



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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 7 (2012)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE
UND KULTURGESCHICHTE

Band 7 (2012)

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-2012>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE	9
<i>Sándor Fazakas</i> Versöhnung als Modell der historischen Aufarbeitung?	11
<i>Richard Wolin</i> Michel Foucault: Biopolitics and Engagement	33
<i>Paolo Acanfora</i> The “new Italian trade union”: the Cisl between modernity, ideology and religious identity. A contribution to the historiographical debate	101
II. MISZELLEN	123
<i>Angela Hermann</i> Tagungsbericht: Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert	125
<i>Maria E. Gründig</i> Tagungsbericht zur Tagung Potestas ecclesiae. Zur geistlichen und weltlichen Herrschaft von Bischöfen und Domkapiteln im Südwesten des Reiches	135
<i>Torsten Becker</i> „Zigeuner“ – nur ein polizeitaktischer Begriff ?!	145
III. REZENSIONEN	159
Horst Junginger, <i>Die Verwissenschaftlichung der</i> <i>„Judenfrage“ im Nationalsozialismus</i> (Clemens Vollnhals)	161
Cesare G. Zucconi, <i>Christus oder Hitler? Das Leben</i> <i>des seligen Franz Jägerstätter</i> (Annette Jantzen)	165

Martha C. Nussbaum, <i>Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit</i> (Wulf Kellerwessel)	167
Albrecht Dümling, <i>Die verschwundenen Musiker. Jüdische Flüchtlinge in Australien</i> (Sophie Fetthauer)	177
Heid Leganger-Krogstad, <i>The Religious Dimension of Intercultural Education. Contributions to a Contextual Understanding</i> (Alexander Maier)	179
Thomas Mittmann, <i>Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland, Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen</i> (Hans-Christian Roestel)	183
Karin Müller-Kelwing, <i>Die Dresdner Sezession 1932. Eine Künstlergruppe im Spannungsfeld von Kunst und Politik</i> (Martin Papenbrock)	189
Eva Blome, <i>Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von Rasse und Sexualität</i> (Paula Wojcik)	192
Gerhard Lindemann, <i>Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846-1879)</i> (Erich Geldbach)....	195
Hans Joas, <i>Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte</i> (Konrad Hilpert)	205
Schaefer, Bettina (Hg.), <i>Lass uns über Auschwitz sprechen. Gedenkstätte – Museum – Friedhof: Begegnungen mit dem Weltkulturerbe Auschwitz</i> (Till Hilmar)	209
Susan Rößner, <i>Die Geschichte Europas schreiben. Europäische Historiker und ihr Europabild im 20. Jahrhundert</i> (August H. Leugers-Scherzberg)	214
Jenny Alwart, <i>Mit Taras Ševčenco Staat machen. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der Ukraine vor und nach 1991</i> (Maria Glasmann)	217

Oliver Arnhold, <i>Entjudung – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928-1939 und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939-1945</i> (Lucia Scherzberg)	221
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	229

I. AUFSÄTZE

Sándor Fazakas

VERSÖHNUNG ALS MODELL DER HISTORISCHEN
AUFARBEITUNG?¹

Das „Jahrhundert der Vergebung“² – so nannte um die Jahrtausendwende der Philosoph Jacques Derrida in einem Interview das ausgehende 20. Jahrhundert und verlieh so seiner Gewissheit Ausdruck, dass die uneingeschränkte Macht der Vergebung bzw. des Verzeihens gegenüber einem Missbrauch des Begriffs Versöhnung bestehen könne. Während „Versöhnung“ in vielen Ländern Europas zu einem strategischen und politischen Angebot geworden ist zur Wiederherstellung des gesellschaftlichen Friedens oder der nationalen Einheit, sucht Derrida die Möglichkeit des Vergebens bzw. des Verzeihens im Angesicht des Unverzeihlichen, des Unverjähbaren, des Unsühnbaren, des Nicht-wieder-gut-zu-Machenden.

In der Tat, „Versöhnung“ ist in vielen Gesellschaften zu einem universalen Idiom der Politik, der Diplomatie und der Ökonomie geworden, insbesondere unter dem Druck einer Internationalisierung der Lebensführungen und der Globalisierung der Märkte. Aber der andauernde Anspruch auf Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Reihen vieler europäischer Völker, die Fülle kollektiver Traumata sowie die Pluralität und Divergenz von Erinnerungskulturen deuten auf die Unhaltbarkeit einer unreflektierten und unkritischen Versöhnungspraxis hin. Inzwischen wächst nicht nur die Einsicht, dass die Verbrechen des vorangegangenen Jahrhunderts auf ungeheuerliche, man könnte fast sagen: unverzeihliche, Weise

¹ Gehalten auf der 5. Geschichtsmesse der Bundesstiftung für Aufarbeitung der SED-Diktatur „Die Zukunft der Aufarbeitung – Demokratie und Diktatur in Deutschland und Europa nach 1945“ vom 8-10.03.2012 in Suhl/Thüringen.

² Jaques Derrida, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Letter International* 48 (2000), S. 10-18.

begangen worden sind, sondern heute können sie auch in einer früher nicht gekannten Form benannt, dargestellt und veranschaulicht werden. Aufgrund der technischen Möglichkeiten können diese Untaten nicht nur archiviert oder in Erinnerung gerufen, sondern auch allgegenwärtig gemacht werden. Erinnerung und Gedächtnis bilden die konstante Dimension unseres gesellschaftlich-politischen, aber auch privaten Daseins.

Damit stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Versöhnung und Aufarbeitung zueinander? Kann man eine Zuordnung zwischen den beiden Begriffen mit den Konjunktionen „und“, „als“, „statt“, „oder“ etc. vornehmen? Und könnte Versöhnung überhaupt als ein Modell der historischen Aufarbeitung plausibel gemacht werden?

Diese Fragestellung ruft – für Deutschland und für den ganzen ostmitteleuropäischen Raum – weitere Begriffe und Wörter hervor: „Geschichtsdeutung und Geschichtsvermittlung“, „Vergangenheitsbewältigung“, „Erinnerungsarbeit oder Gedächtniskultur“, „Aktenöffnung“ bzw. „Lustration“ usw. Aber die damit verbundene Frage ist unumgänglich: Kann eine „Strategie des Vergessens“ Versöhnung mit der belastenden Vergangenheit oder zwischen den Akteuren dieser Vergangenheit bewirken? Oder wird erst eine sorgfältige Aufarbeitung der Vergangenheit Perspektiven für die Zukunft eröffnen? Hinsichtlich einer solchen sind die von *Timothy Garton Ash* gestellten „einfachen, aber großen Fragen“³ angesichts der totalitären Regime und Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Europa nicht zu vermeiden: nämlich *ob* solche Geschichten überhaupt aufgearbeitet werden sollten und, falls ja, *wann der geeignete Zeitpunkt dafür gekommen sei*. Gemeint ist der für eine solche Aufarbeitung bzw. Erinnerung nötige zeitliche Abstand, um eine daraus resultierende innere Zerrissenheit der Gesellschaft zu vermeiden. Und auf die dritte Frage, *wie und auf welche Weise* die Geschichte der jüngsten Vergangenheit vor der Wende 1989/1990 „aufgearbeitet“ werden

³ Timothy Garton Ash, Vier Wege zur Wahrheit, in: *Zeit Online*, 02.10.1997, http://www.zeit.de/1997/41/Vier_Wege_zur_Wahrheit (02.02.20010).

soll, können die europäischen Völker und Gesellschaften auf verschiedene Anschauungsmodelle und Wege (Justizweg, Lustration, Aufstellung von Wahrheitskommissionen, Aktenöffnung etc.) verweisen. Ich werde auf die Analyse bzw. Vorstellung dieser Wege und Modelle nicht eingehen, möchte aber darauf hinweisen, dass gerade diese Vergangenheit sich – laut einer kirchlichen Stellungnahme⁴ – im kollektiven Gedächtnis der europäischen Völker tief eingegraben hat und nun wiederkehrt als drängende Frage nach Gerechtigkeit, als Sehnsucht nach einer besseren Welt und als Schmerz überlebende Verluste. In der Tat: Die Belastung und die Verluste durch den Terror, die Kriege und die unmenschlichen Herrschaftsstrukturen können nicht einfach aufgehoben oder in ein harmloses Ressentiment umgedeutet werden. Anders als bei biologischen Heilungsvorgängen bewahrt die Erinnerung, was nicht aufhört zu schmerzen. Aufarbeitung der Vergangenheit ist also immer eine schmerzliche Arbeit. Natürlich lässt sich die Frage stellen: Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht zu erneutem Streit oder Zwiespalt in der Gegenwart führt, sondern wirklich mehr Versöhnung und Frieden stiftet?

Im Folgenden möchte ich darauf hinweisen, warum historische Aufarbeitung und Versöhnung aufeinander angewiesen sind, welches die Voraussetzungen (m. E.) einer nicht-instrumentalisierbaren Versöhnungsarbeit darstellen und welches die spezifisch theologisch-ethischen Anhaltspunkte sind, die zu diesem Prozess beitragen könnten?

1. Versöhnung – eine unmögliche Möglichkeit?

Wie schon angedeutet, hat „Versöhnung“ im gesellschaftlich-politischen Kontext sowie im Alltagsleben einen guten Klang.

⁴ Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlicher Vergangenheit. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE vom 17. April 2008, in: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (24.07.2009).

Der Begriff erweckt den Eindruck, als seien die Konflikte der Vergangenheit völlig aufgehoben, die Wahrheit aufgeklärt und die Verwirklichung einer neuen, gerechteren Gesellschaft stehe vor der Tür. Öffentliche Entschuldigungen haben Konjunktur: So konnte der amerikanische Präsident sich bei den Völkern Afrikas wegen des Sklavenhandels entschuldigen; Staatsmänner früher verfeindeter Großmächte geben sich die Hand auf Militärfriedhöfen; Kirchenleitende entschuldigen sich wegen Verbrechen in der Vergangenheit oder bei den Opfern kirchlicher Missbrauchsfälle... . Öffentliche Entschuldigungen werden zumeist heftig diskutiert, manche halten sie für politische Bußrituale oder für einen Akt der Zivilreligion im Dienste der Tages- bzw. der Außenpolitik. Ich bin aber der Meinung, dass auch symbolische Gesten, wie z. B. Willy Brandts Kniefall am Warschauer Ghetto oder die Kranzniederlegung Papst Johannes Paul II. 1991 in Debrecen beim Denkmal der Galeerengefangenen, nicht geringgeschätzt werden dürfen. Versöhnung ist jedoch kein einmaliger Akt, sie ist vielmehr ein *Prozess* zwischen Menschen oder Gruppen, der in Gang gesetzt werden sollte und der nicht nach einem allgemeinen und abstrakten Schema verläuft. Versöhnung bedarf ja mehrerer Schritte: Bei der Aufdeckung der Wahrheit etwa geht es um die Wiederherstellung der Selbstachtung des Individuums oder einer Gemeinschaft; die Suche nach mehr Gerechtigkeit zielt auf die Wiederherstellung der gegenseitigen Achtung.

Doch Versöhnung hat nicht nur mit der Aufklärung der historischen Wahrheit oder mit der Aufhebung zwischenpersönlicher Konflikte – etwa zwischen ehemaligen Tätern und Opfern oder deren Nachkommen – zu tun. *Versöhnung bedeutet*, und hier möchte ich meine diesem Vortrag zugrundeliegende These aufstellen, *die existentielle Bearbeitung von Schuld*; sie setzt – in theologischer Perspektive – *Schuld wahrnehmung* und *Vergebung* voraus. Ohne diese Bearbeitung von Schuld ergäbe es keinen Sinn, über Versöhnung zu reden.

Beide Begriffe sind höchst problematisch und ich kann mir durchaus vorstellen, dass sich das Aufeinanderbezogen-Sein

beider Begriffe einfach bestreiten lässt mit der Annahme, es gebe eine Dimension von Schuld, die einfach nicht vergeben bzw. nicht verziehen werden kann – die man nicht einmal strafrechtlich zu erfassen vermag! Die Geschichte des Grauens kann nicht einfach *ad acta* gelegt und an Archive und Bibliotheken übergeben werden. Das ist richtig! Die öffentliche Erinnerung macht aus diesen Untaten ohnehin eine permanente Dimension unseres Gemeinwesens – auch wenn die Akteure jener Zeiten, seien es die Opfer oder die Täter, nicht mehr *oder* bald nicht mehr unter uns sind. Andererseits bedarf auch die Erinnerungskultur immer wieder der Entmoralisierung und Depolitisierung. Die Forderung, die Verknüpfung von Erinnerung und Schuldvorwurf aufzuheben, ist nicht zu überhören.⁵ Man könnte fast sagen: Eine diesbezügliche Wende und zugleich Herausforderung in der europäischen Erinnerungskultur könnte eine unentbehrliche Voraussetzung für gelungene Versöhnungsarbeit sein – denn würde der Verzicht auf den Schuldvorwurf die Schuld aus der Welt räumen?

Nicht von ungefähr wendet sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts, unter anderem *Hannah Arendt*, *Vladimir Jankélévitch* und *Jacques Derrida* dem Gedanken des Verzeihens zu. Die genannten Philosophen gingen davon aus, dass Vergebung eine menschliche Möglichkeit bleiben muss. Menschliche Möglichkeit bleibt das Verzeihen, wenn eine Alternative dazu gestellt ist, z. B. die Strafe (nicht die Rache, sondern die strafrechtliche Vergeltung). Die einzige echte Alternative zur Vergebung ist – laut H. Arendt – die Strafe, weil beide „etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten der menschlichen Angelegenheiten, dass wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen...“⁶ Ohne

⁵ Siehe: Klaus-Michael Kodalle, „Hier wird nicht genötigt“. Zur deutschen Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert – Eine Herausforderung, in: *Kalonymos* 13 (2010), S. 1-8, hier: S. 1.

⁶ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 236.

diese Möglichkeit der Strafe oder des Verzeihens bliebe nur noch die Rache, die niemals zu einem Ende kommen würde ohne diese von außen gesetzte Grenze. Sowohl Strafe als auch Vergebung befreien von der Rache – hier können wir H. Arendt zustimmen. Diese Gegebenheit ist nicht einfach eine Rückbesinnung auf archaische Lebenszusammenhänge in der Antike bzw. in biblischen Zeiten – sie ist zu beachten in den sich ständig steigernden und jederzeit entstehenden menschlichen Schuldkonstellationen und Konfliktsituationen. Verzeihen ist eine menschliche Möglichkeit, die der Eskalation der Konflikte rechtzeitig ein Ende setzen könnte. Dazu könnten Psychotherapie und Psychoanalyse reichlich Belege liefern. Aber was soll mit den Verbrechen und Untaten geschehen, die sich als nicht bestrafbar herausstellen, die entweder unwiderruflich oder nicht wieder gut zu machen sind (wie etwa der Holocaust oder andere Verbrechen gegen die Menschheit und die Menschlichkeit), oder einfach bei denjenigen Taten, bei denen man auf das strafrechtliche Rückwirkungsverbot (*nulla poena sine lege*) stößt? (Dabei geht es weder um einen qualitativen noch um einen quantitativen Vergleich der Verbrechen aus der Vergangenheit.) Wie wird Vergebung möglich von dem Moment an, wenn das Verbrechen nicht mit einer angemessenen Strafe bestraft werden kann, wenn es um eine unverjährende Sünde gegen die Menschheit geht? Wenn man nicht einmal weiß, wem man die Schuld geben oder wen man anklagen soll, weil jeder schuldig ist und niemand schuldig ist, weil die Schäden buchstäblich nicht wieder gut zu machen sind? Wenn es nicht einfach um einen „Kriegsgräu“ geht, sondern um ein „Werk des Hasses“⁷ das sich jedem Vergleich mit anderen Untaten und Massakern entzieht, weil es um das Unaussprechliche geht? Jankélévitch meint, hier habe man die Dimension des Unsühnbaren erreicht.⁸ Das Vergeben hätte dort keinen Sinn mehr, wo Verbrechen wie der Holocaust „nicht wieder gut zu machen“, unverjährend, mehr noch,

⁷ Vladimir Jankélévitch, *Verzeihen?*, Frankfurt am Main 2006, S. 29.

⁸ *Ebd.*, S. 22-23.

„unsühnbar“ seien. Er stellt lapidar fest: „Das Verzeihen ist in dem Todeslager gestorben“⁹ der Gedanke der Vergebung sei also hinfällig. Ohne Zweifel gibt Jankélévitch einen wichtigen Gesichtspunkt zu bedenken, nämlich, dass der Gedanke des Verzeihens nicht automatisch gefördert werden kann, wo die Schuld schlechthin maßlos ist und sich jeder Wiedergutmachung entzieht. Was ihm aber nicht gelungen ist, ist, über Schuld konkret und über Schuldige ohne Pauschalurteile zu reden sowie die Tatsache zu erkennen, dass eine „Vererbung der Opfer- und der Täterstatus“ auf die folgenden Generationen äußerst problematisch ist. Anhand verschiedener biographischer Berichte wissen wir, dass es dem Philosophen lange Zeit nicht gelungen ist, über dieses Pauschalurteil hinauszukommen¹⁰ und auch wenn er nach einer Weile geneigt war, mit Deutschen Kontakt aufzunehmen und ihnen sogar im familiären Kreis zu begegnen, vermied er doch systematisch jedes Gespräch über die Vergangenheit.¹¹

Spätestens dann muss man doch mit der unmöglichen Möglichkeit rechnen, wenn die folgenden Fragen nach Klärung drängen: Wer vergibt und wem wird vergeben? Wer vergibt was: Wird etwas vergeben oder *jemandem* vergeben? Vergibt man eine Untat, ein Verbrechen bzw. eine Handlung oder vergibt man einer Person, dem Täter, den man für verantwortlich oder schuldig hält? Und bittet man das Opfer bzw. stellvertretend die Nachkommen der Opfer oder eine Gemeinschaft oder Gott um Vergebung? Hat die Bitte um Vergebung bzw. um Verzeihung und damit das Streben nach Versöhnung keinen Sinn mehr, wo Schuld und Verbrechen nicht mehr zugewiesen

⁹ Vladimir Jankélévitch, *Verzeihen? #[Pardonner?(1971)]*, in: Ders.: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main 2003, S. 243-282, hier: S. 271.

¹⁰ E lehnte sogar nach 1945 das Deutsche und die deutsche Kultur schlechthin ab. Siehe: Jürg Altwegg, *Kein Vergessen, kein Verstehen, kein Verzeihen – Vladimir Jankélévitch und die Deutschen*, in: Jankélévitch, *Das Verzeihen*, S. 9-22.

¹¹ Kodalle, „*Hier wird nicht benötigt*“, S. 5.

werden kann, mindestens nicht an eine Person oder Personen-
gruppe?

Hannah Arendt versucht etwas differenzierter damit um-
zugehen, wenn sie das „personale Element“ in diesem Zu-
sammenhang betont. Beim Verzeihen – so sagt sie – werde
„zwar eine Schuld vergeben [...], diese Schuld [steht] aber
sozusagen nicht in Mittelpunkt der Handlung [...], in ihrem
Mittelpunkt steht der Schuldige selbst [...]. Das Vergeben
bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache.“
Das ist ja möglich aufgrund der Achtung der Person und der
Tatsache, dass das „Vergeben und die Beziehung, die der Akt
des Verzeihens etabliert, [...] stets eminent persönlicher Art“
sind, weil das Verzeihen „die gleichen Bezug-stiftenden Cha-
raktere aufweist wie das Handeln selbst“¹² Diese Achtung der
Person gilt unabhängig von den Eigenschaften der Person und
dieser Respekt bildet die Motivation, jemandem zu vergeben,
nicht aufgrund dessen, was er gemacht hat, sondern um des-
sentwillen, der er ist. Diese differenzierte Betrachtung des
Verzeihens mag befreiend sein in einer Zeit der zunehmenden
Entfremdung und Entpersonalisierung des öffentlichen und
gesellschaftlichen Lebens, funktioniert aber nach H. Arendt
nur dann, wenn eine Handlung rückgängig gemacht werden
kann, und nicht gegenüber dem „radikalen Bösen“ – dieses
letztere erkennt man daran, dass dessen Untaten weder be-
straft noch vergeben werden können. Hier wird Vergebung
nicht mehr möglich sein und Versöhnung stößt anscheinend
an ihre Grenzen.

Über diese Unmöglichkeit hinaus versucht J. Derrida, über
die „Vergebung des Unverzeihlichen“ als eine Ausnahme,
ja als ein Paradoxon zu sprechen. Vergebung „sollte weder
normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte
Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des
Unmöglichen.“¹³ Das Verzeihen des Verzeihlichen ist durch-
aus normal, es ist nichts Besonderes, wenn man den Anspruch

¹² Arendt, *Vita activa*, S. 236.

¹³ Derrida, *Vergebung*, S. 10.

auf mehr Humanität, Mitmenschlichkeit, solidarische Nähe im gemeinschaftlichen Alltagsleben ernstnimmt. Die eigentliche Herausforderung liegt vielmehr in dem paradoxen Ansinnen, das Unverzeihliche zu verzeihen. Ich bin mir dessen bewusst, dass eine jede und ein jeder nachdenken und hierzu Beispiele aus dem Alltag oder aus der persönlich gelebten Geschichte vorbringen kann. Nehmen wir aus der Zeit des unlängst verabschiedeten kommunistisch-totalitären Regimes das Beispiel einer scheinbar glücklich erlebten und normal geführten Ehe. Wenn nach dem Ende des politischen Systems der eine Ehepartner mit Entsetzen feststellen musste, dass der andere ein Spitzel für die Staatssicherheit war, dass der geliebte Mann, die eigene Frau während der gemeinsamen Zeit über den Partner Berichte verfasst und weitergegeben hat, dass die ganze Ehe nur ein Schauspiel war – sprengt eine solche Erfahrung nicht die Vorstellungskraft? Geht es hier nicht um das Unverzeihliche – und wäre es nicht völlig verrückt, angesichts dieser Grenze an die unmögliche Möglichkeit bzw. an das Verzeihen zu denken – allem zum Trotz?

Derrida gibt zu: Der Horizont der Transzendenz ist hier unumgänglich. Auch wenn bezüglich der geschichtlichen Verbrechen aus der Hölle totalitärer Regime des 20. Jahrhunderts der juristische Begriff „Das Unverjährbare“ die Einzigartigkeit der Verbrechen gegen Menschheit und Menschlichkeit feststellt, bleibt doch die Schwierigkeit bezüglich des Umgangs mit der Schuld ungelöst. Denn auch wenn die Unverjährbarkeit eines Verbrechens aufrechterhalten und damit der Anklage keine Grenze gesetzt wird, kann doch zugleich dem Schuldigen vergeben werden. Und umgekehrt: Man kann einen Angeklagten juristisch freisprechen – und ihm doch die Vergebung verweigern. Das Unverjährbare ist noch lange nicht gleichbedeutend mit dem Begriff des Unverzeihlichen. Es gibt also eine Dimension des Vergehens, deren Gesetz jenseits aller Gesetze, deren Recht jenseits des Rechtes steht – und an dieser Stelle weist Derrida auf die theologisch-religiöse Tradition des Abendlandes hin, oder anders ausgedrückt: Beim Paradoxon der Vergabung des Unverzeihlichen hat man

es mit der göttlichen Souveränität zu tun, mit einem Prinzip – so Derrida –, das jedem Rechtssystem der Gesellschaft zugrunde liegt. Der Unterschied ist nur, ob dies auf säkularisierte oder bewusst religiös-spirituelle Weise wahrgenommen wird. Selbst die Unverjährbarkeit als juristischer Begriff berührt den Horizont der Ewigkeit, der Apokalyptik, des Jüngsten Gerichtes – also ein Hinweis auf eine Geschichte, die jenseits unserer Geschichte liegt.

2. Versöhnung ist auf Aufarbeitung angewiesen

Es ist also an der Zeit, nach den theologischen Akzenten der Vergebung an dieser Stelle zu fragen. Die Komplexität und Mehrdimensionalität christlicher Vergebungspraxis und kirchlicher Versöhnungsbotschaft drückt die bekannte Bitte des Vaterunsers am deutlichsten aus: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ (Mt 6,9) Hier wird in einem Atemzug über Schuld (als Handeln), über Schuldige (also eine Person bzw. Personen), über den „intimsten Vorgang der Vergebung“¹⁴ zwischen Menschen und nicht zuletzt über die Stellung des Menschen vor Gott gesprochen. Unterschiede und Zusammenhänge müssen hier wahrgenommen werden, weil es einerseits einen Unterschied zwischen Identifizierbarkeit von Schuld und Identifizierbarkeit des schuldigen Menschen gibt (wie auch Hannah Arendt zwischen Sachebene und persönlicher Betroffenheit differenzieren konnte); andererseits ist der enge Zusammenhang zwischen Gottes Barmherzigkeit, der Schulderkenntnis und der Bereitschaft des Menschen zur Vergebung nicht zu relativieren, auch wenn für diesen Zusammenhang in der Alltagspraxis wenig Verständnis (auch unter Christen) zu finden ist.

Es gibt keine Differenz zwischen den theologischen und philosophischen, politischen oder juristischen Annäherungen

¹⁴ Michael Beintker, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 4 (1991), S. 445-461, hier: S. 458.

darin, dass die Zeit der unerhörten Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die von totalitären Regimen begangenen Morde, der Terror, die Menschenrechtsverletzungen usw. als eine Geschichte der Schuld zu betrachten seien. Kontrovers wird jedoch die Frage diskutiert, wie man von dieser Schuld frei wird. Gibt es über eine konkret-persönliche Verantwortlichkeit für Schuld hinaus eine Schuldhaftung der jeweiligen Nachgeborenen, des Kollektivs bzw. der Gemeinschaften? Was braucht man für ein Klima der Versöhnung, um die Lebensperspektive der Belasteten zu ermöglichen?

Sozialpsychologische Analysen¹⁵ kulturanthropologische Studien¹⁶ sowie literarische Meisterwerke belegen, wie erschütternd die Konfrontation mit der eigenen Vergangenheit oder mit der historischen Schuld ist, wie Verleugnungsmechanismen, Schuldabwehr, Selbstrechtfertigung auf den Plan treten, wo mehr Einsicht gefordert wird. Stellvertretend für viele Beispiele, die diese Problematik darstellen, möchte ich einen Fall aus der ungarischen Vergangenheit zitieren, aus dem kürzlich erschienenen Buch des jüdischen Schriftstellers Péter György, der – wie der Titel seines Essays¹⁷ auch zeigt – an der Stelle seines Vaters Rechenschaft über die belastende Vergangenheit nach 1945 ablegen möchte. Der Vater konnte als 18-Jähriger aus dem Zwangsarbeitslager (Bor) entkommen, wollte aber niemals über seine Vergangenheit und über seine Erfahrungen reden (obwohl er damals Tagebuch geführt hatte). Er hat versucht, sich in der neuen Gesellschaft einzurichten und ein völlig neues Leben zu führen, ohne die identitätsprägenden Erinnerungen und die daraus resultierende Option für die Gegenwart zu pflegen. Das gelang ihm nur, weil das sozialistische Kádár-Regime den gesellschaftlich-ideologischen

¹⁵ Alexander Mitscherlich / Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967.

¹⁶ Aleida Assman, Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen, in: *Merkur* 53 (1999), S. 1142-1154. – Vgl.: Ders., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, hier besonders: S. 169-182.

¹⁷ Péter György, *Apám helyett*, Budapest 2011.

Kontext dazu bildete, in dem die totale Amnesie die Legitimationsbasis des Systems war. Das Versprechen dieses Regimes lautete: Die Zeit der „Herrschaften“ ist endgültig vorbei, wir lassen die Toten ihre Toten begraben, wir haben die Gegenwart und die Zukunft völlig im Griff. Und da entstand – unverständlicherweise kurz nach dem blutigen Niederschlag des Volksaufstandes 1956 – im Mai 1957 eine merkwürdige, aber nie im Wortlaut geäußerte Vereinbarung, ich würde lieber sagen: ein „Vertrag“, zwischen Regierenden und Regierten: Mich geht eure Vergangenheit nichts an, ich gewähre euch Geborgenheit und Wohlergehen, dafür fragt ihr nicht nach meiner Legitimität... Eine Verständigung, die weder Erinnerungspolitik noch Trauer kennt, stattdessen nur die permanente Gegenwart anbietet und eine neue (selbstgewählte oder stilisierte) Identität ermöglicht, für welche die Ereignisse der Vergangenheit (und damit die Institutionen dieser Vergangenheit) keine Relevanz mehr haben, doch mittels derer der Einzelne Zuversicht genießt...

Ja, es gibt auch ein Recht auf Schweigen und auf Nicht-wissen-Wollen des Einzelnen, vielleicht wegen der Unaussprechlichkeit des Erfahrenen; und es gibt das Streben danach, sich eine völlig neue Biographie zu konstruieren, es gibt die Angst um die Kontinuität des eigenen Lebenslaufes, eine komplizenhafte Vereinbarung und gegenseitiges Wegsehen zwischen den Akteuren des gesellschaftlichen Lebens - ob dies aber auf Dauer funktionieren kann, ist mehr als fragwürdig. Angesichts vielfältig begangenen Unrechts und der Konsequenzen der „kriminellen, politischen und moralischen Schuld“¹⁸ in der Geschichte lässt sich die Forderung nach mehr Gerechtigkeit, Sühne und Wiedergutmachung nicht unter den Teppich kehren. Die Frage bleibt und drängt auf Klärung: Wer vergibt, wem wird vergeben und was wird vergeben?

Ist also Vergebung möglich und, wenn ja, welches sind die Voraussetzungen dafür?

¹⁸ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946, S. 31.

Das Reden über Schuld muss konkret sein. Das Zusammenleben der Menschen kann nämlich nur dann gelingen, wenn Schuld identifiziert und zugewiesen wird, wenn der Einzelne dafür verantwortlich gemacht werden kann. Ohne diese Zuweisung, Konkretisierung bzw. Identifizierung wird die Schuld zur „undefinierbaren Schuld“, die zur Lähmung und Auflösung menschlicher Gemeinschaften führt. Die „undefinierbare Schuld“ bietet keinen Ausweg, sie ist nur an der Moralisierung und ständigen Behaftung der Schuldigen interessiert. So könnte man Gruppen, nachkommende Generationen oder Völker fortwährend beschuldigen, bei ihnen dauerhaft ein schlechtes Gewissen hervorrufen und ihnen jedes Recht auf eine Befreiung, ja auf ein Heraustreten aus dem Schatten der Vergangenheit absprechen. Ohne diese Konkretion gibt es keine richtige Schuld wahrnehmung, keine Bearbeitung der Schuld und keine Hoffnung auf Vergebung bzw. auf Versöhnung, nur noch eine Behaftung der politischen Gegner, der gestrigen oder heutigen Feinde, der Menschen also in ihrem schicksalhaften Verhängnis.

Die theologische Sicht spricht über Schuld nicht als Verhängnis und nicht als Schicksalhaftigkeit, sondern im Zusammenhang mit der Befreiung! Der evangelische Theologe *Gerhard Sauter*¹⁹ weist darauf hin, dass vom antiken griechischen Theater bis in die neuzeitliche Literatur hinein (z. B. Henrik Ibsen und Jean-Paul Sartre) dieser Faden der Ausweglosigkeit aus dem schuldhaften Schicksal zu spüren ist: eine Verstrickung ohne Ende, eine soziale, politische und kulturelle Bedingtheit des Menschen, aus der dieser nicht mehr gelöst werden kann. Die biblische Tradition verbindet aber die Frage der Schuld mit der göttlichen Rettung. Wo Schuld vor dem weltlichen Forum Strafe zur Folge hat, sucht die biblische Botschaft einen Ausweg aus der schuldhaften Situation. Das bedeutet längst nicht, dass die Sünde verharmlost und die weltliche

¹⁹ Gerhard Sauter, Verhängnis der Theologie? Schuld wahrnehmung und Geschichtsanschauungen im deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 4 (1991), S. 475-492, hier: S. 479-480.

Strafe bzw. Schuldverfolgung relativiert wird, aber es bezeugt die Unzulänglichkeit der Schuldvorwürfe, der Abwehrmechanismen, der Selbstrechtfertigung und Schuldleugnung. Diese bewirken nämlich keine Befreiung; die Vergangenheit wird den Menschen früher oder später einholen. Nur die Erkenntnis der Sünde und ein Sündenbekenntnis können diesem Prozess ein Ende setzen und, indem man mit Gottes Barmherzigkeit rechnet, darf man einen Ausweg betreten. Anders gesagt, wenn es menschlicherseits überhaupt eine Voraussetzung für Vergebung und damit für Versöhnung gibt, dann nur diese eine: die Erkenntnis der Sünde und der Schuld.

Was die Erkenntnis der Schuld *in concreto* heißt, das muss erkundet, analysiert und von Fall zu Fall aufgeklärt werden. Hier kommt der Aufarbeitung der Vergangenheit eine für die Versöhnung relevante und unausweichliche Bedeutung zu: Keine Versöhnung ohne Aufarbeitung! Ich möchte hier nicht über seelisch-psychologische Vorgänge wie etwa Trauerarbeit oder die Bewältigung von traumatischen Erfahrungen berichten. Diese gehören unter Umständen auch dazu und sind durchaus (wie Versöhnungsmodelle etwa in Südafrika gezeigt haben) wichtig.

Ich beschränke mich nur auf einen, aus der Perspektive der Schuldenerkenntnis relevanten Aufarbeitungsaspekt und möchte uns vor die Frage stellen: Kann eine wissenschaftlich-kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit heilende Versöhnung bewirken? Nehmen wir als Beispiel die Öffnung der Akten mit dem Anspruch einer wissenschaftlich-publizistischen Aufarbeitung der Vergangenheit. Ich weiß, dass Deutschland auf diesem Feld viel weiter ist als andere ostmitteleuropäische Gesellschaften. Hier hat man schon die Erfahrung gemacht, dass die „massenhafte Veröffentlichung menschlichen Versagens [...] keine heilsamen Erkenntnisse“ bringt.²⁰ In Ungarn wird heute immer noch darüber diskutiert,

²⁰ Richard Schröder, Ein Beichtstuhl auf dem Marktplatz wird zum Pranger, in: Marion Dönhoff (Hg.), *Weil das Land Versöhnung braucht*, Hamburg 1993, S. 15-32, hier: S. 30.

welcher Gewinn oder Schaden dadurch bewirkt wird: Wird das Unrechtssystem aufgeklärt und durch kollektiv-historisches Wissen über die Vergangenheit endlich verabschiedet oder wird der individuell-wissenschaftliche Ehrgeiz einzelner Forscher eher den Sensationshunger der Medien und der Öffentlichkeit befriedigen? Zu den wirklichen Mängeln solcher Aktenöffnung und Veröffentlichungen ist die Tatsache zu zählen, dass eine Arbeit ohne quellenkritische Sorgfalt, ohne historisches Einfühlungsvermögen und ohne Befragung der beteiligten Zeitzeugen den sozialen Frieden eher gefährdet als bewirkt. Professionelle Zeitgeschichtsschreibung muss es geben – die Frage ist nun, mit Timothy Garton Ash gesprochen: *Wann und wie?* Ich bin der Meinung: Nicht erst dann, wenn die Zeitzeugen gestorben sind! Die Wahrheit, auch die historische Wahrheit, kennt einen persönlich-subjektiven Aspekt (Gruppe von Menschen, Zeitzeugen, die sich erinnern – *oral history*) und einen (möglichst) objektiven, durch professionelle Forschungsarbeit gewährten Zugang zu den Ereignissen. Bei diesem letzteren ist nun ein verantwortungsvolles Vorgehen äußerst wichtig. Es darf nämlich nicht um eine schlichte „Reduktion“ der Geschichte „auf einzelne historische Ereignisse der Vergangenheit“ gehen, die dann nach aktuellen politischen, ideologischen oder Gruppeninteressen neu geordnet werden.²¹ Die Aufarbeitung darf die Geschichte weder reduzieren noch konstruieren, sie darf aber die Ereignisse „rekonstruieren“, d. h. die Geschichte für den Zeitgenossen zugänglich, verstehbar, vergleichbar machen, ohne eigene Zutaten, möglichst objektiv und unbefangen. Und dadurch wird ein Zugang zu der konkreten Erkenntnis der schuldhaften Vergangenheit gewährt.

