi-Deutschland. Nach Kriegsende wurde „Grunwald“ in der Sowjetpropaganda zum Vorbild für die unverbrüchliche Solidarität der Völker der Warschauer Pakt-Staaten mit der Sowjetunion. Es fehlte auch nicht der Hinweis auf Adenauers Politik „als eine Art Fortsetzung der Kriegszüge des Deutschen Ordens“ (S. 135). Getreu der marxistischen Auffassung, dass die Geschichte eine solche der Klassenkämpfe sei, wurde die Schlacht von Grunwald auch als Sieg der – slawischen und baltischen – Bauernmassen über die – deutschen und mit ihnen verbündeten – Feudalherren gedeutet.

Gegen Ende ihres Beitrages konstatieren die Autoren nach dem Fall des Kommunismus in ihrem Lande ein allmähliches Verblässen der Erinnerungskraft des Žalgiris-Bildes in Litauen und prognostizieren ein allmähliches Verschwinden des

Kämpfen im 2. Thorner Frieden 1466, der das Ende des Ordensstaates besiegelte.

Mythos. Für Polen, wo schon seit langem Vorbereitungen zur Feier des 600. Jahrestages der Schlacht von Grunwald am 15. Juli 2010 im Gange sind, deuten jedoch alle Anzeichen darauf hin, dass der Mythos reanimiert wird und dass, wie schon in früheren Jahren, interessierte Kreise die Gelegenheit nutzen werden, antideutsche Ressentiments zu schüren und daraus politisches Kapital zu schlagen.

Selbstverständlich sind nicht nur die oben ausführlich besprochenen, sondern auch die übrigen Beiträge des Sammelbandes lesenswert, geben sie doch anschauliche und mit vielen Details versehene Beispiele für die Verflochtenheit geschichtspolitischer Diskurse von Völkern, die seit Jahrhunderten in enger Nachbarschaft leben. Mit Mitteleuropa und seiner wechsellvollen und konfliktreichen Geschichte haben die Autoren ein besonders geeignetes Studienfeld gewählt. Eines, für das es mit Sicherheit noch lange kein „Ende der Geschichte“ (F. Fukuyama) geben wird.

Joachim Neander

Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller (Hgg.): *Handbuch Theologie und populärer Film, Band 2*, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2009, 406 S., 39,90 €, ISBN 3-506-76733-2

Dieser zweite Band des *Handbuchs Theologie und populärer Film* schließt konzeptionell nahtlos an den Band 1 an, den ich hier 2008 rezensiert habe. Auch der Band 2 ist wieder für jede Menge Überraschungen und Einsichten gut, die zeigen, wie das populäre Kino nur so strotzt von Religion, insbesondere christlicher Religion. Bei dem „noch immer“ zu verzeichnenden „Rückgang institutioneller (kirchlicher) Religiosität ... scheint doch das Bedürfnis nach religiöser Sinnorientierung in unserem Alltag entgegen aller modernen ‚Entzauberungstendenzen‘ nach wie vor lebendig“ (9).

Auch der 2. Band enthält in seinen Analysen Untersuchungen zu Genres, zu Regisseuren, zu Figuren und diesmal zu Motiven statt wie in Band 1 zu Themen. Zierte Neo aus *The Matrix* das Cover von Band 1, begegnet uns diesmal Spider-Man auf dem Sprung. Etwa ein Drittel der Autorinnen und Autoren aus Band 1 schreiben auch wieder in Band 2, so dass sowohl für Kontinuität als auch für Abwechslung gesorgt ist. Auch diesmal sind katholische und evangelische Autorinnen und Autoren gleichermaßen vertreten.

Die Genres-Analysen beginnen mit einem Beitrag *Wolfgang Luleys* zum Western. Luley zeigt, wie der fremde Erlöser im Sattel, aber auch der Gründungsmythos der USA film- und religionsproduktiv sind. Er verzeichnet zudem eine Menge biblischer Assoziationshöfe in verschiedenen Western. Schließlich rücken ethische Fragen in den Vordergrund wie etwa nach der interkulturellen Begegnung, nach dem Töten und Sterben aber auch nach der Homosexualität. *Thomas Hausmanninger* folgt den Mythen von Religion in Comicverfilmungen der USA, wobei er *Superman*, *Sin City*, *Hellboy* und *Constantine* hervorhebt. Dabei zeigt er, dass das spezifisch Jüdisch-Christliche, „dass Gott die Schöpfung aus seiner überbordenden Fülle und Liebe heraus geschaffen hat“, aufgrund einer moralisierten Lesart des Christentums bzw. der Kirche hier kaum zur Geltung kommen kann. Die aufklärerische Auseinandersetzung mit diesen popkulturellen Mythen steht für ihn erst noch an. *Peter Hahnen* begibt sich auf die Suche nach Theologie in Filmmusical und findet sie bei *Moulin Rouge*, *Yentl*, *Jesus Christ Superstar*, *Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat* und beim *Prinz von Ägypten*. Sehr aufschlussreich ist der Vergleich der beiden letztgenannten Filme. „Wo Webbers JOSEPH den Gottglauben verschweigt, ist DreamWorks‘ Moses von einem geradezu verblüffungsfesten Glaubensglühen durchdrungen.“ (63) Dennoch bezeichnet Hahnen „Bibelmusicals als misslingende Katechese ... Keine noch so raffinierte Verpackung der christlichen Botschaft wird sie ihrer Widerständigkeit zum Mainstream berauben. Streng genommen ist die Sache Jesu pures Kassengift.“ (63f.) Dieses

Urteil ist mir jedoch zu streng, weil es die Zwischentöne sowohl in den Filmen als auch in der Sache Jesu zu wenig zum Klingen bringt. *Werner Veith* analysiert Sportfilme. Damit leistet er zum einen einen grundlegenden Beitrag zur theologischen Wahrnehmung des Sports. Zum anderen faszinieren seine Analysen von *Chariots of Fire* sowie von *Goal!* und *Goal II*. *Thomas Bohrmann* und *Matthias Reichelt* beenden ihren Beitrag zur Filmkomödie mit den Worten „Happyend. Das ist ein verheißungsvoller Ausblick.“ (98) Dem ist nichts hinzuzufügen! Zuvor haben sie vor allem *Bruce Almighty* und *Sister Act* intensiver besprochen und anhand der fünf Kategorien des Lachens bei Peter L. Berger berühmte Filmbeispiele näher betrachtet.

In der Rubrik Regisseure werden in Band 2 Stanley Kubrick (*Charles Martig*), Ridley Scott (*Inge Kirsner*), Guillermo del Toro (*Gerhard Hroß*), Luc Besson (*Andrea Bieler*) und Sam Raimi (*Matthias Wörther*) unter die Lupe genommen. Ob Kubricks „Theologie des erkalteten Blicks“ (108), Scotts „Geburt des Ungeheuren“ (113), del Toros „Insekten und Erzenge“ (132), Lucs „Unter-Welten“ (143) oder Raimis „schrecklicher Klamauk“ (151) – immer steht die *conditio humana* in bedrückender Weise auf dem Spiel, immer geht es um Entscheidungssituationen angesichts einer Übermacht des Undurchschaubaren, Schrecklichen und Totalitären. Beim Lesen könnte man fast depressiv werden – aber im Film gibt es immer wieder doch auch Hoffnungsschimmer für den zeitgenössischen Menschen in aussichtsloser Lage.

Als Figuren untersucht *Martin Löwenstein* den göttlichen König, *Joachim Valentin* das Kind, *Werner Schneider-Quindeau* den Reformator Luther, *Thomas Bohrmann* die Superhelden und *Manfred Tiemann* die protestantische Pfarrfamilie im Film – sehr unterschiedliche Figurenkonstellationen, jedoch immer wieder mit sehr eindrücklichen Entdeckungen.

Als Motive bringt *Ulrike Vollmer* Familienbilder zur Geltung, *Peter Hasenberg* Schuld und Sühne, *Daria Pezzoli-Oligati* die Apokalypse, *Hans-Martin Gutmann* die Auferstehung

und *Karl Matthias Schmidt* Rezeptionen der jesuanischen Passionsgeschichte.

Überblickt man die Analysen insgesamt, so ergibt sich eine Fülle interessanter Beobachtungen zu Themen, die in der Theologie meist nur randständig begegnen, und zu Phänomenen, die von der Theologie nur selten wahrgenommen werden. Insofern ist auch der Band 2 wieder eine Lektüre wert, sowohl als Ganzes als auch als Handbuch zu bestimmten Fragestellungen. Es bleibt nicht aus, dass es hier und da zu Doppelungen kommt, sowohl bei den Filmbesprechungen als auch bei den Motiven und Themen. Der Band 2 bringt auf hohem Niveau eine Fortsetzung des ersten Bandes. Ein dritter Band ist in Planung mit einem etwas anderen Themenauftritt. Dennoch stellt sich mir die Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, Genres, Regisseure, Figuren und Themen/Motive beider Bände der Übersichtlichkeit wegen in 4 Bänden untergebracht zu haben. Was mir fehlt ist eine ausdrückliche Reflexion der Wahrnehmung nicht-christlicher Religionen im Film. Das Handbuch definiert Mainstreamkino als Hollywood und nicht als Bollywood. Das mag für den deutschen Kontext in Ordnung sein, zeigt aber, dass es auf diesem Gebiet auch noch jede Menge zu tun gibt.

Abgeschlossen wird Band 2 durch einen religionspädagogischen Grundlagenartikel zum Medium Film im Religionsunterricht unter dem schönen Titel „Können wir nicht mal wieder einen Film gucken?“ *Thomas vom Scheidt* nimmt diese Frage als religionspädagogische Ernst und unterstreicht dabei die Prägekraft von Filmen im Religionsunterricht anhand seiner eigenen Biographie. Er zeigt anhand ausgewählter Beispiele, wie Filmarbeit in bestimmten Schulstufen gelingen kann. Dabei kommen sowohl Hollywood-Filme als auch Kurzfilme und sog. nicht-fiktionale Filme wie z.B. die Dokumentarfilme des Grimme-Preisträgers Martin Buchholz zur Geltung. Der 2. Band endet schließlich mit vom Scheidts 10

Geboten zum Einsatz von Filmen im Religionsunterricht, die auch für andere pädagogische Handlungsfelder nützlich sind.

Harald Schroeter-Wittke

Matthias Tischer, *Komponieren für und wider den Staat. Paul Dessau in der DDR*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2009 (KlangZeiten. Musik, Politik und Gesellschaft, Bd. 6), 344 S., 39,90 €, ISBN: 978-3-412-20459-4

Wissenschaftliches Umfeld

Die Aufarbeitung der DDR-Geschichte innerhalb der Musikwissenschaft stellt im Vergleich zu Literatur- und Geschichtswissenschaft ein jüngeres Kapitel dar. Widmete man sich in den 1990er Jahren zunächst den zurückgekehrten Exil-Komponisten in den Nachkriegsjahren, gerieten später auch die nächsten Komponistengenerationen in den Fokus des Interesses. Mit seiner Habilitation zu Paul Dessau, explizit dessen größeren Orchesterwerken in den 1950er bis zum Anfang der 1970er Jahre, bildet Matthias Tischer eine der Grundlagen für diese Form der Bearbeitung eines historisch zeitlich begrenzten Systems. Bereits kurz nach seiner Schrift, die Sekundärliteratur bis Anfang 2007 integrierte, wuchs das Forschungsinteresse am Thema. Neben länger bestehenden Forschungen der Universität Hamburg, der Arbeitsgruppe Exilmusik, die seit 1989 zu Paul Dessau arbeitet, den Wissenschaftlern der Freien Universität Berlin, die als DFG-Projekt eine Gesamtausgabe der Schriften und Werke Eislers umsetzen, gibt es bis heute erfreulicherweise weitere Arbeiten, die sich mit den Meistern Dessau, Wagner-Régeny, Eisler, ihren Schülern und der politischen Einflussnahme staatlicher Organe sowie den Folgen für die Komponisten beschäftigten, so die beispielsweise von Tischer noch nicht erwähnten, 2007

erschienenen, Arbeiten von Peggy Klemke¹ und Christiane Sporn². Der Bedarf nach weiterer Forschung bleibt dennoch groß.

Aufbau und innere Struktur der Publikation

Matthias Tischer stellt bereits in seiner Einleitung die Frage nach dem allgemeinen musikwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse und daraus zu schlussfolgernden Perspektiven für das „dritte Jahrtausend“ neu. Ein ganzes Buch zu diesem Thema wird 2010³ erscheinen. Das hier abgeschlossene Werk kann bereits als Beitrag zu dieser Publikation betrachtet werden. Die vorliegende Schrift zu Leben und Werk Paul Dessaus, eine Analyse seiner Werke für großes Orchester im Kontext politischer Entwicklungen und unter Verwendung theoretischer Analysemethoden, gliedert der Autor in einen theoretisch-historischen Teil (Part II – V) und einen analytischen Teil (Part VI – IX), umrahmt von Einleitung sowie Rück- und Ausblick. Dennoch durchdringen sich beide Hauptteile immer wieder, wird das analytisch dargestellt, was theoretisch im ersten Teil präsentiert wurde. Dabei arbeitet Tischer in einzelnen Kapitel mit insgesamt vier Fragestellungen: I(3) Analysen?, II(2) Musik und Stalinismus?, VII (2) Einheit des Vokalen und Instrumentalen sowie VIII (1) Beethoven ehren und sich nützen?. Es folgen ausschließlich im praktischen, analytischen Teil wiederum genau vier Exkurse: Exkurs 1: Webern in der DDR, Exkurs 2: Bach in der frühen DDR, Exkurs 3: Schoenberg n'est pas mort, Exkurs 4: Beethoven 1970. Sehr viel Hintergrundwissen wird in den einzelnen Kapiteln beider Teile präsent. Oftmals dient es fast assoziativ dazu, dass dem Leser ein Bild entstehe von

¹ Peggy Klemke, *Taktgeber oder Tabuisierte - Komponisten in der DDR : staatliche Kulturpolitik in den fünfziger Jahren*, Berlin 2007.

² Christiane Sporn, *Musik unter politischen Vorzeichen*, Saarbrücken 2007.

³ Nina Noeske/Matthias Tischer (Hg), *Musikwissenschaft und Kalter Krieg: Das Beispiel DDR*, Köln/Weimar/Wien 2010.

einem zwiespältigen Komponisten und den kulturpolitischen Akteuren in seinem Umfeld. Dies gelingt aufgrund einer optimalen Quellenlage, wie Tischer bemerkt, und weil er „eine der zahlreichen möglichen Geschichten der Musik in der DDR erzählt“.⁴

Inhaltliche Aspekte

Tischers Arbeit ist außerordentlich breit angelegt. Der Autor berücksichtigt nicht nur politische Tendenzen der frühen 1920er Jahre, sondern gleichermaßen die Auswirkungen von Remigration, Kaltem Krieg und Stalinismus. Dabei prüft er Methoden, die ihm eine besondere Art der musikalischen Analyse ermöglichen. Hierzu gehört die Auseinandersetzung mit Brecht, dessen Bezug zu Musik und das Transponieren des Gestischen bei Brecht auf die Musik Dessaus, ohne allerdings jenen von Brecht in diesem Zusammenhang selbst geprägten Begriff der „Misuk“ zu erwähnen oder auszuführen. Tischer sieht in der Zusammenarbeit Brechts mit Dessau Konsequenzen für das instrumentale Komponieren Dessaus, das sich in gestischer Musik äußerte. Exemplarisch führt er dies an dem Werk „In memoriam Bertolt Brecht“ aus. Einen breiten Raum nimmt als weiterer Ansatz der Analyse die musikalische Intertextualität nach Michail Bachtin und deren Reaktivierung durch Julia Kristeva Ende der 1960er Jahre ein. Das Besondere an diesem Ansatz ist, dass sich Bachtin, der 1929 verhaftete und verbannte Systemkritiker, als russischer Sprachwissenschaftler intensiv mit dem Sozialistischen Realismus auseinandersetzte und damit die Idee probat wird für eine Bearbeitung von Dessaus Zeit während der DDR. Tischer lässt den Leser zunächst allein mit seinen Erkenntnissen, führt aber anschließend über mehrere Schritte zum eigentlichen theoretischen Ansatz hin. So hält er für die Interpretation von Musik die Funktion

⁴ Matthias Tischer, *Komponieren für und wider den Staat. Paul Dessau in der DDR*, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 4.

des Zitats, einer Übertragung aus der Literaturwissenschaft und einem Teilbereich der Intertextualität, als besonders geeignet. Er fasst nach Pfister sechs Kriterien zur qualitativen Beschreibung von Intertextualität in Musik zusammen, die er nicht nur an „In memoriam Bertolt Brecht“ exemplarisch abarbeitet, sondern derer er sich gleichermaßen in den nun folgenden Orchestermusiken bedient. Tischer analysiert nicht nur schlicht die Werke, er legt in jedem Kapitel gleichermaßen Wert auf einen ganz bestimmten und verschiedenen, historischen oder werkimmanenten Bezug. In Orchestermusik Nr. 2 – „Meer der Stürme“ ist es der politisch gewollte Ansatz der Programmmusik in der DDR, den Dessau gekonnt mit bestimmten Zitaten unterwanderte. Das komplexe Thema wird von Tischer auf übersichtliche Kapitel reduziert, die sich aufeinander beziehen und das Wesentliche komprimiert schildern. In Orchestermusik Nr. 3 integriert der Autor den Blick in den „Alltag“ der Künstler und versucht eine Beziehungsdeutung Künstler-Funktionär, die naturgemäß im Vagen bleiben muss, denn schließlich existieren für Tischers Rückschlüsse nicht wirklich dokumentierte Nachweise, sie bleiben, wie er selbst bemerkte, Geschichten. Das Thema Intertextualität kulminiert in Orchestermusik Nr. 4, wenn Tischer an dieser Stelle schlussfolgert, dass Dessau „mehr Musik aus der Vergangenheit“ entlehnt, „als neue zu erfinden“. Tritt Dessau wirklich aus dem Schatten eines großen Meisters, in diesem Falle der Bezug zu Schönberg und Bach, kontrastiert er die von Bloom theoretisierte „Einflussangst“ mit einem von Tischer definierten „Einflussstrost“ auf der Suche nach etwas, was konstant bleiben kann in der Gegenwart? Geht Tischer hier nicht zu weit? Scheint Dessau in seinen Notizen, Tagebüchern nicht immer sehr konkret und bewusst in dem was er tut und denkt. Bleibt nicht alles Weiterführende im Bereich der psychologischen Deutung, die erst recht an einer nicht mehr existierenden Person vergenommen werden kann. Die Interpretation ist trotzdem schlüssig und bleibt dem Autoren ungenommen, doch es darf kritisch hinterfragt werden.

Am Ende des Buches folgt die spannendste der Analysen, in welcher sich der Wissenschaftler fast akribisch einem Vergleich mit den in Orchestermusik Nr. 4 zitierten Bach-Werken widmet und dazu ein musikalisches Eigenzitat Dessaus nachweist, das klassische „In's Nichts mit ihm“ aus der staatspolitisch in die Kritik geratenen Oper „Die Verurteilung des Lukullus“.

Konstanten und Ausblicke

Ein umfangreiches Werk ist entstanden, das sich dem hohen Anspruch stellt, anhand von Paul Dessaus großen Orchesterkompositionen DDR-Musikgeschichte zu erzählen. Und tatsächlich, Tischer überrascht den Leser mit einer ungeheueren Faktenfülle, die er im Kontext immer wieder anbringt, indem er episodenhaft Inhalte miteinander verknüpft. Manchmal wird dem Leser erst in fast angelsächsischer Manier im Nachhinein klar, worum es dem Autor ging. So ist festzuhalten, dass ein in DDR-Geschichte nicht bewandeter Wissenschaftler bei manchen Politikernamen, Musikwissenschaftlern und besonderen kulturpolitischen Verknüpfungen nicht immer wird folgen können. Dies ist wohl dem ungeheueren Komprimierungszustand geschuldet. Die Versuche Tischers, mit alten theoretischen Ansätzen einen neuen Rahmen für Analyse zu bilden, scheint durchaus gelungen und man kann gespannt sein auf die Herausgabe seiner neuen Publikation. Gleichzeitig beweist die vorliegende Arbeit, dass auf Faktengenauigkeit nicht verzichtet werden kann: Die in der aktuellen Wissenschaft⁵ vielfach überholte Fehldeutung der Funktion des „Prager Kongresses 1948“ als Zustimmung Eislers zur restriktiven Kulturpolitik eines Shdanow widerlegt sich selbst bei genauem Studieren von Eislers Rede und seinen Zielstellungen, die er klar und gegen

⁵ u.a. Christiane Sporn, *Musik unter politischen Vorzeichen*, Saarbrücken 2007, S. 29, Maren Köster, *Musik – Zeit – Geschehen. Zu den Musikverhältnissen in der SBZ/DDR 1945 bis 1952*, Saarbrücken 2002, S. 45 – 53.

die sowjetisch beeinflusste Doktrin der Nachkriegsjahre mit Gründung der Deutschen Akademie umsetzte. Letztendlich gerät Eisler mit seinen eigenen Gedanken, die sich bereits aus den Zwanzigerjahren speisen und grundlegende Auffassungen einer breiteren Komponistenwelt verdeutlichen, wenig später ebenfalls in die Schusslinie seiner kulturpolitischen Kritiker in der DDR.

Die Erschließung von Dokumenten, die Diskussionen an der Berliner Akademie beschreiben und die Bereitstellung von Quellen aus dem Paul-Dessau-Archiv bereichern die Forschung weiterhin. So wird Zeitgeschichte belebt. Bedauerlich ist, dass die gewonnenen Zeitzeugengespräche zunächst nicht veröffentlicht wurden und nur am Rande in die Publikation einbezogen worden sind. Sie hätten einen wertvollen Akzent setzen können.

Was für die Forschung in Sachen Paul Dessau noch offen bleibt, ist vieles, denn sie ist erst am Anfang. So steht, laut Tischer, die Aufarbeitung von Dessaus Vokalmusik noch aus wie auch seiner Filmmusik und weiterer, nicht als Auftragswerke verfasster Instrumentalmusik. Selbst die Person Dessaus muss weiter erforscht werden, um sie langfristig im musikgeschichtlichen Geschehen verankern zu können.

Tischer bewahrt mit seiner Arbeit vor allem ein Stück naher Zeitgeschichte. Er versuchte, die politische Dimension des Komponierens in der DDR festzuhalten, zu dokumentieren und eine Erklärung dafür zu finden. Besonders aufmerksam erscheinen diesbezüglich die zahlreichen literarischen Zitate von Volker Braun, dem kritischen DDR-Schriftsteller, der sogar Paul Dessau in einem Text verewigte. Ein großes Verdienst des Autors ist es, dass er nicht nur Geschichte und Musikgeschichte integrierte, sondern sich anhand des theoretischen Ansatzes und der Braun-Zitate zusätzlich sowohl der Literaturtheorie als auch der Literaturwissenschaft fachübergreifend zuwandte, um komplex die Frage nach Ursache und Ausprägung des politischen und persönlichen

Komponieren Dessaus „für und wider den Staat“ in Ansätzen beantworten zu können.

Bettina Weil

Konrad Hartelt, *Ferdinand Piontek (1878-1963). Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 39), Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2008, 455 S., 54,90 €, ISBN 978-3-412-20143-2*

Es gibt gute Gründe, sich mit der Biographie von Ferdinand Piontek (1878-1963) zu beschäftigen. Er war nicht nur eine wichtige Gestalt des schlesischen und deutschen Katholizismus, sondern auch Zeuge prägender historischer Ereignisse, deren Betrachtung in einer personenbezogenen Mikroperspektive durchaus sinnvoll ist. „Hier wird de facto ein Stück Geschichte des ehemaligen deutschen Erzbistums Breslau wie auch der katholischen Kirche in der DDR geschrieben“, betonte der Herausgeber der von Konrad Hartelt verfassten Biographie, der 1. Vorsitzende des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, Mons. Dr. Paul Mai. „Und ein Stück Geschichte Ostmitteleuropas“, möchte man hinzufügen.

Der gebürtige Oberschlesier Piontek erlebte das Kaiserreich und die Weimarer Republik, den Ersten und den Zweiten Weltkrieg, den Nationalsozialismus und den Stalinismus, den Verlust Ostoberschlesiens 1922 und Restschlesiens 1945, die Teilung Deutschlands und den Mauerbau. Diese bewegte Zeit verbrachte er an sehr unterschiedlichen Stationen. Zuerst als Jugendlicher im katholisch und multiethnisch geprägten Oberschlesien, dann als Kaplan in der Haupt- und Großstadt Berlin (1903-1910), später als Pfarrer in der evangelisch dominierten Mittelstadt Köslin in Hinterpommern (1910-1921), und schließlich als Mitglied des Domkapitels und

Kapitelsvikar in der schlesischen Metropole Breslau (1921-1946). Mit Ausnahme Berlins erhielten all diese Orte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein völlig neues nationales und konfessionelles Gesicht.

Piontek war unmittelbarer Zeuge der Blüte und des Niedergangs der damals größten Diözese Deutschlands, des Erzbistums Breslau. Er selbst wurde im Sommer 1945, nach dem Tod von Kardinal Bertram, zum Kapitelsvikar gewählt. Vom polnischen Primas August Hlond zum Jurisdiktionsverzicht im polnisch verwalteten Schlesien veranlasst, begab er sich nach Görlitz, um den deutsch gebliebenen Restteil der Erzdiözese, aus dem später die heutige Diözese Görlitz hervorging, zu verwalten. Dort hatte er die schwierige Aufgabe, unter den ungünstigen Bedingungen eines kirchenfeindlichen Staates und einer tiefen Diaspora die einheimischen und vertriebenen, deutschen und sorbischen Katholiken zu einer neuen Diözeseangemeinschaft zu formen.

Konrad Hartelt gliedert sein Werk in sechs Kapitel, die er den einzelnen Lebensabschnitten des schlesischen Kirchenmannes widmet. Die ersten drei, sich mit den jungen Jahren Pionteks befassenden Kapitel, können dabei mit ihren etwa 50 Seiten eher als Einführung für die nachfolgende, fast 400 Seiten umfassende Schilderung der restlichen Lebensstationen betrachtet werden. Fast die Hälfte des Buches widmete der Verfasser der Tätigkeit Pionteks in Görlitz.

Die einzelnen Kapitel gliedert Hartelt inhaltlich und widmet sie unterschiedlichen Aspekten des Lebens und Wirkens Pionteks in den jeweiligen Lebensabschnitten, etwa seinem seelsorglichen Einsatz oder seinem Umgang mit der Familie.

Die Hauptquelle für die Studie war das Tagebuch, das Piontek ab seinem 17. Lebensjahr fast das ganze Leben hindurch führte, sowie einige andere Quellen seiner Autorenschaft. Nur sporadisch zieht Hartelt andere Quellen, meistens Aussagen katholischer Zeitzeugen, heran (z. B. S. 158f.). Damit ist auch das zentrale, grundsätzliche Manko des Buches genannt: Das Leben Pionteks und die sie begleitenden historischen Gestalten und Ereignisse wurden überwiegend anhand der Angaben

Pionteks geschildert. Diese Angaben - und hier liegt ein weiteres gravierendes Problem - wurden vom Verfasser keiner geschichtswissenschaftlichen Kritik unterzogen, sondern einfach als zuverlässig betrachtet und übermittelt. Insofern kann sein Werk nicht als eine auf wissenschaftlichen Grundsätzen basierende, kritische biographische Studie betrachtet werden, sondern eher als eine redigierte und kommentierte Autobiographie Pionteks.

Wie wichtig es wäre, die Angaben des Breslauer Kapittelsvikars mit anderen Quellen zu konfrontieren, konnte sich Hartelt selber überzeugen, als er anhand amtlicher Urkunden feststellte, dass dieser seine uneheliche Geburt verschwiegen hatte. Aus diesem Befund zog der Verfasser jedoch keine methodologischen Konsequenzen. Geradezu unentschuldig ist auch die Nichtberücksichtigung der Piontek-bezogenen Dokumente der Staats- und Parteibehörden aus der NS- und DDR-Zeit, die zweifelsohne existieren und auffindbar sind.

Ein anderes, fundamentales Problem stellt die mangelnde Bereitschaft Hartelts zur vertieften Reflexion und Analyse dar. Der Erfurter Theologieprofessor begleitet Piontek durch sein Leben aus nächster Nähe und versäumt es, ihn ab und zu aus größerer Distanz zu beobachten. Deshalb wird der Leser mit unzähligen, bisweilen unerheblichen Aussagen und Begebenheiten konfrontiert, kann aber am Ende nicht beurteilen, inwiefern Piontek eine in intellektueller, seelsorglicher oder organisatorischer Hinsicht herausragende, oder durchschnittliche, typische oder originelle, inspirierte oder inspirierende Persönlichkeit war.

Typisch ist das Vorgehen des Verfassers mit dem „seelsorglichen Einsatz“ Pionteks in seiner Kösliner Zeit, der im ganzen Unterkapitel geschildert wurde (S. 68-82). Darin zählt Hartelt die Aktivitäten des Pfarrers auf, gibt aber keine Auskunft, welches theologische Konzept dahinter steht, und ob sich Piontek damit als ein typischer Repräsentant seiner Zeit und Umwelt erweist, der althergebrachte Muster kopierte, oder ob er vielleicht mit innovativen, originellen Ideen andere Seelsorger inspirierte.

Einen Schritt weiter geht der Verfasser etwa, wenn er die pastoraltheologischen Schwerpunkte der Hirtenbriefe, Predigten und Ansprachen Pionteks aus seiner Görlitzer Zeit analysiert und das Gebet als Leitmotiv ausmacht (S. 385f.). Aber auch hier drängt sich dem Leser die Frage auf, was dieser Befund über Piontek aussagt?

Um derartige Fragen zu beantworten, hätte der Verfasser die Biographie Pionteks viel stärker in ihren politischen, sozialen und kirchlichen Kontext einbetten müssen. Er schildert aber beispielsweise die Haltung Pionteks gegenüber den Protestanten, der Monarchie, dem Krieg, ohne aufzuklären, inwiefern diese damals typische oder untypische Verhaltensmuster waren. Nur sehr selten gibt er an, dass eine Haltung Pionteks „in der Tradition mit Kardinal Bertram“ gestanden sei, „der so etwas auch tat“ (S. 387), oder mit seiner „mährisch-polnisch-deutschen“ Herkunft zu erklären sei (S. 401).

Interessant wäre es, die Auffassungen Pionteks zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf Kontinuität und Wandel zu überprüfen. Inwiefern veränderten etwa die Erfahrungen der zwei antichristlichen Totalitarismen das Denken Pionteks über die Ökumene, den Krieg, den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit? Der Leser kann versuchen, dies zu erfahren, indem er an verschiedene Stellen des Buches versprengte Auskünfte miteinander vergleicht. Der Verfasser bietet eine derartige Reflexion nicht an.

Eine weitere Unterlassung des Biographen liegt darin, dass er zwar minutiös wiedergibt, was Piontek in seinen Texten niedergelegt hat, aber nicht die Frage stellt, was darin nicht steht. Welche wichtigen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Themen waren für Piontek kein Thema? Das erfährt der Leser nur dann, wenn er selber dieser Frage nachgeht.

Besonders interessant wäre es gewesen, den Einfluss der multiethnischen Herkunft Pionteks auf sein Weltbild zu untersuchen. Hartelt informiert, dass der gebürtige Oberschlesier, der einen Teil seiner Kindheit in Polen verbracht hatte, sich „den beiden Völkern verbunden“ gefühlt habe (s. 319). Der Leser erfährt, dass Piontek ein lebhaftes Interesse für die

polnische Kultur und eine positive Einstellung gegenüber Polen hatte. Er erfährt aber nicht, dass er sich damit im Gegensatz zur deutschen Mehrheitsgesellschaft positioniert hatte. Abgesehen von der Auskunft, dass Piontek als erster Würdenträger vor den sorbischen Katholiken in ihrer Muttersprache gepredigt hat (S. 401) erfährt er ebenfalls nicht, inwiefern der polnische und mährische Teil der „Seele“ Pionteks seine Haltung beeinflussten. Dabei verdient die von Piontek verkörperte und später weitgehend verlorengegangene Multiethnizität des deutsch-polnisch-tschechischen Grenzlandes nicht zuletzt vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten über die bi- und multinationalen Identitäten einer zunehmenden Anzahl deutscher Bürger Beachtung.

Hartelt scheut sich nicht immer, Bewertungen anzubieten. Im Bezug auf „neue Formen und Wege der Seelsorge“ bescheinigt er etwa, dass der Görlitzer Oberhirte „kaum initiativ“ gewesen sei (425). Seine anderen Urteile fallen hingegen durch ihren pauschalen Charakter auf. Piontek habe „allenthalben hohes Ansehen“ genossen (S. 121). „Der schärfste Kritiker seiner Predigten war er selbst“ (144). „Er war klug und besonnen, aber auch unerschrocken“ (359). „Seine Diözesanen sahen in ihm in jeder Hinsicht den ‚guten Hirten‘“ (S. 425). Man merkt anhand dieser Beispiele, wie sehr sich der Verfasser in den Spurrinnen der althergebrachten katholisch-biographischen Aufbauliteratur bewegt.

Um die Liste der wichtigeren Mängel zu vervollständigen sei noch darauf hingewiesen, dass die wenigen Titel der Sekundärliteratur, auf die sich Hartelt stützt, nur zum Teil als solide wissenschaftliche Veröffentlichungen eingestuft werden können. Mehrheitlich beruft er sich hingegen auf Autoren aus dem schlesischen Vertriebenenmilieu, wie etwa Herbert Hupka, Emil Brzoska oder Franz Scholz, die sich eher durch umstrittene, nationalkonservative Streitschriften als durch profunde Fachkenntnisse ausgezeichnet haben. Entsprechend einseitig ist auch in seinem Buch die Sicht der deutsch-polnischen Thematik, etwa der Maßnahmen des polnischen Primas August Hlond in den Oder-Neiße-Diözesen 1945.

Schließlich seien die zahlreichen Wiederholungen einzelner Aussagen und Zitate (z. B. S. 88 u. 99) erwähnt. Für Leser, die sich nur mit einzelnen Fragmenten des Buches bekannt machen, mögen sie hilfreich sein, für jemanden, der das ganze Buch oder weite Teile liest, sind sie ermüdend und störend.

Trotz all dieser Mängel ist das Buch Hartelts eine fesselnde Lektüre. Der Leser wird in eine nicht mehr existierende Welt des ostdeutschen Katholizismus eingeführt und lernt einen faszinierenden Vertreter dieser „Atlantis des Ostens“ (Robert Traba) kennen, einen Kirchenmann, der auf Seelsorgereisen auf dem Stroh übernachtet, um seelische Bedürfnisse verwahrloster Menschen zu erfüllen (S. 95) und zugleich „eine gute Zigarre“ schätzt (S. 57) und ab und zu „zu viel Wein“ trinkt (S. 49). Der einerseits weise Hirtenbriefe schreibt, und andererseits sich freut, Fieber „durch starke Alkoholisierung (Cognac und Portwein)“ unterdrückt zu haben (S. 115). Der fähig ist, die Schwachpunkte seines Vorgesetzten, Kardinal Bertram, präzise auszumachen und zu benennen (S. 156), und zugleich eine schwedische Badefrau anschreit, weil sie ihn im Einklang mit der Landessitte abbürsten will (S. 114). Einen Kirchenmann, der letztlich trotz zahlreicher Schicksalsschläge an seinem Glauben festhält und der Kirche dient.