Diese Aufarbeitung und Forschungsarbeit darf noch einen weiteren Aspekt nicht vermissen lassen! Auch wenn darauf

²¹ Hans Jürgen Luibl, Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur, in: *Orientierung* 73 (2009/8), S. 86–91, hier: S. 89. – vgl.: Ernst Hanisch, Die Verantwortung des Zeithistorikers, in: *Societas Ethica* (Hg.), *Forschung und Verantwortung*, Jahresbericht 2005, Erlangen-Nürnberg 2005, S. 18–27.

hingewiesen worden ist, dass es ohne Identifizierbarkeit und Konkretisierung der Schuld zu einem uferlosen und undefinierbaren Schuldbegriff kommt, ist nicht zu übersehen, dass auch mit einer Schuld auf überpersonalen Ebene zu rechnen ist. Hier geht es um die Einsicht, dass der Mensch nicht imstande ist, die Folgen seines Tuns und Unterlassens zu beeinflussen, zu kontrollieren, zu steuern oder für komplexe Prozesse Verantwortung zu übernehmen. Hier geht es um einen überpersonal-strukturellen Schuldzusammenhang im sozialen Kontext, der über eine eigene Dynamik verfügt und weitere personelle Schuldverstrickungen verursacht. Zum Sammelbegriff „geschichtliche Schuld“ bietet die Vergangenheit genug Anschauungsmaterial (etwa unter den Stichwörtern Schreibtischtäter, Befehlsträger oder, mit H. Arendt gesagt, der „Banalität des Bösen“). Aber die ökonomische Globalisierung mit ihren weitreichenden sozialen Folgen, die tragischen Unfälle bei Massenveranstaltungen oder die Umweltkatastrophen, für die niemand allein die Verantwortung tragen will, aber auch „handelnde kollektive Subjekte“ als solche strafrechtlich nicht fassbar sind, machen uns nachdenklich: Was ist Schuld und wie entsteht Schuld in der Geschichte und im sozialen Umfeld? Gibt es in diesen Fällen überhaupt so etwas wie Versöhnung? Hier besteht noch erheblicher Forschungsbedarf! Aber die Erfahrung von Schuld und Schuldverstrickung als innerweltliches und innergesellschaftliches Faktum, auch wenn dabei Wahrheitsmomente nicht zu bestreiten sind, darf nicht zu der Argumentation führen, dass der Mensch für solche ungerechten Strukturen keine Verantwortung trage. Es wäre verfehlt, aufgrund der Bestimmtheit des Menschen durch die Schuld anderer Menschen zu sagen: Ich war nur noch ein Rad in dem großen Werk, zumal wir schließlich alle Sünder sind. Vielmehr muss diese „Situiertheit“ des Menschen die Erkenntnis hervorrufen, dass wir es auch in der Frage der Schuld mit einer Dimension zu tun haben, die unsere eigenen

Erfahrungen übersteigt²² – genauso wie in dem Fall des Verzeihens oder der Unverjährbarkeit. Erkenntnis der Schuld ist ja auf konkrete Fakten, Analysen, kritische Untersuchungen und zugleich auf diese nüchterne Einsicht angewiesen. Die Sprache des christlichen Glaubens und der Theologie kennt diese „Situiertheit“ als die Stellung des Menschen vor Gott und betrachtet die Schuld als Sünde, als zerstörte Gottesbeziehung, aus der nur noch die göttliche Befreiung heraushelfen kann.

Aufarbeitung und Versöhnung sollten aber weiterhin – m. E. – aufeinander bezogen bleiben. Damit ist nicht weniger gesagt, als dass das Verhältnis zwischen Versöhnung und Aufarbeitung nicht als „Entweder/Oder“ konzipiert werden darf. Ralf K. Wüstenberg weist in einer vergleichenden Studie²³ zur südafrikanischen und deutschen Vergangenheitspolitik nach der Wende 1989/90 auf die Grenzen der jeweiligen Modelle hin mit der Frage: Versöhnung oder Aufarbeitung? Der südafrikanische Versöhnungsprozess konnte sich als gesellschaftspolitische Kraft durchsetzen und die Integration aller, der Täter und der Opfer zugleich, erzielen. Dabei hat man auf die strafrechtliche Verfolgung der Täter verzichtet, eine Amnestie durchgesetzt, die Wiedergutmachung nur auf die moralische Ebene begrenzt und sich um Kontinuität bemüht. Das Ziel „Neuanfang um jeden Preis“ hat zu einer durch politische Kompromisse entmachteten Versöhnungsvorstellung und -praxis geführt, aber die Schuldfrage wurde so nicht beantwortet. Der deutsche Prozess verlief genau umgekehrt – laut Wüstenberg –, gleichsam nach dem Motto: Man kann über die Toten an der Mauer hinweg keinen glaubwürdigen Neuanfang machen. Hier konnten Rechtsansprüche (bei allen Schwierigkeiten) doch geltend gemacht werden, eine wissenschaftliche

²² vgl.: Wolf Krötke, Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis, in: Ders.: *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom »real existierenden Sozialismus« zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft*, Tübingen 1994, S. 45-57, hier: S. 48.

²³ Ralf K. Wüstenberg, *Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika*, Potsdam 2008.

Forschungsarbeit bis hin zu Detailanalysen konnte geleistet werden, doch eine gesellschaftliche Katharsis hat nicht eingesetzt. Gerade der geistlich-spirituelle Aspekt der Versöhnung kam nicht zum Zuge. Wüstenberg wünscht sich für die Einen „mehr Mut zu narrativen“ und sieht darin gute Initiativen in dieser Richtung, dass die betroffenen Zeitzeugen die Möglichkeit haben, ihre Erfahrungen weiterzugeben (*oral history*). Für die Anderen aber wünscht er sich „mehr Mut zu einer menschlichen Aufarbeitung“²⁴ d. h. zu einem Versöhnungsprozess, in welchem die Schuldfrage nicht unbeantwortet bleibt, weil Versöhnung ohne Einsicht in die Wahrheit nicht gelingen könne, die Wahrheit ohne Bereitschaft zur Versöhnung aber unmenschlich sei.

Uns ist bewusst, dass es historische Momente gab, bei denen gesagt wurde: Versöhnung vor Aufklärung. Ein allzu tiefes Nachforschen in der Geschichte oder eine Aufklärung um jeden Preis würde den sozialen Frieden eher gefährden, die Würde der Nation und die Integrität der Gesellschaft solle Vorrang haben (z. B. während der Adenauer-Ära in Deutschland). Diese Erfahrung hat sich in Ostmitteleuropa um 1989/1990 an vielen Stellen wiederholt! Die ostmitteleuropäische politische Kultur kennt ohnehin ein weiteres Interesse, den Anspruch auf Harmonie und Kontinuität im Alltagsleben²⁵ und die Erfahrung, die die Geschichte entweder unter dem Zeichen des Triumphes oder des Traumas²⁶ betrachtet. Um dieses Interesse zu bedienen und diese Erfahrung aufrechtzuerhalten, braucht man einen Obrigkeitsstaat, der zugleich einer diskursiven politischen Kultur keinen oder wenig Raum gewährt. Aufarbeitung der Vergangenheit braucht aber Diskussion, Erfahrungsaustausch, die Versöhnung aber Empathie, Einfühlungsvermögen und Verständnis einem anderen Standpunkt gegenüber.

²⁴ ebd., S. 130.

²⁵ Ausführlich erörtert habe ich dieses Problem in meiner Analyse: Sándor Fazakas, *Emlékezés és megbékélés*[*Erinnerung und Versöhnung*], Budapest 2004, besonders: Kapitel: 5.3.

²⁶ vgl.: Assmann, *Der lange Schatten*, S. 12-17.

Dabei möchte ich mich wieder auf zwei ungarische Beispiele stützen. Das eine ist schon erwähnt worden: Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass die selbstgewählte Sprachlosigkeit hinsichtlich der Vergangenheit einmal aufbricht, spätestens dort, wo die gesellschaftlichen Identitätsrahmen plötzlich zerbrechen und die Sperre über dem Abgrund des Gedächtnisses aufgehoben wird. Das geschah im Fall des Vaters von Péter György nach der politischen Wende 1989/1990. Das andere Beispiel geht auf ein Interview zur heutigen politisch-gesellschaftlichen Lage in Ungarn zurück: Die Philosophin Ágnes Heller²⁷ meint, die historischen Traumata von Trianon (Versailler Friedensvertrag 1920), von Nationalsozialismus und Kommunismus belasteten das Land, die unaufgearbeitete, unreflektierte Vergangenheit wirke nach. Das möchte ich nicht bestreiten – nicht einverstanden bin ich jedoch mit dem Vorwurf, dass durch den Versuch, sich diesen Traumata zu stellen, nur die Wunden offen gehalten würden (in der Hoffnung auf Wählerstimmen – meint Heller). Wäre es also besser, die Wunden nicht wieder zu öffnen und sich selbst einer kollektiven Amnesie zu überlassen? Wäre es nicht stattdessen angemessener, der heilenden Erinnerung Raum zu geben, gerade um der Stärkung einer demokratischen Kultur des Zusammenlebens willen?

Die Alternative spannt sich also nicht zwischen Versöhnung und Aufarbeitung auf, sondern zwischen einer *tödlichen* und einer *befreienden* Schuldeinsicht.²⁸ Die tödliche Schuldkenntnis ist zum einen nicht unbedingt auf die Aufklärung der Wahrheit angewiesen, sie kann sich mit Halbwahrheiten abfinden, sich mit aus der Geschichte willkürlich und nach eigenen Interessen herausgehobenen Teilaspekten begnügen, um damit den Schuldigen, den Täter und eventuell deren Nachkommen unter moralischen Druck zu halten. Diese Haltung ist nicht an Details und Zusammenhängen der

²⁷ Der Budapester Frühling, in: *Zeit Online*, 13.01.2012, <http://www.zeit.de/2012/03/Ungarn-Heller/seite-1>

²⁸ vgl.: Krötke, *Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis*, S. 45.

Unrechtsgeschichte interessiert, vielmehr an Sanktionen, an Selbstgerechtigkeit und Genugtuung. Es ist kein Wunder, dass diese Haltung zum anderen erstarren lässt und lähmt oder wiederum selbst Selbstgerechtigkeit, Schuldverleugnung, allzu stilisierte Biographien und weitere Abwehrmechanismen erzeugt. Dieser Weg könnte dazu führen, dass frühere Täter zu Opfern, Opfer aber zu Tätern werden. Befreiende Schuldeinsicht rechnet aber mit Entlastung – und zwar auf beiden Seiten; nur eine differenzierte Sicht auf die Geschichte und eine Atmosphäre des Verzeihens bzw. der Vergebung könnten dazu führen, dass weder die Täter dämonisiert noch die Opfer heroisiert werden, vielmehr einer Nachsicht Raum gegeben wird, die das schuldhafte Verhalten nicht wieder geschehen lässt. Vergebung gewähren und Vergebung zu empfangen – das ist eine schwer zu erlernende Kunst, doch es gibt in der Wirklichkeit keine Alternative dazu. Dabei geht es nicht um eine billige Gnade und auch nicht darum, den Opfern Vergebungsbereitschaft aufzuzwingen oder Schuld bzw. Untaten zu verharmlosen (oder jemanden vor Strafverfolgung zu schützen). Es geht vielmehr um die Bejahung einer Kultur des Zusammenlebens, in der den tödlichen Auseinandersetzungen über Schuld und eigene Wahrheit, der Rede und Gegenrede zwischen Tätern und Opfern ein Ende gesetzt werden kann und in der man zugleich mit Zukunftsperspektiven rechnet. Natürlich bezieht sich dieser Prozess *in concreto* auf die Generation der Betroffenen – niemand kann stellvertretend für die Opfer verzeihen oder stellvertretend für die Täter Vergebung empfangen. Doch was für die nachkommenden Generationen möglich bleibt, ist die Einsicht in die Details und Zusammenhänge dieser Schuldgeschichte, die Anerkennung der angerichteten Untaten und Verbrechen sowie das Streben nach der möglichen Wiedergutmachung, um den Bann dieser Geschichte zu brechen.

Was könnte das Ziel einer realistisch verstandenen Versöhnungsarbeit sein, die die Schuldfrage nicht ausklammert und zugleich nicht in einem romantischen Versöhnungspathos aufgeht? Summarisch könnte ich dieses Ziel und seine

Bedeutung folgendermaßen benennen: Ein Versöhnungsprozess als Modell historischer Aufarbeitung kann zum Vertrauen befähigen und dadurch Frieden stiften zwischen Menschen und Völkern – trotz offener Wunden, trotz erlittenen Unrechts und trotz zögerlicher Schuldkenntnis. Wie *Eberhard Jüngel* treffend formulieren kann: „Die Unfähigkeit zu vertrauen und die Unfähigkeit, Vertrauen zu gewähren, zerstören den Frieden.“²⁹ In der Tat, wo kein Vertrauen gewährt wird, ist das Aufkommen von neuem Unrecht vorprogrammiert. Wo aber entgegengebrachtes Vertrauen erfahren wird, da beginnt etwas aufzukeimen: gegenseitige Entlastung, heilende Erinnerung und die Perspektive einer gemeinsam zu gestaltenden Zukunft. Dies gilt sowohl auf individuell-zwischenmenschlicher Ebene als auch im sozialen, politischen und internationalen Bereich. Hier können die christlichen Kirchen gemeinsam mit Bildungseinrichtungen und weiteren Institutionen der Öffentlichkeit zu diesem Prozess beitragen, sogar Foren und Freiräume für Begegnungen, für weitere Diskussionen, für Austausch der historischen Erfahrungen und für gemeinsame Erinnerungen eröffnen. In dieser Hinsicht könnte das alte christliche Grußwort einen realistischen Zuspruch finden: „*Pax vobiscum – Friede sei mit euch!*“³⁰

²⁹ Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirche zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III.*, München 1990. S. 261- 28, hier: S. 282.

³⁰ *Ebd.*, S. 282.

Richard Wolin

MICHEL FOUCAULT: BIOPOLITICS AND ENGAGEMENT

„Discipline and Punish corresponded perfectly to the state of mind of a generation that wanted to get the cop and the petty bureaucrat “out of its head,” and that saw manifestations of power everywhere: so much so that Foucault’s ideas quickly evolved beyond even their author’s wishes, and became a vulgate for those fighting against different forms of social control . . . Never had a philosopher so well echoed the ideals and discomforts of a generation: that of ’68.“¹

François Dosse, History of Structuralism

Through no fault of his own, Michel Foucault missed out on May 1968. When the explosion erupted, he was hundreds of miles away teaching philosophy at the University of Tunis. Nonetheless, the May events had a profound effect on Foucault’s intellectual and political trajectory. Foucault himself acknowledged as much, observing that May was the unanticipated “political opening” that gave him the courage to investigate the mechanisms of power operating in Western societies and to “pursue [his] research in the direction of penal theory, prisons, and disciplines.”²

Before 1968, Foucault’s name was still primarily associated with his improbable 1966 bestseller *The Order of the Things*: the arcane philosophical treatise that famously proclaimed the “death of man.” And although he himself rejected the appellation, Foucault was widely regarded as a “superstar of structuralism,” a philosophy that famously rejected the powers of reason and human agency to change society for

¹ François Dosse, *History of Structuralism* vol. II: *The Sign Sets*, trans. Deborah Kaufmann (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 253-54.

² Michel Foucault, *Truth and Power*, in: *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings*, Colin Gordon, ed. (New York: Pantheon Books, 1980), 111.

the better. By the early 1970s, conversely, Foucault had become the very embodiment of the militant intellectual. It was during this period that the once shy and reserved philosopher fashioned a new public persona: he began shaving his head, donning horn-rimmed glasses, and sporting a trademark white turtleneck, thus creating the iconic look for which he is best remembered today.

The transformation, however, was more than skin deep. Foucault's adventures in radical militancy after May '68 – above all, his almost daily interaction with the Maoists who made up the rank and file of the Prison Information Group (GIP) – laid the groundwork for his extremely influential investigations of power during the 1970s. By working shoulder-to-shoulder with the Gauche Prolétarienne activists, Foucault became “personally involved in his theoretical object of study.”³ As a result, the Maoist focus on the “practice of everyday life” came to determine the methodology of his two best known works from this period, *Discipline and Punish* and the *History of Sexuality*. As Jean-Claude Monod observes in *Foucault et la police des conduites*: “As far as prisons were concerned, with Foucault, the practice of contestation preceded the historical theorization [in *Discipline and Punish*].”⁴ Fellow Prison Information Group activist Michelle Perrot, editor of *L'Impossible Prison*, similarly asserts that Foucault's GIP engagement during the early 1970s was decisive for the conception of power he developed in subsequent years.⁵ And as Gilles Deleuze notes in a seminal review essay of Foucault's prison book:

³ Dosse, *History of Structuralism* vol. II, 249; emphasis added.

⁴ Jean-Claude Monod, *Foucault et la police des conduites* (Paris: Michalon, 1997), 75.

⁵ Michelle Perrot, *La Leçon des ténèbres : Michel Foucault et la prison*, Actes 54 (Summer 1986) ; as Perrot observes with reference to GIP : “more than his other books, *Discipline and Punish* is rooted in an historical present in which Michel Foucault is profoundly implicated” (75). See also *L'Impossible Prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, ed. Michelle Perrot (Paris: Seuil, 1980).

„From 1971 to 1973, under Foucault’s auspices, GIP functioned as a group that tried to combat the resurgence of Marxism and the authoritarianism endemic to gauchisme in order to preserve a fundamental relationship between prison struggles and other popular struggles. Discipline and Punish issued from this political experience. . . . When in 1975 Foucault returned to a theoretical publication [i.e., *Discipline and Punish*], to us he seemed to be the first to conceptualize the new understanding of power that we were looking for without knowing either where to find it or how to articulate it It was as though, finally, something new since Marx had burst forth, another theory, another practice of struggle, another mode of organizing strategies.“⁶

Foucault himself hinted at this intellectual genealogy when, in the preface to *Discipline and Punish*, he observed that his conclusions were less informed by history than by contemporary politics. Thus, during these years, the author of *Madness and Civilization* assiduously combined philosophical passion and political activism, in essence leading the life of a committed militant. While Foucault contributed his name and his support to dozens of causes during this period, it was only to the Gauche Prolétarienne that he offered his full energies as a philosopher-activist, thereby lending the infamous banned Maoist organization considerable prestige. Foucault remained in the Maoist orbit until the Gauche Prolétarienne’s precipitous collapse circa 1973. He once observed that GIP was the GP plus “intellectuals.”

In order to highlight the originality of his ideas and positions, many critics have viewed his intellectual development during the 1970s as a wholly innovative departure vis-à-vis the reigning Marxist approaches. Yet, a closer examination of Foucault’s trajectory as a militant reveals his striking proximity to gauchisme – a political approach that was “leftist” yet opposed to the dogmatic assertions of Marxist orthodoxy. As

⁶ Gilles Deleuze, *Ecrivain non: un nouveau cartographe*, *Critique* 343 (December 1975), 1208, 1212.

one commentator has appositely noted: “Taking gauchiste orthodoxy as his point of departure – more specifically, political slogans borrowed from the Maoist tribe – Foucault invented a new vision, a new language, which he systematized in *Discipline and Punish*, and which was destined to become a new orthodoxy among politicized laypersons during the second half of the 1970s.”⁷

As we have already noted, French intellectuals played only a minor role during the May events. Observing the unfolding revolutionary drama with a mixture of fear and fascination, they were forced to concede that they had been upstaged by the younger generation of student activists. In vain, a few attempted to make their voices heard from the sidelines. Raymond Aron was struck by the fact that all of the protagonists seemed to be playing roles. “I played the role of Tocqueville, which was somewhat silly of course, but others played the role of Saint-Just, Robespierre, or Lenin, which, all things considered, was even more ridiculous.”⁸

It is a matter of speculation what kind of role Foucault would have played had he been in Paris. On the one hand, although Foucault was neither a gauchiste nor a communist at the time, his sympathies were surely with the student radicals who were fighting against the rigid institutions of Gaullist France. Even though he never made any public statements in their support, privately, at least, he expressed an admiration for their courage to defy the Gaullist regime.⁹ In the second half of May, Foucault was finally able to return to Paris for a few days. There he witnessed a 50,000-strong student-worker rally at the Charléty stadium. Later, he told *Nouvel Observateur*

⁷ Gerard Mauger, *Un Nouveau militantisme, Sociétés & Représentations* (November 1996): 55.

⁸ Aron, *La Révolution Introuvable*, 33.

⁹ David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 206-7. (New York: Pantheon, 1995).

editor Jean Daniel: “they [the students] are not making a revolution; they are a revolution.”¹⁰

On the other hand, Foucault seems to have regarded the students with a healthy dose of contempt appropriate for a man of his generation. Born in 1926, Foucault was not a soixante-huitard. As an adolescent in the 1940s, the formative events in his life were World War II and the German Occupation, not the cold war and decolonization. Although his family remained largely uninvolved in the politics of the Occupation and its aftermath, and although Foucault himself spent most of this period studying diligently for his exams, his daily life, like that of every French citizen, was inevitably structured by the war. While preparing for the entrance exam to the Ecole Normale Supérieure, for example, Foucault was once forced to evacuate his family home in Poitiers in order to avoid the Allied bombing campaigns—his family home was damaged during the raids but not destroyed.¹¹

But there was something perhaps more significant than the generation gap that kept Foucault from identifying fully with the student militants. Like the leaders of the Union de Jeunesse Communiste-Marxiste-Léniniste (UJC-ML) who formed the political nucleus of the Gauche Prolétarienne, Foucault was a product of France’s most elite institutions and knew little of the “Poverty of Student Life” – to cite the title of Mustapha Khayati’s influential Situationist tract – that fueled the ’68 student rebellion. In fact, throughout much of the 1950s and 60s, Foucault wasn’t even in France. Whereas many of his academic peers had taken up positions at campuses that were later known for their political radicalism, such as Nanterre and the University of Strasbourg, upon passing the agrégation in 1953 Foucault spent much of his early career fleeing his home country, teaching abroad in Germany, Sweden, Poland, and, finally, Tunisia.

¹⁰ Didier Eribon, *Michel Foucault*, Betsy Wing trans. (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 192.

¹¹ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 15

Exiled in Paradise: Foucault in Tunis

Foucault did not have his first taste of student politics until 1968. However, it was not the French *enragés* but the student radicals in Tunisia that enticed him into political activism. While teaching philosophy in Tunisia in 1967 and 1968, Foucault became involved, unwittingly at first, in the student protests against the authoritarian regime of Habib Bourguiba. A fervent modernizer influenced by the French Jacobin tradition, Bourguiba sought to unite Tunisia under a single political party. One of the linchpins of his secular vision was a new university system in the Western European mode. Foucault had obtained a teaching position at the flagship campus in Tunis where, paradoxically, his students were slowly being introduced to new anti-Western ideas. During the 1967 Arab-Israeli War, pro-Palestinian student demonstrations turned against the Bourguiba government, which was widely perceived to be a puppet of the pro-Zionist West. The conflict peaked in the spring of 1968 at the time of American Vice-President Hubert Humphrey's visit. During the ensuing wave of repression, a number of Foucault's students were viciously beaten and imprisoned.¹²

To Foucault's dismay, these student demonstrations sometimes degenerated into anti-Semitic mobs that burned and looted Jewish homes, shops, and synagogues. A lifelong philo-Semite, Foucault did not hide his abhorrence for the anti-Semitic undertones of the revolt; nor did he deny the legitimacy of the students' struggle against state repression. Foucault was also wary of the Tunisian students' uncritical adoption of popular Marxist slogans. He had resigned from the French Communist Party (in which he was never particularly active) in 1952. The sterile Marxist debates of the 1950s and 1960s, and his own experience living under a Marxist dictatorship in Poland, had "left a rather bad taste in my mouth,"

¹² Ibid., 82.

Foucault recalled. Despite these reservations, Foucault found himself viscerally drawn to the Tunisian students' cause:

„During those upheavals I was profoundly struck and amazed by those young men and women who exposed themselves to serious risks for the simple fact of having written or distributed a leaflet, or for having incited others to go on strike. Such actions were enough to place at risk one's life, one's freedom, and one's body. And this made a very strong impression on me: for me it was a true political experience.“¹³

Foucault helped hide students running from the police; he even allowed them the use of his home to print their tracts. In doing so, he knew that he was risking much more than his professor colleagues back in France. One night, while giving a ride to a student, Foucault was pulled over and savagely beaten by the police. He was convinced that he was under surveillance by the secret police and that his personal phone had been tapped.¹⁴

If risking “one's life, one's freedom, one's body” was the measure of a “true political experience,” then it is not surprising that Foucault was disappointed by the May '68 uprising in Paris. As many commentators have noted, May '68 was more street theater than revolution. Participants on both sides of the barricades were self-consciously playing roles. Fortunately, they were unwilling to take the political confrontation at hand to a higher level. The barricading of the Latin Quarter during the second week of May was clearly a tribute to the Paris Commune of 1871. Yet no one believed the barricades would hold out against a possible military invasion, and no one in power – with the possible exception of de Gaulle, for one brief moment – was seriously planning one. Had movement activists been interested in seizing power after the model of 1848, 1871, or 1917, the students might have laid siege to the Elysée palace or the National Assembly. Instead, they symbolically

¹³ Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* (New York: Semiotext(e), 1991), 134; emphasis added.

¹⁴ On Foucault's experiences during the Tunisian student revolt, see Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 183-208.

chose to occupy the Odéon Theater. As Pierre Goldman, a “serious” Marxist who had trained in guerilla warfare in Venezuela prior to 1968, described the point of view of the left-wing hardcore in ’68:

„The students streamed into the streets and the Sorbonne like a twisted and hysterical torrent. In a playful and masturbatory demeanor they satisfied their desire for history. I was shocked that they always spoke out with such visible jubilation. In place of action they substituted the verb. I was shocked that they called for the empowerment of imagination. Their seizure of power was only an imaginary one.“¹⁵

Foucault expressed his relative disappointment with the May revolt in a 1968 interview with an Italian journalist:

„When I returned to France in November-December 1968, I was quite surprised and amazed - and rather disappointed - when I compared the situation to what I had seen in Tunisia. The struggles, though marked by violence and intense involvement, had never brought with them the same price, the same sacrifices. There’s no comparison between the barricades of the Latin Quarter and the risk of doing fifteen years in prison, as was the case in Tunisia.“¹⁶

Foucault rightly insisted on making the distinction between the Gaullist regime, however authoritarian it might have seemed, and the repressive Bourguiba dictatorship in Tunisia – a distinction that the gauchistes’ standard “anti-fascist” discourse commonly ignored. Clarifying the reasoning underlying his “existential” preference for the Tunisian student movement, Foucault added:

„What I mean is this: what on earth is it that can set off in an individual the desire, the capacity, and the possibility of an absolute sacrifice without our being able to recognize or suspect the slightest ambition or desire for power and profit? This is what I

¹⁵ Cited in Régis Debray’s tribute to Pierre Goldman, *Les rendez-vous manqués* (Pour Pierre Goldman) (Paris: Seuil, 1975), 124. On Pierre Goldman’s life, see Jean-Paul Dollé *L’insoumis: vies et légendes de Pierre Goldman* (Paris: Grasset, 1997).

¹⁶ Foucault, *Remarks on Marx*, 138.

saw in Tunisia. The necessity for a struggle was clearly evident there on account of the intolerable nature of certain conditions produced by capitalism, colonialism, and neo-colonialism. In a struggle of this kind, the question of direct, existential, I should say physical commitment was implied immediately."¹⁷

Despite his distaste for Marxism, Foucault was willing to overlook the Tunisian students' allegiance to the Marxist catechism and identify with the life or death, existential nature of their struggle. Thus, whereas Marxism had long since grown academic and sterile in France, "In Tunisia on the contrary, everyone was drawn into Marxism with radical violence and intensity and with a staggeringly powerful thrust. For those young people, Marxism did not represent merely a way of analyzing reality; it was also a kind of moral force, an existential act that left one stupefied."¹⁸

In France, too, there were at least a handful of radical circles that took Marxist theory very seriously in the summer of 1968. Some of these groups tried in vain to steer the student movement from within. The Trotskyist *Jeunesse Communiste Révolutionnaire*, a student group that had been instrumental in organizing protests at the Sorbonne, had formed action committees to coordinate activities in the student-controlled areas of the Latin Quarter. As we have seen, the Maoist UJC-ML, simply boycotted the "trap" laid for them by the bourgeoisie; only later would they reevaluate their position when the workers strikes began.¹⁹

In general, Marxism served as a lingua franca for the entire student movement, not just the political radicals. It was the language the students employed, albeit at times reluctantly, to express their libertarian demands and articulate their utopian vision of an alternative society. Yet, as Alain Touraine argued in his book on the May revolt, *Le Communisme utopique*,

¹⁷ Ibid., 136-137.

¹⁸ Ibid. 134.

¹⁹ See Christophe Bourseiller, *De mai à décembre 1968: le rendez-vous manqué*, 89-103, in *Les Maos: L'histoire folle des gardes rouges français* (Paris : Plon, 1996), 89-103.

there was a critical disjunction between the students' Marxist rhetoric and the true nature of their revolt. In Touraine's view, the May insurrection was less a revolt against capitalism than it was an uprising against political technocracy. The stakes at issue were less economic than about who had the power to make decisions. In opposition to the technocratic utopian vision of France's economic and political cadres (many of whom were so-called Enarques, or graduates of the Ecole Nationale d'Administration), which reduced all social problems to questions of modernization, adaptation, and integration, during May the students invented a libertarian counter-utopia: "utopian communism." As Touraine aptly observes: "The message of the technocrats who controlled society was adapt yourself, to which the May movement countered express yourself."²⁰ Just as in the nineteenth century the industrial revolution marked the entry of "work" into the public sphere, May '68 marked the entrance of "everyday life."²¹ Suddenly, hierarchy, consumerism, city planning, gender and sexuality, and the nature of human intimacy became legitimate topics of public discussion and political struggle. Resistance to the colonization of everyday life had become an urgent political imperative. As a metaphor and figure, the idea of "Cultural Revolution" was detached from its original Maoist moorings to become the battle cry of a sweeping, grassroots project of social transformation.

Originally, Foucault was unimpressed by the cultural dimension of the May revolt. He had failed to witness firsthand the legendary Sorbonne student commune, animated by music, poetry, drugs, graffiti, and radical democracy. He saw nothing of the student occupations and action committees, nor

²⁰ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique* (Paris: Seuil, 1972), 11. See also the influential book by Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendell (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984).

²¹ Discussion with Alain Touraine in: *Itinéraires intellectuels des années 1970*, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 2 (1995): 392-400.

the spontaneous teach-ins and sit-ins that spread to virtually every town and village across the hexagon. Even if he had witnessed this side of the revolt, it is not clear that he would have regarded the student utopia with the same enthusiasm as his colleagues Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, and Henri Lefebvre, who famously defended their pupils-turned-activists before the university disciplinary courts and humbly allowed themselves to become their followers. Foucault had held a couple of teaching positions in France before 1968. But by most accounts he wasn't the kind of professor who rubbed shoulders with the students. In his six years as a professor at Clermont-Ferrand, he never lived on site, preferring instead the six-hour rail commute from Paris.

Towards the end of May, de Gaulle orchestrated his improbable return to power. He had weathered the storm, but just barely. The regime's manifest vulnerability further radicalized French youth in May's aftermath. On June 1, throughout the streets of Paris thousands of students chanted "May '68 is only the beginning. We must continue the struggle!"²² In the months that followed, the student movement forgot about the "poverty of student life," setting their sights instead on the next "May." As the editors of *Cahiers de Mai*, one of first new student publications to emerge in the post-May period, summarized the predominant student attitude:

„Should we now feel only bitterness and deception? An extraordinary new époque has just announced itself in France and Europe more broadly. We can see now that a socialist revolution in a highly industrialized society—the conditions hoped for by Marx in other words—is underway. The revolution will transform the face of socialism in the world. During the events of May, the revolutionary fermentation in France produced surprising and unprecedented results. Without haste we must recognize, study, and understand them. They hold a treasure of knowledge and

²² BDIC (Bibliothèque de documentation internationale contemporaine), *Mai 68: Matériaux pour l'histoire de notre temps* (Paris: 1988), 299.

resources for the working class movement in France and abroad.
 [May '68] is a war chest for the battles to come."²³

The "revolution of everyday life" was never entirely suppressed. It continued to survive and prosper within certain elements of the radical student milieu. In the years that followed, as the dream of a political revolution gradually faded, its energy and ideas re-emerged in the new social movements of the early 1970s. Yet, for the most part, Foucault missed out on this "revolution," too – even though it was taking place all around him.

The Exile's Return

Following May '68, Foucault was eager to return to France. Unnerved by the pressures and anxieties of living in an authoritarian state, and intrigued by the new wave of contestation in France, he abandoned his plans to purchase a beach-front home in Tunisia and instead accepted an offer to head the philosophy department at the newly-created "experimental" University at Vincennes. A direct response by the Ministry of Education to the 68er's demands for university reform, Vincennes was a radical experiment in anti-authoritarian education. Professors were elected by their peers and evaluated by their students, rather than by deans or administrators. The curriculum was resolutely interdisciplinary. Perhaps most radical of all, the university was open to candidates from all backgrounds, not just those who had completed the baccalauréat. As René Schérer, one of the first professors elected to the philosophy department, explains: "Vincennes was the 'outside' entering the university and, simultaneously, the university opening itself to the outside."²⁴

²³ Ce qu'on cherche à nous faire oublier, *Cahiers de Mai* 1 (15 June 1968), 3.

²⁴ René Schérer, *Hospitalités* (Paris: Anthropos, 2004), 95-96. For more on Vincennes, see Charles Soulié, *Le Destin d'une institution*

Predictably, and according to the intentions of the Ministry, Vincennes immediately attracted the most radical factions of the French Left. Foucault played a pivotal role, recruiting gauchistes of all stripes for the philosophy department.

Ironically, Foucault had been a politically uncontroversial choice to head the new philosophy department. Since the enormously successful publication of *The Order of Things* in 1966, Foucault's reputation had grown steadily; hence, his philosophical credentials were never in doubt. More importantly for his appointment, at the time of the May events Foucault had been absent. Nor had he spoken publicly about his political involvements with the Tunisian student movements. Yet while his absence in May '68 made him a safe choice to head the Vincennes philosophy department, by the same token it meant that he would have to establish his revolutionary bona fides among his colleagues and students.

Foucault wasted little time. In January 1969, during the first of many campus battles to come, Foucault had his first lesson in streetfighting. With a small group of Vincennes professors, including his partner Daniel Defert, he helped mount an occupation of one of Vincennes' main buildings. When the riot police arrived with truncheons and tear-gas grenades to evacuate the protestors, Foucault was among the very last to leave. Fearless, he retreated up the staircase, barricading the way behind him and hurling missiles below. As Defert later recalled, Foucault thoroughly enjoyed himself that evening: "[Foucault] was no doubt experiencing a definitely Nietzschean 'joy in destruction'."²⁵

The events that sparked this clash remain complicated and confusing. The decision to occupy the university building was made in response to the arrests of dozens of activists at the Sorbonne who had been protesting inadequate financial support.

d'avant-garde : histoire du département de philosophie de Paris VIII, *Histoire de l'éducation* 77 (January 1998), 47-69.

²⁵ Cited in Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 226.

For Foucault and the protesting students, however, the specific cause was merely a pretext. They had planned to disrupt the new university long before it had opened its doors. After this initial battle, a permanent police presence was established on the campus. Yet order was never really restored. Daily protests and riots regularly interrupted classes and the administrative functions of the university. Books disappeared from the library, and buildings and facilities were blighted by vandalism.