Robert Zurek

Claudia Bruns, *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934)*, Köln u.a.: Böhlau-Verlag 2008 545 S., 44,90 €, ISBN 978-3412148065

Thematisch nicht ganz so weitreichend wie ihr Titel verspricht, analysiert Claudia Bruns' Hamburger Dissertation die Entwicklung der Männerbundtheorien von Hans Blüher, vor allem seiner kurz vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlichten Geschichte des Wandervogels, dem er selbst angehörte. Auch wenn Blüher und der weitere ideengeschichtliche Kontext

der Jahrhundertwende (Bachofen, Schurtz, Weininger, Freud u.a.) in der einschlägigen Historiographie vielfach bearbeitet worden sind und insofern wenig Chancen für Neuentdeckungen bieten, gebührt Bruns' Studie doch das Verdienst, all dies in einer Gründlichkeit zu tun, die ihresgleichen sucht. Insbesondere bietet dieses Buch auch eine genaue Bestandsaufnahme der zeitgenössischen Rezeption Blüher's. Dass die Arbeit bei ohne weiteres möglicher Kürzung um die Hälfte konziser und lesbarer geworden wäre, mag auf das Konto deutscher Dissertationskultur, die schlampige Redaktion (die Seitenangaben des Inhaltsverzeichnisses stimmen nicht mit denen im Buch überein) dagegen auf das Konto der Verlagspolitik gebucht werden.

Ein erstes großes Kapitel stellt die beiden großen Ausgangspunkte von Blüher's Theorien dar – Johann Jakob Bachofen's *Mutterrecht* von 1861 und Heinrich Schurtz' *Altersklassen und Männerbünde* von 1902. Während Blüher Schurtz in der Verwerfung von Bachofen's Matriarchatstheorien und in der kulturanthropologisch basierten Vorstellung vom „Männerhaus“ oder Männerbund als der Keimzelle politischer Vergesellschaftung und Staatsbildung folgte, ging er über den 1903 früh verstorbenen Volkskundler hinaus, indem er nicht einen diffusen „Gesellschaftstrieb“ des Mannes, sondern dessen Geschlechtstrieb als die treibende Kraft männlicher Vergesellschaftung und damit auch Vergesellschaftung ansah. Bruns zeigt eindringlich, dass derlei Wissenschaft und die mit ihr einhergehenden Stereotype von weiblicher Gesellungsunfähigkeit im geistigen Horizont der Jahrhundertwende in Deutschland weit verbreitet waren. Das Vereinswesen des 19. Jahrhunderts, das ja infolge des um 1800 definierten bürgerlichen Politikverständnisses tatsächlich männlich dominiert war, diente als Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme.

Ihre eigentliche Schubkraft erhielt Blüher's geistige und publizistische Entwicklung allerdings durch die öffentlichen, von Bruns eingehend nachgezeichneten Homosexualitätsdebatten nach der Jahrhundertwende, die bekanntlich in den italienischen Affären des Industriellen Krupp 1902 und dann

vor allem in den Skandalen um den Freundes- und Regierungskreis Kaiser Wilhelms II. ihren Ausgangspunkt nahmen, bevor sie auf die Jugendbewegung überschwappten und dort zu einer regelrechten Kultur von Homosexualitätsängsten und Homosexualitätsverdächtigungen führte. Es schien, als ob sowohl das politische Establishment des Kaiserreichs wie auch seine nachwachsende politische Führungsschicht „effeminiert“, also verweicht und verweiblicht seien. Blüher, der infolge körperlicher Schwächen nie zum Militärdienst eingezogen wurde – im Männlichkeitsdiskurs des Kaiserreichs ein kaum zu überschätzender Makel –, antwortete auf diese tiefgreifende Verunsicherung maskuliner Normen, indem er die Not zur Tugend machte und Homosexualität oder genauer Homoerotik zum Inbegriff von Männlichkeit stilisierte. Blüher stand mit dieser „maskulinistischen“ Antwort auf die vermeintlichen Effeminierungserscheinungen Deutschlands nicht allein, wie Bruns zeigt, aber seine Schriften waren die populärsten. Die maskulinistischen Autoren bemühten sich, Homosexualität vom Stigma der Effeminierung zu befreien und gleichgeschlechtliches Begehren in das diskursive Feld hegemonialer Männlichkeit einzuschreiben. Bruns deutet dies als Normalisierungsstrategie. Indem sie die Bindungsfähigkeit des Einzelnen zum Maßstab von Normalität erhoben, konnten Blüher und seine Gesinnungsgenossen Homosexualität – oder genauer Homoerotik – als Inbegriff staatspolitisch wirksamer Sozialität ausgeben. In jeder freundschaftlichen oder kameradschaftlichen Regung des Mannes sah Blüher ein Zeichen der sublimierten Anlage zur Homosexualität, die wiederum die Grundlage der staatspolitischen Kompetenz des Mannes war.

Allerdings waren Homosexualität und selbst Homoerotik im sexualfeindlichen Muff des wilhelminischen Deutschland viel zu anrühlich, als dass sich Blühers Zeitgenossen mit solchen Theorien hätten beruhigen lassen. Selbst innerhalb der Jugendbewegung gab es eine starke Strömung, die davon nichts wissen wollte und jedwede Form von Homosexualität oder Homoerotik als Anfang vom Ende aller Männlichkeit

und damit Staatlichkeit ansah. Die aus diesen Phobien resultierenden zahllosen Querelen und Spaltungen innerhalb der Wandervogelbewegung zeichnet Bruns detailliert nach, größtenteils auf der Basis gedruckter Quellen, die auch sonst dominieren. Aber nicht nur Blüher's Publikum reagierte, auch er selbst versuchte, sein Gedankengebäude gegen Kritik aus den eigenen und benachbarten, antifeministischen und völkischen Reihen abzusichern. Bruns zeigt sehr deutlich, wie Blüher erst unter dem Eindruck dieser Auseinandersetzungen, ansatzweise bereits vor 1914, die antifeministische Stoßrichtung seiner Theorien um eine noch schärfere antisemitische erweiterte und sich damit in den rassistischen Diskurs seiner Zeit einfügte. Inklusion ist nicht ohne Exklusion möglich, und je brüchiger die Grundlage von Gemeinschaftsbildung ist, desto radikaler das Bedürfnis nach Außenabgrenzung.

Während Bruns' Analyse des deutschen ideengeschichtlichen Kontextes minutiös ausfällt und mit zahlreichen langen, mitunter zu langen Zitaten aus Primärtexten geschmückt ist, fehlt nahezu jedwede sozial- oder politikgeschichtliche Einordnung. In welcher Weise sich Blüher's und andere Männerbundtheorien zu den praktischen und im Kaiserreich vielfältig praktizierten Vergemeinschaftungen von Männern verhalten, wird mit Bezug auf das Vereinswesen ganz knapp als Problem benannt, aber nicht analysiert, und noch weniger kommen Bezüge zwischen Theorie und Praxis, etwa des Militärs (unter den Bedingungen der Wehrpflicht immerhin ein namhafter Faktor von Männerbündelei), der studentischen Burschenschaften oder lokaler, regionaler und politischer Organisationen ins Blickfeld. Von Ausblicken auf Blüher's zweites und für Bruns' Thema zweifellos relevantes Hauptwerk *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* (1917) und auf die beiden maßgeblichen Männerbundtheoretiker nach 1918, Hermann Schmalenbach und Alfred Bäumler, abgesehen, bricht die Studie im wesentlichen mit dem Ersten Weltkrieg ab, ohne dass der in dieser Zeit inflationierende Diskurs um Männerfreundschaft und Kameradschaft auch nur eines Seitenblickes gewürdigt würde. Dass es parallele Diskurse und

Diskussionen um Männerbündelei und deren politische Funktionen auch in anderen Ländern gab, erwähnt Bruns. Aber entsprechende komparative Analysen bleiben wie vieles andere künftiger Forschung vorbehalten.

Thomas Kühne

Ralf Retter, *Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche“ im Dritten Reich (Beiträge zur Geschichtswissenschaft). München: Allitera Verlag 2009, 387 S., 44,- €, ISBN 978-3-86906-066-8*

Die Studie durchleuchtet die Aussagen und die Stellung der Halbmonatsschrift *Junge Kirche* (JK) im Rahmen der evangelischen Publizistik in der Zeit des Nationalsozialismus. Die Zeitschrift entstand als Mitteilungsblatt der „Jungreformatorischen Bewegung“, einer theologisch und kirchlich sehr bunten Gruppe, deren gemeinsames Ziel das Eintreten für Friedrich von Bodelschwingh als Reichsbischof bildete und umgekehrt die Ablehnung Ludwig Müllers, für den die Deutschen Christen (DC) dieses Amt forderten. Die erste Periode des Organs reichte bis zum Jahr 1936. Der Höhepunkt, kenntlich auch an der Zahl der Abnehmer mit ca. 34.000, wurde 1934 erzielt, also in der Zeit des „Kirchenkampfes“ im engeren Sinn. Danach begann ein stetiger Rückgang (93). Der Journalist Fritz Söhlmann, der Verleger Günther Ruprecht und der Theologe Hanns Lilje trugen die Verantwortung für die JK. Sie mühten sich, die theologische und kirchenpolitische Bandbreite der gesamten Bekennenden Kirche (BK) zu repräsentieren. Doch zunehmend deutlich dominierte die Linie der „intakten Kirchen“, die also nicht von den DC regiert wurden. Die JK steuerte dann einen betont lutherischen Kurs, was die Ablehnung sowohl der Theologie Karl Barths umschloss sowie der kirchlichen Unionen, voran der Preußischen Union. Entschieden trat das Blatt zunächst für die Freiheit der Kirche gegenüber der Politik der DC ein.

Für nicht zuständig hielt man sich dagegen im Blick auf die staatlichen Rechtsbrüche, getreu der „Zwei-Reiche-Lehre“, die kirchliches und staatliches Handeln betont unterschied.

Diese erste Phase der JK endete 1936. In der BK kam es nun zur Spaltung zwischen dem lutherischen Flügel einerseits und andererseits der von den Bruderräten bestimmten entschiedenen Richtung („Dahlemiten“). Diese Gruppe kam im Blatt nun kaum noch zu Wort. Auch Lilje schied als Herausgeber aus, so dass jetzt vor allem Söhlmann die Linie der JK bis zu ihrem Verbot im Mai 1941 bestimmte. Nun wuchs nicht nur die Übernahme nationalsozialistischer Wendungen und inhaltlicher Aussagen, sondern ebenso der Zielsetzungen des Regimes: vom Lobpreis auf Hitler und der Begeisterung angesichts der militärischen Erfolge im Krieg, über die offiziell geschürte Empörung angesichts der (hier als „vermeintlich“ apostrophierten) Unterdrückungen und Verfolgungen der deutschen Minderheiten in Polen, Rumänien und der Tschechoslowakei bis zum Eintreten für den deutschen Lebensraum mitsamt der Kolonialisierung des Ostens.

Die Leistung der ausführlichen, bisweilen allerdings recht breiten und an Wiederholungen reichen Studie besteht zum einen in der sorgfältigen Darlegung und Interpretation der einzelnen Zeitschriftenbeiträge. Zum andern werden einige verbreitete Missverständnisse überzeugend zurückgewiesen: Die JK war keineswegs das Organ der gesamten BK. Das Blatt leistete ebenso wenig Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Es bewahrte ihm gegenüber eine gewisse Resistenz, die jedoch zunehmend schwand zugunsten der Angleichung an die Sprache, die Intentionen und Überzeugungen des Regimes. Das alles ist nicht unbedingt neu, wird aber treffend entfaltet.

Die Darlegung der Fakten ist das Eine. Enttäuschend erscheint dagegen die historische Einordnung dieses Befundes. Das Bild, das von Söhlmann gezeichnet wird (bes. 38-67), beruht zu einem beträchtlichen Teil auf Verallgemeinerungen und Vermutungen. Retter sieht nicht, dass die meisten Vorstellungen, die er für Söhlmanns nationalsozialistische

Einstellung in Anschlag bringt, längst vor diesem im Protestantismus wucherten – vom Antiliberalismus und Antijudaismus über den Antikommunismus und die Ablehnung des Versailler Vertrags bis zur Feindschaft gegen Polen und Tschechen. Der Nationalsozialismus konnte an diese emotionalen Vorurteile anknüpfen und sie dann gezielt radikalisieren. Interessant ist die Frage, wie das geschah und ob sich daraus eine eindeutige Identifizierung mit dem Nationalsozialismus ergab. Spricht nicht vielleicht die Tatsache dagegen, dass Söhmann nie der SA oder der NSDAP beitrug?

Missverstanden ist jedenfalls der von Retter richtig beobachtete Rückzug in den Artikeln der JK auf Frömmigkeit, Andachten und Gebete. Dieser Vorgang wird ausschließlich negativ beurteilt: als Ausweichen, Flucht, Verweigerung angesichts der eigentlichen Herausforderungen (289-309). Hier mangelt es dem Autor schlicht an Kenntnissen über die Realitäten im Alltag eines totalitären Systems. Es ist hinreichend belegt und allgemein bekannt, in welchem Ausmaß gerade die Konzentration auf die Dimension der Frömmigkeit, auf biblische Texte, Gesangbuchverse oder Gebete geholfen hat, nicht nur eine christliche, sondern die menschliche Identität zu bewahren.

Statt des Nachdenkens über diese Probleme finden sich ausgesprochen unhistorische Vorhaltungen. Die JK habe nichts Positives über die Juden gebracht (320), keinen Widerspruch gegen den Weltkrieg eingelegt (333) und sich nicht gegen die deutschen Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Polen gewandt (336)! Überhaupt wäre es die Aufgabe des Blattes gewesen, sich statt für die deutsche Aggressivität „für eine friedvolle Politik einzusetzen“ (347). Es ist dann nur konsequent, wenn der Autor zuletzt das „Urteil“ fällt und „nicht abmildern“ kann, dass die JK ihrer Aufgabe nicht gewachsen war und es schließlich „vorzog, für das NS-Regime Propaganda zu betreiben“ (366). Das hat

allerdings mit wissenschaftlicher Geschichtsschreibung kaum noch etwas zu tun.

Martin Greschat

Volker Stolle, „Den christlichen Nichtariern nimmt man alles.“ Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeldt angesichts der NS-Rassenpolitik. (Münsteraner Judaistische Studien Band 22). Berlin: LIT-Verlag 2007, 112 S., 19,90 €, ISBN 978-3-8258-0901-0

Der Autor, Jahrgang 1940 und emeritierter Professor für Neues Testament und Mission an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, einer von der „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (SELK) getragenen Institution,¹ hat mit der vorliegenden Biographie Karl Mützelfeldts ein heikles Thema aufgegriffen: der Umgang der evangelischen Kirchen im Dritten Reich mit ihren Kirchgliedern „nichtarischer“—hier konkret: jüdischer—Abstammung.² „Jüdisch“ ist hier im Sinne der NS-Rassengesetzgebung und der dazu erlassenen Verordnungen und Verfügungen zu verstehen. Sie waren damals geltendes Recht und bestimmten staatliches Handeln. Vom theologischen Standpunkt aus—und auch vom Selbstverständnis der „nichtarischen“ Kirchglieder—war

¹ Die SELK ist eine aus den „Altlutheranern“ hervorgegangene Freikirche, zählt etwa 36.000 Mitglieder in Deutschland und befindet sich nach ihrer Selbsteinschätzung „im Widerstand gegen Rationalismus und liberale Theologie“. Stolle ist „Koordinator für Kirche und Judentum“ der SELK sowie Zweiter Vorsitzender des „Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Begegnung von Christen und Juden“. www.stolles.de und www.selk.de, letzter Zugriff 4.9.2010.

² Außer Juden galten auch „Zigeuner“ als „nichtarisch.“ Andere „Nichtarier“, etwa Farbige oder Asiaten, spielten damals zahlenmäßig keine Rolle in Deutschland. Da etwa neunzig Prozent der deutschen „Zigeuner“ der römisch-katholischen Kirche angehörten, waren „Zigeuner“ für die evangelischen Kirchen kaum von Interesse.

„jüdisch zu sein“ jedoch nicht materialistisch-biologistisch, sondern spirituell-religiös definiert: Mit der Taufe hatte der Jude sein Jude-Sein aufgegeben, und auch seine Kinder und Kindeskinde, soweit selbst getauft, hatten nichts mehr mit dem Judentum ihrer Vorfahren gemein.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts waren Juden in allen deutschen Staaten formal den nichtjüdischen Staatsangehörigen gleichgestellt. In der Praxis galten jedoch weiterhin Beschränkungen, zum Beispiel für den Eintritt in eine Beamten- oder Offizierslaufbahn. Hier wurde die Taufe zum „Entréebillet“ (Heinrich Heine). Die große Mehrzahl aufstiegswilliger und konversionsbereiter Juden ließ sich evangelisch taufen, denn Katholiken gegenüber bestanden im vom protestantischen Preußen dominierten Reich mannigfache Vorbehalte. So nimmt es nicht wunder, dass etwa vier Fünftel der christlichen „Nichtarier“ einer evangelischen Kirche angehörten.³

Die Zahl der „nichtarischen“ Christen im Deutschen Reich zu Beginn der NS-Herrschaft ist nicht bekannt und wurde auch nie statistisch erhoben. Schätzungen gehen weit auseinander, von 80.000 bis 9.000.000. Realistisch scheinen dem Rezensenten die bei Schönlebe genannten „Mutmaßungen von jüdischer Seite“ für Sommer 1933: „zwischen 160.710 und 217.000“.⁴ Das würde zwischen 129.000 und 174.000 evangelische „nichtarische“ Christen bedeuten, eine durchaus beachtliche Anzahl, gegenüber zwischen 32.000 und 43.000 katholischen „Nichtariern“.

Den Kirchen aller Konfessionen war von vornherein klar, dass der nationalsozialistische „Juden“-Begriff im Widerspruch zu ihren Glaubensgrundsätzen stand. Unmittelbarer

³ Laut Volkszählung vom 17. Mai 1939 gab es im Deutschen Reich 84.370 „nichtarische“ Christen: „Volljuden“ und „Mischlinge“ ersten sowie zweiten Grades. Davon waren 78 Prozent Protestanten und 22 Prozent Katholiken. Das Zahlenverhältnis dürfte sich gegenüber 1933 kaum verändert haben.

⁴ Dirk Schönlebe, München im Netzwerk der Hilfe für „nichtarische“ Christen. Magisterarbeit, o.O., o.J. [vermutlich 2006], S. 15. www.landesbischof-meiser.de/downloads/Hilfe.pdf. Letzter Zugriff 3.9.2010.

Handlungsbedarf ergab sich in dem Moment, als ihre eigenen Kirchenglieder direkt von den diskriminierenden Maßnahmen des neuen Staates betroffen wurden und von ihrer Kirche Hilfe, nicht nur im seelsorgerlichen Sinne, erwarteten. Hier war die katholische Kirche mit ihrer zentralistischen Struktur besser in der Lage einzugreifen als die evangelische Seite, die in eine Vielzahl von Landes- und Freikirchen zersplittert war, wodurch einheitliches Handeln letztlich unmöglich wurde. Erschwerend kam auf evangelischer Seite noch hinzu, dass die völkisch-antisemitischen „Deutschen Christen“ in weiten Kreisen des Protestantismus Fuß zu fassen vermochten. Sie schickten sich an, nicht nur Christus und das Evangelium, sondern auch die Kirche zu „entjuden“, und das konkret im nationalsozialistischen Sinne verstanden. Von Seiten derjenigen Landeskirchen, die von den „Deutschen Christen“ dominiert waren, war daher nicht nur keine Hilfe für die „nichtarischen“ Protestanten zu erwarten, sondern im Gegenteil Obstruktion gegen beabsichtigte Hilfsmaßnahmen.

In diesem Spannungsfeld wirkte Karl Mützelfeldt, Pfarrer und Pädagoge, geboren am 30. April 1881 in Hermannsburg, dessen Biografie der Autor anhand umfangreichen Aktenmaterials aus staatlichen und kirchlichen Archiven, ergänzt durch Briefwechsel und Interviews mit Personen, die Karl Mützelfeldt persönlich gekannt hatten oder mit ihm verwandt waren, vor allem mit seinen Kindern, erarbeitet und hier vorgelegt hat.

Bei Karls Geburt ist sein Vater, ebenfalls Pfarrer, an der Missionsschule in Hermannsburg tätig. Karl wächst im evangelisch-freikirchlichen Milieu auf, studiert Theologie und Philosophie in Göttingen, Rostock, Bethel und Breslau, legt 1907 sein erstes theologisches Examen ab und nach weiteren Studien in Bonn und Rostock 1909 das Staatsexamen für das Höhere Lehramt in den Fächern Religion, Philosophie und Hebräisch. Er unterrichtet in Bad Godesberg, Bonn und Düsseldorf, wo er auch sein Referendariat ableistet und im Herbst 1913 in den städtischen Schuldienst eintritt.

Der Erste Weltkrieg unterbricht Mützelfeldts Tätigkeit als Lehrer. Er kehrt mit Auszeichnungen (EK I und EK II) heim und wird nach Kriegsende im Offiziersrang entlassen. Am 1. Oktober 1923 erfolgt seine Berufung zum Direktor des Oberlyzeums⁵ der Diakonissenanstalt Kaiserswerth. In der Folge übernimmt er die Leitung des gesamten Kaiserswerther Schulwesens, das vierzehn Einrichtungen umfasst und sich weit über Kaiserswerth hinaus erstreckt. Er macht sich außerdem einen Namen im evangelischen Raum als Herausgeber und Verfasser pädagogischer Schriften. Im Juni 1934 wandert er mit seiner Familie nach Australien aus, wo er am 30. November 1955 gestorben ist.

Der Wechsel vom staatlichen in den (frei-)kirchlichen Schuldienst war eine bewusste, aus Mützelfeldts lutherischem Glaubensverständnis heraus erfolgte Entscheidung. Für ihn hat die Kirche einen wichtigen Anteil am gesellschaftlichen Bildungsauftrag gegenüber der Jugend, den sie jedoch nur in einem konfessionell geprägten Schulwesen erfüllen kann. Politisch ist Mützelfeldt (wie auch seine Frau) streng nationalkonservativ und in der Deutsch-Nationalen Volkspartei aktiv. Er will mit seiner Pädagogik „gemeinschaftsbejahend und volksaufbauend“ wirken, wobei sein „Volks“-Begriff – im Gegensatz zu dem der Nationalsozialisten – jedoch nicht vom biologistischen Rassegedanken geprägt, sondern im kulturell-religiösen Sinne verstanden ist, wobei wiederum für ihn als Deutsch-Nationalen und überzeugten Lutheraner „deutsch“ und „evangelisch“ untrennbar miteinander verbunden, ja beinahe synonym sind. Spätestens zu dem Zeitpunkt, als der biologistische „Volks“-Begriff politisches Leitbild und in Gesetze gegossen wird, wird ihm am eigenen Leibe deutlich, dass jener jedoch nicht mit dem christlichen Selbstverständnis von der Kirche als „Volk Gottes“ vereinbar ist.

Während seiner Rostocker Studienzeit macht Karl Mützelfeldt die Bekanntschaft der fünf Jahre jüngeren Gertrud

⁵ Höhere Mädchenschule, an der die Schülerinnen unter anderem auf den Beruf als Volksschullehrerin vorbereitet wurden.

Herzfeld, Tochter eines zum evangelischen Glauben konvertierten jüdischen Musiklehrers und dessen evangelischer („arischer“) Ehefrau. Karl und Gertrud heiraten im Sommer 1909. Ihnen werden fünf Kinder geschenkt (1912, 1914, 1918, 1927 und 1930), von denen das vierte jedoch kurz nach der Geburt verstirbt. Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten mit den sie begleitenden antijüdischen Ausschreitungen sowie die in schneller Folge erlassenen Gesetze und Verordnungen, mit denen die einheimischen Juden diskriminiert wurden, machen Karl Mützelfeldt schmerzlich bewusst, dass er und die Seinen von nun an an den Rand der Gesellschaft gedrängt sein würden: er selbst als „jüdisch versippt“, seine Kinder, gerade 21, 18, 14 und 3 Jahre alt, als „jüdische Mischlinge 2. Grades“ („Vierteljuden“), sowie seine Frau als „Mischling 1. Grades“ („Halbjüdin“). Wie so viele Nationalkonservative damals, trägt Karl Mützelfeldt jedoch anfangs Hoffnungen auf eine Mäßigung des Regimes, sobald dieses zur politischen Tagesarbeit übergehen würde.

Er muss jedoch bald erkennen, dass der Wind in die entgegengesetzte Richtung weht. Zwar ist seine berufliche Stellung – noch – nicht unmittelbar gefährdet, aber für seine Kinder sieht er nach Verabschiedung des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ (GWB; 7. April 1933) und dessen rasch danach erlassenen Durchführungsverordnungen keine berufliche Zukunft mehr in Deutschland, kann doch keines seiner Kinder den „Kleinen Ariernachweis“ erbringen,⁶ der für die Ausübung eines Berufes im Öffentlichen Dienst – und für alle Berufe, für die eine staatliche Approbation vorgesehen war, wie etwa Lehrer, Arzt oder Rechtsanwalt – zwingend vorgeschrieben war. Erschwerend kommt seit Herbst 1933 hinzu, dass die Vorschriften des GWB auch auf die Privatschulen ausgedehnt werden. Insbesondere dessen

⁶ Amtliche Beglaubigung, dass keines der vier Großelternanteile der jüdischen Religion angehört hatte. Der „Große Ariernachweis“ zurück bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in Einzelfällen (SS-Führer) bis 1750, wurde nur für die Mitgliedschaft in der NSDAP und ihren Organisationen verlangt.

Paragraph 4, der vom Beamten das „jederzeitige rückhaltlose Eintreten für den nationalen Staat“ mit seinem Totalitätsanspruch verlangte, hätte für Mützelfeldt bedeutet, Verrat an seinen christlichen Glaubensgrundsätzen üben zu müssen.

Schon im Sommer 1933 macht Mützelfeldt sich daher Gedanken, mit seiner Familie aus Deutschland auszuwandern. Er streckt Fühler nach Südafrika, Brasilien und den USA aus, jedoch ohne Ergebnis. Durch Vermittlung seitens des Präsidenten des Martin-Luther-Bundes, des Erlanger Theologieprofessors Friedrich Ulmer, gelingt es ihm, in Australien bei der United Evangelical Church in Australia eine Stelle an deren Institut zur Pfarrerausbildung zugesagt zu bekommen. In Vorbereitung darauf legt er Anfang 1934 die Zweite Theologische Staatsprüfung ab und wird vier Monate später ordiniert. Nach Überwindung etlicher bürokratischer Hürden können die Mützelfeldts schließlich am 11. Juni 1934 Deutschland zu Schiff verlassen. Sie kommen am 5. August in Adelaide an. Karl Mützelfeldt stürzt sich dort sofort in seine Arbeit, wirkt nicht nur im pädagogischen Bereich, sondern auch in vielen Ehrenämtern. Unter anderem bemüht er sich, im Rahmen der Lutherischen Einwanderungshilfe „nichtarischen“ evangelischen Christen zur Einwanderung nach Australien zu verhelfen, leider nur mit geringem Erfolg. Nach Kriegsende organisiert er Lebensmittelpaketsendungen in die Heimat. Erst mit 72 Jahren geht er in den Ruhestand.

Noch vor seiner Abreise aus Deutschland hatte Karl Mützelfeldt versucht, den Aufbau einer Hilfsorganisation für die „nichtarischen“ evangelischen Christen im Reich in die Wege zu leiten. Wie für seine eigene Familie, sah er auch für sie grundsätzlich keine Zukunft mehr in ihrem Heimatland. Die einzige Perspektive, die er für sie sah, war Auswanderung. Mützelfeldt schwebte vor, im Reich „Siedlerschulen“ in kirchlicher Trägerschaft aufzubauen – ähnlich wie die zionistische Hachscharah für „Volljuden“ – in denen die Auswanderungswilligen auf eine landwirtschaftliche oder handwerkliche Tätigkeit in der neuen Heimat vorbereitet werden sollten, um den restriktiven Einwanderungsbestimmungen der Zielländer

entgegen zu kommen. Trotz intensiver Bemühungen, in die Mützelfeldt auch staatliche Stellen einbezog, scheiterte das Projekt, nicht zuletzt an Kommunikationsproblemen und Kompetenzstreitigkeiten zwischen den evangelischen Kirchen. Zwar hat es vereinzelt regionale Hilfsbemühungen von evangelischer Seite gegeben, etwa in Berlin das „Büro Pfarrer Grüber“, in der Summe haben jedoch die evangelischen Kirchen Deutschlands ihren „nichtarischen“ Kirchgliedern gegenüber ebenso kläglich versagt wie gegenüber denjenigen deutschen „Nichtarieren“, die keiner christlichen Kirche angehörten, insbesondere den damals so genannten „Volljuden“.

Dies sieht Volker Stolle ganz deutlich und ohne Beschönigung. Seine Biografie Karl Mützelfeldts ist daher auch keine Hagiographie geworden. Der Autor sieht klar Mützelfeldts durch dessen national-konservativen Hintergrund bedingte Einschränkung der Perspektive und weist darauf hin, dass „Mützelfeldt . . . Judentum und Deutschtum als deutlich voneinander unterschiedene kulturell-religiöse Größen an[sieht] . . . Mit seinem Einsatz für ‚christliche Nichtarier‘ will Mützelfeldt folgerichtig einer bestimmten Gruppe von Deutschen helfen. Es stellt kein Engagement für Juden dar; diese Menschen sieht er auf Grund seines Volksverständnisses als Fremdvolk an.“⁷

Als Theologe sieht Stolle den Grund für das Versagen von Kirche – und man überinterpretiert ihn sicher nicht, wenn man hier nicht nur an die evangelischen Kirchen denkt – darin, „dass hinter der naiv geübten Eingliederung von Juden in die Kirche keine angemessene theologische Bewältigung dieses Vorganges stand . . . Dass das Bekenntnis zur ‚katholischen‘ Kirche (Apostolicum und Nicaenum ...) ursprünglich die Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen in ihrer jeweiligen heilsgeschichtlichen Besonderheit und ihrer verbindenden Ganzheit ausdrückt (Eph 2, 14-18), war weitestgehend außer Blick geraten. Das Urproblem der Kirche, das weitgehende

⁷ S. 96, Hervorhebungen im Original.

Außenstehen Israels, holte die Christenheit in Deutschland wieder ein“.⁸

Eine Aussage, die Christen aller Konfessionen in unserem Lande zum Nachdenken zwingen sollte.

Joachim Neander

Matthias Küntzel, *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik: „Heimliches Einverständnis“? (Politik aktuell, Bd. 6), Münster: LIT-Verlag 2007, 134 S., 19,90 €, ISBN 978-3-8258-0805-1*

Antisemitische Einstellungen und Verhaltensweisen sind heutzutage nicht auf westliche Gesellschaften beschränkt. Besonders in islamisch geprägten Staaten verbindet sich Kritik an der Politik des Staates Israel häufig mit antisemitischer Polemik. Herausragendes Beispiel hierzu ist der Iran, wo ein aggressiver Antisemitismus zur Staatsdoktrin zu gehören scheint. Gerade im Blick auf den Iran aber zeigt sich seit vielen Jahren: antisemitische Äußerungen von Staaten zu kritisieren, die für sie bedeutende Handelspartner sind, stellt westliche Politiker vor ein Dilemma. Gefährden sie doch mit einer allzu offenen Kritik ökonomische Interessen und heimische Arbeitsplätze.

Vor diesem Hintergrund weckt eine Publikation, in der das Verhältnis zwischen „islamischem Antisemitismus“ und deutscher Politik beleuchtet werden soll, hohe Erwartungen. Dem Autor, dem Hamburger Politikwissenschaftler Matthias Küntzel, geht es darin freilich nicht nur um die Dilemmata westlicher Politiker. Mindestens ebenso breiten Raum nimmt seine Darstellung dessen ein, was er „islamischen Antisemitismus“ nennt.

Das Buch versammelt Reden und Aufsätze, die Küntzel – er ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim „Vidal Sassoon

⁸ S. 97, Hervorhebung hinzugefügt. Rezensent hätte hier übrigens die ganze Perikope zitiert, von Vers 11 bis 22.

International Center for the Study of Antisemitism“ an der Hebräischen Universität in Jerusalem und Vorstandsmitglied der internationalen Wissenschaftlervereinigung „Scholars for Peace in the Middle East“ – in den Jahren 2002 bis 2007 verfasst hat. Bis auf zwei Vorträge sind alle zehn Texte des Buches bereits andernorts veröffentlicht. Die damit unvermeidlich gegebenen Wiederholungen bleiben im Ganzen erträglich.

Die Texte sind nach inhaltlichen Schwerpunkten angeordnet und in vier Teile gegliedert. Nach einer „Einleitung“ (1-8) geht es im ersten Teil (9-30) um die Entstehung, die Besonderheit und die Ausbreitung des „islamischen Antisemitismus“ in der islamischen Welt. Der zweite Teil (31-70) diskutiert die Zusammenhänge zwischen dem „islamischen Antisemitismus“ und dem Nahost-Konflikt. Im dritten Teil (71-106) skizziert Küntzel die historischen Beziehungen zwischen dem Nationalsozialismus und dem Antisemitismus in der islamischen Welt. Der vierte Teil (107-142) widmet sich der Leugnung des Holocaust und dem Antisemitismus im schiitischen Islam. Im Anschluss an einen „Epilog“ (143-149) bietet der Autor eigene Übersetzungen maßgeblicher Texte zum islamischen Antisemitismus (151-174). Ein Literaturverzeichnis (175-179), ein Personenregister (181-184) sowie ein „Fundstellenverzeichnis“ (besser wohl: „Quellenverzeichnis“; 185) schließen den Band ab.

Im ersten Teil des Buches bietet Küntzel eine Art Phänomenologie des Antisemitismus in der islamischen Welt. Vorgestellt werden unter anderem antisemitische Pamphlete wie Sayyid Qutbs „Unser Kampf gegen die Juden“ von 1950, die Gründungs-Charta der Hamas (1988) oder die antisemitische Propaganda des libanesischen Hisbollah-Senders Al-Manar. Alle diese Phänomene deutet Küntzel als direkte Fortsetzung des nationalsozialistischen Antisemitismus. Und wie dieser auf die Vernichtung sämtlicher Juden gezielt habe, so konstatiert er auch in der islamischen Welt einen „eliminatorischen Antisemitismus“: „Wir haben es mit einem Hardcore-Antisemitismus zu tun, der

Juden dehumanisiert und dämonisiert, um sie zu vernichten“, so bereits in der Einleitung (3).

Der islamische Antisemitismus hat nach Küntzel weit reichende Folgen. Er sei nämlich nicht nur verantwortlich für die Stagnation des Friedensprozesses im Nahen Osten und für den islamistischen Terrorismus weltweit, sondern für die gesellschaftliche, ökonomische und politische Krise der islamischen Welt insgesamt (27f.).

Im zweiten Teil seines Buches fragt Küntzel nach Ursprung und Bedeutung des islamischen Antisemitismus im Kontext des Nahost-Konflikts. Judenfeindliche Tendenzen gebe es bereits im Koran und im frühen Islam. Sure 5:82 etwa, wonach „unter allen Menschen die Juden und die Götzendiener die erbittertsten Gegner der Gläubigen sind“, finde sich regelmäßig in antisemitischen Kampfschriften aus der islamischen Welt zitiert, die sich nicht zuletzt auch gegen die Existenz Israels richten. Allerdings wurden Juden über Jahrhunderte hinweg von Muslimen eher diskriminiert als gefürchtet. Im Islam habe es zwar eine traditionelle Judenfeindschaft, aber keinen Antisemitismus gegeben. Dieser sei Ende des 19. Jahrhunderts in Europa entstanden und erst in jüngster Vergangenheit in die islamische Welt verpflanzt worden: „Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden diese aus Europa importierten Bestandteile des Antisemitismus – der Rassismus und die Weltverschwörungstheorie – mit den antijüdischen Kernbeständen der islamischen Tradition und einer islamistisch inspirierten Koran-Auslegung verknüpft“ (40). Aufgrund dieser Traditionslinie, so Küntzel, lebt im antisemitischen Islamismus die Ideologie der Nationalsozialisten wieder auf: „Wir blicken der Fratze der eigenen Geschichte ins Gesicht“ (41).