Although plagued by political and ideological factionalism, ultimately the Gauche Prolétarienne managed to seize control of the philosophy department and make its presence known across the Vincennes campus. Libertarians and cultural revolutionaries the Gauche Prolétarienne militants were not. In fall 1968, they articulated their ultimate aims unambiguously in their newly-established daily, *La Cause du Peuple*: “The central and supreme goal of the revolution is the conquest of power by armed struggle . . . This revolutionary principle of Marxism-Leninism is valid everywhere – in China as in other countries.”²⁶

Although the GP leaders had missed the boat in May, by fall 1968 they had begun to read the changing political situation correctly. Whereas prior to May '68, the UJC-ML (the Gauche Prolétarienne's forerunner) held that the primary goal of student radicals should be the formation of a revolutionary student-worker avant-garde, they now argued that the task of the student militants was not to lead or ally themselves with the workers, but to immerse themselves in their struggles. In the wake of the May uprising, the GP's *ouvriériste* message and its model of revolutionary discipline struck a chord with young activists who were disenchanted with the established left, disheartened by the May revolt's failure, yet still intoxicated with the allure of political militancy. Their ranks quickly swelled. France's intellectuals and cultural elites added their support. Maoism's prestige quickly blossomed.

²⁶ De nouveau le combat!, *La cause du peuple* 1 (November 1968), 2.

Foucault was profoundly impressed by the *gépistes*, who seemed to embody the same “ultra” qualities he had admired in his Tunisian students.²⁷ In a letter to Daniel Defert written a few months after the Cultural Revolution’s onset, Foucault admitted he was “very much inspired by what is happening in China” (“Je suis bien passionné par ce qui se passe en Chine.”)²⁸ Above all, he was drawn to the Maoists unique approach to militancy. Although the UJC-ML had been late to join the May movement, it was one of the few student groups that continued to agitate throughout June and July – as though May had never ended. Abandoning the Latin Quarter, the Maoists focused their attention on the politically volatile factories on the outskirts of Paris where the workers had refused to accept the terms of reconciliation offered by Prime Minister Pompidou. Even after the group disbanded, the UJC-ML *établissements* remained in the automobile plants in and around Paris, functioning as autonomous *groupes de bases* or grassroots groups. As student activism moved “from the amphitheatres to the factories” (to quote the title of a well-known book on the *établissements*), these Maoist cells seemed to embody new possibilities for decentralized, local resistance.²⁹

The Maoists’ model of revolutionary action quickly became known as “*spontanéisme*” (spontaneity), a term that was originally applied to the *Gauche Prolétarienne* by its Marxist-Leninist critics. Whereas following May, Marxist-Leninist groups such as the Trotskyists sought to establish a new revolutionary party, the Maoists favored “direct action.” Inspired by the Cultural Revolution, they sought to efface all traces of social distinction: between the “intellectuals” and the “people,” as well as between the students and workers. *Spontanéisme* translated into a kind of philosophical pragmatism.

²⁷ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 177.

²⁸ Cited in Michel Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, eds. Daniel Defert and Francois Ewald (Paris: Gallimard, 2001), 59.

²⁹ Marnix Dressen, *De l’amphi à l’établi: Les étudiants maoïstes à l’usine (1967-1989)* (Paris: Belin, 1999).

They rejected a priori theorizing. Instead, theory was supposed to exist in a dialectical relationship with practice. Ideally, it would emerge from engagement with the struggles of the people; otherwise, it remained of secondary importance and provisional. The Maoists placed their faith in the people's capacities to continually adapt their struggles to new situations.

The GP came to view the Cultural Revolution not as a blueprint for revolution, but as proof that no such blueprints existed. Increasingly, the "real" China ceased to matter. What counted was, according to a Maoist saying, the "China in our heads" (*la Chine dans nos têtes*). The crucial lesson they claimed to have learned from Mao's example was that each people was essentially different; hence each nation needed to carve out its own path to socialism. Just as Mao had broken with the Soviet Union to help China discover its own path, the French people would have to forge their own way towards socialism. It wasn't the model of Chinese socialism per se that the Maoists sought to emulate. Instead, they aspired to be like Mao, to employ his way of thinking, "Mao Zedong thought," or what some Maoists referred to as *la pensée-maotsétung*.³⁰

Whereas, heretofore, Foucault had kept a safe distance from the fractious French Marxist circles, in *spontanéisme* he found a means of entering the arena of radical politics and a Marxist philosophy he could abide. Without mentioning the Maoists by name, Foucault expressed his admiration for *spontanéisme* to a Japanese audience during a talk at the University of Keio in 1970. Despite the fact that this new form of Marxism had been formulated by students and intellectuals, it was in Foucault's view, "anti-theoretical." He characterized the new political movements as being "closer to Rosa Luxemburg than

³⁰ This term was borrowed from the 9th Congress of the Chinese Communist Party in 1969 where it was coined to replace the term "Maoism" as part of an attempt to put more distance between the Chinese Communist Party's revolutionary philosophy and the person of Mao Zedong. See Pierre Masset, *L'empereur Mao: essai sur le maoïsme* (Paris: Éditions Lethielleux, 1979), 287.

to Lenin: they rely more on the spontaneity of the masses than on theoretical analysis.”³¹

Political militancy eventually landed dozens of Maoist activists in French prisons. In May 1970, Interior Minister Raymond Marcellin summarily banned the Gauche Prolétarienne. The government arrested several highly placed GP militants under a new “anti-riot” act that made leaders of a political organization legally responsible for any transgressions perpetrated by the rank-and-file. Other Maoists were arrested for allegedly attempting to “reconstitute a banned organization.” Their crime? Continuing to publish and distribute *La Cause du Peuple*. In prison the GP activists made contacts with other student radicals and wasted no time “investigating” – i.e., undertaking enquêtes – their new surroundings.

In September 1970 thirty gauchiste prisoners, many of them gépistes, began a hunger strike demanding recognition as “political prisoners” – a designation that had been accorded to certain members of the FLN during the Algerian war. According to this precedent, this status would allow them certain rights and privileges: the right to congregate as a group, the right to communicate with fellow gépistes on the outside, and access to the press. Yet, the gauchistes soon realized the unfairness of arguing for their own superior, “political” status vis-à-vis their fellow detainees – an elitist mind-set that flouted the egalitarian spirit of the post-May period. Were common criminals intrinsically inferior to the Maoist political aristocracy? Wasn’t the lot of all prisoners similarly unjust? The gauchistes soon realized that by acceding to the mentality that opposed political prisoners to common criminals, they had implicitly accepted a series of ideologically tainted, bourgeois conceptual dualisms: moral and immoral, good and bad, vice and virtue. Very soon the gauchistes’ political aim was to coax

³¹ Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 1140.

all inmates to join their strike, since, in a “fascist” judicial system, all prisoners are political prisoners.³²

The initial hunger strike lasted a month and failed to attract public attention. In January 1971, the Maoists tried again. This time, however, they succeeded insofar as they had convinced dozens of other activists outside the prison walls to join them. Most notably, hunger strikers gathered in the heavily traveled Montparnasse railway station and in a small, adjacent church, the Saint-Bernard Chapel. At this point a number of influential cultural and intellectual luminaries took note. Actors Yves Montand and Simone Signoret, the philosopher Vladimir Jankélévitch, and the journalist Maurice Clavel, all dropped by to publicize their solidarity with the strikers. In the National Assembly future president François Mitterrand spoke eloquently on the strikers’ behalf, plausibly accusing Guardian of the Seal Pleven of having arrested the Maoist leaders merely to settle old political scores. Mitterrand also brought welcome public attention to the lamentable prison conditions the gauchistes had been unjustly forced to endure.³³

Extension of the Domain of Struggle:

Foucault and the Prison Information Group (GIP)

Foucault was eager to participate in Maoist activism, but he wanted to do so on his own terms. He noticed how the Gauche Prolétarienne had exploited Sartre as its figurehead and spokesperson following the arrest of La Cause du Peuple’s editors. Hence, he was reluctant to become just another bit of intellectual window-dressing like the other so-called

³² See *ibid.* (“Attica”): “The cultural revolution in its widest sense implies that, at least in a society like ours, you no longer make the division between criminals of common law and political criminals. Common law is politics, it’s after all the bourgeois class which, for political reasons and on a basis of its political power, defined what is called common law.”

³³ For Mitterrand’s intervention, see Grégory Salle, *Mai 68: a-t-il changé la prison française?*, 15.

“democrats.” At the time, Serge July and Pierre Victor – using the semi-ridiculous pro-Chinese pseudonym Jean Tse-toung – had formed the Organisation des Prisonniers Politiques (OPP): a support group for the imprisoned Maoists that had been orchestrating the hunger strikes. The gépistes dispatched Judith Miller and Jacques-Alain Miller (Lacan’s daughter and son-in-law) – Maoist activists who were Foucault’s research assistants in the department of philosophy at Vincennes – to convince the philosopher to abandon his monastic work habits for the sake of political engagement.

But it was Foucault’s partner Daniel Defert, a Gauche Pro-létarienne militant, who proposed the idea of forming a “popular tribunal” similar to the one Sartre had established at Lens to investigate prison conditions. Foucault suggested instead calling it an “information group.” He was concerned that were a formal commission of inquiry established its focus and energies would be directed toward the French state and judiciary system. Thereby, it would immediately become enmeshed in traditional, top-down, juridical conceptions of power. An “information group,” conversely, would be less handicapped by conventional political preconceptions. It would offer the distinct advantage of addressing the more subtle, capillary modalities of biopower as Foucault had recently conceived them. Conventional approaches to penalty typically bypassed the “materiality of punishment”: the everyday violence and humiliation, the judges’ callousness, the lawyers’ indifference, the obstructionist tactics employed by the prison guards’ union (the group that, in essence, ran the penitentiary system on a daily basis), the families’ helplessness and shame. It was this “material” aspect of punishment, as meticulously documented in GIP’s *Enquête-Intolérable* (Investigation-Intolerable) publication series, that revulsed French public opinion and that would soon become an object of intense political debate.

More than anyone else, Foucault was keenly aware of the extent to which information could be a political weapon. By the same token, his new insights about the amorphousness of power led to a correlative skepticism about the traditional

French sacralization of the writer's vocation. Henceforth, Foucault no longer wished to be described as a writer and an intellectual, but instead as a "merchant of political instruments" (un marchand d'instruments politiques).³⁴

In this way the Groupe d'Information sur les Prisons was conceived.

Initially, Foucault thought of GIP as merely one aspect of a more general confrontation with contemporary society's capacity for disciplining individuals via the mechanisms of "power-knowledge." Thus, in the group's initial press release, in addition to prisons, Foucault cited hospitals, psychiatric institutions, universities, the press and other organs of information as parallel sites where expertise and political oppression enjoyed an unwholesome, symbiotic intimacy. But, soon, the focus on prisons acquired an autonomy and momentum all its own.

On February 8, 1971, the author of *Madness and Civilization* held a landmark press conference in front of the Saint-Bernard Chapel, where the hunger strikes had begun only few weeks earlier, to launch GIP. According to the manifesto distributed to the press, the organization's goal was to gather information: "to make known what a prison is: who goes there, how, and why, what happens there, what the lives of prisoners are like, and at the same time, what the lives of the guards are like, what the buildings are like, the food, the hygiene, how the prison functions internally, the medical facilities, the workshops; how one gets out of prison and what it means in our society to be an ex-con."³⁵

³⁴ See Daniel Defert, *L'Émergence d'un nouveau front: les prisons*, in: Philip Artières et al., *Le Groupe d'information sur les prisons : Archives d'une lutte, 1970-1972* (Paris : Editions de L'IMEC, 2003), 323; see also Gérard Mauger, "Un Nouveau militantisme," *Sociétés & Représentations* (November 1996): 60; and also Gérard Mauger, *Un marchand d'instruments politiques ; A propos Michel Foucault*, in Gérard Mauger and Louis Pinto, *Lire les sciences sociales*, vol. 3 (1994-96) (Paris : Hermes Science Publications:2000): 123-146.

³⁵ Foucault, *Dits et Écrits* vol. II, 1043.

Foucault and GIP thus launched *Enquête-Intolérable*. This soubriquet was an allusion to the unbearable nature of French prison conditions. Unlike the United States, in France outsiders were by law forbidden to set foot in prisons. Hence, to the world outside, the prison's real nature was shrouded in secrecy. The GIP activists circumvented the on-site ban by interviewing former inmates, prison employees, guards, and detainees' relatives. Since family members possessed visitation rights, they had seen the prisons from the inside. Foucault and his fellow militants sifted through hundreds of questionnaires, analyzing the prisoners' grievances, their relatives' complaints, as well as those of prison guards.

One of their more interesting findings concerned the class biases of the French prison life. One investigation found that whereas 80% of the bourgeois prisoners benefited from furloughs, only 32% of the working class inmates enjoyed such privileges. Similarly, 90% of the bourgeois inmates received parole or early release in comparison to 33% of the working class prisoners.³⁶ The French working class endured a kind of triple jeopardy: (1) their illegalities were more closely monitored; (2) they were more readily imprisoned; and (3) once incarcerated, it became more difficult to leave.

The results were published in a series of widely-distributed pamphlets over the ensuing year and a half. During this time Foucault committed himself body and soul to GIP. His apartment at 285 rue de Vaugirard became the organization's de facto headquarter. Foucault was involved in every one of the group's activities, from the publication of its press releases to addressing envelopes and making phone calls.

Despite GIP's purportedly modest goal of exposing the unbearable conditions of French prisons, Foucault's

³⁶ See Christophe Soulié, *Années 70: Contestation de la prison : informaton est une arme, Raison présente* 130 (1999), 25 ; Grégory Salle, *Mettre la prison à l'épreuve : Le GIP en guerre contre l' « Intolérable »*, *Cultures & Conflits*, 55 (2004) :71-96 ; see also, Philippe Artières, Pierre Lascoumes, and Grégory Salle, *Prison et résistances politiques: le grondement de la bataille, Cultures & Conflits* 55 (2004): 5-14.

investigations, like the Maoist enquêtes, ultimately had a more radical political aim. For the point was not to reform the penal system, but to call into question its very foundations. When he introduced GIP to the French public at the February 1971 press conference, Foucault explained that the struggle against the penal system involved not only prisoners, but every member of contemporary French society. For, as he put it, “None of us can be sure of avoiding prison. This is truer today than it has ever been . . . They tell us that the prisons are overpopulated. But what if, instead, the population is over imprisoned?”³⁷ Instead of “organizing” the prisoners and prison workers as unions and political parties had traditionally done, the GIP sought, in the spirit of Maoist populism, to empower them so that they would be capable of organizing their own resistance to the penal system.

When he assumed the leadership of GIP, Foucault worked carefully to distinguish himself from the model of the

³⁷ Foucault, *Dits et Écrits* vol. II, 1042. In: The Red Guards of Paris: French Student Maoism of the 1960s, *History of European Ideas* (31) 4, (2005), 472-490, Julian Bourg shows how GIP’s enquêtes paradoxically paved the way for a revivification of French civil society: “French Maoist uses of the strategy of the investigation [contributed] unintentionally to an invigoration of civil–social practices. The *Gauche prolétarienne* found itself faced with, not a singular mobilizing working class, but a myriad of social groups: feminists, gay liberationists, high school students, soldiers, immigrants, early ecologists, and so forth. . . . The Maoist method of investigation ran up against the inconvenient fact that the New Left was composed of disparate interests with vaguely commensurate, and sometimes conflicting, liberationist goals. The most noteworthy example of where the Maoist investigation led was the *Groupe d’information* sur les prisons, formed in February 1971 under the inspirational presence of Michel Foucault. Organized on the fringes of the *Gauche prolétarienne*, the prison information group pointed the investigation in new directions, distributing surveys and publicizing information to the general public about the “intolerable” conditions in French prisons. . . . Investigations yielded information, and information itself was a weapon to be used tactically in struggle. . . . The *Groupe d’information* sur les prisons contributed to the radical shift in 1970s French cultural politics, from Marxism to post-Marxism.”

“universal intellectual” as embodied by Sartre. Whereas the universal intellectual embraced a timeless set of transcendent human values, Foucault proposed a new model of engagement: the “specific intellectual.”³⁸ The specific intellectual refuses to stand outside of the webs of power that suffuse modern society. Instead, she tries to work strategically within them. Like the Maoist *établi*, the specific intellectual fights power by channeling the “local knowledge” of the people who are in direct contact with that power. As Foucault explains: “The masses don’t need him [the intellectual] to gain knowledge: they know perfectly well, without illusion; they know far better than he and they are certainly capable of expressing themselves.”³⁹ In Foucault’s view, those who set themselves up as repositories of a higher order theoretical truth, as the masses’ spokespersons or representatives, are an integral component of a disciplinary society that works to maintain them in a condition of dependency or bondage. They are in essence “agents of the system of power.” The intellectual’s role is “no longer to place himself ‘somewhat ahead and to the side’ in order to express the stifled truth of the collectivity; rather, it is to struggle against the forms of power that transform him into its object and instrument in the sphere of ‘knowledge,’ ‘truth,’ ‘consciousness,’ and ‘discourse.’”⁴⁰

Foucault’s new conception of engagement was part of a broader transformation of his intellectual trajectory – one might justly describe it as an “epistemological break.” In part, the change had been facilitated by the events of May ’68. Yet, to an even greater extent, it was indebted to the *gauchiste* milieu that flourished in the post-May period.

When *The Order of Things* appeared, the mainstream press seized on Foucault’s celebrated adage concerning the “death of man” as a major cause for concern. Foucault had reiterated

³⁸ Foucault, *Truth and Power*, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977, 109-133.

³⁹ Michel Foucault and Gilles Deleuze, *Intellectuals and Power*, in *Foucault Live: Collected Interviews*, 1961-1984, 75.

⁴⁰ *Ibid.*

this thesis, in a manner shorn of nuance, in a 1966 interview, boldly declaiming: “Our task is to free ourselves definitively from humanism. It is in this sense that my work is political, insofar as, in both the East and the West, all regimes purvey their shoddy wares under the humanist banner.”⁴¹ One logical conclusion that political activists drew from Foucault’s declaration was that all attempts at political change were condemned in advance to futility. If the paradigm of the “subject” was in fact obsolete, what forces could be relied on to effectuate political change?

Writing in *Le Figaro*, the novelist François Mauriac – one of Sartre’s longstanding foes – declared that Foucault’s structuralist antihumanism had succeeded in rendering Sartre’s approach more sympathetic⁴² Sartre’s own journal, *Les Temps modernes*, followed suit, publishing a review essay indicting “The Cultural Relativism of Michel Foucault.”⁴³ But for Foucault, perhaps the ultimate indignity derived from a now famous scene in Jean-Luc Godard’s cult political classic *La Chinoise*. At one point, the “pro-Chinese” heroine, Véronique (played by Anna Wiazemsky), hurls a battery of rotten tomatoes at *The Order of Things*, since Foucault’s inflexible structuralism seemed to deny prospects for revolutionary political change.

By the same token, the journalist Claude Mauriac recounts his arrival in Paris amid the disorder and chaos of the May student revolt, reflecting that Foucault’s controversial dictum had proven correct after all. For didn’t *The Order of Things* prophesy “the geological breakdown of our humanist culture such as it came to pass during May ’68?”⁴⁴

In the early 1970s Foucault definitively abandoned the “archaeological” method on which his reputation as a thinker had

⁴¹ Michel Foucault, Interview with Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire* (5) 16 May 1966, 15.

⁴² François Mauriac, “Bloc-Notes,” *Le Figaro*, 15 September 1966.

⁴³ Michel Amiot, *Le Relativisme culturel de Michel Foucault*, *Les Temps modernes* (January 1967).

⁴⁴ Maurice Clavel, *Ce Que Je Crois* (Paris: Editions Grasset, 1975).

been predicated. In *The Order of Things* Foucault had treated the discourses of the human sciences as autonomous spheres – “epistemes” – that could be studied exclusively in terms of their internal logics: in light of the rules that determine the limits of what can and cannot be said. The archaeological approach, with its inordinate focus on language and discourse, lacked a critical element necessary to link Foucault’s theory to the revolutionary activity of the gauchistes: insight into the practical functioning of power at the “corpuscular” level of everyday life. In retrospect, Foucault would belittle *The Order of Things* and *The Archeology of Knowledge* as “formal exercises” that occupied a “marginal” position within his oeuvre. He regretted that these two texts failed to address the newer, more explicitly political themes that concerned him: themes that pertained to questions of power and resistance.⁴⁵

Foucault’s identification with Maoist populism brought certain anti-intellectual tendencies in his persona to the fore. He admitted that he viewed his political engagement on behalf of GIP as a “veritable deliverance from the lethargy I am experiencing with regard to literary pursuits.”⁴⁶ Adherence to the Maoist “mass line” entailed a celebration of the people’s pristine, incorruptible good sense. Intellectuals, conversely, were disparaged as an alien element. In his *Second Discourse*, Rousseau had argued that “sophistication” risked corrupting the people’s healthy common sense. For similar reasons, Foucault began to wonder whether, in addition to the universal intellectual’s obsolescence, “writing” itself hadn’t been surpassed as a form of contestation. After all, hadn’t the Maoists shown that the time had come for struggle to express itself directly in the form of revolutionary action, foregoing the mediating function of the verb? If in point of fact intellectuals of the classical stamp interfered with the attainment of political consciousness, couldn’t one say the same for “textuality,”

⁴⁵ See Didier Eribon, *Insult and the Making of the Gay Self* (Durham: Duke University Press, 2004), 259-60.

⁴⁶ Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 51.

the intellectual's preferred mode of expression? At one point Foucault frankly avowed that he far preferred his practical work on behalf of GIP to "to university banter and the scribbling of books."⁴⁷

In working with GIP Foucault sought to return to the problems raised in his first major work, *Madness and Civilization*, a book that radically challenged inherited ideas about societal normalcy.⁴⁸ In *The Order of Things* and *The Archaeology of Knowledge*, the themes of power and resistance were largely absent. In retrospect, Foucault would fault himself for having been overly preoccupied during his so-called "archaeological" phase with the realm of language or discursivity, a bias that was characteristic of structuralism in general. By the same token, by his own admission he had undervalued the practical effects of power: its finite, concrete, molecular operations on the plane of everyday life.⁴⁹ In *Madness and Civilization*, these thematics had surfaced – albeit obliquely – via Foucault's attempt to evaluate a society by examining the modalities via which it distinguished the "normal" from the "pathological": who was included vis-à-vis who was excluded, the center from the periphery, and so forth. In this context Foucault felt compelled to resuscitate and recover the "sovereign enterprise of unreason" that, since the Enlightenment, had been ghettoized, interned, and silenced. Years later, he was heartened by the enthusiastic reception the book received from a new generation of militants in the post-May period. For example, Deleuze and Guatarri's *Anti-Oedipus*, written in the

⁴⁷ Le grand enfermement," *Dits et Ecrits* vol. II, 301 ; see also Folie, Littérature, et Société, in *Dits et Ecrits* vol. II, 115.

⁴⁸ See also Foucault's Introduction to Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (Cambridge, Mass.: Zone Books, 1992), 7-23.

⁴⁹ See Foucault, *Truth and Power*, 114: "I don't think I was the first to pose the question #[of power]. On the contrary, I'm struck by the difficulty I had in formulating it. When I think back now, I ask myself what else it was that I was talking about, in *Madness and Civilization* or *The Birth of the Clinic*, but power? Yet I'm perfectly aware that I scarcely ever used the word and never had such a field of analyses at my disposal."

spirit of “anti-psychiatry” and destined to become one of the most influential expressions of the post-May critique of the repressive nature of technocratic expertise, was inordinately indebted to Foucault’s *démarche* in *Madness and Civilization*. At Deleuze’s insistence, Foucault composed the preface.

Reflecting back on this early period in his thought, Foucault recalled the conceptual and political impasse of the predominant approaches to power. Among orthodox Marxists, power was still understood primarily in economic terms: as a function of class standing or ownership of the means of production. To be sure, Althusser’s 1970 essay on “Ideological State Apparatuses,” which first appeared in the PCF theoretical organ *La Pensée*, had belatedly argued for the semi-autonomous influence of politics and culture.⁵⁰ Among liberals and conservatives, power was typically viewed according to the modern natural law or juridical model: as a function of “rights” and “constitutions.” Yet, both approaches proceeded on a plane of theoretical abstraction that often masked and obscured power’s concrete, phenomenological, everyday efficacy. Both standpoints viewed power as something negative – as the embodiment of restrictions or limitations – rather than as a productive force capable of fabricating the docile bodies and pliable selves that, ultimately, revealed power’s authentic societal nature.

In a later interview, Foucault described the muted reception of *Madness and Civilization* as follows:

“What I myself tried to do in this domain was met with a great silence among the French intellectual Left.” It was only because the political opening created by the May events, Foucault continued, “that, in spite of the Marxist tradition and the PCF, all of these questions came to assume their political significance, with a sharpness that I had never envisaged, showing how timid and hesitant those early books of mind had still been.”⁵¹

⁵⁰ Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d’état* (Notes pour une recherche), *La Pensée* 151 (1970), 3-38.

⁵¹ *Ibid.*, 111. As Foucault later observed: “It is certain that, without May ’68, I never would have done what I did with regard to the prison,

Thus, during the early 1970s, among French intellectuals, hospitals, prisons, asylums, and psychiatric institutions began to take on an entirely new political import and meaning. Among the gauchistes, the notion of political contestation was reconceived and reformulated. “Class” ceased to be the alpha and omega of political struggle. Instead, as an outgrowth of the GIP experience, the “populist” idea took hold that the proper end of politics was to give those who were deprived of the right to speak – “les exclus” – a voice. The new goal of political activism was to create a space for those who had been systematically marginalized and excluded to speak out; and to do so in a way that proved impossible when their champions had been political parties, unions, and “prophetic intellectuals” who presumed to speak in their name.

At one point during this period, Foucault is alleged to have remarked to Deleuze: “We have to free ourselves from the errors of Freudian-Marxism.” To which Deleuze responded: “All right: I’ll take care of Freud, you take care of Marx.”⁵²

The extension of “the political” that flourished in the post-May period among leftist groups like the Gauche Prolétarienne disconcerted traditional Marxists, for whom the proletariat was the privileged and exclusive bearer of class consciousness. In the eyes of orthodox Marxists, the unpardonable heresy the gauchistes had committed was to have afforded equal consideration to the lumpenproletariat, who, according to the tenets of the Marxist catechism, were incapable of acceding to proper political consciousness.

As Foucault noted at the time: “After May 68, when the problem of [government] repression and judicial prosecution became increasingly acute, it shocked me and rekindled a memory ...: [It suggested] we were returning to a generalized confinement that already existed in the XVII century: a police force with unlimited discretionary powers ... Today ... one is

delinquency, sexuality. In the earlier climate, it would not have been possible”; Conversation avec Michel Foucault, *Dits et Ecrits* vol. IV, 81.

⁵² Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 55.

returning to a sort of generalized, undifferentiated, confinement.”⁵³

In Foucault’s view what was needed was a new method of historical analysis that would permit one to analyze the evolution of the human sciences through their “micro-effects” on subjectivity. Foucault outlined his new approach in “Nietzsche, Genealogy, History.” Taking his bearings from Nietzsche’s *Genealogy of Morals*, Foucault defined the task of the genealogist as a critical enterprise that demystifies humanist ideals and their correlative institutional manifestations by tracing them back to specific historical assertions of the “will to power.” This approach sought out the “origins” of those ideals not in the lofty formulations of Enlightenment philosophers but in the everyday vicissitudes of historical practice. In this way, the method of genealogy confuted the humanist standpoint of self-described universal intellectuals. The skills of the specific intellectual, conversely, “required patience and a knowledge of detail and ... depend on a vast accumulation of source material ... [It] demands relentless erudition.”⁵⁴

This characterization faithfully describes the way Foucault envisioned his work with GIP. In a roundtable discussion published in the countercultural magazine *Actuel*, Foucault explained the Nietzschean impetus underlying GIP’s practical struggles and aims. Just as in the *Genealogy of Morals* Nietzsche had effected a transvaluation of the Christian ideals of “noble” and “base” – whereas prior to Christianity, “noble” connoted uninhibited exercise of power and rank, with Christianity’s rise, the meek and demure were deemed noble, and the powerful were viewed as morally “base” – Foucault argued that a similar exercise in transvaluation was required for the predominant approaches to “guilt” and “innocence”:

„The ultimate goal of its [GIP’s] interventions was not to extend the visiting rights of prisoners to thirty minutes or to procure flush toilets for the cells, but to question the social and moral

⁵³ Foucault, *Le Grand Enfermement*, in *Dits et Ecrits* vol. II, 308.

⁵⁴ Foucault, Nietzsche, *Genealogy, History*, in *The Foucault Reader*, 140.

distinction between the innocent and the guilty. . . . Confronted by this penal system, the humanist would say: "The guilty are guilty and the innocent are innocent. Nevertheless, the convict is a man like any other and society must respect what is human in him: consequently, flush toilets!" Our action, on the contrary, isn't concerned with the soul or the man behind the convict, but it seeks to obliterate the deep division that lies between innocence and guilt."⁵⁵

Less than five months after the press conference at the Saint-Bernard Chapel, GIP published its first pamphlet, *Enquête dans vingt prisons* (Investigation in Twenty Prisons). Although the *Enquête* contained no statistical information, it did include two completed questionnaires and a selection of representative answers.⁵⁶ In his introduction to the forty-eight page booklet, Foucault reaffirmed that the investigations were not designed to ameliorate or soften a manifestly oppressive institution, to make what was unacceptable palatable. Instead, GIP's investigations were designed to expose the deceptions of a "carceral society." It would confront that society at those junctures where it acted in the name of "efficiency," "right" and "the norm." Rehearsing the Maoists' "populist" line, Foucault continued:

„These investigations are not being made by a group of technicians working from the outside; the investigators [i.e., the prisoners] are the ones who are being investigated. It is up to them to begin to speak, to bring down the barriers, to express what is intolerable, and to tolerate it no longer. It is up to them to take responsibility for the struggle which will prevent oppression being exercised."⁵⁷

In the year and a half that followed, Foucault and GIP produced three more pamphlets. Their investigations encompassed

⁵⁵ Michel Foucault, *Revolutionary Action: "Until Now"*, *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard ed. (New York: Cornell University Press, 1977), 227.

⁵⁶ Philip Artières et al., *Le Groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970-1972* (Paris : Editions de L'IMEC, 2003), 80-81.

⁵⁷ *Ibid.*

issues ranging from the mundane procedures for censoring prisoners' mail to heart-rending descriptions of widespread prisoner suicides (43 suicides were documented in 1973 alone).

Even as Foucault was announcing the creation of GIP in February 1971, the aforementioned hunger strikes were beginning to place massive, unwelcome pressure on the Pompidou government. In order to bring the first wave of strikes to an end, the authorities conceded new privileges to dozens of prisoners: more liberal visitation rights, unlimited access to newspapers and radio (both of which had previously been forbidden), and so forth. In response to an ensuing wave of strikes, the government agreed to additional concessions: the maximum period of solitary confinement was reduced from 90 to 45 days, the censoring of prisoners' mail was eliminated, and regulations governing furloughs were liberalized.⁵⁸ A new government commission was established to ensure that, in each of the French prisons, punishments were being fairly and equitably administered. Previously, prisons had been sites of "law-free" surveillance: oversight had been virtually non-existent.

Through the GIP enquêtes, it came to light that, at Toul, the regional director had explicitly instructed the medical staff not to treat sick or injured prisoners. According to the prison psychiatrist, Dr. Edith Rose, it was common practice for inmates to be bound hand and foot, and left to lie motionless for days at a time. With regularity, prisoners were treated sadistically. They were arbitrarily denied the most minimal amusements and pleasures: a soccer ball during exercise period; their daily ration of five or six cigarettes. Dr. Rose told of prisoners emerging from up to a year of solitary confinement with severe mental disorders. Her chilling indictment of the prison system was published in a special issue of the Maoist organ, *La Cause du Peuple* (18 December 1971). She copied her brief to President Pompidou and Guardian of the Seals

⁵⁸ See Grégory Salle, *Mai 68 a-t-il changé la prison française?*, 9-10.

René Plevin. When government authorities sought to undermine her credibility, Foucault rose eloquently to her defense in the pages of *Libération*.⁵⁹ For him, Dr. Rose was the archetype of the new breed of “specific intellectual”: purveyors of concrete information and stubborn truths rather than vacuous, ineffectual ideals.

GIP’s 1972 enquête on prison suicides had an especially profound and widespread impact. As a result of the groups efforts, within a few months the inhumane and degrading conditions of French prison life literally became front page news.⁶⁰

Over the ensuing eighteen months, uprisings and hunger strikes erupted throughout the French penitentiary system. Major disturbances occurred at Lyon, Poissy, Grenoble, Draguignan, Nancy, and Nîmes. All told, thirty-five prisons experienced significant upheavals. Given the prisoners’ isolation, the humiliating disciplinary procedures and techniques of surveillance to which they were regularly subjected, as well as the arbitrary cultural deprivations, outright rebellion was quite likely the inmates’ only available recourse. In many cases the upheavals were indirectly traceable to GIP’s efforts to galvanize the inmates’ political consciousness and enhance their capacities for self-organization.

“Let It Bleed”: The Year of the International Prison Revolt

During the 1970s, the international political conjuncture was favorable toward a reexamination of the prison’s political and social function. In the mid-1960s, the Swedish prison reform organization KRUM (National Association for the Humanization of Prison Life) pioneered the tactic of hunger strikes and work stoppages in order to galvanize public opinion

⁵⁹ See Foucault, *Le Discours de Toul*, in *Agence de Presse Libération*, Bulletin no. 12, 9 January 1972 (reprinted in *Dits et Ecrits* vol. I, no. 99)

⁶⁰ See GIP, *Suicides de prison* (Paris : Editions Champs Libre, 1972). Daniel Defert recounts that following GIP’s investigations into unreported suicides in French prisons, the story appeared on page 1 of *France Soir*; Defert, *L’Emergence d’un Nouveau Front*, 324.

concerning prison conditions. Their methods proved successful in gaining concessions from the Swedish government, including the unrestricted access to mail and regular conjugal visits.

However, of even greater significance for GIP was the Italian leftist group Lotta Continua, many of whose militants and sympathizers had been imprisoned during the late 1960s as a result of their political activism. Upon discovering that the majority of the prison population consisted of unemployed youth, petty criminals, and members of the underclass, Lotta Continua developed a theory of the sub- or lumpenproletariat as a complementary or supplemental revolutionary force. As a result, the group began to shift its organizing strategy from factories to the so-called “popular districts” or slums of major cities. Along with other representatives of the Italian non-communist left, Lotta Continua developed a concept of the “social factory” – an idea that had important parallels with the theories of French far left groups such as Arguments, Socialisme ou Barbarie, and the Situationist International. According to this notion, under conditions of late capitalism domination was no longer exclusively confined to the workplace. Instead, it had spread to include manifold aspects of everyday life: leisure time, patterns of consumption, urban planning, and higher education. These developments suggested that political contestation was no longer the prerogative of the proletariat alone. It equally concerned other socially marginalized groups – the subproletariat or *i dannati della terra* (“the wretched of the earth”) – who, in theory, had become the industrial proletariat’s natural allies. As one important Lotta Continua pamphlet concluded: the prison struggles “will give birth to a general political program that will encompass the entire world: emancipation from the bourgeoisie’s manipulation of delinquency so that ‘delinquents’ might also find their path to revolution alongside the proletariat.”⁶¹

⁶¹ Lotta Continua, *Liberare tutti i dannati della terra* (Rome: Edizioni de Lotta Continua, 1972), 14-17.

All of these ideas would have a pronounced impact on GIP's expanded conception of contestation and political militancy. In 1971 GIP militants Daniel Defert and Jacques Donzelot traveled to Italy to consult with Lotta Continua activists about the prisoners' rights movement, organizing strategies, and related issues.⁶² Between 1969 and 1972 Italy experienced a massive wave of prison uprisings: Turin, Monza, Treviso, Genoa, San Vitorre, and Trieste all underwent major revolts.