Küntzel betont den ideologischen Charakter des islamischen Antisemitismus. Dieser sei vom Verhalten von Juden oder von der Politik des Staates Israel gänzlich unabhängig. Weder die Friedensverhandlungen der 90er Jahre noch Israels Rückzug aus dem Gaza-Streifen (2005) hätten die Haltung islamischer Antisemiten verändert. Doch schon immer habe

sich Antisemitismus „nicht an dem entzündet, was Zionisten tun, sondern an dem, was Zionisten sind“ (49).

Im dritten Teil zeichnet Küntzel Traditionslinien zwischen dem nationalsozialistischen Antisemitismus und der islamisch geprägten Welt nach. Bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts war es Amin Al-Husseini (1895-1974), dem Mufti von Jerusalem, gelungen, die moderaten Kräfte innerhalb der palästinensischen Bevölkerung zu marginalisieren und dem politischen Konflikt eine religiöse Dimension zu verleihen. Darüber hinaus habe die wohl organisierte Propaganda der Nationalsozialisten wesentlich dazu beigetragen, antisemitisches Gedankengut in der islamischen Welt zu verbreiten. Dabei habe der deutsche Propaganda-Sender Zeesen (nahe Berlin) eine konstitutive Rolle gespielt. Mit Unterstützung des Mufti sei von Zeesen aus zwischen April 1939 und dem Ende des Zweiten Weltkrieges massive antisemitische Propaganda in den Vorderen Orient ausgestrahlt worden.

Nach Küntzel ist der „eliminatorische Antisemitismus“ der Deutschen bei den Muslimen deshalb auf fruchtbaren Boden gefallen, weil dort bereits zuvor – vor allem in der ägyptischen Muslimbruderschaft – antisemitisches Gedankengut verbreitet gewesen sei. Dass der Mufti den politischen Konflikt zu einem Religionskrieg stilisierte und dazu auch antisemitische Stereotype mobilisieren konnte, habe sich bis in die Zeit des Kalten Krieges ausgewirkt.

Im vierten Teil befasst sich Küntzel mit den auch in der deutschen Öffentlichkeit am deutlichsten wahrgenommen Gestalten des Antisemitismus in der islamischen Welt, dem Antisemitismus im Iran und bei der schiitischen Hisbollah. Allerdings sei die von der iranischen Staatsspitze propagierte Holocaust-Leugnung in sich widersprüchlich. Denn sie diene zwar einerseits der Delegitimierung der Existenz Israel, werde aber zugleich als vorbildlich für das eigene Vorgehen gegen Israel beansprucht. Wiederholt übt Küntzel in diesem Teil deutliche Kritik am konzilianten Verhalten deutscher Politiker gegenüber dem Iran und der Hisbollah.

Auf wissenschaftlichem Gebiet sieht Küntzel im Blick auf den Antisemitismus im schiitischen Islam ein Forschungsdefizit. So sei „der von Ahmedinejad und Nasrallah verbreitete schiitische Antisemitismus bislang nur wenig erforscht“ (124). Tatsächlich wohl bedarf etwa der Hinweis auf das „schiitische Dogma von der »Unreinheit« der Juden“ (najas: 125f.) einer wissenschaftlichen Nachfrage.

Im „Epilog“ kommt Küntzel noch einmal auf die Haltungen westlicher Regierungen zum islamischen Antisemitismus zu sprechen. Demnach verfolge der Westen nicht allein ökonomische Interessen in der islamischen Welt, wenn er den dortigen Antisemitismus ignoriere. Vielmehr fragt Küntzel, ob nicht ein „heimliches Einverständnis“ des Westens mit dem islamischen Antisemitismus bestehe. Europaweite Umfragen zeigten, dass sich der Westen inzwischen anti-israelische Stereotypen des militanten Djiihadismus zu eigen gemacht habe. Besonders in Deutschland werde „über den islamischen Antisemitismus mit seiner genozidalen Tendenz deshalb nicht diskutiert, weil man eine Sichtweise, die hauptsächlich Juden [heute: Israel] für die Spannungen in der Weltpolitik verantwortlich macht, teilt“ (144), so Küntzels weit reichende These. Und weiter: „Gibt es [...] in Europa ein sozialpsychologisch motiviertes »heimliches Einverständnis«, Israel am liebsten auf der Anklagebank zu sehen?“ (148). Träfe dies zu, dann wäre dieses wohl als Teil europäischen und besonders auch deutschen Bemühens zu deuten, sich von seiner dunklen Vergangenheit zu befreien.

Küntzels Interpretation, wonach es sich bei dem in der islamischen Welt zu beobachtenden Antisemitismus um eine direkte Übernahme jenes rassistischen Antisemitismus handelt, wie er seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Europa und besonders durch den Nationalsozialismus propagiert wurde, ist nicht neu. Sie findet sich bereits in seinem Buch „Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg“ (Freiburg 2003). Die Muslimbrüder und Al-Husseini hätten die islamische Konzeption des Jihad mit der rassistischen Ideologie des Antisemitismus verbunden und so eine

militante Verbindung zwischen beidem geschaffen, die bis heute fortwirke. Nach Küntzel „fand die in Deutschland seit dem 8. Mai 1945 unterdrückte Wahnidee in der arabischen Welt [...] ihr seither wirkmächtigstes Exil“ (18). Im Kontext der gewaltsamen Opposition zunächst gegen das „zionistische Projekt“ und – nach 1947/48 – gegen den Staat Israel seien Antisemitismus und Judenhass zu Wesensmerkmalen des global operierenden Islamismus geworden.

Auf die Einseitigkeiten einer solchen Deutung des Nahostkonflikts und des islamischen Extremismus haben Islamwissenschaftler wie Alexander Flores oder Michael Kiefer bereits hingewiesen. Die politische Dimension des Nahostkonflikts – der Streit zweier Parteien um dasselbe Land – spielt bei Küntzel kaum eine Rolle. Er dürfte aber schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bedeutsam gewesen sein, als sich in der Folge der Balfour-Erklärung das „zionistische Projekt“ in Palästina konkretisierte und die Einwanderung jüdischer Siedler die palästinensische Bevölkerung zwangsläufig beunruhigen musste.

Widerstand gegen das „zionistische Projekt“ und den Staat Israel artikuliert sich in den ersten Jahrzehnten des Nahostkonflikts keineswegs nur in religiösen oder antisemitischen Kategorien. Nassers panarabischer Nationalismus beispielsweise wandte sich explizit gegen den islamistischen Extremismus der Muslimbrüder. Auf islamischer Seite gewannen religiöse Motive erst nach dem Sechs-Tage-Krieg wieder an Bedeutung, als der Anspruch auf „Erez Israel“ auch von jüdischer Seite mit religiösen Argumenten geltend gemacht wurde und als sich das Scheitern der sozialistisch-kommunistischen Staatsutopien abzuzeichnen begann.

Der militante und antisemitische „Jihadismus“ richtete sich Küntzel zufolge nach der Gründung des Judenstaates zwar in erster Linie gegen Israel, damit zugleich aber gegen die Moderne insgesamt (45-50). Israel werde als Vorreiter einer westlich dominierten Moderne wahrgenommen, welche die islamischen Staaten benachteilige, sie unterdrücke und ausbeute. Damit bedrohe der Islamismus nicht nur Israel,

sondern den säkularen Westen insgesamt. Jede Politik, die die Ernsthaftigkeit der gegen Israel und den Westen ausgesprochenen Drohungen missachte, ist nach Küntzel grob fahrlässig. Hieraus ergibt sich für ihn ein politisch-publizistischer Imperativ: westlicher, namentlich deutscher Beschwichtigungspolitik gegenüber könne heute „unsere Stimme nicht alarmistisch genug sein“ (142).

Tatsächlich dürfte Küntzels Besorgnis nicht unbegründet sein, ob europäische Politiker den Stellenwert antisemitischer Äußerungen aus der islamischen Welt treffend einzuschätzen wissen. Die säkulare Tradition, die Europa spätestens seit der Französischen Revolution bestimmt, erschwert den Blick auf eine Region, in der das Zuordnungsverhältnis von Religion und Politik zumindest verbal oft anders bestimmt wird als im Westen. Hier zwischen ernst gemeinter Drohung und Rhetorik zu unterscheiden fällt nicht immer leicht. Wenn Küntzel hierzu mit einigem Recht an das Beispiel des frühen Hitler erinnert, so könnte sich doch – gerade auch im Kontext säkularer Pragmatik – ein überzogener Alarmismus als kontraproduktiv erweisen.

Obwohl das Buch sehr lesenswerte Passagen enthält – darunter m.E. vor allem der Beitrag über den nationalsozialistischen Propaganda-Sender Zeesen – verliert es durch seine Betonung der ideologischen Dimension des Konflikts viel von seiner Überzeugungskraft. Weil Küntzel den islamischen Antisemitismus als wesentlich ideologisch einstuft, sieht er in ihm eine existenzielle Bedrohung Israels wie des Westens. Dem gegenüber müssen vermittelnde Positionen europäischer Politiker unvermeidlich als wirklichkeitsfremd erscheinen. Ob Küntzels teils massive Kritik an westlichen Politikern diese zu einem Sinneswandel bewegen kann, erscheint jedoch mehr als fraglich.

Dirk Ansorge

Georg Wagensommer, How to teach the Holocaust. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz, Frankfurt u.a.: Peter Lang-Verlag 2009, 415 S., 68,50 €, ISBN 978-3-631-57858-2

Die anzuzeigende über 400 Seiten starke Studie wurde als Dissertation von der PH Freiburg angenommen. Angesiedelt im Schnittfeld empirischer Sozialforschung und evangelischer Religionspädagogik resp. -didaktik, versteht sie sich näher hin als „fachdidaktisch motivierte qualitative Sozialforschung“ (248), die darauf abzielt, „die subjektiven Wissensbestände der jeweils befragten Schüler sowie die Konstituierung von deren Meinungen, Wissensbeständen und Orientierungs- und Bedeutungsmustern in Gruppenprozessen“ zu erfassen. Thematisch bezogen wird das auf „Judentum, Nationalsozialismus und Holocaust“. (19) Dabei beansprucht der Autor, nicht „bereits Bekanntes oder Hypothesen zu überprüfen, als vielmehr Neues zu entdecken und empirisch begründete und am Gegenstand orientierte Theorien zu entwickeln“. (262)

Die Untersuchung gliedert sich in sechs Kapitel. Im ersten vergewissert sich Wagensommer der Wirkung von Adornos einflussreichem Vortrag *Erziehung nach Auschwitz*, der auch von ihm als Basis und ‚Gründungsurkunde‘ anerkannt wird. Das nahezu gleichumfängliche Kapitel II (63 S.) rekapituliert bisherige Studien zur Rezeption der Thematik im Unterricht seit den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts, um nicht zuletzt schon für die früheste Zeit die gerade auch heute feststellbare Diskrepanz von geäußertem Überdruß u.ä. bei gleichzeitig sehr mangelhaftem Wissen um Judentum, NS-Zeit und Shoah auszumachen. Im umfangreichsten und m.E. auch instruktivsten Kapitel III präpariert Wagensommer einen Begriff von „Generation“ in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Studien wie unter Aufnahme hilfreicher Differenzierungen K. Mannheims. Gewonnen ist damit eine Kategorie, die es erlauben sollte, intergenerationelle Zusammenhänge zwischen den

mittlerweile vier Post-Shoah-Generationen in den Blick zu bekommen und ein Postulat einzulösen, das in der Religionspädagogik zurecht vor allem von R.Boschki formuliert wird.

Kapitel IV scheint unter dem Schatten von Ziebertz' Kritik an der relativen Theorielosigkeit von Religionspädagogik (249) zu stehen. Lapidar insistiert Wagensommer: „Die vorliegende Studie kann hierzu nicht gezählt werden.“ (249) Diesen Anspruch einzulösen verführt allem Anschein dazu, Methoden und Methodologie überaus breit, auch umständlich darzulegen. Immer wieder wird von *Erkenntnis leitendem Interesse* gesprochen, ohne doch die Habermassche Bestimmung des Begriffs einzuholen und für die Studie auszuwerten. Dieses Kapitel erweckt zuweilen den Eindruck eines Tutoriums zu einem methodologischen Einführungsseminar der Sozialwissenschaften. Erst im Kapitel V – nach fast 300 Seiten – werden die „zentralen Fallarbeiten“ präsentiert, denen eine „besondere Bedeutung für den Gesamtrahmen der Studie“ (22) zugesprochen wird. Es handelt sich um Gruppendiskussionen mit fünf Schülergruppen und sieben problemorientierte Einzelinterviews; insgesamt waren in der Zeit von Mitte März bis Mitte Juni 2005 dreißig SchülerInnen beteiligt. Die verschrifteten Protokolle dienen als Basis der Auswertung. Sie erfolgt im relativ kurzen Kapitel VI. (35S.) Zentrale Ergebnisse sind, dass Juden vorherrschend als „Andere“ und vor allem als Opfer wahrgenommen werden, sich das Wissen um die jüdische Religion äußerst spärlich ausnimmt, die NS-Diktatur stark personalisiert, also auf Hitler focussiert wird. Mit Emphase wird konstatiert, dass die Jugendlichen „keine lebendige Begegnung mit Menschen jüdischen Glaubens“ erlebt haben. (384/5) Generell lässt sich festhalten, dass „intergenerative Dynamiken bis in die vierte Generation nichtjüdischer Deutscher wirksam“ sind (363). Insofern kann und muss von einer „Gegenwart der Vergangenheit“ – so die Kapitelüberschrift – gesprochen werden.

Das aber ging schon aus früheren Studien hervor. Bezeichnenderweise rekuriert der Autor, um die eigenen Ergebnisse darzustellen, entscheidend auf die Studien, die bereits

in Kapitel I und II referiert wurden. Zugleich räumt er ein, „dass eine empirische Forschung zum Religionsunterricht, welche Schülerbefragungen zum Gegenstand hat und auf die subjektiven Theorien und Wissensbestände der Jugendlichen rekurriert, nur bedingt möglich ist“. (385) Schließlich wird das zu überprüfende Wissen in mehreren Fächern schulisch zu vermitteln versucht. Insofern ist nach der Anlage der Studie und ihrer Forschungsstrategie zu fragen. (Gemessen daran nehmen sich nicht wenige typografische wie orthografische Fehler und Redundanzen inhaltlicher Art vernachlässigbar aus). Die spannende und für die Unterrichtspraxis drängende Frage, *was* SchülerInnen *wie* zu Bewusstsein kommt, verlangte nicht nur eine schulfächerübergreifende Perspektive. Auch der Abgleich von curricularen Inhalten und Bildungsstandards mit dem realen Wissen und Bewusstsein dürfte aufschlussreich sein. Bedeutsam und m.E. auch realisierbar wäre eine zusätzliche Bestandsaufnahme der außerschulisch rezipierten und konsumierten – wohl vornehmlich audio-visuellen – Medien, die für die Frage relevant sind. Nicht mehr innerhalb einer Studie dürfte die Analyse des christlich-theologischen Bewusstseinsstands zur Relation von Juden und Christen bzw. der Bedeutung von Auschwitz zu leisten sein. Zu fragen wäre, ob sich nicht auch die deutlichen Inkonsistenzen dieses Diskurses, vermittelt über entsprechende Ausbildungsgänge von LehrerInnen wie Curricula, im beklagten Schülerbewusstsein abbilden. Wenn es dann noch gelänge, die Interviews um solche mit Vertretern der Eltern- und ggf. Großelterngeneration zu erweitern, könnte eingelöst werden, was die Studie anzielte: die Rekonstruktion der intergenerationellen Genese eines zeitgeschichtlichen einschlägigen Wissens und Bewusstseins der vierten Generation. Das wäre umso wichtiger und drängender, als es sich bei dieser um die erste Post-Shoah-Generation im Zeitalter ohne Zeitzeugen handelt.

Paul Petzel

Robert Sommer, *Das KZ-Bordell: Sexuelle Zwangsarbeit in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Paderborn: Schöningh Verlag 2009, 445 S., 38,- €, ISBN 978-3-506-76524-6

The existence of brothels in Nazi concentration camps, where female prisoners were forced to provide sexual gratification for male prisoners, is almost too sordid and cynical as to be believed. It is certainly not coincidental that this history could only be written after the majority of perpetrators and victims have passed on. Although Robert Sommer was still able to interview some survivors (male and female), the bulk of his dissertation, completed in Cultural Studies at the Humboldt University in Berlin, is based on written records. For the most part, neither the women, who did not receive post-war recognition or compensation as victims of National Socialism, nor their “clients” saw any benefit in talking about their experiences in concentration camp brothels. Common post-war assumptions held that sexuality simply ceased in the concentration camps, because starvation, fear, hard physical labor and violence took their toll on the bodies, minds and souls of prisoners. In a methodical and dispassionate manner, Sommer corrects some of the assumptions about sexual life in concentration camps.

Beginning in October 1941, the SS-leadership set out to construct brothels for male prisoners as a means to reward productivity and to discourage the spread of homosexual behavior typical of prison life. Although Adolf Hitler had ranted against prostitution as a sign of cultural and racial decline of the Volk and had moved quickly to criminalize prostitutes, the regime changed its tune nine days after the invasion of Poland, when Heinrich Himmler, leader of the SS, concluded that brothels, supervised and controlled by medical SS-personnel, would prevent “mixed race” sexual contact and venereal disease. Male sexuality, Himmler reasoned, required periodic release, a biologic reasoning he would eventually extend to concentration camps. In chronological order of their

constructions, Sommer documents the architectural design and administration of brothels in Mauthausen, Gusen, Flossenbürg, Buchenwald, Auschwitz/I and III, Dachau, Neuengamme, Sachsenhausen and Mittelbau/Dora.

The idea for brothel visits as a “bonus system” for privileged prisoners grows organically out of the National Socialist cynical claim to total control over human beings, including their sexuality. Concentration camps, in which 11 million people had lost their lives by May of 1945, were designed to dehumanize: those who entered were stripped of their name, professional, national and social identity, their clothing, hair and control over their basic physical survival needs, such as food, hygiene and rest. Men and women were always kept strictly segregated, and homosexual behavior was punishable by death. But the concentration camps were also supposed to provide cheap and abundant slave labor, which conflicted with their atrocious living conditions. Hence, the idea for brothel visits as an alternate reward structure emerged. The women were recruited from the women’s camp Ravensbrück and informed of their assignment to the “brothel commando.” Contrary to previous suppositions, Sommer asserts that sex slaves did not face higher mortality rates. Women who became pregnant or infected with STDs were not gassed as previously maintained, but forced to undergo abortions and treated medically. Overall, Sommer concludes, the women were better fed and housed than other prisoners and were able to use their relationships with privileged prisoners to negotiate better positions in the prison hierarchy when they were transferred into other camps. The longest stay of women in a brothel was 21 months; the majority stayed between 8 and 17 months before they were transferred back to Ravensbrück or other concentration camps.

In an extensive appendix (167 pages, including footnotes), Sommer provides detailed tables on the length of stay, prior professional status, reason for arrest and the ages of the women (ranging between 17-30 years). The Nazis had an elaborate color-coded classification system (red: *political*; green:

criminal; black: *asocial*; purple: *Jehova's Witness*, pink: *homosexual*), and most of the women forced into brothel service had been arrested as *asocials*, which included prostitution or sexual relations with non-German men. The Nazi racial taxonomy was strictly maintained: German women serviced German prisoners, Polish women were assigned to Ukrainian and Polish prisoners, while Jewish women were generally excluded from brothel assignments.

Sommer also provides statistics on male visitors including the frequency of visits and reasons for arrest (for Mauthausen), as well as the numbers of daily visits (for Buchenwald). The majority of clients wore the green triangle (*criminals*), the second largest group was categorized as *asocials*, but 12% of the visitors wore the red triangle of political prisoners. The trip to the brothel does not sound very appealing: the men who had earned the privilege were walked to the designated prison block, deposited their permission slip to a clerk in the entrance hall, were forced to expose their genitals, received a preventive injection, were assigned a room number, waited in the hallway, entered the small cell, and were allowed 15 minutes of missionary sex with the prisoner, while a SS-man observed the proceedings through a peep hole in the door. Clearly this process served not only to degrade the women but also to humiliate the men. Although Sommer sides with the women, he sympathetically assesses the men's motivations, ranging from those who proudly asserted their rank in the prison hierarchy to those who wanted (re)establish their vitality despite starvation and the constant threat of death. Others craved for some semblance of emotional contact with women. While the process was designed to prevent emotional attachment, both men and women reported occasional bonds, which the women could and did use to improve their lot.

Sommer situates the camp brothels within the Nazi regime's massive enslavement of millions of human beings who were systematically dehumanized and used as a dispensable labor force. The use of male sexual gratification as an alternate reward system and the exploitation of women as sex slaves are

seen as further confirmation of the institutionalized contempt for humanity associated with National Socialism. But this history is not as unique as we may want to believe. What is missing from Sommer's study is a feminist analysis that places camp brothels into the larger frame of patriarchal contempt for women, in which even the least among men enjoys the privilege of degrading those who must lie below him by virtue of their gender. The tenuous bonds of patriarchal solidarity prevailed even in the camp universe. Despite profound dehumanization and contempt, male privilege that grants sexual dominance and access to the female body remained unbroken. Although the number of men who took advantage was always less than one percent of the camp population, the enslavement of women for sexual ab/use is neither restricted to Nazi Germany nor did it end with the liberation of the Nazi camps.

In countless warzones across the globe, the casual as well as systematic rape and sexual enslavement of women is a routine practice that unites the feuding militarized parties as well as the third-party UN peace keepers. The sexual enslavement of women, however, is not restricted to wartimes. It is a rapidly growing phenomenon in many countries at peace. The current numbers of sexual slaves are astounding. In *Half the Sky*, Nicholas Kristof and Sheryl WuDunn cite the British medical journal *The Lancet's* calculation that "1 million **children** are forced into prostitution every year and the total number of prostituted **children** could be as high as 10 million" (New York: Knopf, 2009, 9). Currently, anti-slavery campaigners estimate as many as 27 million slaves worldwide, the majority of whom are women who have been kidnapped, trafficked and are being kept as prisoners in brothels. Their living conditions are not significantly different from those in the brothels in concentration camps. They not only endure daily violence from their captors (including murder) and sexual violation by their clients but face criminalization and ostracism by their families and communities. They are permanently stigmatized and blamed for their own victimization. This was also the fate of the surviving camp sex slaves who faced charges

of prostitution and were sometimes re-arrested upon liberation. Their enforced postwar silence and defamation testifies to the ongoing reality of patriarchal male domination, acted out and inscribed sexually. For men, the brothel—in and out of the concentration camps—marks the place to prove virility and sexual dominance. Certainly, the Nazi system must be held accountable for the establishment of these brothels. But each individual male who participated in the male privilege of violating the female body is culpable. This moral imperative seems especially important in light of the fact that “in the last few decades, sex slavery has actually worsened,” (Kristof, 11). Without male demand, the slave trade in female flesh could never have turned into one of the most lucrative world markets, rivaled only by weapons and drugs. Women’s sexual enslavement is far from restricted to the history of National Socialism but constitutes a pressing contemporary reality that requires a feminist analysis of gender and sexual domination.

Katharina von Kellenbach

Tanja Hetzer, „Deutsche Stunde“. *Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus* (Beiträge zur Geschichtswissenschaft), München: Allitera Verlag 2009, 296 S., 28,- €, ISBN 978-3-86520-328-1

Tanja Hetzer wurde mit der vorliegenden Arbeit 2007 an der University of Sussex / England Sussex promoviert. Sie will unter Einbezug der Biographie von Paul Althaus und unter Zugrundelegung des sozialwissenschaftlichen Modells der „politischen Kohorte“ zeigen, wie sich sein Weltbild incl. des tief religiös verwurzelten Antisemitismus schon längst vor 1933 festigte (11), und will einen Beitrag zur Erforschung derjenigen bislang vernachlässigten Deutschen Christen leisten, die als gemäßigt galten (17).

Ausgangspunkt der Darstellung sind die Vorgänge anlässlich der Entnazifizierung der Universität Erlangen. Paul Althaus, zunächst Vorsitzender des Entnazifizierungsausschusses, wurde bekanntlich dann selbst angeklagt und vorübergehend aus dem Universitätsdienst entlassen. Aufgrund von Presseberichten über antidemokratische Vorgänge in Erlangen sah sich die amerikanische Militärregierung zu einem neuen Kurs veranlasst, wonach nicht mehr nur die Nichtmitgliedschaft in der NSDAP, sondern der Nachweis demokratischer Gesinnung als Voraussetzung für die Bekleidung öffentlicher Schlüsselstellungen galt (29). Althaus wurde, wie aus einem mitgeteilten Aktenvermerk hervorgeht, vorgeworfen, die Entnazifizierung sabotiert zu haben (30), und vor allem wegen der Schriften „Die deutsche Stunde der Kirche“ und „Obrigkeit und Führung“ entlassen (31).

Von da aus spannt Tanja Hetzer den Bogen bis in die Familiengeschichte Althaus' zurück. Aus der Nachzeichnung der Biographie Althaus' ist vor allem der Hinweis auf den Einfluss von Max Lehmanns Idee der von Luther inaugurierten „Durchdringung der Nation mit dem Geiste des ‚Deutschtums‘“ (45) erhellend. Sachgerecht wird auf die prägenden Jahre im „Kampf für deutsche Identität in der kulturellen Grenzlage“ (50) in Łódź verwiesen, in denen Althaus seine völkische Theologie unter den Leitkategorien „Sprache, Rasse, Religion“ entwickelte. Althaus verstand Geschichte incl. der Kriege als Verwirklichung des Willens Gottes und nahm deshalb, so Hetzer, menschliche Entscheidungsfreiheit und individuelle oder kollektive Verantwortung kaum wahr. Damit habe sich Althaus im Übrigen „früh von der traditionellen lutherischen Unparteilichkeit in politischen Dingen“ (55) entfernt. Die Niederlage von 1918 habe eine ganze Generation als Zusammenbruch der bisher tragenden Ordnungen erlebt; anders als viele Zeitgenossen konnte Althaus jedoch der Entflechtung von Staat und Kirche auch positive Aspekte abgewinnen, nämlich die Chance, „noch einmal um das Volk zu ringen“ (70); die „Überwindung des Individuellen und Partikularen“ (71) in der Kirche sollte aber wiederum zugleich ein

Bollwerk sein gegen allen genussüchtigen Eigensinn und alle Zersetzung auch in der Gesellschaft (77). Hier lag auch von Anfang an, ähnlich wie bei Emanuel Hirsch, der Gegensatz zur Weimarer Republik, zum Pazifismus wie zum Religiösen Sozialismus begründet, wie Althaus sich auch gegenüber allem theologischen Liberalismus in den von ihm geförderten oder begründeten Fachorganen abgegrenzt hat.

Das geistige Klima in Erlangen nach 1925 (zum Wintersemester 1925/26 folgte Althaus dem Ruf dorthin) wird als nationalkonservativ gezeichnet. Schon vor 1933 war die Lage für die jüdische Minderheit bedrückend (113), bedingt durch das Erstarken des Nationalsozialistischen Studentenbundes (bereits 1929 hatte er die Mehrheit in der Studentenvertretung erobert). Dem Treiben dieser Kräfte sahen die Professorenschaft wie die Universitätsleitung ebenso tatenlos zu (118-123) wie später der Entrechtung und Verfolgung der Minderheiten (157-170).

In die durch den erstarkten Antisemitismus in Russland und Deutschland erzwungene jüdische Identitätsdebatte griff Althaus ebenfalls ein, nämlich in Form der Auseinandersetzung mit Constantin Brunner, Martin Buber, Max Brod und Franz Rosenzweig. Hetzer argumentiert schlüssig, dass der Absolutheitsanspruch des Christentums, verbunden mit der Deutungshoheit darüber, wer eigentlich jüdische Identität beanspruchen dürfe und wie die Heilige Schrift des Judentums zu verstehen sei, bei Althaus ein sachliches Gespräch mit jüdischen Intellektuellen von vornherein unmöglich gemacht hat (124–141). In seinem Königsberger Vortrag von 1927 zielte Althaus auf die Neuausrichtung der Theologie auf den völkischen Gedanken und bezeichnete die „jüdische Frage“ als eine der „schwersten Volkstumsfragen“ (153) der Deutschen; gerade dadurch, dass er sich von Formen eines offenen Antisemitismus absetzte, machte er seine Volkstumsideologie, basierend auf seiner Theologie der Schöpfungsordnungen, prinzipiell auch für gemäßigte Kreise erträglich. So war u.a. durch Althaus' Wirken die Volkstumsfrage vom Rand in die Mitte des deutschen Protestantismus gerückt.

Unter der Überschrift „In politischer Mission“ werden „Die deutsche Stunde der Kirche“, das „Theologische Gutachten über die Zulassung von Christen jüdischer Herkunft zu den Ämtern der Deutschen Evangelischen Kirche“ und der „Ansbacher Ratschlag“ (beide Texte werden im Anhang abgedruckt), ebenso aber auch die kirchenpolitischen Aktivitäten des Erlanger Theologen einer kritischen Würdigung unterzogen und mit Tendenzen der Selbst-„Arisierung“ der Erlanger Universität in Zusammenhang gebracht; als Althaus' Rolle wird die Vermittlung zwischen den konservativen Lutheranern der Bekennenden Kirche und den Gemäßigten unter den Deutschen Christen bestimmt (157-201).

In der Nachkriegszeit habe Althaus seinen Predigthörern durch den Verhängnisbegriff wie durch die ausschließliche Betonung der Opfer nur der deutschen Seite emotionale Entlastung geboten; Schuld sei als Unterlassung, aber nicht als aktive geistige Mittäterschaft beschrieben worden. Aber noch in der Podiumsdiskussion am Nürnberger Kirchentag 1979 (Druckfehler: der beteiligte Neutestamentler war Jürgen Roloff, nicht Rohloff o.ä.) habe der Begriff der Verblendung dazu geführt, ähnlich wie in vorangegangenen kirchlichen Erklärungen aktive Mittäterschaft nicht als solche zu benennen; die Solidarität sei allgemein „in der deutschen Nachkriegsgesellschaft nur in einer Richtung ..., und zwar rückwärts“ (216) gelebt worden, indem man die vorangegangene Generation nicht allzu sehr mit kritischen Rückfragen bedrängen wollte. Ein Wandel sei erst ab 1995 erkennbar gewesen.

Dem resümierenden Schluss folgt die Wiedergabe der beiden o.a. Texte; davor ist noch eine Ansprache Althaus' zur Enthüllung eines Kriegerdenkmals vom 1. Juli 1930 abgedruckt, die Althaus' romantische vaterländische Theologie vor Augen führt.

Insgesamt gesehen wird in dieser kritischen Althaus-Darstellung zu Recht auf die Problematik der Reaktion Althaus' auf seine Erfahrungen zunächst in Łódź und dann in der Weimarer Republik verwiesen sowie Althaus' kirchenpolitische Vermittlerrolle beleuchtet. Im Einzelnen könnte nuanciert

werden: Althaus hat auch Judenchristen als „Seminarisprecher“ beschäftigt und der Familie Hensel die Treue gehalten.

Die Lektüre des Buches ist – und das soll und muss sie auch sein – beklemmend.

Martin Meiser

Partei und Kirchen im frühen Sowjetstaat. Die Protokolle der Antireligiösen Kommission beim Zentralkomitee der Russischen Kommunistischen Partei (Bol'seviki) [sic] 1922-1929, in Übers. hg. v. Ludwig Steindorff in Verb. m. Günther Schult unt. Mitarb. v. Matthias Heeke, Julia Röttjer u. Andrej Savin (Geschichte. Forschung und Wissenschaft Bd. 11), Berlin: LIT Verlag 2006, 458 S., 39,90 €, ISBN 978-3-8258-8604-2

Am 17. Oktober 1922 konstituierte sich in Moskau eine *Kommission zur Durchführung der Trennung der Kirche vom Staat*, die verschiedene vorher existierende Kommissionen in sich vereinen und die Aktionen des jungen Sowjetstaates gegen die Religionsgemeinschaften koordinieren sollte. Sieben Jahre und einen Monat später, am 17. November 1929, fand die letzte Sitzung dieser so genannten „Antireligiösen Kommission“ statt, die am 5. Dezember vom Politbüro der KPdSU überraschend und aus nicht geklärten Gründen aufgelöst wurde.

Die Kommission war mit Vertretern verschiedener staatlicher Institutionen besetzt und behandelte Anfragen der Religionsgemeinschaften, die an eine dieser Institutionen gestellt worden waren; der oder die Antragsteller bekamen die Antwort nicht von der Kommission, sondern von der ursprünglich angesprochenen Institution. Somit wurde nach außen nicht erkennbar, dass es ein solches Gremium gab. Erst als nach dem Ende der Sowjetunion die Archive geöffnet wurden, formte sich ein Bild der antireligiösen Tätigkeit der KPdSU in

Form der Kommission, und Zusammensetzung, Aufgabenbereich und Arbeitsweise wurden deutlich.

In dem vorliegenden Band, der im weiteren Zusammenhang mit dem großen Forschungsprojekt zum Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche 1917/18 am früheren Ostkircheninstitut der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster entstanden ist, sind die Sitzungsprotokolle der Kommission in deutscher Übersetzung publiziert. Die Edition ist sehr sorgfältig; sie umfasst neben der Übersetzung des Textes ausführliche Anmerkungen hinsichtlich der äußeren Gestalt der Protokolle (etwa handschriftliche Anmerkungen und Zusätze) sowie in den Fußnoten Erklärungen zu allen vorkommenden Sachen und Personen. Damit ist es jetzt sehr einfach möglich, ein wichtiges Instrument des jungen Sowjetstaates (bzw. formal ja der Partei) in seinem Kampf gegen Religion zu verfolgen, auch wenn natürlich zahlreiche andere Institutionen auf der Ebene der Union und der Republiken an diesen Bemühungen beteiligt waren.

Ein erster Blick in die Protokolle bringt einige interessante Erkenntnisse. Die Kommission bemühte sich nicht ausschließlich um die Unterdrückung und Abschaffung der Religionsgemeinschaften, sondern auch um deren Leben im kommunistischen Staat, solange es sie eben noch gab – die Ideologie sah ja vor, dass Religion von selber absterben werde. So wurde zahlreichen Anträgen von Kirchen (etwa auf Druck von Gesangbüchern oder auf Auslandsreisen) stattgegeben; zuweilen wird auch Willkürmaßnahmen lokaler Beamter und Behörden nachgegangen. Auch Kongresse und Konzilien der unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften werden häufig genehmigt, oft mit einer konkreten Anweisung zur Durchführung. Bemerkenswert ist auch eine Zustimmung zur Ausreise von russischen Delegierten zum „christlichen Weltkongress“ nach Schweden (S. 216); hier ist die Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in Stockholm gemeint, die im August 1925 stattfand. Doch letzten Endes haben keine Vertreter aus der UdSSR dort teilgenommen; die Zustimmung der Kommission war also noch nicht das letzte Wort in dieser

Sache. Ökumenegeschichtlich interessant wäre die Frage, wer aus den russischen Kirchen den Antrag gestellt hat und woran die Teilnahme letztlich gescheitert ist; das geht aus den Protokollen nicht hervor.