But it was the American Black Panther movement that undoubtedly had the most significant impact on GIP's understanding of the political nature of incarceration. Beginning in 1968, Foucault read the Panthers' political writings assiduously. He praised them for "having developed a strategic analysis freed from the Marxist theory of society."⁶³ During the late 1960s and early 1970s, police repression – in essence, a series of political murders – had decimated the Panther leadership. In 1969, Mark Clark and Fred Hampton, the founder of the Panthers' Illinois chapter, were killed in bed during a sanguinary predawn police raid. At the confrontation's outset, the police reportedly fired off some ninety unanswered rounds. An informant had provided the police with the floor-plan of the Panthers' residence. An independent inquiry undertaken by civil rights activist Roy Wilkins and former Attorney General Ramsey Clark concluded that Clark and Hampton had been murdered without provocation and that their civil rights had been egregiously violated.⁶⁴

In August 1971, Black Panther leader George Jackson was gunned down, putatively during the course of an escape attempt, in California's San Quentin prison. Jackson had been imprisoned twelve years earlier for a gas station robbery that

⁶² A few years later, Donzelot would publish an important book that was methodologically inspired by his work with GIP, *The Policing of Families*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1979).

⁶³ Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 44.

⁶⁴ See Roy Wilkins and Ramsey Clark, *Search and Destroy: A Report by the Commission of Inquiry into the Black Panthers and the Police*. (New York: Metropolitan Applied Research Center, 1973).

he denied having committed in which a mere \$70 was taken. He was initially sentenced to a year in prison. But, as an unbowed, charismatic, and politically savvy African-American, his annual parole requests were routinely denied. A year earlier, Jackson's seventeen year-old brother Jonathan was one of four persons slain in the course of a hostage-taking incident at the Marin County courthouse.

Under the Gallimard imprint, GIP published a pamphlet devoted to Jackson's case, *L'Assassinat de George Jackson*, which featured a moving preface by the writer and Panther advocate Jean Genet. (GIP's original publisher, the anarchist-oriented Champ Libre, severed all ties once they realized that GIP was staffed and run by Maoists.) Genet, the author of *A Thief's Journal* (1949), had spent many years in French prisons and was thus a natural GIP ally. While working with GIP, Genet told Foucault about the humiliation he had suffered in prison when a communist prisoner refused to be shackled to him because Genet was a common criminal rather than a "political prisoner" like himself. Genet was openly gay. During the early 1950s, one of Genet's films, *Un Chant d'Amour*, had been banned in the United States due to its frank portrayals of homosexual themes.⁶⁵ Genet identified with the Panthers as charismatic militants who had had the courage to rise up and defend oppressed African-Americans; but also as a group whose leaders possessed a rare capacity for lucid prose and a knack for *le mot juste*. Genet was especially impressed by Eldridge Cleaver's searing memoir, *Soul on Ice*, a bestseller that had been translated into French in 1969.

In 1970, Genet toured the United States to publicize and raise money on behalf of the Panther cause. Reflecting on the Panthers' ideological proximity to Marxism, Genet remarked that Americans could little stomach a "red ideology in a Black skin."⁶⁶ All told, he spoke at fifteen universities. For a period

⁶⁵ See Edward de Grazia, An Interview with Jean Genet, *Cardozo Studies in Law and Literature* (5) 2, (Autumn, 1993), 307-324.

⁶⁶ Cited in Edmund White, *Jean Genet: A Biography* (New York : Vintage, 1994), 522.

of three months, he lived in Panther “safe houses.” In New Haven, speaking on behalf of imprisoned Panther co-founder Bobby Seale, Genet attracted a crowd of 25,000. The following year, Genet penned the introduction to George Jackson’s prison letters, *Soledad Brother* – an impassioned *cri de coeur* written from within the belly of the beast. Commenting on Jackson’s death, which he viewed as a political murder, Genet observed: “The word criminal, applied to blacks by the whites, is devoid of meaning. For the whites, all the blacks are criminals because they are black; which is another way of saying that, in a society dominated by whites, no black can be a criminal.”⁶⁷ In Genet’s view, to explain African-American criminality via recourse to the customary juridical lexicon of law and penalty – in essence, the ideological window-dressing of state-sanctioned racial discrimination – remained woefully myopic. Instead, only a political approach to the problem, one that included an in-depth understanding of the institutionalized racism that suffused American life, stood a chance of grasping the true nature of the dilemma at issue.

Remarkably, the Panthers, who traded on black machismo and otherwise scorned white support, embraced Genet as one of their own – despite his avowed homosexuality, and despite the fact that, at one point, Genet fell in love with the Panthers’ charismatic National Chief of Staff, David Hilliard. The Panthers’ familiarity with Genet actually provoked them to reassess their earlier, homophobic attitudes and dispositions.

Prior to meeting Genet, “faggot” had been one of the group’s standard terms of derision. Conversely, shortly after Genet returned to France, Panther co-founder Huey Newton, who at the time was imprisoned on a soon-to-be dismissed murder charge, published a position paper on “The Woman’s Liberation and Gay Liberation Movements.” Newton reminded his readers that homosexuals, too, were an oppressed minority – perhaps the “most oppressed.” As a matter of

⁶⁷ Jean Genet, *Préface, L’Assassinat de George Jackson* (Paris: Gallimard, 1971).

principle, Newton continued, all people should have the freedom to use their bodies in whatever way they deemed fit. The Panther Minister of Defense concluded by calling attention to the fact that, in the emancipatory struggles to come, both gays and women represented potentially valuable allies: "When we have revolutionary conferences, rallies, and demonstrations, there should be full participation of the gay liberation movement and the women's liberation movement."⁶⁸

Newton's declarations in support of homosexuals had an important trans-Atlantic ripple effect. Shortly after his position paper on gay liberation and feminism had begun to circulate, French gauchistes associated with the Maoist organ *Tout!* began exploring in earnest questions bearing on sexuality and identity politics. Initially, many of the gauchistes doubted whether such themes were proper concerns of a movement such as theirs that had revolutionary political aspirations. In the eyes of many French activists, Newton's endorsement of homosexual liberation basically settled the matter. *Tout's* sister publication, *Vive la Révolution!*, edited by Roland Castro, translated Newton's manifesto in its entirety.⁶⁹ Such was the degree of international esteem that the Panther leaders enjoyed – especially in France.

In September 1971, only a month after Jackson's death, New York state's infamous Attica prison uprising occurred. Over forty inmates and guards perished when 1,000 state police and national guardsmen stormed the prison. In 2000, relatives of those who were slain were awarded an eight million dollar court settlement. In its publications, GIP sought to publicize the international dimension of all these prison-related events.

In France, the most serious unrest occurred in December 1971 in the eastern city of Toul as a result of minister Pleven's

⁶⁸ See Huey Newton, *The Woman's Liberation and Gay Liberation Movements: August 15, 1970*, in *To Die for the People: The Writings of Huey P. Newton* (New York: Random House, 1972).

⁶⁹ Hervé Hamon and Patrick Rotman, *Génération II: Les années de poudres* (Paris: Editions du Seuil, 1988), 231.

decision to forbid the customary receipt of Christmas parcels in response to an escape attempt at neighboring Clairvaux prison. The older convicts immediately barricaded themselves in the prison workshop and began to destroying equipment. Younger inmates set fire to the library. Prisoners hurled furniture, bedding, and dishes from the prison windows. They succeeded in gaining complete control of one of the prison's four cell blocks. One of the younger inmates scribbled on the door of the prison's chapel: "We respect those who treat us with humanity." Yet, at no time during the uprising did the prisoners attempt to seize hostages. During the ensuing negotiations the inmates requested improved dental care, warm showers, and a general amelioration of prison conditions. Their central demand, that the warden be replaced, went unmet.⁷⁰

The unprecedented disruptions at Toul and other prison facilities received massive media attention. They unsettled the nation and spurred the government to overhaul the penal system. In what was undoubtedly GIP's greatest triumph, reforms were enacted to eliminate aspects of prison life that entailed the prisoner's moral stigmatization. The notion that the prisoner's character was somehow "malformed" was jettisoned, as was the idea of "deviance" in general.⁷¹ Pressure from GIP resulted in the passing of an April 1972 law that voided convictions based primarily on a defendant's criminal record and police files. Foucault perceived such dossiers as an expression of the insidious workings of "power-knowledge."⁷² Henceforth, punishment would focus on the crime rather than on the criminal. Following Giscard d'Estaing's election in 1974, a cabinet level post to monitor prison conditions was created.

In April 1972, Foucault traveled to upstate New York to tour Attica penitentiary. A year later, he published an interview detailing his impressions. Since in France prisons were "closed sites," the Attica visit was Foucault's first experience

⁷⁰ Ibid., 379.

⁷¹ See Monod, *Foucault et la police des conduites*, 90-91.

⁷² Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 57.

inside an actual prison. Above all, he was struck by the prison's "industrial" façade and layout. He described the facility as an "immense machine": a giant maw charged with breaking down and eliminating socially unpalatable elements – something it apparently did with exceptional proficiency. Prison authorities claimed they had granted him full access to the penitentiary's four cell blocks. Only later did Foucault learn they had concealed from him the existence of a fifth cellblock: the prison's psychiatric ward.⁷³

*Arise Ye Wretched of the Earth:
Lumpenproletarians of the World Unite!*

Despite his self-effacing rhetoric and objections to so-called universal intellectuals, Foucault gleaned a number of fundamental "Maoists truths" from his two year enquête concerning the nature of the French penal system. Reform, Foucault confidently asserted, wasn't what the people wanted. As he explained in an interview with Gilles Deleuze: "It is not simply the idea of better and more equitable forms of justice that underlies the people's hatred of the judicial system, of judges, courts, and prisons, but—aside from this and before anything else—the singular perception that power is always exercised at the expense of the people."⁷⁴

But if the people remained unconcerned with reforming the penal institution, then how exactly might one describe their demands? In his debate with Maoist leader Pierre Victor on the subject of "Popular Justice," Foucault provided his clearest response. Whereas Victor, following the practices of the Cultural Revolution, advocated the creation of People's Tribunals to effectuate summary justice, Foucault countered that people's courts were an expression of retrograde, bourgeois legality. The very idea of a "court," he insisted, was a construct of bourgeois society whose function was "to ensnare it

⁷³ See Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 1395.

⁷⁴ Foucault, *Intellectuals and Power*, 77.

[popular justice], to control it, and to strangle it, by re-inscribing it within institutions which are typical of a state apparatus.”⁷⁵ Ultimately, such courts gave voice to a petty bourgeois mentality that served to defuse and tame the people’s healthy and innate revolutionary instincts. As Foucault explains:

„The people’s court during the Revolution . . . had a very precise social basis: it represented a social group which stood between the bourgeoisie in power and the common people of Paris [la plèbe]. This was a petty bourgeoisie composed of small property owners, tradesmen, artisans. This group took up a position as intermediary and organized a court which functioned as a mediator . . . So it is clear that it had reoccupied the position of the judicial institution just as it had functioned under the ancien régime. Where there had originally been the masses exacting retribution against those who were their enemies, there was now substituted the operation of a court and of a great deal of its ideology.”⁷⁶

In opposition to the Cultural Revolution’s model of popular tribunals endorsed by Victor, Foucault suggested a stark alternative: the September massacres of 1792, when the revolutionaries executed hundreds of helpless prisoners out of fear that they might turn counterrevolutionary.

In a debate with Noam Chomsky later that same year before a Dutch television audience, Foucault presented a Nietzschean unmasking of justice, which he criticized as “an idea invented and put into practice in different societies as an instrument of a particular political or economic power.” “It is clear,” Foucault continued, “that we live under a dictatorial class regime, under a class power that imposes itself with violence, even when the instruments of this violence are institutional and constitutional.” As the philosopher concluded: when the proletariat triumphs, “it will exert a power that is violent, dictatorial, and even bloody over the class it has supplanted.” He added, somewhat naively: “I don’t know what objection

⁷⁵ Foucault, *On Popular Justice : A Discussion with Maoists*, in *Power/Knowledge*, 1.

⁷⁶ *Ibid.*, 3-4.

one can make against this.”⁷⁷ In Foucault’s estimation, the people wanted – and deserved to have – blood! Foucault fundamentally agreed with Nietzsche’s insight in the *Genealogy of Morals* that the hallmark of the civilizing process entails the progressive sublimation of cruelty. Yet, whereas the bourgeoisie lauded this development as a vindication of its values and morality – as a testament to “civilization” and “progress” – Nietzsche and Foucault criticized it as mechanism of “normalization.” It stripped individuals of their instinctual vitality, thereby transforming them into servile and conformist beings – the compliant executors of bourgeois moral and legal codes.

Foucault’s championing of the September massacres as a model of people’s justice was more than a passing aside. Instead, it was part of what one might describe as a rearguard effort to preserve the idea of Revolutionism in an era in which the proletariat seemed perfectly content with piecemeal economic gains and the comforts of upward social mobility. Faced with this dilemma, many apostles of revolutionary struggle, like Sartre, Régis Debray, and Herbert Marcuse, had flirted with third worldism. If the working classes in advanced industrial societies seemed uninterested in revolution, in an era of decolonization, perhaps the “wretched of the earth” would set in motion global capitalism’s downfall.

Foucault, conversely, placed his wager on late capitalism’s “human waste”: the lumpenproletariat or underclass. He opted for this route in part under the influence of Georges Bataille’s theory of *la part maudite* or the “accursed share.” In Bataille’s view, all societies engage in forms of sacrifice or expenditure in order to rid themselves of unwanted elements or components. By the same token, such practices lent these execrated strata or groups an inverted nobility. By dint of their status as outcasts, they managed to resist the normalizing compulsions of bourgeois socialization. In “The Notion of Expenditure” Bataille – in a manner similar to Foucault’s glorification of

⁷⁷ Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in *Dits et Écrits* vol.I, 1363; 1371.

the September massacres – celebrated the massive bloodletting that would occur when the salt of the earth rise up to slay or lay low their reviled oppressors. According to Bataille the “masters and exploiters” bear responsibility for creating “contemptuous forms that exclude human nature – causing this nature to exist at the limits of the earth, in other words in mud.” Hence, “a simple law of reciprocity requires that they be condemned . . . to the Great Night in which their beautiful phrases will be drowned out by death screams in riots. That is the bloody hope that . . . sums up the insubordinate content that is class struggle.”⁷⁸

Foucault lamented that French working class had readily imbibed bourgeois morality. When the Maoists had tried to hawk at factory gates the issue of Tout! treating homosexual liberation, they were given the cold shoulder – or worse. From an ethical standpoint, it was clear that French workers, in their attitudes toward family structure and sexuality, had become “embourgeoisified.” As Foucault lamented in an interview: “The proletariat has been thoroughly imbued with bourgeois ideology concerning morality and legality, concerning theft and crime.”⁷⁹ In the post-May period, the notion of “extending the domain of struggle” (*extension du domaine de la lutte*) – applying the methods of contestation that had been learned during the May uprising to domains of everyday life that lay outside of the workplace – had become popular. By advocating the cause of those who were social outcasts – prisoners, the mentally ill, immigrants, the unemployed, and so forth – Foucault stamped his own interpretation upon this post-May adage.

In Foucault’s view, prisons were by no means the only social institution that exercised power at the expense of the people. It was simply the institution where power was most evident. The institutional structure of bourgeois society was

⁷⁸ Georges Bataille, *The Notion of Expenditure*, in *Visions of Excess: Selected Writings*, trans. A. Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 179.

⁷⁹ *Foucault Live* (New York: Semiotexte, 1989), 117...

saturated with power: thoroughly suffused with carceral practices and disciplinary techniques. “The courts, the prisons, the hospitals, the psychiatric wards, workers’ health care, the universities, the media: throughout all of these institutions and under various masks, there is an oppression at work,” Foucault proclaimed, “that is fundamentally political.”⁸⁰ As he once quipped: the prison “begins well outside of its gates. From the moment you leave your house!”⁸¹ Prisons helped facilitate the illusion that society’s disciplinary mechanisms were confined to this single, institutional locus. In reality, however, they represented merely one concentrated instance of what Foucault at times referred to as the “carceral society.”

Building on this metaphor, in the early 1970s Foucault sought to conceptualize anew the inner workings and machinations of power. In the *History of Sexuality*, his most developed elaboration of this new approach, and probably his best known, Foucault began by challenging the “juridical” conception of power: power conceived as a “negative” limitation restricting our freedom. In Foucault’s view, when it came to power, we had still had not metaphorically speaking cut off the king’s head. For power is not “something that is acquired, seized, or shared,” nor does it emanate from a single source.⁸² Furthermore, “relations of power are not in superstructural positions, with merely a role of prohibition or accompaniment; they have a directly productive role, wherever they come into play.”⁸³ When power is conceived as productive, decentralized, anonymous, and ubiquitous, the traditional boundaries of the political dissolve; the focus of analysis then becomes society as a whole rather than “politics” in the narrow juridical sense. Resistance, too must be entirely reconceptualized. One can no longer proceed as before, simply

⁸⁰ Michel Foucault, Préface to *Enquête dans Vingt Prisons*, in *Dits et Écrits* vol. I, 1063.

⁸¹ Michel Foucault, *La Prison Partout*, in *Dits et Écrits* vol. I, 1062

⁸² Michel Foucault, *The History of Sexuality* vol. 1, Robert Hurley, trans. (New York: Vintage Books, 1990), 94.

⁸³ *Ibid.*, 94.

by opposing the state. Insofar as the disciplinary mechanisms of the “state” – whose innate propensity toward control and domination Foucault redefines qua “governmentality” – are omnipresent, resistance, too, must take place everywhere. In other words, “local action” is called for in every instance and on all fronts.

As distant from traditional Marxism as Foucault’s new approach to understanding power and resistance may seem, parts of it jibed perfectly with the gauchistes’ militant *ouvrièrisme*. In Foucault’s view, the struggle against power’s omnipresence — its manifestations in prisons, hospitals, psychiatric wards, and universities — ultimately coincided with the proletariat’s struggle against bourgeois society. For one of power’s main functions remained to buttress and streamline the capitalist system. In a March 1972 discussion with Gilles Deleuze, Foucault, in a display of impressive rhetorical eloquence, demonstrated this point convincingly:

„As soon as we struggle against exploitation, the proletariat not only leads the struggle but also defines its targets, its methods, and the places and instruments for confrontation; and to ally oneself with the proletariat is to accept its positions, its ideology, and its motives for combat. This means total identification. But if the fight is directed against power, then all those on whom power is exercised to their detriment, all who find it intolerable, can begin the struggle on their own terrain and on the basis of the proper activity (or passivity). In engaging in a struggle that concerns their own interests, whose objectives they clearly understand and whose methods only they can determine, they enter into a revolutionary process. They naturally enter as allies of the proletariat, because power is exercised the way it is in order to maintain capitalist exploitation. They genuinely serve the cause of the proletariat by fighting in those places where they find themselves oppressed. Women, prisoners, conscripted soldiers, hospital patients, and homosexuals have now begun a specific struggle against the particularized power, the constraints and controls that are exerted over them. Such struggles are actually involved in the revolutionary movement to the degree that they are radical, uncompromising and nonreformist, and refuse any attempt at arriving at a new disposition of the same power with, at best a change of masters. And these movements are linked to

the revolutionary movement of the proletariat to the extent that they fight against the controls and constraints which serve the same system of power."⁸⁴

This notion of power as ubiquitous and its corollary notion of dispersed and local resistance, were by no means Foucault's discovery alone. Such precepts were central to the ethos of post '68 gauchisme. In the aftermath of the May events, the student activists became convinced that there was no such thing as second order or lesser political struggles. The fight for sexual liberation, for freedom of expression in the high schools and universities, the struggles against racism, discrimination, and homophobia – each and every local struggle against oppression was central to the fight against late capitalism as an oppressive and totalizing mode of domination. Surveying the landscape of radical politics in 1970, the left-wing activist Jean-Edern Hallier, publisher of the gauchiste organ *L'Idiot internationale*, aptly summarized the post-May political zeitgeist as follows: "The slogans of May '68 have faded, but they are taking on a new, corrosive meaning, eating away at bourgeois culture . . . The revolutionary combat on the cultural front, long considered a secondary objective, has become fundamental, at the same time as this front expands."⁸⁵

During May '68, the students had delayed their support of the workers' movement. The collapse of the left and the rallying of France's silent majority behind de Gaulle in subsequent months convinced them that this failure had been a grave mistake. Henceforth, bourgeois society needed to be confronted head on. Cultural Revolution and the proletariat's struggle against capital needed to reinforce one another.

This situation helps to explain why in the post-May period Mao's notion of a "Cultural Revolution" resonated so deeply with student radicals. In traditional Marxist thought, culture had always been regarded as epiphenomenal: a pale reflection

⁸⁴ Foucault, *Intellectuals and Power*, 216; emphasis added.

⁸⁵ Jean-Edern Hallier, Éditorial, *L'idiot liberté* 1 (December 1970), 3.

of society's socio-economic base. Mao's doctrine of Cultural Revolution, conversely, postulated that the arrows of causality linking "base" and "superstructure" could also be reversed. Culture represented an intrinsically legitimate locus of revolutionary struggle. The gauchistes still believed that proletarian revolution was a *sine qua non* for the creation of a socialist society. They continued to organize in the factories to prepare the workers for this eventuality. On the other hand, following Mao, they also believed that socialism could not be realized without a sweeping transformation of bourgeois values and mores.

May '68 refocused the students' political energies on problems endemic to French society. In the years leading up to the May revolt, the Left had grown accustomed to the idea that politically significant events always occurred elsewhere – in Eastern Europe, North Africa, Cuba, or Asia. Thus, in the global struggle to topple imperialism, French radicals had been consigned to act as cheerleaders, demonstrating in support of Che, Castro, Arafat, and Ho Chi Minh. A few radicals, such as Régis Debray and Pierre Goldmann, took their commitment a step further by joining their Marxist comrades abroad. However, prior to 1968, no one would have guessed that revolution was possible in France, or that the hexagon itself might once again become an epicenter of world revolution. If a few *enragés* at Nanterre could ignite a revolt that nearly toppled Gaullism, then perhaps it wasn't unreasonable to "demand the impossible," as a well-known May-era graffiti urged. Disenchanted with the traditional Left, disillusioned with the working classes as well as with the reformist orientation of union leaders, in the post-May years many gauchistes felt justified in casting their lot with marginalized elements of society in order to activate heretofore untapped revolutionary potentials. Félix Guattari aptly captured the post-May ethos of "revolutionary pluralism" when he observed: "May '68 taught us to read the writing on the walls; since then we have begun to decipher the graffiti in the prisons, the mental asylums, and

now in the public urinals. A ‘new scientific spirit’ is being born!”⁸⁶

Coming Out:

Foucault and the Revolutionary Homosexual Action Front

The GIP was only one manifestation of the new “scientific spirit” alluded to by Guattari. By 1971, gauchistes and countercultural enthusiasts had begun investigating not only the lives of factory workers, but the lives of peasant farmers, immigrants, psychiatric patients, women, and homosexuals. In August 1970, the Women’s Liberation Movement (MLF) was born largely out of the same Maoist milieu that had given birth to GIP. The MLF immediately began investigations or enquêtes bearing on heretofore tabooed or repressed themes relevant to women’s daily life. In the post-May years, the transformation of everyday life on the micropolitical level had become the order of the day.

Several months later, France’s first homosexual liberation movement, the Front Homosexuel D’action Révolutionnaire (FHAR) was founded. In their early years, both the MLF and FHAR remained closely allied with Maoist groups like the Gauche Prolétarienne, insofar as they shared a kindred revolutionary outlook. As Guy Hocquenghem aptly characterized the emancipatory ethos subtending the founding of the homosexual liberation movement: “If we called ourselves a ‘revolutionary homosexual action front,’ it was because, for us, what was most essential was not homosexuality but revolutionary action. It was a way of saying not only that a revolutionary could be homosexual too, but that being homosexual might be the best way of being revolutionary.”⁸⁷

⁸⁶ Le directeur de publication, “Liminaire”, *Recherches* 12 (March 1973), 3.

⁸⁷ Les premières lueurs du Fhar (Interview with Hocquenghem), *Gai Pied Hebdo* (12 March 1988): 32.

In 1971 and 1972, while Foucault was investigating prisons, FHAR militants were exploring the lives of homosexuals--not “elite” homosexuals like André Gide, Jean Cocteau, or Jean Genet, whose celebrity provided them a certain degree of freedom, but anonymous, “everyday” homosexuals who worked in low-income, blue collar jobs, who inhabited the poor suburbs or slums on the outskirts of Paris, or who grew up in France’s immigrant communities. Like GIP, FHAR gathered information through surveys and questionnaires on homosexuals’ everyday living and working conditions: the shady bars and late night cruising spots they frequented; even the prisons and mental institutions where many of them ended up.

Through René Schérer and Guy Hocquenghem, homosexual militants established a visible presence at the University of Vincennes. In 1971 they convened the first university seminar on homosexuality. There were rarely any assigned lectures or readings. Instead, they invited sex trade workers, transvestites, and transsexuals – none of whom had any connection to the academic world – to lead wide-ranging discussion. Many were recruited from notorious homosexual cruising spots such as the Bois du Boulogne west of Paris and the St. Denis district.⁸⁸

In its early phase, FHAR sought to align itself with the cause of the proletariat. While the workers waged their struggle on the shop floor, FHAR would mobilize a “tourbillon des folles” – “whirlwind of fags” (a play on the stock phrase *tourbillon des feuilles* or a “whirlwind of leaves”) – to lead the assault on bourgeois propriety and mores.⁸⁹ But in order to do so, it would first have to convince others to “come out” and join their struggle against bourgeois “normalcy.” In one of FHAR’s earliest calls to arms, militants declared:

„You dare not say it out loud. Perhaps you won’t even say it to yourself. We were like you a few months ago. Our Front will be what we make of it together. We want to destroy the family

⁸⁸ See René Schérer, *Hospitalités* (Paris: Anthropos, 2004).

⁸⁹ *Le Fléau Social*, 2 (October 1972), 2.

and this society because they have always repressed us . . . We continue to suffer daily repression, risking interrogation, prison, and beatings, enduring mocking smiles and commiserating gazes . . . We are for a homosexual Front whose task is to fight and destroy “fascistic sexual normalcy.”⁹⁰

While Foucault sympathized with the new generation of homosexual activists, he nevertheless maintained a cautious distance from FHAR. Although he welcomed FHAR’s existence, he feared that the very idea of a positive “gay identity” could turn into an oppressive social construct. In its own way, it could prove as limiting and restrictive as mainstream heterosexual prejudice.

Throughout most of his life, Foucault’s sexuality had been a troublesome issue. During the late 1950s, while serving as cultural attaché in Warsaw, he had been entrapped by the Polish police during a furtive, same-sex tryst – his partner had been a government “plant.” The incident forced him to leave Warsaw abruptly and return to France. A few years later, he was passed over for a prestigious appointment in the Ministry of Education due to defamatory rumors concerning his sexual preferences.⁹¹ Sexual orientation was very likely one of the factors that propelled Foucault to study psychology and psychiatry at a relatively young age. When a brash and uninhibited homosexual culture began to emerge in the early 1970s, Foucault, like many homosexuals of his generation, did not really fit in. Foucault was a homosexual of the “Arcadie” generation: the secretive, upper class, genteel, homophile organization founded by Alain Baudry in the 1950s. Like the Mattachine Society in the United States, during the 1950s and 1960s Arcadie provided a discreet, tightly knit community for closeted homosexuals. In 1978 Foucault was the featured speaker at Arcadie’s annual gathering. He turned down his speaker’s fee (2,000 francs), quipping that no homosexual

⁹⁰ *Rapport contre la normalité*, 9-11.

⁹¹ Foucault, *Dits et Ecrits* vol. I, 55.

should be paid to speak to other homosexuals.⁹² As his biographer, Didier Eribon, confirms: “It is obvious that Foucault belonged to the pre-Stonewall, pre-May 1968 generation.”⁹³ Not the least of Foucault’s concerns was the consequences that “coming out” might have on his intellectual reputation.⁹⁴

By the same token, Foucault clearly identified with and supported FHAR’s thoroughgoing critique of bourgeois “normalcy.” He believed that, in his own way, he had been working on a similar critique since *Madness and Civilization*. While in 1961 Foucault’s pathbreaking work may have seemed ahead of its time, ten years hence the gauchistes had more than caught up with him. Deleuze and Guattari, the intellectual eminences behind the anti-psychiatry movement (a trend that viewed Freudianism and psychiatry in general as inherently repressive), clearly appreciated the significance of Foucault’s early attempt to write the history of madness qua the repressed “other” of reason. They relied extensively on Foucault’s approach for their 1972 magnum opus, *Anti-Oedipus*. Considered to be the central text of the French anti-psychiatry movement, *Anti-Oedipus* is perhaps best understood as a critical response to Lacan’s immense influence, and, by extension, a critique of the Freudian tradition. (Guattari was a Lacanian analyst who had been psychoanalyzed by Lacan himself.) In a conversation with Pierre Nora, his editor at Editions Gallimard, Foucault described his 1976 book on *The History of Sexuality* as his own critical rejoinder to Lacan.⁹⁵

⁹² Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 125.

⁹³ Eribon, *Insult and the Making of the Gay Self*, 300-301.

⁹⁴ See Miller, *The Passion of Michel Foucault*, 254-257.

⁹⁵ Dosse, *History of Structuralism* vol. II, 339. Nora describes Foucault’s comportment upon turning in the manuscript for his *History of Sexuality*, as follows: “I remember him tapping his foot in my office: ‘I don’t have an idea, my dear Pierre, I have no ideas. After the battle, I come to sexuality, and I have said everything I have to say. ‘One fine day he brought me a manuscript, saying, ‘You will see, the only idea that I had was to beat on Lacan by arguing the opposite of what he says.’”

In the 1950s and 1960s, Lacan's "recovery of Freud" was one of the single most influential currents in French philosophy and human sciences. In his legendary lectures, Lacan relied on structuralist linguistics to translate Freudian concepts from the sphere of biology into the realms of language and culture. By the same token, Lacan continued to rely on Freud's theory of ontogenesis or individuation, culminating in the Oedipal stage – a metaphor for the socialization process. "Oedipalization", which represented the successful formation of the ego, was, for Lacan, a linguistic and cultural process rather than a biological one. At the same time, in Lacan's framework, ontogenesis and individuation were treated as unproblematic, ahistorical constants. It was on this latter point, above all, that Deleuze and Guattari parted ways with Lacan. They contended that the Oedipal stage, rather than representing a necessary step in human psychological development, was an invention of bourgeois society. As the discourse that aims to understand and guide this process, psychoanalysis was in essence the discursive executor of the bourgeois Subject. Hence the polemical title of their opus: "Anti-Oedipus."

Foucault had long contemplated the idea of writing a history of sexuality – more specifically, a history of homosexuality, a subject that was clearly of significant existential import for him, and one that he had been exploring indirectly since the late 1950s.⁹⁶ Prior to the 1970s, however, he had conceived the project along the same methodological lines as *Madness and Civilization*: as a history of the exclusionary acts that condemned homosexuality to secrecy and shame. But, during the mid-1970s, when Foucault finally decided to undertake the project in earnest, conceptions of homosexuality were undergoing a remarkable metamorphosis.

For one, homosexuals had begun to "come out" en masse. The most celebrated instance occurred in January 1972, when, in an essay entitled "The Revolution of Homosexuals," Guy

⁹⁶ See Eribon, *Insult and the Making of the Gay Self*, part 3: Michel Foucault's Heterotopia.

Hocquenghem came out in the pages of *Le Nouvel Observateur*. Hocquenghem related in frank detail the story of his becoming self-aware as a homosexual – as he later acknowledged, “not without a good dose of exhibitionism”⁹⁷ Perhaps more than any single event, Hocquenghem’s “revolutionary” act – in Pompidou’s France, it took considerable courage to openly proclaim one’s homosexuality – helped establish the cause of gay liberation firmly in French public consciousness. It also propelled Hocquenghem to instant stardom in Parisian intellectual circles.

That same year, Hocquenghem bested Foucault by publishing the first theoretical elaboration of revolutionary homosexuality, *Homosexual Desire*. On the manifesto’s opening page, Hocquenghem registered a theoretical and political watershed by inverting the terms of previous debates over homosexuality. As Hocquenghem wrote: “The problem is not so much *Homosexual Desire* as the fear of homosexuality.”⁹⁸ In other words: the real question is not what homosexuality is but why society is so fearful of it. Hocquenghem used the term “homosexual paranoia” to describe the prevalent anti-homosexual sentiment. (The word “homophobia” had yet to be invented.⁹⁹ After surveying a number of current instances of homosexual paranoia in France – the controversies surrounding the work of Jean Genet, for example – Hocquenghem moved on to challenge the idea propagated by social reformers that society was moving steadily towards the liberalization of attitudes towards homosexuality. A cursory glance at the history of homosexual repression in contemporary Europe revealed this idea to be chimerical, Hocquenghem claimed. The incipient tolerance of homosexuality during the twentieth century’s

⁹⁷ Guy Hocquenghem, *La Révolution des homosexuels*, *Le Nouvel Observateur*, 10 January 1972.

⁹⁸ *Homosexual Desire*, 49; emphasis added.

⁹⁹ On the history of the term “homophobia,” see “Homophobie” in Didier Eribon ed., *Dictionnaire des Cultures Gays et Lesbiennes*, 225 and Michael Moon’s introduction to the 1996 edition of *Homosexual Desire*, 15-16.

early decades had disappeared with the rise of fascism during the 1930s. In the frantic rebuilding of the postwar era, antipathy to homosexuality continued to intensify. In fact, in France, homosexuality had not been criminalized until the Vichy era (1940-44). As Hocquenghem convincingly demonstrated, since the 1950s the number of arrests and the severity of punishments had risen steadily.

Hocquenghem went on to describe how “capitalist society manufactures homosexuals, just as it produces proletarians, constantly defining its own limits.”¹⁰⁰ He showed that, whereas the Christian West had been perennially hostile towards homosexuality, the contemporary criminological and medical classifications of homosexuality were relatively recent. The term “homosexual” was first coined in the 1860s by the German sex researcher and social reformer Magnus Hirschfeld. With the late nineteenth-century classification of homosexuality as a sickness or disease, “homosexual paranoia” had been transposed from the religious domain and secularized, as it were. With the advent of psychoanalysis, homosexuality became a fixed scientific category; to employ sociologist Emile Durkheim’s expression, it had become a “social fact.” It was at this point that homosexuals themselves began to internalize and exhibit the stereotypes and traits that bourgeois society had manufactured for them. As Hocquenghem aptly observes: “We have escaped hellfire in favor of psychological hell.”¹⁰¹

The motor force behind all of these developments was what Hocquenghem referred to as modern society’s “growing imperialism”: its inordinate need to control the population and maximize output.¹⁰² In Hocquenghem’s view, in order to ensure the continued reproduction of healthy laborers and consumers, capitalism divided up the plenum of unrestricted libidinal pulsation into “heterosexual” and “homosexual” desire. Heterosexual desire, which is teleologically directed

¹⁰⁰ *Homosexual Desire*, 50.

¹⁰¹ *Ibid.*, 93.

¹⁰² *Ibid.*, 51.

towards procreation, was established as the Norm. Homosexual desire became its doppelganger and foil. By locating homosexual desire in a specific pariah group – “homosexuals” – society succeeded in restricting it. Whereas, heretofore, homosexual desire had been regarded as a possibility for everyone, modern psychiatry treated it as a pathological manifestation associated with a particular social group. Society required both heterosexuals and the homosexuals. But both of these categories were effectively bourgeois constructs: fictions invented by capitalism in order to impose divisions and restrictions on the infinite flux of Desire. In reconstructing the history of homosexuality, Hocquenghem made explicit reference to Madness and Civilization. Like Foucault’s madman, Hocquenghem’s homosexual is little more than a convenient fabrication of modern capitalism.

The emergence of a bold and uninhibited gay subculture, coupled with Hocquenghem’s sensational “coming out” and the pathbreaking publication of *Homosexual Desire*, confronted Foucault with a dilemma. The philosopher began to feel that he had been deprived of a project that had long been close to his heart. It became clear to him that the initial breakthrough had already been achieved, and that his own contribution would no longer be “audacious.” Moreover, as Eribon suggests, he began to take stock of the fact that the approach he had conceived had been essentially misguided. Foucault had intended to “denounce certain prohibitions, to break a certain silence.” Yet, by this point, the situation had changed drastically: “people were speaking for themselves everywhere, including in newsmagazines.”¹⁰³ As Hocquenghem had already written in his “coming out” article in *Le Nouvel Observateur*: “We are all somehow deformed in an area known as sexual desire or love. We must begin to uncover these desires that we have been forced to hide. No one else can do it for us.”¹⁰⁴

¹⁰³ Eribon.