In den publizierten Dokumenten lassen sich zuweilen auch Meinungsverschiedenheiten und Konflikte innerhalb der Kommission (deren Zusammensetzung, abgesehen vom Vorsitzenden und vom Sekretär, relativ häufig wechselte) erkennen. Ein Vergleich mit anderen Archivmaterialien (soweit sie zugänglich sind) ermöglicht weitere Erkenntnisse über das Funktionieren der Sowjetbürokratie und –verwaltung in den Anfängen des Staates. Für die Kirchengeschichte interessanter sind jedoch die Themen, mit denen sich die Kommission befasst hat. Deutlich erkennbar ist der Versuch, die alternativen, nichtkanonischen Gruppen zu unterstützen, mit denen die orthodoxe Kirche geschwächt und gespalten werden sollte. Später verstärken sich atheistische Aktivitäten; der *Bund der Gottlosen* und die Zeitschrift *Bezbožnik* (Der Gottlose) sind häufig Gegenstand der Beratungen und Beschlüsse. Auch ist interessant, welche Religionsgemeinschaften im Zentrum der Aktivitäten der Kommission stehen; außer den verschiedenen christlichen Kirchen sind das vor allem der Islam und das Judentum. Schließlich seien noch die Methoden der antireligiösen Arbeit erwähnt; neben Kirchenschließungen, Vorträgen und Publikationen sowie Behinderungen der kirchlichen Tätigkeit sind direkte Eingriffe in das kirchliche Leben wie die Forderung nach der Einführung des gregorianischen Kalenders in der Orthodoxie (die trotz anfänglicher Bereitschaft der verbliebenen Hierarchie nicht durchgesetzt werden konnte) oder die Stellungnahmen zur inneren Organisation der Kirche in der Ukraine zu verzeichnen.

Der Band ist mit einer ausführlichen Einleitung versehen, in der Entstehung, Zusammensetzung und Arbeit der Kommission dargestellt werden; außerdem werden Überlieferungsgeschichte und Textaufbau erläutert. Sehr hilfreich ist ein Anhang mit Kurzbiographien der genannten Personen; dem Herausgeber ist es sogar gelungen, einige Bilder des für

die Kommissionsarbeit wichtigen Sekretärs E.A. Tuzkov zu finden, die ebenfalls abgedruckt sind. Ein Literaturverzeichnis und mehrere gut aufgeschlüsselte Register (Personen, Orte, Institutionen, Sachverhalte) beschließen den Band, wobei die Kopfzeile versehentlich immer auf „Register der Personen“ lautet.

Insgesamt liegt mit diesem Buch eine äußerst aufschlussreiche Veröffentlichung vor, die es Interessierten auch ohne russische Sprachkenntnisse und ohne Archivreisen ermöglicht, einen tiefen Einblick in die Koordinierung der antireligiösen Aktivitäten der frühen Sowjetunion zu nehmen. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeiter/innen ist dafür zu danken, dass sie diese Dokumente so einfach zugänglich gemacht haben.

Thomas Bremer

Jessica Klein, Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883-1945). Ein Philosoph in der „Ära der Apostel“, (Unbekannte Philosophen 4), Münster: LIT Verlag 2009, 313 S., 29,90 €, ISBN 978-3-643-10299-7

Einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden ist Johannes Maria Verweyen – geboren am 11.5.1883 auf dem Gut der Familie im niederrheinischen Till (dem heutigen Till-Moyland in der Gemeinde Bedburg-Hau im Kreis Kleve), gestorben als Häftling im Konzentrationslager Bergen-Belsen wahrscheinlich am 21.3.1945 – durch die Aufnahme in das Verzeichnis der katholischen Blutzugehörigen im deutschen Martyrologium des 20. Jahrhunderts (Paderborn 1999, hg. v. Helmut Moll). Die bisherige Rezeption Verweyens fand hauptsächlich in römisch-katholischen Kreisen statt. Als Ausgangspunkt hierfür muss die 1941 erschienene Autobiographie Verweyens *Heimkehr* angesehen werden, die – angelehnt an die *Bekenntnisse* des Augustinus

– Verweyens Wiedereintritt in die katholische Kirche im Jahr 1936 erklärt, indem der ehemalige Bonner Dozent für Philosophie seine geistige Entwicklung seit seinem Kirchenaustritt im Jahr 1921 als einen Irrweg rekapituliert und den schließlich wiedergewonnenen und bestätigten katholischen Glauben als Ergebnis einer ehrlichen religiösen Sinnsuche verteidigt. Die Entwicklung Verweyens in ihren unterschiedlichen Phasen verwirrt: der Spezialist für mittelalterliche Philosophie war vor seiner Rekonversion Mitglied im Deutschen Monistenbund, hat für die Neugeist-Bewegung geschrieben, hing der Freimaurerei an, war ein einflussreicher Esoteriker und Parapsychologe, und war nicht nur Mitglied, sondern von 1928-35 sogar Generalsekretär der deutschen Adyar-Theosophie. So besteht die Arbeit in ihrem Hauptteil aus den Kapiteln „Verweyen als Philosoph“, „als Monist“, „als Parapsychologe“, „als Theosoph“ und „als erneu(er)ter Katholik“. Verweyen hat sich zwischen äußerst unterschiedlichen und anscheinend widersprüchlichen weltanschaulichen Positionen bewegt, und die Entwicklung seines Denkens ist ohne Ausblendungen nur sehr schwierig nachzuvollziehen, möchte man ihm nicht einfach blanken Opportunismus oder gar gezielte Unterwanderung unterstellen.

In den letzten Jahren ist erstmals eine umfassende wissenschaftliche Beschäftigung mit Verweyen in Gang gekommen (an der unter anderen Heinz Robert Schlette und Helmut Zander beteiligt sind). Als deren erstes großes Ergebnis ist die nun vorliegende Dissertation von Jessica Klein anzusehen, die 2008 von der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angenommen wurde (betreut von Falk Wiesemann). Die Autorin hat nicht nur Verweyens Werdegang erstmals umfassend aus den unterschiedlichsten, bisher überwiegend unberücksichtigt gebliebenen archivalischen Quellen so zusammenhängend wie möglich dargestellt, sondern es darüber hinaus auch gewagt, die inneren und äußeren Zusammenhänge der nur sehr schwer vermittelbaren persönlichen Entwicklung Verweyens gerade auch in ihren Hintergründen vorurteilsfrei herauszuarbeiten und plausibel zu machen. Die

Einordnung der schwierigen Biographie Verweyens in das heterogene geistig-kulturelle Umfeld der Jahre 1890-1933 stellt meiner Meinung nach eine bemerkenswerte geschichtswissenschaftliche Leistung da, zumal die Autorin sich dabei zu einem nicht unerheblichen Teil mit den der allgemeinen Geschichtswissenschaft und der Philosophiegeschichte doch nur recht schwer zugänglichen relevanten Bereichen der „religiösen Subkultur“ jener Zeiten auseinandergesetzt hat. Eine entscheidende Voraussetzung für eine bereits so umfassende wissenschaftliche Monographie über Verweyen war sicherlich, dass Bernhard Kipping aus Till-Moyland schon seit 1995 unermüdlich annähernd alle Materialien von und über Verweyen gesammelt und aufbereitet hat und geschlossen zur Verfügung stellen konnte. Die Sammlung, die zu einem gewissen Teil auch Kopien von Schriftstücken aus den verschiedenen Archiven enthält, kann mittlerweile im Archiv der Gemeinde Bedburg-Hau eingesehen werden.

Für Kindheit und Jugend Verweyens ist seine apologetische *Heimkehr* nahezu die einzige Quelle. Verweyen wird am 11.5.1883 in eine seit mehreren Generationen am Niederrhein lebenden Familie geboren. Bereits fünf Monate nach seiner Geburt stirbt der Vater Hubert. Nachdem das Gut verpachtet worden ist, ziehen Mutter und Sohn nach Kleve, wo Verweyen von 1891 bis 1896 das *Königliche Gymnasium* (heutiges *Freiherr vom Stein Gymnasium*) besucht. 1896-99 ist er Internatsschüler in der bischöflichen Erziehungsanstalt *Collegium Augustinianum Gaesdonck* bei Goch, dann zieht die Familie nach Düsseldorf, wo Verweyen im Jahr 1902 in dem altsprachlich orientierten *Königlichen Hohenzollern-Gymnasium* (heutiges *Görres-Gymnasium*) das Abitur ablegt. Der Schüler stellt sich stets als außerordentlich begabt heraus, ist meist Klassenbesten und hat auch musikalisches Talent. Von 1902 bis 1908 studiert Verweyen Philosophie in Freiburg i. Br., Leipzig, Berlin, Straßburg und Bonn. In Freiburg hört er bei dem Neuscholastiker Adolf Dyroff, der für ihn gewissermaßen zu einem Ersatzvater wird, und der später Verweyens Dissertation in Bonn betreuen wird. In Leipzig lernt er die

Naturphilosophie Wilhelm Ostwalds und die experimentelle Psychologie Wilhelm Wundts kennen. 1905 legt Verweyen seine Doktorprüfung in Bonn ab. In seiner Dissertation beschäftigt er sich mit dem schlesischen Frühaufklärer Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708). Verweyen geht danach an die Reichsuniversität in Straßburg und beginnt unter der Betreuung von Clemens Baeumker eine Habilitation über „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik“, die er schließlich im Jahr 1908 bei Dyroff in Bonn abschließt. Zu dieser Zeit überfallen ihn in der Auseinandersetzung mit dem Determinismusproblem starke persönliche Glaubens- und Weltanschauungszweifel, die er durch die von Dyroff und Baeumker vertretene katholische Neuscholastik (beide waren Inhaber von Konkordatslehrstühlen) nicht zu überwinden vermag. Nach seiner Habilitation wird Verweyen Privatdozent an der Universität Bonn und unterrichtet mittelalterliche Philosophie. Im Wintersemester 1913 hält er zum ersten Mal eine Veranstaltung über „Monismus und Dualismus“ in einer Phase der Annäherung an die monistische Bewegung, die alleine die Materie als Grundprinzip anerkennt und eine weltliche Ethik verbreitet. 1918 gelingt es Verweyen aufgrund guter Kontakte – die er immer hatte – zu der sozialdemokratischen Revolutionsregierung zum Titularprofessor ernannt zu werden, was ihm zusammen mit einer Reihe von universitätsreformatorenischen Publikationen den Unmut seiner Kollegen einträgt (S. 44).

Verweyen wird wahrscheinlich in der Zeit nach Ende des Ersten Weltkrieges Mitglied im *Deutschen Monistenbund*, wo er sogar ab 1923 im Vorstand tätig ist. Seine Hinwendung zum freigeistigen Monismus ist ohne weiteres nachvollziehbar, bot der laizistisch und antiklerikal eingestellte Verein doch als Glauben und wissenschaftliche Auffassung umschließende Weltanschauung eine tatsächliche Alternative zur Religion der damaligen Amtskirche. Folgerichtig tritt Verweyen am 21.3.1921 aus der katholischen Kirche aus. Mit starkem Sendungsbewusstsein und Charisma ausgestattet – viele sind durch die Begegnung mit Verweyen tief bewegt worden - entwickelt

Verweyen eine zweifelsohne durch das Vorbild des Lebensreformers Ernst Döring (S. 30) und durch den freireligiösen Dozenten Ernst Horneffer (S. 32) inspirierte ethische Anthropologie unter anderem in einer „Edelmensch“-Ideologie, als deren Vorbild er sich selbst angesehen hat. Seine ständige Absicht ist die Unterstützung und Förderung seiner Mitmenschen. Ein spannender Zusammenhang hierbei ist, das gerade Verweyens Edelmenschenlehre, die wahrscheinlich von der Lektüre Nietzsches geprägt worden ist, die einflussreiche Elitesozioologie des Spaniers José Ortega y Gasset in dem 1929 erschienenen „La rebelión de las masas“ (Aufstand der Massen) maßgeblich geprägt hat (S. 83). Vor dem Hintergrund des engagierten Interesses an einem besseren Menschen ist auch Verweyens ständige Beschäftigung mit irrationalen Angelegenheiten wie Radiästhesie (Pendeln), Astrologie und vor allem Parapsychologie zu verstehen. Durch seine Erfahrungen auf diesem Gebiet entsteht für ihn der Eindruck einer faktischen Existenz einer metaphysischen Über- oder Hinterwelt, und anstatt diese Dinge als Monist abzutun hält er konstant daran fest. Tatsächlich waren die parapsychologischen Erfahrungen auch der Hauptgrund, sich langsam vom Monismus weg und zur Theosophie hin zu bewegen, nachdem man den von ihm geforderten auch übersinnliche bzw. paranormale Phänomene akzeptierenden „kritischen Monismus“ nicht mittragen wollte.

Im Jahr 1925 tritt Verweyen aus dem *Deutschen Monistenbund* aus und wird Mitglied in der Deutschen Sektion der *Theosophischen Gesellschaft (Adyar)*, wo er sich nun eine angemessene Beschäftigung mit der Parapsychologie erhoffte. Verweyen, der zunächst auch noch für die Neugeist-Bewegung publiziert, beteiligt sich nach Teilnahme im theosophischen Sommerlager im niederländischen Ommen im Jahr 1926 und nach der Bekanntschaft mit der von Theosophen geleiteten Liberalkatholischen Kirche – die natürlich sofort Verweyens höchstes Interesse erweckte – immer mehr, und findet in der Theosophie ein geistiges Zuhause. Die Klasse der „esoterischen Schule“, einer speziell okkult geschulten Elite

innerhalb des Vereines hat Verweyen vor dem Hintergrund seiner Edelmenschenlehre natürlich besonders angesprochen; hier macht er erstmals auch Bekanntschaft mit meditativen Techniken. Im Jahr 1928 wird Verweyen Generalsekretär (S. 130), und unter seiner engagierten Ägide bis 1935 erfährt die Gemeinschaft eine Phase der Prosperität auch vor allem über die existentielle Krise durch die Loslösung von Jiddu Krishnamurti hinweg, der 1929 seine Rolle als von der Präsidentin Annie Besant verkündeter messiasartiger Weltenlehrer – die schon Steiner nicht anerkennen wollte – schlichtweg aufkündigt, und sich zu einem unabhängigen spirituellen Lehrer entwickelt – Verweyen verteidigt seine Entscheidung. Am 29.9.1928 wird Verweyen durch Bischof James Ingall Wedgwood zum Priester der Liberalkatholischen Kirche geweiht und zelebriert danach in dieser Zeit zahlreiche Messen vor allem in Düsseldorf (S. 135). Die magisch-okkulte Ausdeutung der Sakramente, wie sie von Charles Webster Leadbeater in *The science of the sacraments* vertreten wird und in dieser Gruppierung angenommen wurde, ermöglicht Verweyen so erstmals einen ihm angemessenen, „spirituellen“ Zugang zum Katholizismus. In der Zeit um 1932 beschäftigt sich Verweyen mit Lourdes und vor allem mit den Visionen und den immer wiederkehrenden Stigmatisierungen der Therese Neumann im bayerischen Konnersreuth, und sein katholischer Glauben erneuert sich immer stärker (S. 153). Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten verteidigt Verweyen die Theosophie erfolglos gegen Bestrebungen innerhalb der Gruppierung, eine Neuaufstellung in der Nähe zur Deutschen Glaubensgemeinschaft vorzunehmen und völkische Positionen zu vertreten. Im Jahr 1935 wird er entmachtet bevor im selben Jahr der neue Vorstand der Zentrale in Adyar (heutiges Chennai) seine Auflösung bekannt gibt und 1937 schließlich doch alle theosophischen Gesellschaften verboten werden (S. 139). Eine Reihe von pro-nationalsozialistischen Artikeln Verweyens aus dieser Zeit wie *Deutsche Pfingsten*, *Hitlers Lebensglaube* und *Der Lebenserfolg Adolf Hitlers* könnte den Eindruck bestärken, dass Verweyen ein sich im Grunde zu

nichts verpflichtet fühlender Opportunist war, allerdings handelt es sich bei diesen Publikationen wohl eher um ein Manöver zur Verteidigung der Theosophie (loc.cit). Heinz Robert Schlette hat darauf hingewiesen, dass Verweyen versucht hat, die nationalsozialistische Ideologie im Sinne der eigenen umzudeuten.

Ein weiterer schwerer Rückschlag ereilte Verweyen bereits im Jahr 1934: am 9.4. wird ihm vom Preußischen Kultusminister Stuckart die Lehrbefugnis für die Universität Bonn mit Bezug auf §6 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7.4.1933 entzogen – einem vielerorts beliebten Werkzeug zur Vertreibung auch unerwünschter nicht-jüdischer Akademiker im Zuge der erstaunlich zügigen Selbstgleichschaltung der deutschen Universitäten. Die Hintergründe für die Entfernung Verweyens von der Universität Bonn ließen sich bisher noch nicht klären, und er selbst hatte auch kein Wissen, was oder wer genau dahinter gesteckt hat, wie aus dem von Frau Klein erstmals in Hinblick auf Verweyen ausgewerteten Briefwechsel mit Gerda Walther in dem bisher noch nicht systematisierten Nachlass der Phänomenologin und Parapsychologin, der in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufbewahrt wird, hervorgeht (S. 118). Hierbei müsste meiner Meinung nach vor allem versucht werden zu klären, welche Rolle der zum Wintersemester 1933 neu ernannte Dekan der Philosophischen Fakultät, der Kulturanthropologe Erich Rothacker, gespielt hat, muss dieser doch zumindest als „geistiger Vorarbeiter für Verweyens Rauswurf“ (S. 226, Fn. 24) angesehen werden. Mit Hilfe seines unerschütterlichen Idealismus gelingt es Verweyen die gesellschaftliche Isolation und den Verlust all seines Einflusses zu bewältigen, indem er nach Berlin-Dahlem umzieht und sich entschließt, – inspiriert von dem Vorbild Krishnamurtis - von nun an umherreisend erbauliche Vorträge über allgemeine lebenskundliche und weltanschauliche Fragen zu halten.