¹⁰⁴ Hocquenghem, *La Révolution des homosexuels*, *Le Nouvel Observateur*, 10 January 1972.

“Three Billion Perverts”

After the publication of *Homosexual Desire*, Hocquenghem suggested to Deleuze and Guattari that they gather a group of researchers for a special issue on “homosexualities” in the journal *Recherches*, a publication of the Centre d’Études, de Recherches et de Formation Institutionnelles (CERFI). Deleuze and Guattari eagerly assented and began to assemble a team. Since they had been intellectually and personally close to Foucault during their tenure at Vincennes (in the meantime, the philosopher had left the experimental university for his post at the College de France), they immediately asked him to participate. Although initially intrigued, Foucault gradually lost interest as the younger, more assertive and outspoken homosexuals like Hocquenghem took over.

Hocquenghem had first become acquainted with Foucault through GIP, which in association with the FHAR had launched an investigation into the dubious suicide of Gérard Grandmontagne, a young, openly homosexual prisoner who had been severely beaten by prison guards before dying mysteriously in solitary confinement. To this day it remains unclear whether the cause of death was strangulation or electrocution.¹⁰⁵ (It is noteworthy that *Homosexual Desire* is dedicated to Grandmontagne.)

Six months later, in March 1973, the final result appeared: *Three Billion Perverts: the Great Encyclopedia of Homosexualities*. The special issue consisted mostly of unprecedentedly frank and explicit discussions of topics such as cruising, masturbation, sex in the cités (subsidized urban housing projects), and sexual relations among France’s North African population. It also included Situationist-inspired homoerotic “recuperations” of children’s cartoons.

Noticeably absent from the large volume, however, were the theoretical discourses of *Madness and Civilization*, *Anti-Oedipus*, or *Homosexual Desire*. Instead the participants,

¹⁰⁵ Girard, 106-107.

from the “intellectuals” like Hocquenghem to the various homosexuals they interviewed, spoke in plain and unadorned language about their own experiences, ideas, and fantasies.

Three Billion Perverts was immediately banned, and Guattari was charged with public obscenity – outrage contre bonnes moeurs – an offense that cost him a small fine, but which, strangely, did not seem to adversely affect the journal’s financial ties to government ministries. In the end, Foucault’s only imprint on the issue was his signature, along with those of Deleuze, Guattari, Sartre, and numerous others.

* * *

Foucault’s experiences as an activist came to intellectual fruition in *Discipline and Punish*, his magisterial exposé of modern disciplinary mechanisms and practices. In order to allay the suspicion that his involvement with GIP might have been a subterfuge to gather material for his forthcoming study, he delayed the book’s publication by two years.

In *Discipline and Punish* Foucault’s ingenious stratagem was to shift the focus of debate away from the criminal and toward the system of punishment. He understood penalty, first and foremost, as a political form. Disciplinary society’s goal was to parry and defuse political challenges from below: uprisings and revolts on the part of an assortment of diffuse lumpenproletarian groups – the so-called “dangerous classes.”¹⁰⁶ This underclass of social outcasts harbored an inchoate, yet robust potential for spontaneous action. In Foucault’s view the prison system’s political mission was to neutralize that potential by reclassifying these unbowed “primitive rebels” as “criminals” and “misfits.” By transposing the debate from the realm of politics to the putatively value-free domains of science, medicine, psychiatry, and genetics, disciplinary society

¹⁰⁶ See the classic study by Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes During the Nineteenth Century*, trans. Frank Jellinek (New York: Howard Fertig: 1973).

was able to turn a political threat into an “objective” debate about “deviancy” and “social pathology.” However, in truth, the prison system was merely a cog in a much larger project of societal “normalization.” The “means of correct training” and the microphysics of “carceralism” that Foucault described so vividly in *Discipline and Punish* were also practiced by an array of kindred institutions and organizations: hospitals, schools, asylums, factories, the military, and so forth.

By the same token, historians felt that, by treating three centuries of prison life in some three hundred pages, Foucault had covered too much ground too quickly. Inattention to detail and neglect of historical variation made the book more of a lively, speculative essay than a rigorous, well-documented study. A number of scholars pointed out that Foucault’s account of the rise of “disciplinary society” was overly linear. They feared he had merely inverted the Enlightenment narrative of progress with a narrative increasing social control. Efforts to humanize prison life that had been undertaken by the revolutionary governments of the early 1790s had been reversed during the Napoleonic era and the Restoration. Only belatedly, during the July Monarchy (1830-1848), were many of the draconian features of *ancien régime* penalty – the iron collar, branding, amputation of digits, and so forth – eliminated once and for all.

Commentators also felt that Foucault’s portrayal of carceralism’s hegemony was far too monolithic. As a result, Foucault’s account failed to do justice to a panoply of countervailing tendencies whose combined effect was to make surveillance much less omnipotent than the philosopher claimed. Labor history has convincingly shown how, during the nineteenth century, traditional and modern production methods co-existed. Much the same could be said of prisons. Not only did many atavisms of *ancien régime* penalty persist. The practical administration of prisons was much more disorganized and haphazard than Foucault led readers to believe. Both the prison system and modern society in general were much less totalizing and seamless than Foucault had portrayed them as

being. Often, it was quite easy for individuals, as well as entire social groups, to slip through the cracks. Moreover, the disjunction between the disciplinary intentions of experts and on-the-ground social practices was often cavernous. Thus, Bentham's panopticon, which for Foucault had become emblematic of modern carceralism in general, was rarely built.

Analysts also pointed out that the modern prison, far from being the smooth-running machine described by Foucault, remained suffused with traditional ecclesiastical influences. The Church continued to play a major role in the moralization of crime, methods of rehabilitation, and in various supervisory practices. After all, it was post-Tridentine Catholicism that "condemned rebels of all sorts – witches, libertines, heretics; that originated the theory of guilt that registered and dramatized moral failings. And it was the Church that stressed the incurable nature of sin"¹⁰⁷ By criticizing the Bastille as the emblem of autocratic arbitrariness, nineteenth-century Republicans such as Victor Hugo and Léon Gambetta, weren't exactly working to establish a new Gulag. By casting his net so widely, by simplistically holding "bourgeois rationalism" accountable for power's excesses and machinations, wasn't Foucault willfully blind to French republicanism's emancipatory achievements?¹⁰⁸ Was "Liberty, Equality, Fraternity" merely an instance of ideological subterfuge meant to mask and conceal increasingly sophisticated mechanisms of "bio-power"?

For these and other reasons, observers felt that Foucault's description of nineteenth-century institutional practice as a massive instance of "normalization" was untenable. By methodologically elevating "carceralism" to the status of an impregnable Power, had not Foucault ended up seriously

¹⁰⁷ See Jacques Léonard, *L'historien et le philosophe: A propos de Surveiller et punir; naissance de la prison, Annales Historiques de la Révolution française* (1977) 2.

¹⁰⁸ See, for example, the important book by Philip Nord, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth Century France* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

undermining capacities for resistance? By dispersing power in all directions, he paradoxically risked diluting – and, hence, rendering unrecognizable – its core elements and components. No longer exercised by a particular group or class, power circulated amorphously through individuals before re-centering itself – but where, exactly? Ultimately, the workings of power seemed vague and nebulous.

Once power is divested of its core, resistance is deprived of its object. Where should one strike? What tactics should one employ? Whom, precisely, should one strive to contest or resist? Once Power has been elevated to the level of an all-encompassing “discursive regime,” efforts to combat it seem almost pointless. They seem to be “always already” inscribed in “power-knowledge” qua episteme. As omnipresent and strangely anonymous, power seemed to be both everywhere and nowhere. As one commentator aptly concluded: in Foucault’s scheme, “[power] was irresistible since there was nothing to resist.”¹⁰⁹

Critics also objected to Foucault’s continued reliance on “archaeological” concepts and methods which, by definition, banished the “subject” – and, along with it, social actors and oppositional groups – from the philosopher’s interpretive framework. As one commentator demurred: “The vocabulary of geometry turns human society into a desert.” Thus, instead of highlighting the oppositional potentials of human subjectivity and will, Foucault “speaks about spaces, lines, frameworks, segments, and dispositions.”¹¹⁰ Having belittled prospects for contestation, Foucault’s characterization of modern disciplinary practice seemed nightmarish and Kafkaesque. Nowhere in sight were there identifiable actors and social groups who might be capable of resisting power’s ineluctable maw.

¹⁰⁹ Dosse, *History of Structuralism* vol. II, 251.

¹¹⁰ *Ibid.*

Foucault's Progeny: The New Philosophers

Despite his vigorous promotion of the idea of “specific intellectuals,” Foucault paradoxically discovered – along with many of his erstwhile Maoist allies – that he could not dispense with the idea of Universal Human Rights. At issue was a sweeping realignment of French oppositional political culture: from *gauchisme* to *droits de l’homme*, one might say. Here, Maoism, in its post-May incarnation, played the unsuspecting role of a way station or transmission belt, weaning intellectuals away from the dogmas of orthodox Marxism and exposing them to an expanded definition of human emancipation. After leftism’s implosion, the Eastern European dissident movement arose to capture the imagination of former *gauchistes*. And in this context, critics of “power” found the idea of human rights indispensable.¹¹¹ To have done any less would have been the ultimate in hypocrisy. After all, how could one in good conscience denounce the oppression of “power-knowledge” in the West while turning a blind eye to its repugnant, totalitarian manifestations in the East? Following the publication of Solzhenitsyn’s pioneering book on the Soviet Gulag, the “antihumanist” paradigms of structuralism and Marxism were perceived in a new moral light – and found seriously wanting. Both were viewed as “sciences of legitimation” that underwrote oppressive logics of social control.

Thus, during the late 1970s, in what can only be considered a striking political *volte-face*, Foucault, along with former Maoists like André Glucksmann and Serge July, became a committed *droit-de-l’homme* – a human rights advocate. In 1977, along with Sartre and Glucksmann, Foucault protested a state visit by Soviet president Leonid Brezhnev by staging an alternative public reception for a group of Eastern European dissidents. A year later, along with *Médecins sans Frontières*

¹¹¹ The story is best told by Pierre Grémion in *Paris-Prague: La Gauche face au renouveau et à la régression tchécoslovaques, 1968-1978* (Paris : Julliard, 1985).

founder Bernard Kouchner, Foucault helped establish “A Boat for Vietnam,” an organization dedicated to helping Vietnamese refugees fleeing the ravages of leftwing dictatorship.¹¹² In 1981, when General Wojciech Jaruzelski declared martial law, thereby quashing Solidarity, Poland’s nascent independent trade union movement, Foucault successfully lobbied newly elected President François Mitterrand to reverse the government’s policy of non-interference.¹¹³

The alliance with Kouchner and ex-Maoist Glucksmann transformed Foucault into a passionate advocate of humanitarian intervention (*le droit d’ingérence*): the moral imperative to intervene in the domestic affairs of a nation when human rights are being systematically violated. In 1981, Foucault addressed a major conference held in Geneva where these themes were being debated and discussed, with the intention of promoting a new and more vigorous Declaration of Rights of Man and Citizen.¹¹⁴ Explicitly relying on the human rights-derived idiom of the day, Foucault celebrated the existence of “an international citizenship” requiring individuals to speak out against abuses of power wherever they may occur. “It is the duty of this international citizenship,” he continues, “to always bring the testimony of people’s suffering to the eyes and ears of governments . . . The suffering of men must

¹¹² As a youth, Kouchner had been a member of the Union des Jeunes Communistes and was never a Maoist. Nevertheless, his itinerary – from leftism to staunch human rights advocate – is highly representative of the political trajectory pursued by the Maoists. Kouchner became Minister of Health under François Mitterrand’s presidency (1992-1993) (and then again in 2001 under Lionel Jospin) and French foreign minister under Nicolas Sarkozy (2007-). For a brief account of his career, see James Traub, *A Statesman Without Borders*, *The New York Times*, 3 February 2008.

¹¹³ Foucault, *The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated*, in *Power*, ed. James Faubion (New York: New Press, 2000), 465-473.

¹¹⁴ See Foucault, *Dits et Ecrits* vol. II, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 2001), 1526. As the editors explain: Foucault sought to “get as many persons as possible to react to this text, with the hope that the result would lead to a new Declaration of the Rights of Man”.

never be a silent residue of policy. It grounds an absolute right to stand up and speak to those who hold power.”¹¹⁵ Foucault went on to praise humanitarian NGOs such as Amnesty International, Terre des Hommes, and Kouchner’s Médecins du Monde as exemplary of the new moral standpoint of international citizenship, which, in his view, established the “right . . . of private individuals to intervene effectively in the order of international policies and strategies.”¹¹⁶

Foucault’s alliance with the GIP Maoists had sensitized him to the multiplicity of forms in which domination appeared in modern society. But the GIP response, for all its bravado and tenacity, had remained diffuse and ad hoc. Unquestionably, a more systematic and principled approach to the problem of “power” was needed. Thus, during the late 1970s and under the influence of a changed political zeitgeist, Foucault assumed the guise of a “universal intellectual” and a champion of democratic values. (His one relapse – and a serious one – was his defense of the revolution of the mullahs in Iran. Foucault viewed the popular revolt against the Shah as a praiseworthy, indigenous anti-colonial insurrection. Once again, a prominent Western intellectual had been seduced and deceived by the lure of third worldism – albeit, this time a third worldism draped in religious garb.)¹¹⁷

The new humanitarian sensibility had been articulated during the late 1970s, with considerable media fanfare, by the so-called “New Philosophers.” In their front ranks former Gauche Prolétarienne militants such as Glucksmann, Jean-Paul Dollé, Christian Jambet, Guy Lardreau and Philippe Nemo, figured prominently. As an ex-GIP leader and activist, Foucault enthusiastically supported his former colleagues and fellow militants.

¹¹⁵ Foucault, Face aux gouvernements, les droits de l’homme, in *ibid.*, 1526-27.

¹¹⁶ Michel Foucault, *The Essential Foucault*, eds. P. Rabinow and N. Rose (New York: The New Press, 2003), 64-65.

¹¹⁷ See Janet Afary and Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

For decades left-leaning Parisian intellectuals had sought to separate Marxism qua doctrine from its various concrete historical deformations, thereby holding out the prospect that the radiant utopian future guaranteed by historical materialism's founders was still beckoning on the horizon. The New Philosophers' gambit – which owed more to the voluble media coverage their books received than to their intellectual originality (the critique of Marxism they embraced had for the most part been developed by the Socialism and Barbarism group during the 1950s and 1960s) – was to link communism's manifest political failings to the missteps of Marxist theory. Glucksmann first developed this thesis in his 1975 book, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes* (The Cook and the Man-Eater). In Glucksmann's view, Marx was the "Chef" who contrived "recipes" for the theoretical mastery of humanity – recipes that were implemented by "Man-Eaters" like Lenin, Trotsky, Stalin, and Mao.

Thus, in 1977, when Glucksmann's *The Master Thinkers* first appeared, Foucault published a laudatory review entitled "The Great Rage of Facts" in the left-wing, mass circulation weekly, *Le Nouvel Observateur*.¹¹⁸ The imprimatur of France's leading philosopher-intellectual was an unequivocal signal that New Philosophy deserved to be taken seriously by a broadly educated public. By choosing this title, Foucault, who once described himself as a "happy positivist," suggested that no amount of Marxian-inspired theoretical pyrotechnics could change the nature of the "facts" attesting to communism's abysmal, real world track record. (The title was also an unsubtle jibe directed against Althusser, whose structuralist approach stressed Marxism's unimpugnable theoretical cogency despite any "deviations" that might be found in actual practice.) In Foucault's view, the "facts'" stubbornness stood as an insuperable obstacle to the delusional belief that,

¹¹⁸ Michel Foucault, *La Grande Colère des faits*, *Le Nouvel Observateur*, 9 May 1977. Reprinted in Sylvie Bouscasse and Denis Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes : le dossier du «procès»* (Paris : Nouvelles Editions Oswald, 1978).

somehow, a return to Marxist theory in its original, pristine state could set the world right. Moreover, in the *Gulag Archipelago* – a book that washed over the Parisian intellectual scene like a tidal wave – Solzhenitsyn based his case not on sophisticated interpretive paradigms but instead on stolid and immovable “facts.”

Moreover, the narratives of hardship and deprivation he recounted consisted of unadorned testimonials by the Gulag’s innocent victims: the “plebs,” who fell beneath the radar scope of sophisticated “theories” like structuralist Marxism. As such, the plebs were doomed to a “pre-theoretical” consciousness; from the standpoint of intellectual sophistication, they had nothing to say. Yet, as Solzhenitsyn had shown, it was their testimony alone, and not Marxism qua “theory,” that had allowed the truth to unfold and become known. Following the lead of Glucksmann, who employed the term extensively in *The Cook and the Man-eater* and *The Master Thinkers*, in his writings on carceralism Foucault would embrace the notion of the “pleb” as a type of pre-manipulated, existential substrate: the individual in her “sheer being” prior to logics of modern disciplinary control or “subjectivization.”¹¹⁹ Although Foucault was wary about turning the “pleb” into a new fundamentum inconcussum or essence, on numerous occasions he affirmed its status as a pre-conceptual, ontic basis of resistance. “There is plebs,” Foucault enthuses, “in bodies, in souls, in individuals, in the proletariat, in the bourgeoisie . . . everywhere in a diversity of forms and extensions, of energies and irreducibilities.” Whereas it would be an exaggeration to claim that the pleb escapes relations of power, insofar as it exists at power’s limits, Foucault continues, it provides an indispensable basis for theorizing the “other” of power qua contestation.¹²⁰ A good illustration of the use to which Foucault put the concept occurs in *Discipline and Punish*, where,

¹¹⁹ Foucault used the expression the “non-proletarianized pleb” as early as *On Popular Justice: A Discussion with the Maoists* (1972).

¹²⁰ *Pouvoir et stratégies*, *Dits et Ecrits* vol. II, 420-21.

following Fourier, he celebrates criminality as a form of transgression or resistance vis-à-vis reigning societal norms. (“It may be,” observes Foucault, “that crime constitutes a political instrument that could prove precious for the liberation of our society . . . Indeed, will such an emancipation take place without it?”)¹²¹ It is in this context that Foucault urges greater attention to the linkages between the lower classes and illegality, the reciprocal relationship between the proletariat and the “urban plebs.”¹²²

In agreement with Glucksmann, Foucault held that the totalizing nature of Marxist thought was at the root of the doctrine’s historico-political excesses. Unorthodox or reformist currents of Marxism continually held out the prospect that, if only Marx’s ideas were correctly interpreted, socialist humanity would, at long last, finally come into its own. Foucault effusively praises *The Cook and the Man-eater* as the book that took the courageous final step in breaking with historical materialism’s long train of rationalizations and self-deceptions.¹²³ Foucault summarizes Glucksmann’s position as follows:

The whole of a certain Left has attempted to explain the Gulag . . . in terms of the theory of history, or at least the history of theory. Yes, yes, there were massacres; but that was a terrible error. Just reread Marx or Lenin, compare them with Stalin and you will see where the latter went wrong. It is obvious that all those deaths could only result from a misreading. It was predictable: Stalinism-error was one of the principal agents behind the return to Marxism-truth, to Marxism-text which we saw in the 1960s. If you want to be against Stalin, don’t listen to the victims; they will only recount their

¹²¹ Foucault, *Discipline and Punish*, 289.

¹²² *Ibid.*, 287.

¹²³ See Foucault, *La Grande Colère des faits*, 420-21: “It seems to me that Glucksmann’s analysis escapes all these so readily practiced forms of reduction.”

tortures. Reread the theoreticians; they will tell you the truth about the true.¹²⁴

The New Philosophers' were Foucault's intellectual progeny in another important sense as well. For the theoretical basis of their critique of Marxism was Foucault's "power-knowledge" dyad: the idea that knowledge, rather than being something that will set us free as the philosophes had argued, is itself a form of power; the contention that no form of knowledge is disinterested or value-free; that, instead, all insight is implicated in the production and maintenance of power-relations. Of course, Foucault derived this standpoint from a critical reading of Nietzsche, who had famously unmasked the "will-to-power" subtending all allegedly impartial claims to knowledge or truth. In *The Master Thinkers*, Glucksmann carried this argument to an implausible extreme, going so far as to suggest that the Auschwitz and the Gulag represented the hidden telos of the Western intellectual tradition. The only figures he seemed to exempt from this simplistic, denunciatory litany were Socrates and Rabelais – and Foucault, of course, whose portrayal of the "disciplinary society" (the philosopher's shorthand for the repressive institutional structure of the modern West) as a manifestation of "soft totalitarianism" figures prominently in Glucksmann's account.. (The East had its Gulag. But the West specializes in "means of correct training.") The problem was that, by shifting their thinking to the strategic plane of "power" and "force," New Philosophers like Glucksmann abandoned the terrain of reason and philosophical argumentation. "Reason" was reduced to a manifestation of the Will to theoretical mastery – as with Foucault's expression, "the Will to Knowledge" (*la volonté à savoir*) – and "Truth" became merely the ideological window-dressing for power-relations or "interest."¹²⁵ Suffice it to say that once one

¹²⁴ Ibid. For an excellent account of the Solzhenitsyn effect, see Pierre Grémion, *Paris-Prague : la gauche face au renouveau et à la régression tchécoslovaques*.

¹²⁵ See the astute critique in Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages* (Paris : Editions de Minuit, 1984), 44, 89.

discounts reason and intellection as inherently repressive, one abandons the only means available to think through the problems of the political and historical present.

Jacques Lacan's theories were another important influence on the New Philosophers. In the post-May period the idea took hold that, try as one might, it was impossible to escape the Discourse of the Master. In other words: Abandon all hope, ye who enter the "symbolic realm" or language! There is no circumventing the fact that Discourse itself is merely a mechanism of domination to which there is no "outside" or "escape." As Lacan resignedly declared in a 1969 colloquy: "The aspiration to revolution has but one conceivable issue, always, the Discourse of the Master. That is what experience has proved. What you, as revolutionaries, aspire to is a Master. You will have one!"¹²⁶ Lacan's view of language – as filtered through the exclusionary mechanisms of ego-formation or "ontogenesis" – as, in essence, a "discursive penitentiary" harmonized with Foucault's critical views on the repressive function of language qua "discursive regime" or "episteme." (What both approaches neglect is a theory of the autonomy or originality of the "speech act," which by virtue of its expressive capacities possesses the ability to escape the rigid constraints of structure.) Hence, the popularity of the ethereal Christian tract penned by ex-Maoists Christian Jambet and Guy Lardreau, *L'Ange* (Angel), which argued that, in light of the "fallen" state of language, history, and politics, "transcendence" remained the sole option available. The choice was clear-cut: either Stalin or Joan of Arc. There were no half-measures to be found.

Those who disagreed with the New Philosophers' perspective were brusquely dismissed as "Master Censors"

¹²⁶ Lacan, Impromptu at Vincennes, *Television* (New York : Norton, 1978), 126. In fairness, Lacan's remarks are as much a critique of the repressive function of ego-formation ("ontogenesis"), which he chronicles in his famous essay on the "Mirror Stage," as they are an indictment of the Symbolic realm.

(*maître-censeurs*).¹²⁷ Thus, in their defense of human rights the New Philosophers displayed an intolerance for criticism that, in many respects, mirrored their earlier, pro-Chinese ideological dogmatism.

It was ironic, then, that despite his congenital anti-Sartrism, it was Foucault who, when all was said and done, inherited Sartre's mantle as France's archetypal engaged intellectual. By the same token, the demands of commitment in a post-totalitarian epoch mandated a return to the ethical vocation of the intellectual as represented by Voltaire, Victor Hugo, and Emile Zola.¹²⁸ In 1978 François Furet had proclaimed: "The French Revolution is over."¹²⁹ With it died the prophetic intellectual: the political clairvoyant who specialized in envisioning humanity's radiant utopian future. The universal intellectual was reborn from his ashes.

¹²⁷ See Bernard-Henri Lévy, *La Réponse aux Maîtres-Censeurs*, in *Le Nouvel Observateur*, 27 June 1977.

¹²⁸ On this point, see the excellent book by Julian Bourg, *From Revolution to Ethics: May '68 and Contemporary French Thought* (Montreal: Queens University Press, 2006).

¹²⁹ François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 1.

Paolo Acanfora

THE «NEW ITALIAN TRADE UNION»: THE CISL BETWEEN
MODERNITY, IDEOLOGY AND RELIGIOUS IDENTITY

A contribution to the historiographical debate

For some time now, the historiography of the Italian trade unions after World War II has been considered unsatisfactory. What is asked for is a greater in-depth analysis of the trade unions and a better identification of the connections that inscribe them within a wider and more general historiography. This is not the place to review the existing historiography; a useful overview can be found in papers that offer a general and quick panoramic on some of the existing studies.¹ Actually, the contributions so far produced are many and distributed in a considerable number of researches. The aim of this paper is not that of examining the various interpretations formulated, but to indicate some particularly significant points in order to introduce the addressed subject: the role of the democratically

¹ See, for example, *La storia del movimento sindacale nella società italiana: vent'anni di dibattiti e di storiografia*, G. Pellegrini e A. Ciampani (eds), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005. An article that is inevitably not up to date but which offers a starting point on Marxist tradition – the only one taken into account – is the following: O. Bianchi, 'Temi e problemi nella storiografia del movimento operaio e sindacale dal dopoguerra a oggi' in *Storiografia contemporanea e storiografia sindacale: rassegna critica*, O. Bianchi, M. Comei, A. Vitacolonna (eds), Cacucci Editore, Bari, 1980, pp. 51-110. Regarding the historiography of the Cisl see the volume by various authors *Per una storia della Cisl. Indirizzi storiografici e prospettive di ricerca*, Quaderni della Fondazione Giulio Pastore, n. 2, 2004 (within this last volume a panoramic of the most recent studies conducted outside of Italy is found in the article by G. Bianchi, 'Il sindacato come soggetto storico: recenti orientamenti della storiografia sindacale negli altri paesi' pp. 65-86). For a synthetic description of some of the more significant contributions see the brief review 'La Cisl come problema storiografico: punti per una bibliografia' G. Bianchi (ed), in *La Cisl negli anni Sessanta e Settanta. Materiali per un ripensamento*, Quaderni della Fondazione Giulio Pastore, n. 4, 2005, pp. 105-114.

and Christian inspired trade union in the modernization of the Italian trade union system.

A first, central issue is the strongly politicized notion of the trade union in the Italian tradition and, as far as our subject is concerned, in Italy after World War II. The fascist totalitarian regime had placed the trade union within a corporative notion that subordinated the workers' organization to the needs of the political agenda. The fall of fascism meant the end of the corporative experience, but it did not call into question the politicization of the trade union, which had deep roots in national history. Bianca Beccalli summarizes the condition of the post-fascist Italian trade union as follows:

“At the end of World War II the Italian trade union is reborn strongly politicized. The organization is politicized: the high and middle ranking members of the union come directly from the political parties; the decisions taken within the union depend on the parties' decisions. And the militancy, the base is politicized: that is, joining a trade union, even for simple union members, is not conceived as a tool to defend specific and immediate interests, but rather as a political act supporting a new social order which is about to come true.”²

From this point of view, Beccalli seems implicitly to underline how such a political notion isn't born solely from theorizing the trade union as a “Vee belt” – a theory founded on the claim of the party's exclusivity in representing the interests and ideals of the working class – but also from a spontaneity of the masses dictated by a radical politicization of every aspect of life, by a totalizing vision of politics, which is one of the signs of that modernity that has characterized twentieth century European history. This notion is at the basis of the separation of the various political and trade union cultures (Marxist, Catholic, republican) that had come together as a single entity with the Pact of Rome – which, in 1944, gave birth to the *Confederazione Generale Italiana del Lavoro* – the Cgil (the *Italian*

² Cf. B. Beccalli, ‘La ricostruzione del sindacalismo italiano, 1943-1950’ in *Italia, 1943-1950. La ricostruzione*, J.S. Wolf (ed), Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 351.

General Confederation of Labour). An experience that Piero Craveri has defined – referring to the Catholics – as “atypical” and substantially dictated – at least for most of them – by tactical reasons.³ In the summer of 1948 these differences appeared irreconcilable and led to the separation of the Christian wing (but also of the secular non-communist and non-socialist one) that gave birth first to the *Libera Cgil* (*Free Cgil*) and later, in May 1950, to the *Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori* (Cisl) (*Italian Confederation of Workers’ Trade Unions*).

Although it has been done, it would be reductive to interpret the fracture of the trade union’s front as “nothing more than the political-ideological reflection of the class struggle occurring in society”⁴ or as the prevailing of a “Vatican scheme.”⁵ These far too partial interpretations can be misleading. The very role of the Cold War, in the various phases of its development, must be considered in all of its complexity, without assuming its influence to be purely mechanical. Along this line of thought, Guido Formigoni underlines that, even within the quickly deteriorating internal relations of the unitary Cgil, “there was no relationship of dependence between the political split over the Marshall Plan and the breakup of the union in July-August 1948.”⁶ The process which led to the birth of the Cisl was less predictable and linear. As Aldo Carrera claims, a process directed from without “would not have

³ P. Craveri, *Sindacato e istituzioni nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 35-37.

⁴ A. Pepe, ‘Il sindacato nel compromesso nazionale: repubblica, costituzione, sviluppo’ in *Storia del sindacato in Italia nel ‘900*, vol. III *La Cgil e la costruzione della democrazia*, A. Pepe, P. Iuso, S. Misiani (eds), Ediesse, Roma, 2001, p. 31.

⁵ Cf. S. Turone, *Storia del sindacato in Italia, 1943-1969*, Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 199.

⁶ G. Formigoni, *La scelta occidentale della Cisl: Giulio Pastore e l’azione sindacale tra guerra fredda e ricostruzione (1947-1951)*, Franco Angeli, Milano, 1991, p. 57.

withstood ‘having everybody in opposition’.⁷ It is probable that without a strong sharing, based on autonomous reasons, other choices would have been made, and the influence of the (the party of the Catholics), of the Acli (the *Associazione Cristiana dei Lavoratori* – the *Christian Association of Italian Workers*) and, more in general, of the Catholic world, as well as the weighty tradition of the “white syndicalism” with a Catholic matrix, would have led to different results.

The search for this specificity must certainly be understood within a more general political dimension. The triggers were many, and the rejection of an exclusive link of causality is the result of this preliminary recognition. Just by refusing an overly unilateral explanation as a starting point, Luigi Musella identifies the reasons of the division within the contrast originating in how the world, society and humankind were viewed: “it must not be believed that the division, especially between socialist and communist workers on one side and Catholic ones on the other, answered solely to issues originating in the political parties. The main political events and the top executive decisions were important, but they also ended up responding to a reality which pre-existed in the behaviour and the perception of the workers.”⁸ Further on Musella specifies: “the conflict was also about the role and the activity of the trade union, but in general it had to do with *two different visions of the world and of society* [...] the contrast, therefore, was cultural, political and idealistic, but also, more specifically, social.”⁹

The different notion of what the trade union had to be originated, in the first place, from a different notion of politics, of the human being, of society and of the historical process. The

⁷ A. Carera, ‘Sindacato libero e economia mista: la scelta della Cisl’ in *Le scissioni sindacali in Italia e Europa*, M. Antonioli, M. Bergamaschi, F. Romero, A. Ciampini (ed), BFS, Pisa, 1999, p. 146.

⁸ L. Musella, ‘I sindacati nel sistema politico’ in *Storia dell’Italia repubblicana, vol. I, La costruzione della democrazia: dalla caduta del fascismo agli anni Cinquanta*, Einaudi, Torino, 1994, p. 874.

⁹ *Ibid*, pp. 375-376. Emphasis added.

reasons of the conflict between the Catholic world and the communist one, between the *Democrazia Cristiana* and the *Partito Comunista* (the *Communist Party*), which were culturally and ideologically founded on different world views, had natural repercussions also at the trade union level. The Cold War added another contrast – illustrated in the binomial “East/West” – which did not superimpose itself perfectly on the pre-existing ones, but which greatly contributed at widening the gap between the two realities. In this sense, the model of international relations typical of the Cold War showed all its pervasiveness, not limiting itself to simply hardening the opposing standpoints. Formigoni underlines with accuracy its capacity of influencing and changing the very dynamics of discussion claiming that “the cultural conflict arising from the different world views also entailed a relevant change in the open processes within those worlds.”¹⁰ Such a pervasiveness showed itself also on an analytical level, as it influenced the definition and elaboration of the epistemological system through which the new post-war political reality can be interpreted. Along this reasoning, Federico Romero underlines how this general element inevitably reflected itself at the trade union level:

“the values and rules of the Cold War, those ideological options that justify the taking of sides, provide also a useful cognitive filter. In fact, on several occasions the trade unionists of the Cisl and of the Uil [the social democratic and republican trade union] – or in an opposite but, after all, similar manner those of the Cgil – resort, in the absence of better analytical tools, to typical categories of the bipolar division to understand some quick and surprising international transformation, to evaluate choices which suddenly have to be made, to make sense of events which otherwise they would not know how to face.”¹¹

¹⁰ G. Formigoni, ‘Lavoro sindacato e capitalismo nelle riflessioni del cattolicesimo italiano’ in *Le scissioni sindacali in Italia e Europa*, op. cit., p. 126.

¹¹ F. Romero, ‘Guerra fredda e scissioni sindacali: stato e prospettive della storiografia’ in *Le scissioni sindacali in Italia e Europa*, op. cit., p. 12.

The conflict and the competition between trade unions, both at a national and at an international level, led to a continuous and insistent use of the themes of the Cold War and, consequently, to a perpetuation of its “relevance.”¹²

The “Western choice” of the Cisl, which was by no means a foregone conclusion considering the numerous resistances within the Catholic world to joining the “American model,”¹³ had strengthened the significance of the international reference points. In fact, such a choice was not limited to matters of foreign policy and to the general political-ideological frame of reference, but it had a direct influence on the reformulation of the nature, the characteristics, the functions and the role of the trade union within a democratic and pluralistic modern society. From this standpoint, it must be underlined how the positions of the future leadership of the Cisl and of its very leader, Giulio Pastore,¹⁴ changed significantly from 1947 onwards. These positions went from the initial support of the Marshall Plan by the Cgil’s Christian wing, with the consequent criticisms of the communists’ reservations on the Plan itself,¹⁵ to pointing at the American syndicalism as the reference model for a radical modernization of the Italian trade union. Formigoni summarises the overall course of the “new trade union” as follows:

¹² Ibid, p. 11.

¹³ Cf. G. Formigoni, *La Democrazia cristiana e l'alleanza occidentale (1943-1953)*, Il Mulino, Bologna, 1996.

¹⁴ For an analysis of the trade union career of Giulio Pastore cf. V. Saba, *Giulio Pastore sindacalista: dalle leghe bianche alla formazione della Cisl (1918-1958)*, Edizioni Lavoro, Roma, 1983.

¹⁵ “Since the reunion of the Cgil’s collective on 30 December 1947, the Christian syndicalist wing criticised the reticence of Di Vittorio in the analysis of the American proposal, putting forward a clearly favourable opinion towards an initiative that – it was claimed – would have allowed the Italian economy to integrate itself into a vast international and developed economic area, and at the same time to use the aids to build its own autonomy, which would be a guarantee of political and economic independence.”; G. Formigoni, *La scelta occidentale della Cisl*, op. cit., pp. 49-50.

“the Western choice of the Cisl developed in reality as something less than a transplant of an organic ideological reference subordinated to what happened overseas, but at the same time it was much more than a mere reflection of events. It proved to be a determined phenomenon: a historical process during which the complex itinerary of the years 1947-51 led the group of Catholic trade unionists to reconsider and modify their convictions, their own trade union culture and their strategic orientations, borrowing a series of decisive references, almost through osmosis, from the Western world led by the United States, and weaving them with their own historical and idealistic heritage.”¹⁶

This reference point became so central as to be considered the real transformational element that has given to the Cisl a rather different trade union profile from that of the “Christian wing” of the unitary Cgil. A reference point that, it must be underlined again, did not give to the “Western choice” an extensive value indicating a relationship of mechanical derivation or subjection to the American administration.

This was true also for contradictions that were difficult to resolve. From this standpoint, Romero underlines how the various needs of the political stabilization and of the economic modernization led to strategies that were difficult to reconcile.¹⁷ The “productivism”, which was at the basis of the Marshall Plan and around which converged the positions of the American and of most European trade unions, became the privileged instrument to begin a process of economic, social and political modernization. In this sense, “the concept of productivity,” continues Romero “has acquired – in reference to the political objectives of the Marshall Plan – meanings far greater than the simple technical notion of intensity and effectiveness of the productive process. It is used in the largest sense as a social philosophy and a political-economic strategy, which were the cornerstones of the American planners’

¹⁶ Ibid, p. 149.

¹⁷ Cf. F. Romero, ‘Gli Stati Uniti e la «modernizzazione» del sindacalismo italiano’ in *Italia contemporanea*, n. 170, March 1988, pp. 71-96.

scheme for the growth and stabilization of Europe.”¹⁸ Just on such a “social philosophy” the Cisl tried to find its own “positive identity.”¹⁹ This effort was not devoid of difficulties and tensions, and inevitably it had uneven results.

Some scholars have underlined the limits of the influence of the “*Anglo-Saxon trade union*” on the Cisl, not only emphasizing correctly the impossibility of a “simple extension in Italy of the Anglo-Saxon model and its trade union, cultural and financial forces,”²⁰ but also judging the Cisl’s adherence to such a model as “an image which is stereotyped and not always realistic.”²¹ After all, the *American trade union*, the *CIO*, which was a reference point for the Italian “new trade union,” had disputed on various occasions with the Cisl, manifesting its open reserves on the excesses of moderation used “in the name of the stability of anti-communist politics.”²² A critique, however, that in Romero’s judgement explicates an irresolvable impasse exclusively internal to American politics:

“the economic aid, the propaganda and cultural appeal could not replace the autonomous contractual function of the trade union: an aggressive reclaiming action by it was as necessary, to face and counter the communist trade union representations, as it was concretely banned in the name of political stability. [...] This was the impasse of American politics: the difficult dilemma between the needs of stabilization and those, in many ways conflicting, of modernization.”²³

¹⁸ Ibid, p. 84. For an analysis not exclusively centred on Italy, but on the overall relations between Europe and the United States cf. F. Romero, *Gli Stati Uniti e il sindacalismo europeo, 1944-1951*, Edizioni Lavoro, Roma, 1991.

¹⁹ F. Romero, ‘Gli Stati Uniti e la «modernizzazione» del sindacalismo italiano’ op. cit., p. 87.

²⁰ A. Pepe, ‘Il sindacato nel compromesso nazionale’ op. cit., p. 54.

²¹ S. Sciarra, ‘L’influenza del sindacalismo americano sulla Cisl’ in *Analisi della Cisl*, vol. I, G. Baglioni (ed), Edizioni Lavoro, Roma, 1980, p. 306.

²² F. Romero, ‘Gli Stati Uniti e la «modernizzazione» del sindacalismo italiano’ op. cit., p. 75.

²³ Ibid, pp. 76-77.

By virtue of this intrinsic limit, according to Romero, the “American model” could not but head towards its gradual failure.²⁴

Whatever the ambivalence of the American economic and syndicalist politics, it is however certain that the attention that the Cisl had for the American trade union and its forms, represented an important novelty on the Italian trade union scene,²⁵ and it certainly contributed decisively to review what has been defined as the traditional “neo-corporative creed” of the Catholic trade unionism.²⁶ This attention constituted a downright watershed within the Italian trade union and the new condition to envisage the nation’s modernization. The matter of initiating a process of modernization was at the basis of the Western choice of the Cisl’s leadership and, especially, of Giulio Pastore. Formigoni has specified how

“the peculiarities of Pastore’s Western choice [were] in fact connected to the specific channels that mediated his encounter with the American world. An American trade union which was decisively anti-communism both internally and internationally, but which was also transparent in respect to an internal model of a strong dialectic answer to the challenges of advanced capitalism. A governmental interlocutor that involved the trade union in the mechanisms of the Cold War, but which tended to export – just through the construction of the “Western block” – a more general modernization design, following the scheme of the “politics of productivity” that looked for interlocutors in European societies. A new international organization of trade unions, unified by an ideological reference point and at the same time reaching out for the circulation of the canons of moderate trade unionism.

²⁴ Ibid., pp. 95-96. Romero comes to the conclusion that certainly “the United States could give to the political-economic élites of the other nations the support of their power and decisive financial aids. But they didn’t have the capacity to translate their supremacy in an influence capable of modelling the political and social systems of the allied nations according to the canons of their vision.”

²⁵ On the attention of the Cisl towards “the reformist drive of the American industrial syndicalism” cf. S. Misiani, “La cultura” in *La Cgil e la costruzione della democrazia*, op. cit., p. 318.

²⁶ Cf. P. Craveri, *Sindacato e istituzioni nel dopoguerra*, op. cit., p. 299.

Finally, an American Catholic-social world that surely identified itself in the reasons of the economic development and in the growth of the capitalist system, but that also chose a dynamic relationship with the social environment, because of the possibility of promoting the progress of the workers' movement and therefore an overall civil maturation, inspired by classical doctrinal references."²⁷

Naturally, the true novelty wasn't in the acceptance of the foundations of the capitalist economy. On this point, the evolution of the Catholic world was noteworthy, to the extent that it presented in sizable sectors an out-and-out conforming "to practically liberal ideas." The leadership of the Cisl had rather searched for and reached "a new balance," weaving "the adherence to the needs of the economic growth with giving value to the possibility and the fecundity of the conflict, albeit a conflict with well-defined rules and downplayed to a simple instrument useful to continually adapt the economic structures."²⁸

A fundamental role in this search for a new and more fruitful equilibrium was certainly performed by the economist Mario Romani. His trade union theoresis comprised all the American experience as well as the overcoming of the perspective of that "third way" that had also strongly characterized the Catholic world.²⁹ Naturally, the receiving of the Keynesian doctrines performed a fundamental function, especially the spreading within the Catholic world of a modern economic culture which was not disconnected from ethically grounded reasons. Along these lines, within the Italian Catholic party (the *Democrazia Cristiana*) the group bound to Giuseppe Dossetti, which represented the strongest alternative to the majority led by Alcide de Gasperi, was particularly active, and it also directly influenced the Cisl's circles.³⁰ It is not

²⁷ G. Formigoni, *La scelta occidentale della Cisl*, op. cit., p. 150.

²⁸ Ibid, p. 135.

²⁹ Ibid, p. 118.

³⁰ Cf. G. Acocella, *Storia della Cisl*, Edizioni Lavoro, Roma, 1988, pp. 55-56. The relationship between the leadership of the Cisl and Dossetti's

a matter of verifying here how much these positions can be traced back to a sort of Keynesian orthodoxy. What is of interest is rather to underline how much they represent for a part of the Catholic world a tool to resolve traditional antinomies and to renew one's view of the capitalistic development. Naturally, such a new approach interacted with a deep-seated tradition, meaning that the acquisition was not devoid of relevant problems. Ada Ferrari has summed up this problematic point:

“certainly the advent of Keynesian theory had led to the fall of the a priori incompatibility between trade union action and capitalistic accumulation and opened up the possibility of studying the two terms in a non-antinomic way. But the loyalty to Keynes' ideas seems at times simply overlapping or only partially made up of an underlying humoral texture that with difficulty renounces to traditional, instinctive dualisms between “evil” capital and “good” labour and, on the other hand, inter-class irenicisms that are more indebted to the traditional Catholic solidarity than to an evaluation [...] of the advantages of social peace and of a utilitarian indulgence of corporate interests.”³¹

With reference to such a dualism, Ferrari underlines “the permanent conditioning force” of the cultural and mental background of the Catholic trade unionists.³² But the adherence to the American trade union model, the Western choice conceived as a choice of specific values, although with all its peculiarities and possible contradictions, had led to a profound change. Regarding principles and values, the Cisl searched for its foundation not in the Church's teachings but in the experience of the modern parliamentary democracies.³³ The new industrial culture of the Cisl's trade unionists led to a full belief in the development of a capitalistic system, to an

political wing has suggested the existence of a sort of “Christian Labourism,” cf. V. Saba, *Quella specie di laburismo cristiano. Dossetti, Pastore, Romani e l'alternativa a De Gasperi, 1946-1951*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.

³¹ A. Ferrari, *La civiltà industriale: colpa e redenzione. Aspetti della cultura sociale in età degasperiana*, Morcelliana, Brescia, 1984, p. 21.

³² Ibid, p. 22.

³³ Ibid, p. 113.

active and propulsive role of the democratic institutions and, naturally, to a refusal of the legitimacy of subversive actions. The road to modernizing post-fascist Italian society required the adoption of a productivist philosophy that recognized the democratic trade unions as having a fundamental role not only in defending the legitimate interests of the workers, but also in being directly involved in choosing the economic policies on a national level. Giuseppe Acocella claims that “for the Cisl the action of the trade union was aimed at aiding development and the increase in productivity, but in order to transfer large shares of the profits to the salaries.” Only in this way, according to Acocella, “precise needs of modernization” could be met, reconciling “the original Christian-social inspiration with the new ‘industrial culture’ that the Cisl was elaborating.”³⁴

Naturally, the lesser conflict of the Cisl in comparison with its ideal American model came from the need to defend and sustain the democratic and liberal structures of the Italian republican state. This was an element that significantly conditioned the action of the “new trade union” and that, as mentioned, had also created some friction with the CIO. This perennial taking responsibility for the “effects on the political context”³⁵ of every action increased the responsibility of the Cisl and the degree of politicization of its activity.

The efforts to carve out a precise area, to identify a specificity of the trade union’s action which would differ from the political and the religious ones, didn’t lead to an apolitical configuration of the trade union. The modernization of the trade union’s conception demanded to clearly reject the subordination of its activity to an external subject, be it even a

³⁴ G. Acocella, *Storia della Cisl*, op. cit., p. 52. Vincenzo Saba has also underlined how much this structuring characterised “the culture of the Cisl from the very moment it came into being”; V. Saba, ‘Verso un nuovo sindacato (luglio 1948-1955)’ in *Il sindacato nuovo: politica e organizzazioni del movimento sindacale in Italia 1943-1955*, S. Zaninelli (ed), Franco Angeli, Milano, 1981, p. 417.

³⁵ Cf. G. Baglioni, *Il sindacato dell’autonomia*, De Donato, Bari, 1975, p. 221.

political party or a denominational organization, but not because of a denial of its political value. The centrality of the concept of autonomy invested several levels. It wasn't simply a refusal to be steered from outside by virtue of the past experience within the unitary Cgil. It was rather the result of an analysis on the complexity of a twentieth century modern society, on the importance of recognizing plurality in the decision-making centres, on the need to defend the principles and values at the basis of a parliamentary democracy.

From this viewpoint, "modernity" meant full integration of the workers in the state structures and the raising of their standard of living; reconciliation between trade union demands and economic development; "trade union secularism"; participation of the trade union in the decision-making processes and the elaboration of the national economic policy.

Such an idea of modernity fitted into the tumultuous context of the reconstruction in post-war Italy, in which the very concept of modernity was conceived in many different ways. It is misleading to interpret the roles of the *Democrazia Cristiana*, of the Italian industrialists, of the United States and of the Vatican as substantially univocal, like the expression of a monolithic block.³⁶ Rather, it is true that just the accusation of immaturity and backwardness addressed to the Italian entrepreneurial world contained the reasons for the non-contingent

³⁶ An example of this monolithic interpretation during the national reconstruction can be found in A. Pepe, 'Il sindacato nel compromesso nazionale' op. cit., p. 24.

contrasts of the Cisl.³⁷ and of some circles of the American administration.³⁸

The attention towards creating and coordinating connections “between the productive organization and the trade union organization” was a central aspect “in the programmatic horizon of Catholicism at the time of De Gasperi, and it was at the centre of a vast modernizing effort.”³⁹ But the modalities of constructing such connections and relations, and the perspectives and fundamental objectives were different within the trade union world, the world of the *Democrazia Cristiana* or, even more generally, the Catholic world. This plurality of standpoints cannot be trivialized or considered marginal. Even the simple overlapping of the industrial culture of Costa (the president of the Confederation of Italian Industrialists) and the political culture of De Gasperi – read as a “duopoly between industry and State” that, continuing along a path inaugurated in the nineteen-thirties by fascism, reduced the trade union to the pure management of the workforce “in a derivative and subordinate position”⁴⁰ – represents a schematic

³⁷ According to Acocella, “the Italian industrial world did not show any real interest towards the modern conception of the trade union and industrial relations”; G. Acocella, *Storia della Cisl*, op. cit., p. 53. A few years earlier, Acocella himself underlined how, during the mid-fifties, the progressive taking shape of the “essential characteristics” of the new trade union did not correspond to the establishment “of a new model of industrial relations that would have constituted the reference frame for the development of proper trade union relations.” An entrepreneurial stance that proved “particularly harmful for the Cisl that had counted on this new kind of relations for its syndicalist model”; cf. Id., ‘Il sindacalismo cristiano nel secondo dopoguerra’ in *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. V, F. Malgeri (ed), Il Poligono, Roma, 1981, p. 353.

³⁸ Cf. for example, the reconstruction of Mario Del Pero on the contrast between sectors of the American administration and the Italian government on the method of use of the ERP funds; cf. M. Del Pero, *L’alleanza scomoda: gli Usa e la Dc negli anni del centrismo, 1948-1955*, Carocci, Roma, 2001, pp. 55-64.

³⁹ A. Ferrari, *La civiltà industriale*, op. cit., p. 20.

⁴⁰ A. Pepe, ‘*Il sindacato nel compromesso nazionale*’ op. cit., pp. 60-61.

forcing that does not take into account the complexity and the plurality of the elements at stake.

The idea of modernity and the elaboration of the distinctive traits of the process of Italy's modernization are profoundly different even within the same political group or the same cultural area. The very communist trade union notion that sees the trade union as a subject that is perfectly congruent with the party representing the interests of the working class, answers to an absolutely modern idea of politics in the history of the twentieth century. Such politics are perceived as comprising every human action and capable of providing answers to all matters and expectations expressed by a modern mass society.

Along these lines, it must also be specified how to read the penetrating reflections of the major theoretician of the Cisl, Mario Romani, on the history of the trade unions in Italy.⁴¹ He hits several fundamental points when he criticises the Italian political leadership for having a nineteenth century conception of the trade union, both for the overall lateness of the Italian economic and social system and for the theoretical formulation.⁴² But the accusation of expressing a substantially anti-modern idea of the trade union was born exactly from a different conception of politics. Romani sets up against a "totalizing" vision of politics one that saw human activity as plural, constituted by different levels that are independent one from the other and not defined by a unitary, organic and perfectly harmonic design.⁴³ This was a different idea of

⁴¹ Cf. especially M. Romani, *Il risorgimento sindacale in Italia: scritti e discorsi, 1951-1975*, S. Zaninelli (ed), Franco Angeli, Milano, 1988.

⁴² Cf., by way of an example, the essay from 1966 'La posizione della Cisl di fronte ai problemi dell'unità sindacale' in M. Romani, *Il risorgimento sindacale*, op. cit., pp. 244-268.

⁴³ With regard to this, Silvio Costantini has ascribed to the principle of trade union autonomy a founding value and also a different vision of politics: "the autonomy, which is not corporative closure, nor pan-sindicalism, is instead a condition that gives real power to an independent trade union, making it take root in society as an instrument of self-management of labour in those advanced industrialized nations that, instead, tend to centralize decision-making and reduce all social issues into political ones";

modernity that marked the peculiarity of the leadership of the Cisl, setting it apart even from the greater part of the Catholic world and the world of the *Democrazia Cristiana*.

One of the most evoked differences was the refusal of an explicitly ideological conception. On the trade union level, the reference to an ideology was judged critically, as the residue of an era which was being overcome and that persisted because of the backwardness of Italian society. Guido Baglioni has so summarized the Cisl's viewpoint:

“for the Cisl of the early days the term ideological means deformation of reality, non-scientific, non-objective consideration of things, sectarianism and cultural backwardness. Communism, for example, is ideological and as such it fogs reality and supports itself on an obsolete, nineteenth century point of view. Consequently, the democratic trade union is presented as non-ideological, foreign to the fixed patterns for interpreting the past and the present, inserted without prejudices in the flux of modernity, of economic development, of a pluralistic society.”⁴⁴

Essentially, this was the “discourse on modernization” inaugurated by the Cisl⁴⁵ According to Baglioni, considering oneself unrelated to ideological “assumptions” constituted one of the limits of the conception of the new trade union.⁴⁶ This insistence has been interpreted by some as a “neutral

S. Costantini, ‘La formazione del gruppo dirigente della Cisl (1950-1968)’ in *Analisi della Cisl*, vol. I, op. cit., p. 129.

⁴⁴ G. Baglioni, *Il sindacato dell'autonomia*, op. cit., p. 239.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15. Baglioni reconstructs the Cisl's political line as follows: “the discourse on modernization acquires several forms in the culture and in the lexicon of the Cisl. Mainly, it expresses itself as a growing pre-occupation that the trade union is not foreign to, let alone adverse to the economic, scientific and cultural transformations that make the industrial and democratic society grow. To reach this level of maturity, the trade union must first of all abandon every ideological lure. Ideology – for the Cisl of the nineteen-fifties – means an incapacity to understand progress and transformation, a distorted and schematic vision of reality, economic “illiteracy” and cultural backwardness.”

⁴⁶ *Ibid.*, p. 240.

syndicalism”⁴⁷ that promoted a trade union policy destined, in the context of the nineteen-fifties, to fail “when confronted with the reality of the class struggle.”⁴⁸ Others have expressed the belief that such a conception, not only non-ideological but simply apolitical, was “one of the many national manifestations of the Cold War.”⁴⁹

The main misunderstanding that might arise from such interpretations is to judge the new trade union and the culture at its base as being the expression of a purely technical vision. Aware of such a danger, Guido Formigoni specifies that choosing to be autonomous “did not mean, at any rate, to reduce the trade union to a strictly technical-economic context, so as to self-confine itself to the pursuit of sectorial interests.”⁵⁰ Sergio Zaninelli wants to underline the same idea quoting the words of one of the most significant collaborators of Mario Romani, Benedetto De Cesaris, who claims that “the trade union cannot be “agnostic” [...] it must operate a fundamental choice regarding the organization of civil society: it must have, therefore, a “political ideology” broadly speaking.”⁵¹

This is one of the most delicate matters in the birth of the new trade union. The structuring of a modern and new trade union, compared to those within both the socialist and Catholic Italian tradition, was forced to refuse a denominational and, as mentioned, ideological connotation. But the leadership of the Cisl felt that what had to be ensured was the disengagement from a political and religious dependence that questioned the legitimacy of the trade union’s autonomy. The evoking of an

⁴⁷ It is so, for example, in P. Craveri, *Sindacato ed istituzioni nel dopoguerra*, op. cit., p. 12.

⁴⁸ Ibid, p. 296.

⁴⁹ B. Beccalli, ‘*La ricostruzione del sindacalismo italiano*’ op. cit., p. 382, footnote 64.

⁵⁰ G. Formigoni, *La scelta occidentale della Cisl*, op. cit., p. 130.

⁵¹ S. Zaninelli, ‘Alle origini della cultura sindacale della Cisl: la rivista «Realtà sociale d’oggi» di Mario Romani (1947-1954)’ in *Analisi della Cisl*, vol. I, op. cit., p. 165. The quote of B. De Cesaris is taken from the article *Prospettive e problemi di una politica sindacale*, in «*Realtà sociale d’oggi*», VIII, n. 4, 1952.

non-ideological approach arose from a concrete preoccupation bound to the specificity of the historical context. Therefore, what was rejected was the dependence from the *Democrazia Cristiana* – so as to mark a difference from the Marxist Cgil – and the explicit Catholic connotation, which marked, instead, the distance from the tradition of white syndicalism. There was a desire to find the values and ideologies of reference outside of the Catholic-communist political dualism and inserted within the context of the Western democracies. It was to be an ampler context where other political cultures could find their place, a “democratic ideology” towards which had to converge men of various classes and origins and which should have forged a new ruling class.⁵²

Andrea Ciampani notices how the statutory statements of 1951 that shaped the Cisl “didn’t constitute nor did they identify an ‘ideology’.”⁵³ On the contrary, the history of the Cisl can be read as a “long journey, in stages, of emancipation from ideology.”⁵⁴ A peculiar relationship between theory and practice is, after all, one of the distinctive traits of the idea of the “new trade union.” Romani himself claims that “theories come after the protection of interests, but the theories are indispensable if they don’t lead to abstractions but become an associative identity and give meaning to one’s commitment.”⁵⁵ The emphasis placed on the pragmatic protection of the workers’ interests represented one of the fundamental traits of the “new syndicalist method,”⁵⁶ but this did not lead to marginalizing the contribution of theory. Even more specifically, the pragmatism – which moreover, as already stated, is never

⁵² On the “democratic ideology” as a reference point for the building of a new trade union executive cfr. S. Costantini, *La formazione del gruppo dirigente della Cisl*, cit., pag. 130.

⁵³ A. Ciampani, *Lo statuto del sindacato nuovo (1944-1951)*, Edizioni Lavoro, Roma, 1991, p. 92.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁵ Cited in A. Carera, ‘Oltre gli artifici e i miti: ipotesi per qualche studio organizzato di storia della Cisl’ in *Per una storia della Cisl*, op. cit., p. 58.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

devoid of specific principles⁵⁷— did not prevent finding ideological stances that formed the identity outline of the Cisl.

Baglioni insists repeatedly on the existence of an ideological dimension of the Cisl, and he singles out its principal characteristics in anticommunism⁵⁸ and in a sort of neo-positivist vision of capitalistic development.⁵⁹ According to him, this latter aspect represented “the limitation at the basis of the Cisl’s doctrine, that is to say considering the economy as an objective, neutral, single track process” that is rationally defined.⁶⁰ Baglioni considers the faith of the “new trade union ‘s’” leadership in the forms of mature capitalism a limit for a real understanding of reality, which instead had strongly conflictual connotations and didn’t seem to lead to an orderly and rational economic and social development. However, on a practical level, the strong pragmatism of the Cisl led to paying much attention to the existing imbalances and to refusing a rigidly institutional structuring of the conflict based on the “stable composition between capital and labour.”⁶¹ This was a solution that always had a strong ascendancy in the Christian trade union culture.

This is another crucial point of the new trade union experience. The peculiarity of the post-war Italian historical context forced the Cisl to act within a set framework, having as a political interlocutor the interclass party of the *Democrazia Cristiana*. In reference to this situation, Piero Craveri speaks of a “new institutionalism” for that “Catholic syndicalism that aspired to follow new paths – and for this it drew inspiration from the experiences of Anglo-Saxon trade unionism” – and for which “it was vital to express a real bargaining power, not only on salaries and working conditions with the employers, but also on a political level, being assertive in the processes

⁵⁷ Cf. M. Freedden, *Ideologie e teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 27.

⁵⁸ Cf. G. Baglioni, *Il sindacato dell'autonomia*, op. cit., p. 10.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

of social mediation in the democratic state. In effect, this is the political-syndicalist philosophy expressed by the Cisl, the ideological manifesto with which it declared its desire to operate within the institutions and in the scope of capitalistic development.”⁶² According to Craveri, the Cisl’s “peculiarity” resided in “the way in which, in the concrete historical-political framework, it combined its classless ideology and its syndicalism inspired by Anglo-Saxon trade unionism with the normal, interclass practice of the *Democrazia Cristiana*’s governments.”⁶³

However, at the same time, if this conception is to be indicated as the “new institutionalism,” one must underline its distance from the traditional corporative doctrines and from the thesis of the trade union as a subject of public canon. This might seem obvious, but it defines the limits of the relationship between the trade union and the institutions, on which the leadership of the Cisl will concentrate much effort, especially within the *Democrazia Cristiana*.

The “ideological question” in the culture of the Cisl has to be, therefore, inserted in this precise context, which has led to positions which are not always devoid of ambiguities. The various historiographical interpretations arise also from different emphases of elements that coexisted in the elaboration of the “new trade union.” Furthermore, open contradictions manifested themselves in the assimilation of the new postulates by the militancy, by the middle management and also by the leadership. Talking of the formation of the ruling class, Costantini recognizes that “it would be empty triumphalism to claim that the leadership of the Cisl was homogeneous” around the new conception of the trade union.⁶⁴ Far more decidedly others have underlined a considerable resistance that has made them, in effect, foreign to the new culture:

⁶² P. Craveri, *Sindacato e istituzioni nel dopoguerra*, op. cit., pp. 302-303. Emphasis added.

⁶³ Ibid, p. 300.

⁶⁴ S. Costantini, *La formazione del gruppo dirigente della Cisl*, op. cit., p. 140.

“not only the base, but also the great majority of the middle management and of the operators, remain totally foreign to this perspective: ultimately, they don’t even understand it. The inter-nalization of the old Catholic culture and the perception of the Catholic world as a compact entity that includes, with full rights, also the Cisl, continue to dominate the Cisl past the ideas of its official ideologues.”⁶⁵

According to this thesis, this resistance would have surfaced fully in the following period, and it would end up by showing all the anti-capitalistic load of the Catholic tradition.⁶⁶ Regardless of sharing similar or other opinions, it is evident that the novelties brought by the syndicalist notion at the basis of the birth of the Cisl required starting anew a process of formation and assimilation of new postulates that could neither be brief nor devoid of incongruities and ambiguities. After all, they were radical novelties that broke with a large part of the pre-existing tradition, and they entered a context that still had characteristics with which it was hard to reconcile. Just the strong polarization of the political conflict implicated a sort of under-representation of the internal differences of the two alignments. The same reasons that had led to the political unity of the Catholics were used by the trade union to call for a clear expression of affiliation. This affiliation, which was also ideological, applied to the Cisl as well, but it did not manifest itself on a party or denominational level, but on a more generically, yet always political, Western democratic one. The founding values of the parliamentary democracies, the productivism and the faith in the process of development of modern capitalism, the anticommunism, as well as a certain echo of the personalist doctrines made up the ideological profile of the Cisl and the political vision that served as the reference horizon for its concrete trade union action.

⁶⁵ P. Kemeny – E. Ranci Ortigosa, ‘La Cisl dei primi anni e l’ideologia del mondo cattolico’ in *Analisi della Cisl*, vol. I, op. cit., p. 62.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 72.

II. MISZELLEN

Angela Hermann

TAGUNGSBERICHT: ZWISCHEN REVOLUTIONSSCHOCK UND
SCHULDDEBATTE. MÜNCHNER KATHOLIZISMUS UND
PROTESTANTISMUS IM 20. JAHRHUNDERT

Tagung am 12.12.2011 in München

Veranstalter:

*Arbeitskreis Katholizismusforschung/Protestantismusforschung,
NS-Dokumentationszentrum München;
Evangelische Stadtakademie München*

Der interdisziplinäre und überkonfessionelle Arbeitskreis Katholizismus- und Protestantismusforschung wurde im Mai 2010 von Antonia Leugers angeregt. Die Gründungsdirektorin des NS-Dokumentationszentrums München berief daraufhin im Sommer 2010 die Leitung und die Mitglieder des wissenschaftlichen Arbeitskreises, um Grundlagenforschung für das NS-Dokumentationszentrum zu leisten. Gerade die Positionen der christlichen Konfessionen wurden bei vergleichbaren Ausstellungs- und Dokumentationsprojekten zur NS-Zeit in der Regel vernachlässigt und höchstens im Zusammenhang mit Widerstand und Verfolgung berücksichtigt. Die interessanten Fragen, wie Mitglieder der beiden christlichen Konfessionen die NS-Bewegung in den 1920er-Jahren wahrnahmen, wie sie die „Machtergreifung“ beurteilten, wie sie sich während der NS-Regimephase verhielten und wie sie diese und deren Verbrechen nach 1945 deuteten, werden für den Münchner Raum in diesem Arbeitskreis fokussiert. Dementsprechend stellte der Arbeitskreis auf seiner ersten Tagung eine Auswahl sehr verschiedener und höchst anregender Themen vor.

ANGELA HERMANN (München) ging der Frage nach, wie auswärtige Beobachter und insbesondere die Vertreter fremder Staaten die Revolutions- und Rätezeit und deren Protagonisten 1918/1919 in München wahrnahmen. Dabei

stellte sie die Berichte Eugenio Pacellis über das Personal der Revolution erstmals in den Kontext anderer zeitgenössischer Gesandtschaftsberichte aus München. Die protestantischen Vertreter der Staaten Baden (Ludwig von Reck) und Württemberg (Carl Moser von Filseck), die den ersten bayerischen Ministerpräsidenten Kurt Eisner mehrmals persönlich sprachen, lieferten ihren Außenministerien weitgehend ausgewogene Berichte, in denen sie auch die Beweggründe der neuen Regierung korrekt darzustellen suchten. Andere Diplomaten hingegen, die mit der Revolutionsregierung nicht oder kaum persönlich zu tun hatten, zeichneten ein durch konservative und antisemitische Propaganda verzerrtes Bild der Münchner Verhältnisse. Hierbei stachen die Schilderungen des Apostolischen Nuntius, Eugenio Pacelli, des späteren Papstes Pius XII., mit mehrfachen Verweisen auf die Physiognomie der Protagonisten hervor, die eindeutig und prononciert antisemitische Stereotype aufweisen. Der Befund, die verunglimpfendsten Berichte über die Revolutions- und Räteaktivisten bei Pacelli vorliegen zu haben, sollte Anlass zu weiteren Untersuchungen sein.

In den Mittelpunkt seines Vortrags stellte FLORIAN MAYR (München) fünf Münchner Theaterproduktionen bzw. Aufführungsgeschichten: Hanns Johsts *Schlageter* (1933), Friedrich Forster-Burggrafs *Alle gegen Einen. Einer für Alle* (1933), die Luther-Gedenkfeier 1933, Erwin Guido Kolbenheyers *Gregor und Heinrich* (1934) und Rolf Hochhuths *Der Stellvertreter* (1963). Die zeitgeschichtliche Relevanz der Katholizismus-/Protestantismusforschung in theatergeschichtlicher Perspektive suchte Mayr an ihnen schlaglichtartig zu erproben und zu erweisen. Hervorzuheben sind die Konkurrenz und Gleichschaltung der christlichen Besucherorganisation „Theatergemeinde München“, die theatrale Selbstinszenierung und der Totenkult der NS-Bewegung bzw. NS-Partei, die Instrumentalisierung der Gestalt Luthers als nationaler Heros, die Kämpfe um die Deutungshoheit über die Reichs- und Papsttumsgeschichte, schließlich das „Dokumentarische Theater“ als Forum bzw. Enzym der konfessionellen Aufarbeitungsdebatten.

Die von Mayr präsentierten Dokumente (Akten, Programme, Plakate, Zeitungsausschnitte, Bilder) belegten die Vielfalt der zur Verfügung stehenden Quellen und die Möglichkeit einer anschaulichen Vermittlung der Thematik etwa im Rahmen einer dokumentarischen Ausstellung.

EDITH KOLLER (München) widmete sich einer historischen und ikonographischen Analyse antiklerikaler und antisemitischer Karikaturen, vor allem aus den Zeitschriften *Simplissimus*, *Der Wahre Jakob*, *Lachen Links*, *Die Brennessel* und *Der Stürmer*. Dies ermöglichte einen Überblick über die Visualisierung von politischer Kritik und Stereotypen sowie über die Generierung von Feindbildern ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bis etwa zum Beginn des Zweiten Weltkriegs. Im Fokus des Vortrags standen Traditionen der gesellschaftlichen und politischen Satire, Veränderungen einzelner Elemente der bildlichen Darstellungen oder deren Kontinuität. Vorgestellt wurden hierfür zunächst zwei verbreitete Typen innerhalb dieses Karikaturespektrums: der Typus des politisch tätigen Pfarrers und der des „Ostjuden“. Im Anschluss wandte Koller sich dem völkischen und nationalsozialistischen Bild „vom Juden“ sowie von Kirchen und Geistlichen seit der Niederschlagung der Revolution 1918 zu. Anhand der extrem radikalisierten – vor allem antisemitischen – Darstellungen im *Stürmer* verwies sie auf eine mögliche Form der Verknüpfung beider Feindbilder und konnte hierüber deren ganz unterschiedliche Bedeutung für die NS-Ideologie illustrieren. Der diachrone Vergleich verdeutlichte die lange Tradition der antijüdischen und antisemitischen Bildsprache sowie der gegen Kirche und Klerus gerichteten Satiren. Karikaturen aus der NS-Regimephase zeigen, dass die bestehenden Feindbilder weitergeführt, nun aber – auch bildlich – radikalisiert und im Sinne der NS-Ideologie instrumentalisiert wurden. Auch in der Bildsprache wurde das Feindbild „Judentum“ dem antiklerikalen klar übergeordnet. Der Vortrag und die lebhaft diskutierte Diskussion unterstrichen, welche Chancen in der Einbeziehung des vorgestellten – bislang für diese Fragestellung kaum beachteten – Quellenkorpus liegen.

AXEL TÖLLNER (Nürnberg) überraschte eingangs mit der Feststellung, bis heute habe der „Bund für Gotterkenntnis“ seinen Sitz in der ehemaligen „Ludendorff-Villa“ in Tutzing. Dieser auf bundesweit etwa 240 Mitglieder zusammengeschrumpfte Verein gehe zurück auf die Ideologie der völkisch-religiösen „Ludendorff-Bewegung“. Während Mathilde Ludendorff sich bereits Anfang des 20. Jahrhunderts von der evangelischen Kirche löste, trat Erich erst 1927 in München unter dem Einfluss seiner zweiten Ehefrau aus. Mathilde hatte eine rassistische und antichristliche Weltanschauung entwickelt, für die sie Deutungshoheit beanspruchte. Erich trug seine Theorie von einer Verschwörung „überstaatlicher Mächte“ gegen das deutsche Volkstum bei. Der Blick auf einflussreiche Stimmen des Münchner Protestantismus könne keine spezifisch lokalen Stellungnahmen zur „Ludendorff-Bewegung“ nachweisen. Zur Sprache kamen dabei das *Evangelische Gemeindeblatt München*, das in zahlreichen evangelischen Haushalten gelesen wurde, der deutschnationale Publizist und Theologe Gottfried Straub, bis zum Kirchenaustritt ein Weggefährte Ludendorffs, und die beiden Münchner Pfarrer Heinrich Hauck und Eduard Putz, Autoren zweier maßgeblicher Schriften von 1932/1933. Sie führten Erich Ludendorffs Abwendung vom Protestantismus auf den antichristlichen Einfluss von Mathilde zurück. Sein Beitrag zur Ideologie der „Ludendorffer“ blieb weithin unbeachtet, schöpften seine Verschwörungstheorien doch aus einem Reservoir nationalprotestantischer Ressentiments gegen Katholiken oder Juden. Mit der Kritik an der antichristlichen völkisch-religiösen Ludendorff-Bewegung verknüpfte sich das Werben um eine kirchenfreundliche Linie der NSDAP.