Am 8.4.1936 wird Verweyen unter der Fürsprache Pfarrrer Gebhardts in der gerade erst neu gegründeten Pfarrei St. Bernhardt in Berlin-Dahlem in die katholische Kirche

wiederaufgenommen. Eine der Schlüsselfragen für die Bewertung Verweyens ist sicherlich, in wieweit er im Zuge seiner Rekonversion theosophisches Gedankengut aufgegeben hat. Frau Klein stellt dar, dass das keineswegs der Fall gewesen ist (S. 156). Hatte Verweyen - wie Helmut Zander bereits herausgearbeitet hat - schon als Theosoph eine ganz eigene Auffassung gepflegt und war in Bezug auf verschiedene theosophische Grundannahmen durchaus unterschiedlich eingestellt, so hat sich der Rekonvertit Verweyen, wie Heinz Robert Schlette richtig hervorgehoben hat, als Laie in dogmatischen Fragen eine ganz eigene katholische Theologie zusammengestellt. Verweyen war nun offensichtlich bemüht, ein Priesteramt innerhalb der katholischen Kirche zu erlangen (S. 160), und weil Wedgwood vom altkatholischen Bischof Arnold Harris Mathew in apostolischer Sukzession geweiht wurde war Verweyens Weihe zum Priester in der Liberalkatholischen Kirche nach katholischem Recht in der Tat zumindest gültig, wenn auch nicht rechtmäßig.

Verweyen, der es als „Medienprofi“ verstanden hat, eine bemerkenswerte Breitenwirkung zu erlangen, wurde im Dritten Reich verfolgt, und aus den Archivalien wird ersichtlich, dass die Möglichkeiten des mehrfach Denunzierten und allenthalben Aktenkundigen immer weiter eingeengt wurden: 1936 wird ihm seine Reiseerlaubnis entzogen und 1938 wird er aus der *Reichsschrifttumskammer* ausgeschlossen (S. 168). Am Ende versteht er es noch, seine Vorträge als Liederabende zu tarnen, aber vorsorglich schreibt er seine Biographie und macht 1940 sein Testament. Schließlich wird Verweyen Ende Juni 1941 im Zuge der von Heydrich angeordneten „Aktion gegen Geheimlehren und so genannte Geheimwissenschaften“ vom 9.6.1941 zur Fahndung ausgeschrieben. Diese auch als „Aktion Heß“ bekannte Maßnahme führte nach dem mysteriösen Flug des Hitler-Stellvertreters nach England am 10.5.1941 zur Ergreifung einer ganzen Reihe von Okkultisten. Jessica Klein weist richtig darauf hin, dass Verweyen wegen seiner Nähe zum Okkultismus und nicht als Katholik verhaftet worden ist, was im Zuge der Vereinnahmung Verweyens

als katholischen Blutzügen angenommen worden war (S. 245). Nach seiner Verhaftung durch die Gestapo in Frankfurt am Main wird Verweyen am 8.9.1941 in das Polizeipräsidium am Berliner Alexanderplatz überführt. Die Autorin vermutet, dass der Grund für Verweyens ungewöhnliche lange Haftzeit von neun Monaten im „Alex“ sein könnte, dass man auf höherer Ebene überlegte, ob man ihn nicht eventuell auch in der Gruppe „Siderisches Pendel“ für das Auspendeln der Position feindlicher Kriegsschiffe einsetzen könnte (S. 181). Auch die genauen Hintergründe für Verweyens anschließende Verlegung in das Konzentrationslager Sachsenhausen am 23.5.1942 ohne gerichtliche Verurteilung haben sich bisher leider noch nicht klären lassen. Trotz der unmenschlichen Qual in dieser Einrichtung gelingt es Verweyen nach der Aussage von Mithäftlingen, eine ungewöhnlich positive Einstellung zu behalten. Er nutzt die Möglichkeit, sich in der Funktion als Lagersprachlehrer relativ frei im Lager bewegen zu können, und betätigt sich in der Art eines Priesters seinen Mitinsassen gegenüber allgemein seelsorgerisch und kraftpendend. Im Februar 1944 verzichtet Verweyen darauf, sich beim Anrücken der Roten Armee im Zuge der Evakuierung des Lagers als Funktionshäftling von der Liste für die Hungermärsche zur Aussonderung der Alten und Schwachen in das KZ Bergen-Belsen streichen zu lassen und geht damit sozusagen aus freien Stücken nach Bergen-Belsen (S. 185), wo er am 7.2.1944 eintrifft. Er stirbt dort wahrscheinlich am 21.3.1945 nur wenige Wochen vor der Befreiung des Lagers durch englische Truppen am 15. April in einer mit Erregern infizierten Todesbaracke an Flecktyphus. Für die Einschätzung Verweyens kommt seinem Verhalten im KZ als Lichtgestalt, als „inkarnierte Serenitas“ (Brief des Mitgefangenen Hilckmann an Wehner vom 1.2.1953, S. 186) und der Frage nach dem Motiv für seine Entscheidung, auf den Todesmarsch zu gehen, natürlich eine besondere Bedeutung zu. Der nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Johannes-Maria-Verweyen-Kreis (S. 187) bemühte sich, das Andenken an Kreuzweg und Opfertod eines durch Abwege bestätigten christlich

Vollendeten, der seine Kameraden nicht in Stich lassen konnte, zu etablieren (zum Disput darüber S. 196), Sicherlich ist es diese Würdigung Verweyens gewesen, die letztlich zu seiner Aufnahme in das Martyrologium geführt hat (S. 199).

Über die reife wissenschaftliche Leistung hinaus, erstmals eine zusammenhängende und detaillierte wissenschaftliche Biographie einer solchen, bisher hauptsächlich nur archivalisch erfassbaren Person wie Johannes Maria Verweyen vorgelegt zu haben, entwickelt die Arbeit von Jessica Klein meiner Meinung nach ihre besondere Stärke in der historischen Erklärung dieses faszinierenden Menschen. Indem sie die Verwirklichung der Edelmenschenlehre als Grundmotiv seines Strebens identifiziert, deutet die Autorin Verweyen als einen Vertreter der von dem Übergang in die Hochmoderne geprägten „Ära der Apostel“: „Die nun auf der reichsweiten, regionalen oder lokalen Bühne auftretenden ‚Apostel‘ der avantgardistischen Elite nutzten die tiefgreifenden Veränderungen zu experimentellen Erneuerungen der persönlichen Lebensweise und gesellschaftlichen Normen“ (S. 12). Dabei rückt Klein Verweyen in seinem unerschütterlichen Glauben an einen Heilsauftrag und mit seinem experimentierenden und überpersönlichen Streben nach ideeller alternativer Verwirklichung in die Nähe von Gestalten wie den Spiritisten und Begründer der „Evangelisch-Johannischen Kirche nach der Offenbarung St. Johannis“ Joseph Weißenberg (S. 210), den Lebensreformer und Naturheiler Gustaf Nagel (S. 213), den Ökologen und Lebensphilosophen Ludwig Klages, und auch von Arthur Moeller van den Bruck und der „Konservativen Revolution“ (S. 215).

Allerdings muss gesagt werden, dass Publikation ein weiteres Durcharbeiten und „Aufräumen“ gut täte: auf S. 178 heißt es zum Beispiel „am 8. September 1941 wurde er [...] in die Hauptstadt gebracht“, während darauf auf S. 180 steht: „gegen Ende August 1941 nach Berlin gebracht“. Informationen werden manchmal redundant gegeben. Bemerkungen zu bestimmten Einzelthemen werden teilweise zu sehr über die Arbeit verstreut, so finden sich Hinweise auf Rothackers Rolle

in Zusammenhang mit Verweyens Entlassung erst auf S. 226 im Kapitel „Verweyens Selbstverständnis als ‚Lehrender‘“. In Bezug auf Verweyens Entlassung aus dem Universitätsdienst heißt es auf S. 137 zum Beispiel viel zu ungenau: „die Berufsenthhebung durch Denunziation durch die Nazis“, und dann auf S. 221 rein spekulativ: „Erst mit der inneruniversitären Abstrafung – ausgelöst durch seine undurchsichtige Ernennung zum Professor [...]“. Außerdem fehlen der Arbeit leider eine Zeittafel und ein Personenregister – das alles erschwert die Arbeit mit dieser Monographie, die ich ihr wirklich wünsche und die ich mit dieser Besprechung durchaus anregen möchte, leider unnötig. Gerade in Hinsicht auf die reichen Literaturangaben kann das Buch auch als Einführung in die vielen Verweyen betreffenden religionshistorischen Themengebiete gelesen werden, und ist meiner Meinung nach sehr zu empfehlen.

Daniel Stender

Albert Franz/ Wolfgang Baumann (Hgg.), *Theologie im Osten Europas seit 1989. Entwicklungen und Perspektiven*, (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, Bd. 12), Berlin: LIT Verlag 2009, 190 S., ISBN 978-3-8258-1529-5

Der vorliegende Band ist Ergebnis zweier Tagungen, die die *Europäische Gesellschaft für katholische Theologie* 2006 und 2008 durchgeführt hat. Sie standen unter dem Thema „Kirche und Theologie im Europa von heute: Traditionen – Herausforderungen – Perspektiven“, das also für die Publikation leicht modifiziert wurde. Zweck dieser Begegnungen war es, „das ost-westliche Gespräch im Bereich der Theologie in Gang zu bringen und zu fördern und so am Aufbau eines neuen Europa mit zu wirken“ (Einleitung, S. 9). In der Publikation finden sich 22 Beiträge, die sich auf Bosnien-Herzegowina, Kroatien, Slowenien, Ungarn, die

Slowakei (drei Beiträge), die Tschechische Republik (acht Beiträge – eine der Tagungen hat dort stattgefunden), Litauen, Russland und Polen (zwei Beiträge) beziehen; zwei weitere Aufsätze am Ende des Bandes sind nicht länderbezogen, sondern nehmen ganz Europa in den Blick. Die Beiträge sind vorwiegend in deutscher und englischer Sprache verfasst; je ein Beitrag ist auf Französisch, Italienisch, Spanisch und Polnisch geschrieben. Allen Artikeln ist ein englisches Abstract beigefügt, sofern sie nicht ohnehin in englischer Sprache verfasst sind.

Vor einem Blick auf einzelne Beiträge müssen zwei nach Auffassung des Rezensenten schwerwiegende Versäumnisse angemeldet werden. Das erste: Der Band bezieht sich ausschließlich auf die katholische Theologie, ohne dass das (etwa im Vorwort) thematisiert oder gar problematisiert würde. Die katholische Kirche ist in Osteuropa Minderheitskirche; die meisten Christen dort gehören der Orthodoxie an. In dem Band werden fast alle Länder mit orthodoxer Mehrheit einfach ausgeblendet. Der einzige Beitrag, der sich mit einem vorwiegend orthodoxen Land beschäftigt, ist der zu Russland. Für die *Europäische Gesellschaft für katholische Theologie* ist es natürlich legitim, sich auf katholische Theologie zu beschränken. Doch hätte deutlicher gemacht werden sollen, dass es sich nur im sehr eingeschränkten Sinne um ein „ost-westliches Gespräch“ handelt, zumal im Vorwort vom Verschwinden der Hemisphären und von der nun zutage tretenden Vielfalt der Theologie die Rede ist – die theologischen Hemisphären in Europa sind aber ja vor allem ost- und westkirchlich geprägte gewesen, und Länder wie Polen, die Tschechische Republik oder Slowenien lassen sich zurecht nicht gerne als europäischer „Osten“ betrachten. Hier wird also implizit ein politischer Osteuropabegriff verwendet.

Das zweite Versäumnis des Bandes liegt darin, dass manche Länder überhaupt nicht thematisiert werden und die Auswahl der Fallbeispiele daher willkürlich wirkt. Es sind vor allem Rumänien und die Ukraine, deren Behandlung aus mehreren Gründen interessant gewesen wäre: Es gibt dort katholische

und orthodoxe Christen, wobei die Katholiken (anders als in Russland) nicht nur eine verschwindend kleine Minderheit sind; es gibt innerhalb der katholischen Kirche neben der lateinischen Tradition auch jeweils eine griechisch-katholische Kirche und Theologie; und es gibt in beiden Ländern mehrere akademische theologische Einrichtungen, oft in interessanten Konstellationen (etwa die Universität in Cluj-Napoca mit vier theologischen Fakultäten). Doch auch Albanien, Belarus oder Lettland sind Länder mit katholischen akademischen Einrichtungen, die nicht erwähnt werden (auch in Serbien ist inzwischen eine katholische theologische Hochschule eingerichtet worden, allerdings erst nach den Konferenzen, aus denen der Sammelband hervorgegangen ist).

In der Einleitung des Herausgebers A. Franz wird das Fehlen einiger Länder auch vermerkt (hier wird auch Bulgarien genannt, wo es jedoch erst seit 2010 eine theologische Einrichtung der katholischen Kirche gibt) und mit dem noch nicht genügend weit fortgeschrittenen „theologischen(n) Integrationsprozess Europas“ (10) in Zusammenhang gebracht. Es ist jedoch eher zu vermuten, dass hier pragmatische Gründe (Kontakte, erreichbare Referenten) eine Rolle gespielt haben; es gibt keinen sachlichen Grund, in einem Band etwa acht Beiträge über die Tschechische Republik zu publizieren und zugleich die Ukraine (wo es immerhin eine bedeutende katholische Universität gibt) und Rumänien auszulassen. Dann aber ist der Band in seiner Anlage nicht so sehr Ergebnis inhaltlicher Überlegungen, sondern vor allem das von editorischen und konferenzorganisatorischen Zufälligkeiten. Das ist gerade bei einem so wichtigen Thema bedauerlich.

Dabei bieten die einzelnen Beiträge durchaus interessante und wichtige Informationen. Einige seien exemplarisch herausgehoben: Mato Zovkić unterrichtet in bewährter Weise über die Situation in Bosnien-Herzegowina, wobei er neben den Fakten besonders auch auf die theologischen Beziehungen zur islamischen Fakultät in Sarajevo hinweist. Auch die Beiträge zu Kroatien (Nediljko A. Aničić) und Slowenien (Avgustin Lah) sind kurze, aber inhaltsreiche Darstellungen

der theologischen Situation in den beiden Ländern. In den Artikeln, die sich mit der Slowakei beschäftigen, wird auch die griechisch-katholische Kirche thematisiert (ein Beitrag ist ihr ganz gewidmet). Hinsichtlich der Tschechischen Republik sind die Beiträge zum Teil sehr spezifisch (Fundamentaltheologie, Moraltheologie, Liturgiewissenschaft oder Pastoraltheologie in der Tschechischen Republik), manche beschränken sich fast nur auf Aufzählungen. Für Russland wird die spezifische Situation katholischer Theologie angesichts der Bedeutung der orthodoxen Kirche für das Land angesprochen, wobei zuweilen deren Theologie holzschnittartig dargestellt wird. In den beiden Beiträgen zu Polen finden sich manche Doppelungen, was jedoch hinnehmbar ist, da der Beitrag in polnischer Sprache wohl nicht vielen Leserinnen und Lesern zugänglich ist. Während die meisten Länderartikel sehr knapp sind, überschreiten nur die zu Litauen und zu Polen einen Umfang von zehn Seiten. Schließlich sind noch ein knapper Beitrag über die Bedeutung der katholischen Theologie für „Person und Kultur“ in Europa (K. Kaucha) und ein ausführlicher über das Engagement der Laien (H.J. Meyer) zu verzeichnen, die übergreifende Perspektiven versuchen. Eine Liste der Beiträger (nur zwei von 22 sind Frauen) beschließt den Band.

Die eingangs genannten Desiderata beeinträchtigen nicht den Wert der einzelnen Beiträge, die vor allem zahlreiche Informationen hinsichtlich von Fakten bringen. Eine weitergehende Perspektive steht noch aus, aber das wird vom Herausgeber im Vorwort auch ausdrücklich anerkannt. Der Band erhebt nicht den Anspruch einer Gesamtdarstellung, sondern will einen Anstoß für das weitere Gespräch bieten. Es ist zu hoffen, dass es zu einem solchen Gespräch kommt, wobei über die Vermittlung von Sachinformationen hinaus auch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den vielen theologischen Traditionen Europas wünschenswert wäre, und zwar durchaus auch in Überschreitung der Konfessionsgrenzen.

Thomas Bremer

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. Dirk Ansorge, geb. 1960, Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Dozent an der Katholischen Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg“ in Mülheim/Ruhr

Dr. Thomas Bremer, Professor für Ökumenik und Friedensforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Dr. Martin Greschat, geb. 1934, Professor em. für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen

Dr. Katharina von Kellenbach, Ph.D., b. 1960, Professor of Religious Studies, St. Mary's College of Maryland

Dr. Thomas Kühne, Professor of History and Strassler Family Chair in the Study of Holocaust History, Clark University (Worcester/ MA)

Dr. Dr. h.c. Wilfried Loth, geb. 1948, emeritierter Professor für Neuere Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Präsident des deutsch-französischen Historikerkomitees

Dr. Martin Meiser, geb. 1957, Fachrichtung Evangelische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Alexander Muschik, Studienrat, Großhansdorf bei Hamburg

Dr. Joachim Neander, geb. 1938, freier Historiker, ehrenamtlicher Mitarbeiter der KZ-Gedenkstätte Mittelbau-Dora in Nordhausen und des Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau in Oświęcim.

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

Hans-Christian Roestel, M.A., geb. 1980, Journalist in Jork bei Hamburg

Dr. Harald Schroeter-Wittke, geb. 1961, Professor für Didaktik der Ev. Religionslehre mit Kirchengeschichte am Institut für Ev. Theologie der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn.

Daniel Stender, Student der Indologie, Religionswissenschaft und Philosophie und Doktorand im Fach Indologie.

Bettina Weil, geb. 1972, Musikwissenschaftlerin, freie Autorin, Leipzig

Dr. Robert Żurek, geb. 1970, Historiker, stellvertretender Direktor des Zentrums für Historische Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften

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.