ANTONIA LEUGERS (München/Tübingen) stellte Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit aus ihrem Forschungsprojekt vor. Den Vortrag rahmten zeitlich die Errichtung zweier Münchner Denkmäler, an denen der mentale Wandel beider Nachkriegszeiten ablesbar sei: vom Gefallenendenkmal (1925) mit dem erhofften Sieg der Besiegten zum Friedensmahnmal eines ehemals dem Sieg

geweihten Tores in bundesrepublikanischer Zeit. In der Phase nach dem Ersten Weltkrieg waren unter den Bedingungen des Versailler Friedensvertrages viele Deutsche erfüllt von Hoffnungen auf einen späteren siegreichen Krieg oder gepeinigt von Befürchtungen eines kommenden schrecklicheren Krieges. Wer vom Frieden sprach, tat, als gebe es ihn noch nicht wirklich, als schwiegen die Waffen nur rein äußerlich, als handele es sich um einen *Kriegsfrieden*. Diese *Kriegsfriedens*diskurse waren spannungsgeladen, weil die jeweilige Sprecherseite die Überzeugung eigener Friedensliebe herausstrich, während sie den Grund des noch nicht realisierten Friedens einzig im Gegenüber, dem Adressaten dieser Diskurse, sah und ihm die drohende Kriegsgefahr anlastete. Leugers wählte als Beispiele katholischer *Kriegsfriedens*diskurse die beiden Katholikentagsreden Kardinal Faulhabers von 1922 auf dem Münchner Königsplatz und seine Friedensrede beim Gebet um Völkerfrieden 1932 in St. Bonifaz in München. Während Faulhaber 1922 durch seine Eröffnungsansprache den „inländischen Frieden“ mit seinen Angriffen auf die Republik („Meineid“, „Hochverrat“, „Kainsmal“) nachhaltig störte, erschütterte er in seiner Schlussansprache, die dem Weltfriedensthema gewidmet war, die versöhnungsbereiten ausländischen Gäste durch seine Anwürfe. Seine 1932 verkündete, den Frieden fördernde neue „Kriegsmoral“ sah Faulhaber ausgerechnet in den „Friedensreden“ Adolf Hitlers 1933 und in dessen „Großtat der Sicherung des Völkerfriedens“ im September 1938 realisiert. Die Konstruktion dieser „Kriegsmoral“ und die Hervorhebung der hehren Ziele des „Friedenskanzlers“ bargen die Gefahr, im September 1939 wiederum an Hitlers besten Absichten und an seinem gerechtfertigten Handeln nicht zweifeln zu wollen. Der katholische *Kriegsfriedens*diskurs Faulhabers war auf fatale Weise an ein Ende gekommen: den Zweiten Weltkrieg.

In seinem Vortrag beleuchtete THOMAS FORSTNER (Berlin) drei zentrale, sich teilweise überlappende Phasen der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem Handeln ihrer Protagonisten im Nationalsozialismus. In der ersten

Phase, der Idealisierung, die bis in die frühen 1960er-Jahre andauerte, dominierte ein geschönter Blick auf die Vergangenheit. Ihre eigene Rolle im Nationalsozialismus thematisierte die Kirche in dieser Zeit kaum. Im Wesentlichen verstand sie sich als (einzige) Organisation, die dem Nationalsozialismus maßgeblichen Widerstand entgegengebracht habe. Zugleich standen der Gedanke der Versöhnung mit den Tätern und die Zurückweisung kollektiver Schuld im Vordergrund. Ein maßgeblicher Protagonist dieser Zeit war der Münchner Weihbischof Johannes Neuhausler, der einerseits für die Errichtung eines Sühneklosters auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau verantwortlich zeichnete, andererseits ehemalige Täterkreise im Verein „Stille Hilfe“ massiv unterstützte. In der sich anschließenden zweiten Phase kam es gewissermaßen zu einer Ausweitung der bisherigen Strategie. Nun einsetzender öffentlicher Kritik am Handeln bzw. Nicht-handeln ihrer Protagonisten während der NS-Zeit begegnete die Kirche mit einer systematischen Monumentalisierung von Konfliktereignissen aus der Zeit des Dritten Reichs. Zur Dokumentation ihres Selbstbildes als Widerstandsorganisation bediente sie sich nun auch wissenschaftlicher Organisationen wie der von der Deutschen Bischofskonferenz finanzierten „Kommission für Zeitgeschichte“, die im kirchlichen Auftrag das 1984 erstmals erschienene Werk *Priester unter Hitlers Terror* herausgab, welches mit seiner Dokumentation aller nur denkbaren Formen von Konfliktereignissen einem entgrenzten Widerstandsbegriff Vorschub leistete. Diese Phase ging unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. dessen Märtyrerbegeisterung folgend in die dritte Phase über, die von einer zunehmenden Sakralisierung der Protagonisten geprägt ist. Mit der Konvertitin Edith Stein, die sich ideal als Projektionsfläche der katholischen Opferinszenierung eignete, sicherte sich die katholische Kirche sozusagen einen prominenten Platz unter den Opfern von Auschwitz. Auf lokaler Ebene spiegelte sich dieses Phänomen in der Aufnahme der Konvertitinnen Annemarie und Elfriede Goldschmidt, zweier in Auschwitz

ermordeter Jugendlicher, in die Liste der „Blutzeugen der Erzdiözese München und Freising“ wider.

Beim Umgang des bayerischen Protestantismus mit der NS-Vergangenheit bestimmen bis heute zwei antagonistische Deutungsmuster die kontroverse Diskussion, so BJÖRN MENSING (Dachau). Auf der einen Seite stehe das Bild von der bayerischen Landeskirche als Hort des Widerstands. Die Kirchenleitung unter Landesbischof Hans Meiser ließ sich dies im Herbst 1945 durch ein Urteil des Kassationshofes bestätigen. Die Kirche war demnach als Siegerin aus dem weltanschaulichen Ringen hervorgegangen und hoffte auf eine Rechristianisierung des deutschen Volkes nach dessen „großem Abfall“ von Gott. Diese Deutung blieb von Anfang an nicht unwidersprochen. Besonders Vertreter des radikalen Flügels der Bekennenden Kirche wie Karl Steinbauer, die schon in der NS-Zeit den Kurs der Kirchenleitung als zu angepasst kritisiert hatten, und NS-Verfolgte wie Pfarrer Wolfgang Niederstraßer forderten ein offenes Bekenntnis zum schuldhaften Versagen der Kirche und einen theologischen Neuanfang. Die Kirchenleitung marginalisierte diese unbequemen Protestanten und tat wenig zur Erinnerung an NS-Opfer wie den Kirchenjuristen Friedrich von Praun. Stattdessen trat sie für die rasche Rehabilitierung von früheren Nationalsozialisten ein. Den im Nürnberger Juristen-Prozess zu zehn Jahren Haft verurteilten Wilhelm von Ammon machte die Kirchenleitung 1957 zum Direktor der Landeskirchenstelle. Erst Jahre nach Meisers Tod 1956 rückte man sukzessiv von der apologetischen Deutung des „Kirchenkampfes“ ab, möglichst ohne bei der Benennung der NS-Verstrickungen konkret zu werden: „Plausibilisierung durch Generalisierung“ (Harry Oelke). Wie wenig diese veränderte Geschichtspolitik allerdings in der Breite des lutherisch-konservativen Milieus angekommen ist, so Mensing, zeigten in den letzten Jahren niveaulose Rechtfertigungsversuche in den Debatten um die Umbenennung der Meiser-Straßen und das Fortwirken von rechtsextremem Gedankengut beispielsweise in latent antisemitischer Israelkritik in kirchlichen Kreisen.

Der Fachwelt und der Öffentlichkeit präsentierte der von Antonia Leugers und Björn Mensing geleitete Arbeitskreis eine innovative Tagung, bei der insbesondere die interdisziplinäre und überkonfessionelle Herangehensweise, der kritisch-reflexive Umgang mit erstmals vorgestellten Quellen und die methodische Vielfalt bestachen. Da das Symposium in die für die Entwicklung des NS-Dokumentationszentrums München bedeutsame Phase der Erstellung des Ausstellungskonzepts durch vier Personen aus dem wissenschaftlichen Beirat (H. G. Hockerts, M. Krauss, P. Longerich, W. Nerdinger) fiel, konnte der Arbeitskreis Katholizismusforschung/Protestantismusforschung dokumentieren, welche hohen Erkenntnisgewinne zu erzielen sind, wenn diese und weitere Ergebnisse des Arbeitskreises in die Dauerausstellung integriert werden.

Die Veröffentlichung der Beiträge ist in einem Beiheft zu *theologie.geschichte* für Herbst 2012 geplant.

Konferenzübersicht:

Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert

Begrüßung und Eröffnung: Jutta Höcht-Stöhr, Leiterin der Evangelischen Stadtakademie München, und Dr. Antonia Leugers, Co-Leiterin des Arbeitskreises Katholizismus-/Protestantismusforschung

Dr. Angela Hermann (München): Im Visier der Diplomaten: Nuntiaturn- und Gesandtschaftsberichte zur Münchner Revolutions- und Rätezeit

Dr. Florian Mayr (München/Freising): Zeugen, Päpste, Revoluzzer – Konfessionen im theatralen Diskurs

Dr. des. Edith Koller (München): Karikaturen in der Münchner Presselandschaft: Feindbild Klerus – Feindbild Jude

Dr. Axel Töllner (Nürnberg): Erich und Mathilde Ludendorff und die evangelische Kirche

Dr. Antonia Leugers (München/Tübingen): Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit

Dr. des. Thomas Forstner (Berlin): Idealisierung, Monumentalisierung, Sakralisierung – katholische Selbstdeutungen nach 1945

Dr. Björn Mensing (Dachau): „Weltanschauliche“ Sieger oder moralisches Versagen? – Evangelische Debatten nach 1945

Maria E. Gründig

TAGUNGSBERICHT ZUR TAGUNG *POTESTAS ECCLESIAE*.
ZUR GEISTLICHEN UND WELTLICHEN HERRSCHAFT
VON BISCHÖFEN UND DOMKAPITELN IM SÜDWESTEN
DES REICHES

Die wissenschaftliche Studientagung fand vom 20.09. bis 22.09.2012 in Weingarten in Oberschwaben statt. Sie wurde veranstaltet vom *Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, der *Germania Sacra* an der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* und der *Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart*.

Für den Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und in Vertretung des erkrankten Tagungsleiters Konstantin Maier begrüßte WOLFGANG ZIMMERMANN, Karlsruhe, die Tagungsteilnehmer. Er machte darauf aufmerksam, dass sich in den vergangenen 25 Jahren für das hier zu behandelnde Forschungsfeld bezüglich Herangehensweise, Fragestellung und Forschungsmethode viel gewandelt hätte. Dadurch sei viel neues Wissen zu einem weitgehend erforscht geglaubten Themenkomplex erarbeitet worden. Tagungsleiterin HEDWIG RÖCKELEIN, Göttingen, führte anschließend in die Tagung ein. Deren Ziel sei es, die Genese der kirchlichen Führungsebenen – vornehmlich von Bischöfen und Domkapiteln – im deutschen Südwesten seit dem frühen Mittelalter nachzuzeichnen. Gleichzeitig sollten Selbstbilder, Selbstkonzepte und Identität der Personen und Ämter in den Blick genommen und Identifikationsmerkmale benannt werden.

ANDREAS BIHRER (Freiburg/Heidelberg) betrachtete bei seinen Forschungen zu den Konstanzer Bischofswahlen des 13. und 14. Jahrhundert nicht einzelne Führungspersönlichkeiten. Vielmehr nutzte er das Instrument der Netzwerkanalyse, um das Herrschaftsgeflecht des „ganzen Hofes“ darzustellen. An die Stelle von Bischofsgeschichte tritt somit

Elitengeschichte. Im Falle der Konstanzer Bischofswahlen betrachtete der Historiker überfamiliale Netzwerke, die sogenannten „Hofparteien“, die aus bischöflichen Amtsträgern, Pfründenbesitzern und informellen Personen bestanden und in die Bischofswahlen eingriffen. Die Analyse dieser Hofparteien, der (letztendlich einflussreicheren) „Klingenberger Partei“ und der „Grafenpartei“, zeigte, wer an welcher Stelle Kandidaturen blockierte oder förderte. Schließlich stellte sich durch die Netzwerkanalyse die Bischofsmacht als relativ und wandelbar dar: Das Personal am Bischofshof blieb bei Bischofswechseln meist konstant, woraus zu folgern sei, dass in Konstanz nach 1310 nicht der Bischof, sondern der Hof die Politik bestimmte.

THOMAS KRÜGER (Augsburg) stellte den Identitätswandel des Augsburger Domkapitels zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert in Bezug auf dessen Statuten dar. Statutenwandel ist für den Historiker ein Beleg für Veränderungen der korporativen Identität. Diese Entwicklung habe sich in vier Phasen vollzogen: Im späten 10. Jahrhundert bildeten sich erste, korporative Rechte aus, etwa das Versammlungs- und Wahlrecht des Domkapitels. Da diese nicht festgeschrieben waren, blieben sie zunächst instabil. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts stärkte jedoch ein Vermögenszuwachs das Domkapitel, dem es im 11. und 12. Jahrhundert gelang, die Rechte zu verschriftlichen. In einer dritten Phase wurden Rechte und Pflichten des Domkapitels nochmals exakter definiert, wobei dieser Prozess durch päpstliche Legaten unterstützt wurde. Symbole korporativer Identität bildeten sich aus (Amtssiegel) sowie die Idee der „juristischen Person“. In dieser Epoche distanzierte sich das Stadtbürgertum Augsburgs von Bischof und Domkapitel. Es entwickelte eine eigene korporative Identität und formulierte diese 1276 im „Stadtrechtsbuch“. Im 14. und 15. Jahrhundert gab sich das Kapitel ein exaktes Statut, das unter anderem durch päpstliche Bestätigungen aufwändig zur Geltung gebracht wurde.

Die Historikerin BRIGITTE HOTZ (Aachen) zeigte auf, wie sich das große Abendländische Schisma von 1378 direkt

auf das Konstanzer Domkapitel auswirkte. Bei den Streitigkeiten um die Besetzung des Konstanzer Bischofsstuhls, in die sechs Bischöfe involviert waren, waren immer die Päpste in Rom und Avignon beteiligt, weil sie von den betroffenen Bischöfen oder Bischofsanwärttern angerufen wurden, um deren Stellung zu bestätigen. Im Bistum Konstanz kam es infolgedessen zu einer Lagerbildung (Obödienz) und einer Verdoppelung der kirchlichen Strukturen. Die Lager suchten sich gegenseitig zu diskreditieren, zu inkriminieren und ihre Macht durch Konzessionen und Konversionen zu erhöhen. Somit habe sich in Konstanz zusätzlich zur horizontalen Spaltung eine vertikale Spaltung entwickelt.

SABINE AREND (Heidelberg) referierte über die Entstehung und Verdichtung des Pfarreinetzes im Bistum Konstanz. Erste Pfarreien entstanden im 9. Jahrhundert, als vorwiegend weltliche Grundherren Kirchen erbauten und mit einer Pfarrpfründe (Sprengel und Zehnt) ausstatteten. Eine zweite Stiftungs- und Gründungswelle vollzog sich im 12. Jahrhundert, die durch den Landesausbau verursacht war. Die Kirchen der zweiten Welle blieben zunächst Filialen. Um 1130 hatte sich eine vollständige diözesane Verwaltungsstruktur entwickelt: Dekanate waren Archidiakonaten zugeordnet. Für das Jahr 1275 sind in der Steuerliste *Liber decimationis* 1.522 Pfarreien verzeichnet, die 64 Dekanaten und 10 Archidiakonaten zugeordnet sind. Bis zum 15. Jahrhundert sei, so die Historikerin, nur noch eine knapp zehnpromzentige Steigerung der Pfarreien zu verzeichnen gewesen.

Der Historiker GUY P. MARCHAL (Luzern) stellte dar, wie das Basler Domkapitel eine existentielle Identitätskrise meisterte, die sich während seines Freiburger Exils im 16. und 17. Jahrhundert entwickelt hatte. Die traditionelle identitätsstiftende Aufgabe des Domkapitels war der Chor- und Gottesdienst. Diese Aufgabe wurde während des Exils an Kapläne delegiert, um neue Aufgaben übernehmen zu können, an denen die Domkapitulare sehr interessiert waren. Dieser zweite Aufgabenbereich war entstanden, nachdem das bislang rein kirchliche Bischofsamt um administrative, weltliche

Aufgaben in Diözese und Hochstift Basel erweitert worden war. So wurde das „transpersonale Handlungsziel“ erweitert und damit Selbstbeschreibung und Identität verändert. Hier waren die Domkapitulare „Pioniere“, hatten sie doch nun Anteil an der Genese einer institutionell geregelten, kollektiven Kontrolle von Herrschaft und Macht, wie sie sich auch für weltliche Institutionen entwickeln sollte.

JÖRG BÖLLING (Göttingen) untersuchte die Bilder, die Zeitgenossen und folgende Generationen von den Bischöfen Ulrich von Augsburg (890-973) und Konrad von Konstanz (um 900-975) in Bischofsviten zeichneten. Bei kritischer und komparativer Relecture dieser Texte unterschied der Historiker und Kirchenhistoriker zwischen Glaubwürdigem und Fraglichem, zwischen Aufzeichnungen älteren Datums und späteren Einfügungen und hinterfragte die Gründe für den Wandel der Personenkonzepte. Je nach Darstellungsabsicht, Zeit und Kontext habe sich das Bild des jeweils zu Verehrenden gewandelt. Diese Veränderungen seien als Folge der jeweiligen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte zu verstehen und spiegeln den religiösen, aber auch den gesellschaftlichen Wandel wider. Die veränderte Darstellung der beiden Bischöfe als Heilige wirkte sich im 11. Jahrhundert als identitätsstiftend für die Bischofsorte Konstanz und Augsburg aus.

HARALD DERSCHKA (Konstanz) untersuchte die Münzprägung zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert. Er fragte danach, ob das Münzrecht eine wesentliche Funktion der Bischöfe von Konstanz gewesen sei. Das Münzrecht hatte im 9. Jahrhundert zunächst der Kaiser inne, der es später dem Bischof von Konstanz zugestand. Dieser hatte großes Interesse an der Erweiterung dieses Rechtes. Die Zeit zwischen 1150 und 1400 gilt als Epoche des regionalen Pfennigs und des Konstanzer Pfennigs, der in zwanzig Städten (u.a. Rottweil, Ulm, Memmingen) geprägt wurde. Er war die maßgebliche Silbermünze für den gesamten Bodenseeraum und Oberschwaben. Der Referent widersprach der gängigen Darstellung des Bistums Konstanz als „bedeutender Münzherr“ und des 12. und 13. Jahrhunderts als „Glanzzeit“ der Münzprägung, welche

die Bedeutung des Konstanzer Bischofshofes zum Ausdruck bringe. Zum einen sei der Hauptakteur der Münzprägung immer der König geblieben. Zum andern sei die Metapher von der „Glanzzeit“ falsch, werde damit doch konnotiert, dass der „Niedergang“ der Münze seit dem 14. Jahrhundert mit einer Verminderung der Bischofsmacht verbunden sei. Tatsächlich sei der Rückgang der Konstanzer Münzprägung durch strukturelle und makroökonomische Veränderungen verursacht worden.

Über den Rückgang weltlicher Herrschaft im Hochstift bzw. im Bistum Chur des 16. und 17. Jahrhunderts referierte der Theologe und Archivar ALBERT FISCHER (Chur). Während die Gebietsgrenzen bis zur Auflösung des Hochstifts unverändert blieben, schwächte sich die weltliche Macht des Bischofs schon im 14. und 15. Jahrhundert aufgrund der Anlehnung an Österreich, der Autonomiebestrebungen der Stadt Chur und der daraus folgenden Abnahme der Bindung der bischöflichen Beamten zugunsten der Kommunen ab. Durch die Reformation endete die weltliche landesherrliche Stellung des Bischofs, und die materielle Existenz des Bistums wurde prekär. Die Rekatholisierung durch österreichische Truppen und Kapuzinermission stabilisierte das Bistum. Nach Jahren des spannungsgeladenen Kirche- Staat-Verhältnisses wurde 1622 im Vertrag von Lindau die freie Ausübung des katholischen Bekenntnisses garantiert, ohne die Vermögensverhältnisse wiederherzustellen. In den Reichstagen erhielten die Churer Bischöfe – anders als die Eidgenossenschaft – seit 1648 allerdings wieder Sitz und Stimme.

Eine Exkursion unter der Leitung von WOLFGANG ZIMMERMANN führte nach Meersburg zum Sitz des bischöflich-konstanzischen Priesterseminars und zum Neuen Schloss. Das Schloss war 1710 als bischöfliche Residenz errichtet und u.a. als Kanzleigebäude genutzt worden. Was in den Vorträgen angeklungen war, wurde nun anschaulich: Die Gebäude lassen auf das Selbstbild eines Fürstbischofs um 1700 schließen und zeigen, wie Fürstbischofe damals residierten, regierten und repräsentierten.

MELANIE PRANGE (Stuttgart) referierte über den Konstanzer Domschatz und dessen Bedeutung für Bischof, Domkapitel und Stadt. Die Sammlung wertvoller Preziosen und Gewänder war seit 850 zusammengetragen worden, ging im reformierten Konstanz jedoch verloren. Heute ermöglichen es Inventare, sich ein fundiertes Bild über Art und Umfang des Schatzes zu machen. Durch den Vergleich mit anderen Domschätzen zeigte die Kunsthistorikerin zudem dessen wahrscheinliches Aussehen auf. Der Domschatz belegt zunächst den materiellen Reichtum von Kirche und Stadt. Er galt zudem als Symbol für die Präsenz und die Wirkungsmacht des Bistums und der Stadt. Für Bischof, Domherren und Volk war der Schatz eine Art Heilsgarant und trug damit zur Stiftung von Identität bei. Für die reformierten Konstanzer Herrschaftseliten waren diese Repräsentationsformen jedoch obsolet: Der protestantische Rat der Stadt ließ 1528 die goldenen und silbernen Kultgegenstände einschmelzen, die Kleinodien und Gewänder verkaufen. Wie das Sammeln und Präsentieren des Schatzes in den vorherigen Jahrhunderten, war auch seine Zerstörung ein hochsymbolischer Akt, aus dem die jeweils vorherrschenden Denk- und Verhaltensmuster und Identitäten deutlich werden, der Wandel ablesbar ist.

Wie der Kirchenhistoriker FRANZ-XAVER BISCHOF (München) ausführte, erfolgte in Konstanz schon 1802, und damit vor Abschluss des Reichsdeputationshauptschlusses, eine Art „bad occupation“, die von Bischof Dalberg passiv hingenommen wurde. Damit war der Verlust von Vermögen und politischer Macht verbunden. Die mit 1.233 Pfarreien (1794) gut geordnete kirchliche Struktur wurde mit dieser Übernahme nicht verändert, und auch das Domkapitel verblieb in Konstanz. Weitere Abtretungsschritte folgten, die letztendlich 1821 zur Auflösung – zur „Vertilgung“, wie die Bulle *Provida Solersque* von 1821 formuliert – des Bistums führte. Für die (Erz-)Diözesen Freiburg und Rottenburg[-Stuttgart], aber auch für die Diözesen der Nordschweiz bedeutete die schrittweise Auflösung des Bistums Konstanz den Beginn ihrer jeweils eigenen Geschichte.

Der Kirchenhistoriker DOMINIK BURKARD (Würzburg) stellte am Beispiel des Bistums Konstanz und der Oberrheinischen Kirchenprovinz dar, wie sich die Beteiligung der Domkapitel innerhalb der kirchlichen Regierung wandelte. Ihr Einfluss wuchs in mehreren „Schüben“: Sie erhielten das Bischofswahlrecht zurück und erreichten, dass die Bischöfe an die Entscheidungen ihrer Domkapitel gebunden waren. Es kam zur wichtigen Unterscheidung von Maßnahmen, die der *Zustimmung* (also des *consensus capituli*), und Maßnahmen, die nur des *Rates* der Kapitel (des *consilium capituli*) bedurften. Die Domkapitulare erhielten damit einen beträchtlichen Einfluss auf das *regimen ecclesiasticum*. Seit dem hohen Mittelalter – und offenbar noch einmal seit dem 15. Jahrhundert – verlangten die Domkapitel die Berücksichtigung bei den höheren bischöflichen Ämtern (Archidiakonate, Offizial, Generalvikar, Weihbischof). Die Entwicklung fand schließlich im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Nach 1803 regulierten staatliche Reformen die kirchliche Verwaltung (Staatskirchenrecht). Die neuen Domkapitel wurden meist zum einzigen Mitarbeiterstab des Bischofs; ihre Auswahl erfolgte nach ‚modernen‘ Qualifikationsanforderungen. Auch versuchte man in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, den Bischof den kollegialen Beschlüssen des Domkapitels zu unterwerfen. Das 1917 kodifizierte allgemeine Kirchenrecht führte zu einer gegenläufigen Entwicklung. Die Domkapitel wurden entmachtet; ihre vorrangige Aufgabe bestand nun in der feierlichen Gestaltung der Domliturgie. Die Kapitulare gehörten nicht mehr automatisch zur bischöflichen Kurie. Die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 verstärkte diese Tendenz. Auch wenn in Deutschland diese Neuregelungen nur bedingt zu faktischen Änderungen führten, steht die Funktion der Domkapitel als diözesanes Leitungsgremium heute auf tönernen Füßen.

HEDWIG RÖCKELEIN fasste am Ende der Tagung die Ergebnisse zusammen. Sie stellte fest, dass die Referate und die diesen zugrundeliegenden Forschungen das Ergebnis neuer Forschungsperspektiven und -methoden seien. So habe der

Blick über die Epochengrenzen hinweg und in benachbarte Disziplinen hinein neue Interdependenzen und Verflechtungen sichtbar gemacht. Wie im Forschungsprozess, hätten auch während der Tagung Historiker, Kunst- und Kirchenhistoriker sowie Theologen voneinander ebenso profitiert wie Mediävisten von Neuzeitforschern und umgekehrt.

Die Vorträge und Diskussionen der Tagung „*potestas ecclesiae*“ zeigen, dass das Ausmaß an Einfluss und Macht bei Bischöfen und Domkapiteln zu keiner Zeit eine feste Größe, sondern von der jeweiligen kirchen-, stadt- und staatspolitischen Situation abhängig war. Die Referate zur Entwicklung von Bischofsamt und Domkapitel machten deutlich, dass von einem Prozess der *longue duree* und somit von einer „permanenten Institutionalisierung“ (Röckelein) auszugehen ist. Neben den eigenständigeren Städten trat seit dem 11. Jahrhundert als neue Kraft der bis in die heutige Zeit wachsende Einfluss Roms hinzu. Der päpstlichen Behörde gelang es schrittweise und verstärkt noch einmal seit dem 19. Jahrhundert, beispielsweise den Einfluss auf das Bischofswahlrecht zu steigern. Der Einfluss der Domkapitel ging zurück. Die Beiträge zur Sachkultur zeigten, dass die kirchlichen Deutungseliten ihre geistliche und weltliche Macht in Mittelalter und Frühneuzeit mit Hilfe von sakralen Kunst- und Bauwerken oder der Münzprägung darstellten. Zusammen mit den Heiligenlegenden waren diese Mittel zur internen Identitätsbildung und zur externen Repräsentation.

Die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge ist für Band 33 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte (RJKG) vorgesehen.

Konferenzübersicht

Andreas Bihrer (Freiburg/Heidelberg): Gruppenbildung am Konstanzer Bischofshof und im Domkapitel im 13. und 14. Jahrhunderts

Thomas Krüger (Augsburg): Korporative Identitätsentwicklung des Augsburger Domkapitels im Spiegel seiner mittelalterlichen Statuten

Brigitte Hotz (Aachen): Die Konstanzer Domkirche nach 1378. Aspekte einer gespaltenen *Potestas ecclesiae*

Sabine Arend (Heidelberg): Entstehung und Verdichtung des Pfarreinetzes im Bistum Konstanz

Guy P. Marchal (Luzern): Was tut das Basler Domkapitel in Freiburg? Einige Überlegungen zur geschichtlichen Bedeutung der Domkapitel

Harald Derschka (Konstanz): Die hochmittelalterlichen Bischöfe von Konstanz als Münzherren

Albert Fischer (Chur): Zwischen Niedergang weltlicher Herrschaft und Neuaufbau geistlichen Lebens. – Das Hochstift und Bistum Chur im Zeitalter der Reformation und innerkirchlicher Erneuerung (16./17. Jahrhundert)

Jörg Bölling (Göttingen): Heilige Bischöfe: Ulrich von Augsburg und Konrad von Konstanz

Wolfgang Zimmermann (Karlsruhe): Meersburg als frühneuzeitliche Residenz der Bischöfe von Konstanz

Melanie Prange (Stuttgart/Rottenburg): *Thesaurus Ecclesiae Nostrae*. Der Konstanzer Domschatz und seine Bedeutung für Bischof, Domkapitel und Stadt

Franz Xaver Bischof (München): Die Säkularisation des Hochstifts Konstanz 1802/03

Dominik Burkard (Würzburg): Die Beteiligung der Domkapitel am Kirchenregiment. Ein kritischer Ausblick

Hedwig Röckelein (Göttingen): Zusammenfassung und Schlussdiskussion

Torsten Becker

„ZIGEUNER“ – NUR EIN POLIZEITAKTISCHER BEGRIFF ?!¹

Bericht zur Ausstellung „Die Münchner Polizei und der Nationalsozialismus“ unter Einbezug des Vortrags „Die ‚Dienststelle für Zigeunerfragen‘ der Münchner Kriminalpolizei und die Verfolgung der Sinti und Roma“ von Dr. Joachim Schröder am 22.11.2012



Eingang des Münchner Polizeipräsidiums

© Torsten Becker

Seit 2008 beschäftigt sich in München eine Arbeitsgruppe des Polizeipräsidiums mit der Vergangenheit der Münchner Polizei in der Zeit des Nationalsozialismus.² Diese präsentiert ihre Ergebnisse nun seit dem 9. November in einer Ausstellung, die von einer dreiwöchigen Vortragsreihe begleitet wird. Die Tafelausstellung möchte „Impulse für weitere Untersuchungen zur Geschichte der Münchner Polizei“ setzen und somit eine Zeit ins Zentrum der Analyse rücken, in der die Polizei nicht die „Grundrechte des Individuums“ schützte.

¹ Die Aussage entstammt der Wortmeldung eines Diskussionsbeitrages des beschriebenen Vortrages.

² Veranstaltungen der Polizei Bayern: <http://www.polizei.bayern.de/muenchen/news/veranstaltungen/index.html/167222> (abgerufen am 30.11.2012)

Dass Themen wie Erinnerungskultur oder Vergangenheitsbewältigung gerade in München, der einstigen „Hauptstadt der Bewegung“, immer mit Interesse und Skepsis begegnet wird, zeigte sich erst kürzlich beim Bekanntwerden der Pläne für das NS-Dokumentationszentrum.³ Hauptvorwürfe waren das verspätete Engagement sowie die Frage des Ausstellungsortes am ehemaligen Standort des „braunen Hauses“ in München. Nach der Absetzung der Gründungsdirektorin Irmtraud Wajak nach über zwei Jahren Amtszeit und der Erarbeitung eines neuen Konzeptes wurde am 09. März 2012 der Grundstein für den Bau in der Briener Straße gelegt.⁴ Geplante Eröffnung ist bereits 2014. Zu den Arbeitsgruppen des Dokumentationszentrums zählt auch die angesprochene Arbeitsgruppe des Polizeipräsidiums.⁵ Unter kreativer und inhaltlicher Leitung von Dr. Joachim Schneider, seinerseits freier Historiker und im Rahmen des NS-Dokumentationszentrums tätig, entstand auch die Tafelausstellung, die noch bis zum 30. Dezember im Gebäude des Polizeipräsidiums zu sehen ist. Die Ergebnisse werden später in das Dokumentationszentrum zurückfließen und in der dortigen Ausstellung in neuer Form ihren Platz finden. Weiterhin ist eine Veröffentlichung der Rechercheergebnisse geplant.

³ Berichte waren sowohl in lokalen als auch überregionalen Artikeln zu finden. Warum München? In: *Die Zeit*, 08.03.2012 (Nr. 11) <http://www.zeit.de/2012/11/NS-Dokuzentrum/komplettansicht> (abgerufen am 30.11.2012)

⁴ Grundsteinlegung für das NS-Dokumentationszentrum München: <http://www.muenchen.de/rathaus/Stadtfinfos/Presse-Service/Pressemitteilungen-2012/0307Grundsteinlegung-NS-Dokuzentrum.html> (abgerufen am 30.11.2012)

⁵ Arbeitskreis Die Münchner Polizei im NS-Staat: <http://www.ns-dokumentationszentrum-muenchen.de/team/arbeitskreise/ak-polizei> (abgerufen am 30.11.2012)

*I „Die ‚Dienststelle für Zigeunerfragen‘ der Münchner Kriminalpolizei und die Verfolgung der Sinti und Roma“ –
Der Vortrag*

Nach einer kurzen Begrüßung und Einleitung, welche die Bedeutung der Polizeiarbeit für die Menschenrechte hervorhebt und daraus eine Verpflichtung für die Erinnerungsarbeit ableitet, referiert Dr. Joachim Schröder⁶ mit dem Arbeitstitel „Bis zur restlosen Abschaffung der Zigeuner dürfte daher weiteres [...] nicht zu veranlassen sein“ – „Die ‚Dienststelle für Zigeunerfragen‘ der Münchner Kriminalpolizei und die Verfolgung der Sinti und Roma“. Sein Vortrag gliedert sich ähnlich der Ausstellung in drei chronologische Abschnitte. Beginnend mit der (I.) Entwicklung von der Landeszentrale zur Reichszentrale zur Bekämpfung des „Zigeunerwesens“, über die (II.) Verfolgung der Sinti und Roma in der Zeit des Nationalsozialismus in München bis hin zur Frage nach einer (III.) Kontinuität nach 1945.

Der erste Teil des Vortrags vermittelt ein anschauliches Bild der Repression, der die „Zigeuner“ bereits 1899 ausgesetzt waren. In dieses Jahr ist die Gründung des „Nachrichtendienstes für die Sicherheitspolizei in Bezug auf Zigeuner“ zu datieren. Diese auch als „Zigeunerzentrale“ bekannte Informationsbehörde stand unter der Leitung Alfred Dillmanns, der in München somit eine zentrale Personenerfassungsstelle aufbaute und spätestens mit der Herausgabe des „Zigeunerbuchs“ ab 1905 auch andere deutsche Polizeidienststellen mit seinen Vorstellungen prägte. Die bestehenden Daten und Denkmuster wurden in Verbindung mit einem pseudowissenschaftlich gestützten rassistischen Denken in der Zeit des Nationalsozialismus zur „Bekämpfung der Zigeunerplage“ (Runderlass Himmlers) genutzt.⁷ Aus dem Nachrichtendienst

⁶ Clio Eintrag von Dr. Joachim Schröder: <http://www.clio-online.de/forscherinnen=6664> (abgerufen am 30.11.2012)

⁷ Thelen, Peter: Singularität des Holocaust unter Berücksichtigung der Roma, in: „*Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und die Singularität des Holocaust*, hg. v. Scherzberg, Lucia: <http://universaar.uni-saarland>.

wurde allmählich eine zentrale Stelle des NS-Staates, die auf die Recherchen und Aktenbestände der Münchner Vorgängerbehörde zurückgreifen konnte. So wurde 1936 die „Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerwesens“ gegründet, der die Münchner Abteilung 1938 einverleibt wurde. Gemäß verfügbarer Informationen, befanden sich nach der „Macht ergreifung“ ca. 200 Menschen in München, denen die rassistischen Merkmale des „Zigeuners“ nach damaliger Vorstellung zugeschrieben wurden. Bereits zuvor versuchte man jedoch selbige aus München und anderen größeren Städten fernzuhalten, da ihnen eine erhöhte Kriminalitätsaffinität zugeschrieben wurde. Der Versuch einer scheinbar wissenschaftlichen Rasseneinteilung wurde im Anschluss an die Rassenetze 1935 von der „Rassenhygienischen Forschungsstelle“ durchgeführt. Beim Auffinden der „zu Untersuchenden“ half erneut die zuständige Behörde in München, die durch die großräumige Erfassung und „Sesshaftmachung“ ausreichend Personendaten zur Verfügung stellen konnte. Dennoch zeugen bereits Aussagen, wie die von Prof. Dr. Robert Ritter, die Zigeunerfrage sei erst bei „Fortpflanzungsstopp“ und „Arbeitslagerhaft“ gelöst, vom Geist zukünftiger Unternehmungen.

Diese Ereigniskette führt den Referenten zum zweiten Teil des Vortrags, der Thematik der Verfolgung. Im Jahre 1939 erging vom Reichssicherheitshauptamt ein Erlass zur Deportation. Die darin geforderte Sammellagerbildung wurde jedoch in München nicht umgesetzt. Dr. Werner Katto machte in dieser Sache Meldung, dass die Betreffenden überwacht würden, eine Zusammenfassung in Lagern jedoch nur den „Wandertrieb“ fördere. Ohnehin unterlagen die als „Zigeuner“ erfassten Personen zu dieser Zeit bereits Repressionen, wie verminderten Löhnen, Zusatzsteuern sowie sozialer Ausgrenzung. Als anpassungsfähig galt nur, wer sich sterilisieren ließ. Erfolgte Deportationen wurden von einer Gruppe Münchner Polizisten begleitet, unter denen auch der Kriminaloberinspektor August

Wutz war, der, wie seine Kollegen, nach dem Krieg nicht für sein Handeln in der Zeit des Nationalsozialismus verurteilt wurde. Der Vortragende macht deutlich, dass auch Misshandlungen und Tode bei solchen Transporten keine Seltenheit waren. Am Zielort angekommen, mussten sich die Deportierten medizinischen Experimenten unterziehen und kamen schlussendlich in vielen Fällen ums Leben oder wurden ermordet. Für die Münchner Forschung hebt der Referent die Aufgabe hervor, sich der Geschichten der – auch teilweise überlebenden – Opfer anzunehmen. Als Beispiel führt er Hugo Höllenreiner an, einen Zeitzeugen, dessen Erinnerungen von Anja Tuckermann wissenschaftlich bearbeitet wurden.⁸

Der weitere Werdegang der Münchner Beamten, die an den Deportationen beteiligt waren, leitet auf den letzten Teil des Vortrags über. So blieb eine Bestrafung der Verantwortlichen aus, während viele ehemalige Beamte trotz ihrer Karriere während der Zeit des Nationalsozialismus in der Nachkriegszeit erneut eine Anstellung bei der Polizei fanden. Ein Beispiel hierfür ist der bereits erwähnte August Wutz, der nach dem Krieg erneut in der „Zigeunerpolizeistelle“ arbeitete und somit seine alte Arbeit sinngemäß nun im demokratischen Nachkriegsbayern fortsetzen konnte. Während die betreffende Dienststelle später in „Landfahrerzentrale“ umbenannt wurde und noch bis in die 70er Jahre agierte, mussten die meisten Sinti und Roma auf Entschädigungszahlungen meist bis in die 80er Jahre warten. Vielen wurde die Möglichkeit jedoch gänzlich versagt, sofern sie nicht nachweisen konnten, aufgrund rassistischer Merkmale in der Zeit des Nationalsozialismus verfolgt worden zu sein. Ein Großteil der Aktenbestände wurde derweil vernichtet, und auch die vorhandenen Akten ehemaliger Polizeibeamter liegen nur noch unvollständig vor. Um Anerkennung kämpfen die Sinti und Roma in Europa derweil immer noch, betont Dr. Schröder zum Abschluss des Vortrags.

⁸ Tuckermann, Anja: *Denk nicht, wir bleiben hier. Die Lebensgeschichte des Sinto Hugo Höllenreiner*, München 2005.

In der anschließenden Diskussion wird schlussendlich der gesellschaftliche Mehrwert des Vorhabens der Arbeitsgruppe des Münchner Polizeipräsidiums ersichtlich. Hier treffen in den Reihen der interessierten Zuhörer Zeitzeugen bzw. deren Kinder aufeinander, die persönliche Anliegen und Geschichten ins Plenum tragen und hierbei unterschiedliche Erinnerungsfragmente aufdecken und betonen. So erzählt z.B. der Sohn eines Rechtskonsulenten von den Versuchen seines



Ausstellung: Die Münchner Polizei im Nationalsozialismus

© Torsten Becker

Vaters, Verfolgten zu ihrem Recht zu verhelfen. Ein weiterer Zuhörer, der sich als ehemaliger Beamter zu erkennen gibt, schildert aus der Polizeipraxis, die auch noch nach dem Krieg den „Zigeuner“ oder „Landfahrer“ als polizeitaktischen Begriff kannte. Insgesamt betrachtet, fokussieren Vortrag und Diskussion Erinnerung und Verarbeitung. Die chronologische Konzeption des Vortrags endet in den 80er Jahren, allerdings stellt sich dem Rezipienten immer die Frage nach der gesellschaftlichen und politischen Situation im Hier und Jetzt. Es kann gefragt werden, ob hier nicht auch die aktuelle

Sichtweise der Sinti und Roma bereichernd für die Thematik gewesen wäre.⁹

2 „Die Münchner Polizei und der Nationalsozialismus“ – Die Ausstellung

Aufbau und Ersteindruck

Die Wahl des Veranstaltungsortes für die Ausstellung, die ganzwöchig vom 09.11. - 30.12.2012 im Polizeipräsidium zu sehen ist, ist sowohl pragmatisch als auch historisch betrachtet von Bedeutung. Zum Einen lädt die Polizei zu sich ein, um den Bürgern einen Eindruck von der Vergangenheit der Münchner Polizei zu geben und gleichzeitig eine spezifische Sichtweise auf das eigene Geschichtsbild zu offenbaren. Zum Andern ist das Gebäude selbst auch ein Teil der Münchner Geschichte des Nationalsozialismus. Im Hause waren zur Zeit des Nationalsozialismus mehrmals Regimegrößen wie Adolf Hitler, Reinhard Heydrich und Heinrich Himmler zu Gast oder sogar dienstlich tätig. Einen lebendigen Eindruck hiervon vermittelt die Beamerinstallation in der Ausstellung, die eine kurze Stummfilmaufnahme vom 15. März 1933 zeigt. Zu sehen ist das von Menschenmassen sowie SA und SS Truppen begleitete Zurückholen des NSDAP Banners, das am 09. November 1923 – Tag des Hitler-Ludendorff-Putsches – von der Münchner Polizei konfisziert wurde. Eine Kameraeinstellung zeigt hierbei den Haupteingang des Münchner Polizeipräsidioms, wie er auch heute noch erhalten und auf der Aufnahme des Ausstellungsplakates zu sehen ist.

Von diesem filmischen Impuls abgesehen, wurde die Ausstellung augenscheinlich als Tafelausstellung konzipiert. Im

⁹ Möglich wäre hier auch im Sinne der Erinnerungskultur eine Bezugnahme auf das „Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas“ gewesen, das in diesem Jahr in Berlin eingeweiht wurde. Einweihung des Denkmals für die ermordeten Sinti und Roma: <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2012/10/2012-10-09-denkmal-sinti-und-roma.html> (abgerufen am 02.12.2012)

Ausstellungsraum befinden sich 22 Tafeln von denen 5 blau markiert die Jahre 1919-33 behandeln, 12 mit roter Markierung die Jahre 1933-45, 3 grün markierte die Nachkriegszeit von 1945-63 und 2 der Einleitung und der Danksagung gewidmet sind. Den Schwerpunkt der Ausstellung bildet also rein quantitativ gesehen mit 12 Tafeln die Zeit des Nationalsozialismus im Zentrum des Raumes. Die Laufrichtung ist hierbei durch die Chronologie und eine Tafelnummerierung vorgegeben. Interaktive Elemente oder Originallexponate bietet die Ausstellung nicht, was sich jedoch nach der Ausarbeitung für das NS-Dokumentationszentrum noch ändern könnte.

Die einheitliche Tafelgestaltung unterteilt sich in drei Hauptbereiche. Im zentralen oberen Feld befinden sich der farbig hinterlegte Titel zur chronologischen Einordnung sowie die Nummerierung und das Logo des Polizeipräsidiums. Die eigentliche Tafelüberschrift steht unscheinbarer im Hauptfeld zusammen mit dem jeweiligen Fließtext. Ergänzend wird eine Auswahl an Aktenauszügen, zeitgenössischen Fotos, erklärenden Organigrammen sowie kurzen Zitaten präsentiert. Die Ausgestaltung der Fließtexte wird hierbei einem breiten Besucherkreis gerecht und führt als „roter Faden“ durch die Ausstellung. Trotz der durchdachten und strukturierten Ausstellungsgestaltung befinden sich einige verkleinerte Aktenausschnitte außerhalb des natürlichen Sichtfeldes des Betrachters. Wer alle Informationen erfassen möchte, ist also gezwungen, sich zu bücken und nahe (ca. 1-1,5m) an das Plakat heranzutreten, was anderen Besuchern die Sicht erschwert.

Der Inhalt

Der erste Teil der Ausstellung, der sich mit der Zeit vor dem Nationalsozialismus beschäftigt, versucht eine grobe Einführung in den historischen Kontext zu geben, in dem die NSDAP in München Gehör und Zuwachs finden konnte. Die Tafeln gehen hierbei speziell auf die Aufgabe der Polizei in der Zeit der Revolution nach dem Ende des Ersten Weltkriegs

ein und versuchen, frühe Kontakte bestimmter Leitpositionen der Münchner Polizei zur NSDAP auszumachen. Im weiteren Verlauf wird jedoch auch die interne Unstimmigkeit der verschiedenen Polizeistellen (Münchner Polizei – Politische Abteilung – Landespolizei) hinsichtlich der Unterstützung und Bekämpfung der völkischen Bewegung analysiert. So entsteht nach anfänglichen und teilweise weiterbestehenden persönlichen Affinitäten das Bild einer Resistenz gegen die stärker werdende „Bewegung“. Was mit der Niederschlagung des Hitler-Ludendorff-Putsches einen ersten Höhepunkt erreichte, wird so in der Zeit der Republik u.a. durch Redeverbote und der Razzia im Braunen Haus im Jahre 1932 unterstrichen. Die Texte betonen ein politisches Geschichtsbild, das v.a. durch kurze biographische Skizzen, Quellen und den Bilderbereich erweitert wird.

Der zweite chronologische Abschnitt, der sich dem Schwerpunkt der Ausstellung widmet, kann schon aufgrund der größeren Anzahl an Ausstellungstafeln mit einer detaillierteren Sichtweise auf spezielle Abteilungen oder Opfergruppen aufwarten. Die Bandbreite reicht hier von der Beteiligung an der Verfolgung von Homosexuellen, Juden sowie „Zigeunern“ über das Vorgehen gegen „Gemeinschaftsfremde, Volksschädlinge und ausländische Zwangsarbeiter“ bis zur sog. „Partisanenbekämpfung“ und den ungewöhnlichen polizeilichen Tätigkeiten in den besetzten Gebieten. Neben diesen spezifischen Thementafeln führt die Ausstellung jedoch zunächst in den Kontext der „Machtergreifung“ ein und schildert die Umstrukturierung der Polizei im Rahmen der Zentralisierung sowie ihre Rolle bei der Bekämpfung des Widerstandes. Weiterhin wird das regimeunterstützende Handeln von Polizeibeamten geschildert und veranschaulicht, was unter „normaler Polizeiarbeit“ in dieser Zeit verstanden wurde.

Die Überleitung zum letzten Teil der Ausstellung wird durch eine Tafel zum Thema „Handlungsspielraum“ realisiert. Hierbei werden verschiedene Biographien dargestellt, die entweder in den Bereich der Resistenz oder der Unterstützung eingeordnet werden. Mit Martin Riedmayr findet sich

hier z.B. ein Vertreter, der trotz seiner NS-Vergangenheit 1954 Präsident des bayrischen Landesamtes für Verfassungsschutz wurde. In der Zeit des Nationalsozialismus war er Kommandeur der Schutzpolizei in Smolensk, sowie Partei- und SS Mitglied. Nach dem Krieg wurde er als „entlastet“ eingestuft. Ein gänzlich anderes und seltenes Bild zeigt sich bei Franz Limmer. Er widersetzte sich der Abordnung zu einer Einsatzgruppe und belastete ehemalige Vorgesetzte nach dem Krieg in Spruchkammerprozessen. Trotz dieses Beispiels wird der Großteil der Münchner Polizei als Mitläufer oder Systemunterstützer präsentiert. Im Bezug auf die Führungspositionen rechtfertigt die Ausstellung hier, dass höhere Beamte unter einem erhöhten „Anpassungsdruck“ gestanden hätten. Weiterhin hätten sich die fehlenden „demokratischen Rechte“ negativ auf den Handlungsspielraum ausgewirkt. Anknüpfend hieran werden in den verbleibenden drei Tafeln der „Wiederaufbau und Neubeginn“, sowie „Kontinuitäten und Wendepunkte“ nach dem Zweiten Weltkrieg thematisiert. Hierzu zählen auch die „NS-Prozesse“ und eine Analyse des „Umgangs mit der Vergangenheit“. Wohl auch aufgrund der Notwendigkeit einer funktionierenden Exekutive blieb so der äußere Druck zur Vergangenheitsarbeit in der frühen Nachkriegszeit für den Großteil der Polizeieinstitutionen gering. Hier gerieten vor allem Gestapo-Mitarbeiter ins öffentliche Interesse der Vergangenheitsaufklärung, während Schutz- und Verwaltungspolizei weniger skeptisch betrachtet wurden. Auch der von Dr. Schröder im Vortrag erwähnte Fall des Beamten Zeiser findet einen Platz in der Ausstellung. Gemäß eines Schreibens des Bayerischen Hilfswerkes für die durch die Nürnberger Gesetze Betroffenen an den Münchner Polizeipräsidenten, hat der Beamte Zeiser „[...] sein Erstaunen darüber geäußert, dass der [vor ihm stehende] Zigeunermischling noch am Leben sei [...]“¹⁰ als dieser verwundert nach dem Krieg den selben Beamten vor sich fand, der während des Krieges an seiner Repression und

¹⁰ Dem Ausstellungstext folgend zitiert aus BayHStA, LKA 755 (*PA Zeiser*).

Verfolgung mitgewirkt hatte. Neben diesem Fall werden auch Wiederbesetzungen von Führungspositionen beleuchtet, die mit erfolgreichen Karrieren im NS-System einhergehen. Aber auch Pensionierungen bei ausbleibender Verwendungsmöglichkeit im Polizeidienst zeichnen das Bild einer zwielichtigen Aufarbeitungspolitik, die dennoch juristisch – durch Frei-



Ausstellungsplakat an der Michaelskirche (Eitstraße)

© Torsten Becker

sprüche in den Spruchkammerprozessen – legitimiert ist.

Abgesehen von diesen Impulsen, beinhaltet die Ausstellung im letzten Teil jedoch auch das Moment des Wandels. So wurde gerade in der Nachkriegszeit im Rahmen eskalierender Straßendemonstrationen, wie den „Schwabinger Krawallen“, ein Konzept der Deeskalation von der Münchner Polizei entworfen, welches als „Münchner Linie“ bekannt wurde. Weiterhin betont die Münchner Polizei nicht zuletzt durch den Aufklärungscharakter der Ausstellung ihr Gespür für Erinnerungsarbeit als Teil einer bewusst gelebten Geschichtskultur, die auch in die Zukunft ausgerichtet ist. Sie kooperiert hierbei mit Archiven und dem neuen NS-Dokumentationszentrum und könnte somit in ihrem Kontext als Vorbild für andere Bereiche öffentlichen Belangens fungieren.

3 Ein Fazit der Erinnerungen

Die Ausstellung setzt es sich selbst zur Aufgabe, die Vergangenheit der Münchner Polizei im Nationalsozialismus zu beleuchten und der Forschung neue Impulse zu geben. Während

erst eine Publikation genaueren Einblick in die Recherche und Schlussfolgerung bieten wird, kann für den Bereich der Geschichtskultur bereits jetzt ein enormer Mehrwert festgestellt werden. Die Münchner Polizei wagt sich mit ihrer problematischen NS-Vergangenheit selbstkritisch an die Öffentlichkeit und wird hierbei auch durch interessierte Besucher und Zuspruch belohnt. Wer sich von der Textlastigkeit der Ausstellung nicht abschrecken lässt, dem wird ein Gesamtüberblick über die politische und biographische Geschichte der Münchner Polizei präsentiert. Wenn der Ausstellung ein Mangel zuzuschreiben ist, besteht dieser gerade in jener Gesamtschau zu Ungunsten einer spezifischen Fragestellung. Der Vortrag hat gezeigt, dass für die Besucher auch die heutige gesellschaftliche Stellung der Sinti und Roma sowie die Situation im Anschluss an die Zeit des Nationalsozialismus von großem Interesse sind. Nicht zuletzt daran, kann man erkennen, dass die Zeitzeugengeneration zunehmend von den Nachkriegskindern abgelöst wird, die sowohl belastendes Erbe als auch Wandel und Wiederaufbau als zentrale Fragestellungen mitbringt.

III. REZENSIONEN

Horst Junginger, *Die Verwissenschaftlichung der „Judenfrage“ im Nationalsozialismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011 (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart, Bd. 19), 480 S., 59,90 €, ISBN 978-3-534-23977-1

Im Mittelpunkt der religionswissenschaftlich inspirierten Studie steht der Versuch der Nationalsozialisten, den Rassenantisemitismus wissenschaftlich zu legitimieren und somit das Odium eines primitiven Radau-Antisemitismus, gegründet auf vormodernen Vorurteilen, abzustreifen. Horst Junginger geht dabei insbesondere der Frage nach, wie sich tradierte christlich-religiöse Stereotypen der Judenfeindschaft und moderne nicht-religiöse Begründungen gegenseitig beeinflussten und ergänzten. Denn entgegen dem Anspruch der Nationalsozialisten, einen modernen, naturwissenschaftlich unterfütterten Rassenbiologismus zu vertreten, stand das NS-Regime bei der Rassengesetzgebung vor dem Dilemma, dass sich das Konstrukt einer einheitlichen jüdischen Rasse nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden nachweisen, sondern nur mit dem Kriterium der Religionszugehörigkeit definieren ließ. Die Unterscheidung zwischen „Ariern“ und „Juden“, die aus dem deutschen Volk ausgeschlossen werden sollten, beruhte allein auf der Auswertung der kirchlichen Taufverzeichnisse. „Nichts außer der Religion ermöglichte die Verwandlung eines Juden in einen Rassejuden und keine andere Urkunde als der Taufschein bedeutete das Entree-Billet in den arischen Rassenverband.“

Die nationalsozialistischen Bemühungen zur Erforschung der „Judenfrage“ fielen im akademischen Milieu der Eberhard-Karls-Universität auf einen sehr fruchtbaren Boden, wie Junginger an der Geschichte dieser traditionsreichen, zutiefst protestantisch geprägten Universität nachweist. Hier war man noch in der Weimarer Zeit stolz darauf, keinen jüdischen Hochschullehrer auf eine ordentliche Professur berufen zu haben.

Tübingen war zugleich die Wirkungsstätte des hochangesehenen Theologen Gerhard Kittel, der 1926 die Nachfolge Adolf Schlatters angetreten hatte. Er galt als ausgewiesener Experte für das antike Judentum und palästinische Urchristentum und übernahm 1933 die Neuherausgabe des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*, das Kittel als das „antijüdischste Buch der ganzen Welt“ bezeichnete. Im Mai desselben Jahres trat er (zusammen mit drei weiteren Professoren der Evangelisch-theologischen Fakultät) der NSDAP bei und plädierte in seiner Schrift *Die Judenfrage* für die strikte Ausgrenzung der jüdischen Minderheit. Er berief sich dabei auf den tradierten christlichen Antijudaismus, der für ihn – wie für viele andere Theologen dieser Zeit – zum Grundbestand des christlichen Weltbildes und der christlichen Verkündigung zählte. Da die Juden den Erlöser getötet hätten und sich einer Konversion zum Christentum, dem neuen Bund, verweigerten, könne die Lösung der „Judenfrage“ nur im Zuge einer strengen Separierung erfolgen. Er erwog auch „eine gewaltsame Ausrottung des Judentums“, die aber für „eine ernsthafte Betrachtung nicht in Frage“ komme. Um der Assimilation und inneren Zersetzung zu begegnen, pries Kittel als Vorbild die Ghettoisierung der Juden bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts an, womit das Christentum einen wesentlichen Beitrag zur Rassenentwicklung des Abendlandes geleistet habe. Erst im Gefolge von Aufklärung und Emanzipation habe die Gefahr eines neuen Weltjudentums wieder erstehen können. Wenn der nationalsozialistische Staat sich nunmehr dieser Gefahr erwehre, so verfolge er damit nicht nur ein staatspolitisch wünschenswertes Ziel, sondern greife den Grundgedanken der christlich-mittelalterlichen Separierung wieder auf.

Die Entwicklung und Radikalisierung dieser und ähnlicher Positionen analysiert Junginger in einem breiten Kontext, der das ganze Geflecht unterschiedlicher Disziplinen und Forschungsstätten der nationalsozialistischen „Judenforschung“ nachzeichnet. Im Mittelpunkt steht jedoch die Universität

Tübingen und das intellektuell wie moralisch desaströse Wirken der dort beheimateten Hauptprotagonisten.

Die wissenschaftliche Beschäftigung sollte immer auch einen praktischen Beitrag zur Lösung der „Judenfrage“ leisten, auch wenn dies nach 1945 aus naheliegenden Gründen gelehnet wurde. So arbeitete etwa Kittel sehr aktiv in der 1936 in München gegründeten *Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands* (Walter Frank) mit, leistete Zuarbeiten für die Wanderausstellung *Der ewige Jude* (1937/38) oder verfasste gutachterliche Stellungnahmen zur rassischen Bestimmung der persischen, afghanischen und kaukasischen Juden (1943). Sein Schüler Karl-Georg Kuhn wiederum wurde 1942 zum ersten außerplanmäßigen Professor des Dritten Reiches für die Erforschung des Judentums und der „Judenfrage“ ernannt und beteiligte sich aktiv an der Ausplünderung jüdischer Bibliotheken im besetzten Osteuropa.

Als anerkannte Talmud-Experten bedienten Kittel und Kuhn im wissenschaftlichen Gewande die antisemitischen Klischees, wonach es Juden im Talmud gestattet oder gar geboten sei, Nichtjuden zu töten, und orchestrierten damit die nationalsozialistische Rhetorik der legitimen Selbstverteidigung gegen die jüdische Weltverschwörung. So erklärte Kittel in einem Gutachten für den geplanten Schauprozess gegen Herschel Grynspan ausdrücklich, die Schüsse auf Ernst vom Rath in der Pariser Gesandtschaft seien als Fanal eines jüdischen Angriffskrieges zu verstehen.

Die Radikalisierung der NS-Judenpolitik bedurfte dieses Zuspruchs sicherlich nicht, doch erst die wissenschaftliche Legitimierung der tradierten, vielfach religiös begründeten antijüdischen Ressentiments schuf die Aura einer objektiven Notwendigkeit zur Lösung der „Judenfrage“. So ist es nach Ansicht Jungingers kein bloßer Zufall, dass eine beachtliche Anzahl der Exekutoren der Endlösung aus dem studentischen Milieu der Universität Tübingen stammte: Rudolf Bilfinger, Erich Ehrlinger, Alfred Rapp, Martin Sandberger, Walter Stahlecker, Eugen Steimle oder Ernst und Erwin Weinmann.

Sie stellten keine sozialen Außenseiter dar, sondern kamen aus gut bürgerlichen, teils tief protestantisch geprägten Elternhäusern – fünf der Genannten hatten ihr Studium sogar mit einer Promotion abgeschlossen. Aus dem weiteren Tübinger Umfeld stammten auch die berüchtigten Einsatzgruppenführer Theodor Dannecker und Paul Zapp. Sie waren, wie Junginger in biographischen Skizzen ausführt, bereits weltanschaulich gefestigte Antisemiten, als sie dem SD und der SS beitraten. „Sie mordeten nicht, weil man es ihnen befohlen hatte, sondern weil sie es für richtig hielten und weil sie in ihrem Innern von der Notwendigkeit überzeugt waren, zum Wohle Deutschlands so viele Juden als nur irgend möglich umzubringen.“ Sie waren, wenn man so will, Täter mit gutem Gewissen. Gewiss hatten angesehene akademische Lehrer wie Gerhard Kittel, Karl-Georg Kuhn oder Max Wundt nicht offen zur Ermordung des europäischen Judentums aufgerufen, aber sie hatten mit ihrer Hetze die Außerkraftsetzung aller moralischen Maßstäbe und rechtlichen Normen der bürgerlichen Gesellschaft legitimiert.

Nach 1945 gelang fast allen Tätern nach der Verbüßung relativ kurzer Gefängnisstrafen die Rückkehr in ihr bürgerliches Leben, wobei eine sehr aktive kirchliche Lobby 1958 auch die Freilassung Sandbergers, eines der Haupttäter des Völkermordes im Baltikum, erreichte. Kuhn wurde von einer nachsichtigen Spruchkammer entlastet und konnte 1949 seine akademische Laufbahn (nunmehr wieder im Rahmen der Evangelisch-theologischen Fakultät) zunächst in Göttingen, später in Heidelberg fortsetzen. Kittel verstarb 1948 vor Aufnahme eines Spruchkammerverfahrens.

„Die im Medium der Rasse“ erfolgte wissenschaftliche Begründung für das ‚Judenproblem‘ war nicht nur imstande“, so das Resümee Jungingers, „religiöse und nichtreligiöse Aspekte der Judenfeindschaft zu einer explosiven theologischen Mischung zusammenzuballen. Sie bildete auch das Missing link zwischen ‚gewöhnlichen‘ Formen der Judenfeindschaft und genozidalen Antisemitismus der Schoah.“ Diese These wird gewiss auch auf Widerspruch stoßen, da vielfach mit

einer antithetischen Gegenüberstellung argumentiert wird und der religiöse Antijudaismus die Konversion zum christlichen Glauben als Überlebenschance bereithielt. Dennoch stehen „beide Formen der Judenfeindschaft nicht in einem antagonistischen Ausschließlichkeitsverhältnis zu einander“, wie Junginger zu Recht betont. „Vielmehr charakterisiert sich auch der moderne Antisemitismus durch das Nebeneinander von religiösen und nichtreligiösen Faktoren und zeichnet sich durch eine Vielzahl von Übergängen und Mischformen aus.“ Diesen engen Konnex am Beispiel der Eberhard-Karls-Universität gezeigt zu haben, ist der Verdienst dieser Studie.

Clemens Vollnhals

Cesare G. Zucconi, *Christus oder Hitler? Das Leben des seligen Franz Jägerstätter*, Würzburg: Echter Verlag 2011, 295 S., 24,80 €, ISBN 978-3-429-03399-6

Franz Jägerstätter war innerkirchlich lange eine umstrittene Figur. Der Bauer aus St. Radegund in Österreich, der zunächst seine militärische Grundausbildung absolviert hatte, verweigerte später den Kriegsdienst und wurde wegen Wehrkraftzersetzung zum Tode verurteilt und hingerichtet. Seine Verweigerung entsprang seiner allmählich gewonnenen, religiösen Überzeugung, dass er als Christ der nationalsozialistischen Obrigkeit keinen Gehorsam schuldig war, sondern im Gegenteil mit dem Einrücken als Soldat seinen Glauben verraten würde, weil er für den Sieg eines Staates kämpfen würde, der dem Christentum den Kampf angesagt hatte. Ob dieser Widerspruch legitim gewesen sei, ob Jägerstätter als Christ nicht vor allem zum Gehorsam verpflichtet gewesen sei, ob er sich mit seiner Verweigerung nicht auch gegen die kirchliche Obrigkeit gestellt und die Opfer derjenigen, die als Soldaten gefallen waren, negiert hätte, wurde noch lange nach dem Krieg diskutiert. Noch im Vorfeld der Seligsprechung Jägerstätters im Jahr 2007 wurde seine Verweigerung etwa vom Wiener Militärgeistlichen Siegfried Lochner als Folge eines irrenden

Gewissens bezeichnet. Wenn Jägerstätter damit richtig gehandelt hatte, hätten dann alle anderen – Katholiken, Kriegsteilnehmer – falsch gehandelt? Diese Fragen bieten bis in die Gegenwart hinein Konfliktpotential. Zucconi stellt sich leidenschaftlich auf die Seite Jägerstätters und zeichnet dessen Leben mit Engagement nach. Er bemüht sich dabei auch, die kirchenpolitischen Entwicklungen im Österreich der 1930er Jahre darzustellen und zu erklären.

Die Studie weist leider mehrere deutliche Schwachpunkte auf. So wünscht man sich eine stringentere Strukturierung des Materials, bei der weniger Vor- und Rückgriffe gemacht und dafür eine genauere Klärung der historischen Geschehnisse geleistet worden wäre. Wenn eine Rekonstruktion des kirchlichen und politischen Umfelds Jägerstätters angestrebt wurde, dann sollte diese Rekonstruktion auch einigermaßen umfassend sein und nicht z.B. die politischen Hintergründe des „Anschlusses“ Österreichs an das Deutsche Reich als bekannt voraussetzen. Auch die recht eindimensionale Betrachtung des nationalsozialistischen Staates, in der Hitler meistens als alleiniger Akteur erscheint, ist nicht auf dem Stand der aktuellen historischen Forschungsergebnisse zum Nationalsozialismus.

Die größte Schwäche des Bandes ist aber die fehlende analytische Quellenerschließung. Zucconi lässt die Quellen ausführlich im Originalzitat zu Wort kommen, wobei er hauptsächlich auf die bereits vorliegende vollständige Edition der Briefe und Aufzeichnungen Jägerstätters¹ zurückgreift. Diese Vorgehensweise hat durchaus Vorteile, da die Leser so leichter in den Duktus der Quellen hineinfinden und über die Sprache der Lebenswelt der handelnden Personen näherkommen können. Sie ersetzt aber keine Quellenanalyse, und diese leistet der Autor leider nur ansatzweise:

¹ Erna Putz (Hg.), *Franz Jägerstätter. Der gesamte Briefwechsel mit Franziska*, Wien/Graz/Klagenfurt 2007; Erna Putz, *Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen*, Linz/Passau 1987.

Er verzichtet zum Einen auf eine Darstellung des theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrunds der Glaubensaussagen in den Quellen. Ohne Klärung dieser Hintergründe können diese aber nur bedingt sprechen, weil die Erfahrungswelt und der Erwartungshorizont der Protagonisten fehlen und der Autor den Quellen nicht mehr als das ohnehin Offensichtliche entlockt. Zudem legt er wenig Wert auf die Darstellung der historischen Abläufe in einer nachvollziehbaren Form. So zitiert er ausführlich Jägerstätters Briefe, in denen dieser vor allem religiöse Fragen thematisiert. Er klärt die Hintergründe ihrer Entstehung aber nur grob und benennt die biographischen Daten oft erst mit Verspätung und ungenau, als käme es ihm auf diese nur in zweiter Linie an. Auch versäumt der Autor eine Thematisierung so naheliegender Fragen wie der, warum Jägerstätter bei seiner militärischen Grundausbildung noch kein Problem darin sah, den Treueeid auf Adolf Hitler abzulegen, warum er sich zum Beitritt zum Dritten Orden der Franziskaner entschloss, seine Frau aber erst im Nachhinein darüber informierte, oder warum er sich nach seiner Einberufung erst mit einer Woche Verspätung bei der für ihn zuständigen Kaserne meldete, um dort seine Verweigerung zu erklären.

Er geht auch über wichtige Momente in Jägerstätters religiösem Leben hinweg, die aufzuklären erhellend gewesen wäre. Jägerstätter fand es beispielsweise nötig, den Plan, seiner Einberufung zum Heer mit Verweigerung zu begegnen, zu beichten, obwohl er sich aus dezidiert religiösen Gründen dazu entschlossen hatte. Er lehnte nicht den Militärdienst an sich ab, sondern den bewaffneten Kampf für die Ziele und den Sieg des Nationalsozialismus, den er als antichristlich einordnete. Er erhielt in dieser Beichte keine Absolution, blieb aber bei seinem Entschluss, auch wenn er bis kurz vor der Vollstreckung des Todesurteils, als er von einem aus dem gleichen Grund hingerichteten Priester erfuhr, in Bezug auf die Legitimität seines Handelns keine endgültige Sicherheit hatte. Die Bedeutung der verweigerten Lossprechung für den gläubigen Katholiken wird aber ebenso wenig angesprochen

wie die Bedeutung des Umstandes, dass Jägerstätter dadurch nicht umzustimmen war.

Zum Anderen fällt die Häufigkeit auf, mit der der Autor betont, dass Jägerstätter Priester, Bischöfe und katholische Soldaten keinesfalls kritisieren oder unter Druck setzen wollte, wenn er diesen und deren Aussagen zur Legitimität des Kriegsdienstes für den nationalsozialistischen Staat durch seine Verweigerung widersprach. Jägerstätter selbst war seinen Kritikern gegenüber durchaus tolerant, aber das Potential seines Widerspruchs sollte dennoch nicht weichgezeichnet werden, auch nicht dadurch, dass die entgegengesetzte Position nur im Nebensatz dargestellt wird und die Konflikte, die Jägerstätter mit seinen Verwandten, in seinem Dorf, mit Priestern und auch mit dem Bischof von Linz austrug, nur verhalten wiedergegeben werden.

Wenn es sich nicht um eine missglückte Quellenparaphrase handelt, verlässt Zuconi schließlich mit seiner Aussage, dass Jägerstätter von Gott genügend Weisheit erhalten habe und deswegen eine größere Verantwortung habe tragen müssen, als dies bei anderen der Fall gewesen sei, denn nicht jedem sei „das äußerste Opfer abverlangt“ worden (S. 203 f.), den Rahmen historischer Forschung und begibt sich auf das Feld der Glaubensaussagen.

Die Anführung von Nebenquellen, die zur Biographie Jägerstätters nur höchst indirekt etwas beitragen, wie die Biographie Papst Benedikts XVI. oder Berichte über andere Christen, die sich dem Nationalsozialismus verweigert oder entgegengestellt haben, fällt gegenüber den aufgeführten Mängeln bei der Quellenerschließung kaum noch ins Gewicht.

Insgesamt ist der wissenschaftliche Ertrag dieser Darstellung eher gering.

Annette Jantzen

Martha C. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, aus dem Amerikanischen von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, 599 S., 36,90 €, ISBN 3-978-518-58554-2

Mit diesem im Original erstmals 2006 erschienen Werk legt Martha Nussbaum ihren gerechtigkeitstheoretischen Befähigungsansatz (engl. *Capabilities Approach*, in der dt. Übersetzung ist die Rede von „Fähigkeiten“, nicht von „Befähigungen“, obschon dieser Terminus treffender zu sein scheint) noch einmal ausführlich dar, um besondere Aspekte herauszuarbeiten und ausführlich zu erörtern. Dabei intendiert Nussbaum zum einen, ihre Position im Vergleich zu utilitaristischen Konzeptionen und vor allem zu kontraktualistischen Theorien wie der von John Rawls als vorzugswürdig zu erweisen. Zum anderen ist beabsichtigt, den Befähigungsansatz als besonders fruchtbar bei der Lösung von Gerechtigkeitsproblemen zu erweisen, die durch das Vorhandensein von behinderten Menschen entstehen, durch die Existenz von Nationalstaaten hervorgerufen werden oder aus dem Umgang mit Tieren resultieren. Bei all diesen dringend zu lösenden Problemen spielen „Grenzen“ eine zentrale Rolle: Grenzen, die durch körperliche und/oder geistige Behinderungen die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten limitieren, staatliche Grenzen bzw. die Grenze zwischen Menschen und Tieren.

Ausgeführt wird zunächst, wie die inakzeptablen Folgen, die sich aus diesen Grenzen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit ergeben, beseitigt werden können: Für behinderte Menschen müsse „das Prinzip staatsbürgerlicher Gleichheit“ (14) gelten und „die Gewährleistung von Erziehung und Ausbildung, Krankenversicherung, politischen Rechten und Freiheiten sowie gleiche Staatsbürgerschaft“ (14) sichergestellt werden. Dazu bedürfe es eines neuen Verständnisses sozialer Kooperation und einer neuen Wertschätzung von Fürsorge (vgl. 14). Ferner dürften in einer gerechten Welt die Zufälligkeiten von Geburt und Nationalität die Lebenschancen der

Menschen nicht so massiv beeinflussen, wie es heutzutage der Fall sei (vgl. 15). Und schließlich sei den nichtmenschlichen Tieren ihre Würde wiederzugeben; das ihnen von Menschen zugefügte Leid sei ein gerechtigkeitstheoretisches Problem (vgl. 15).

In allen diesen Fällen lasse sich eine Gemeinsamkeit ausmachen: Die jeweils von den Gerechtigkeitsproblemen betroffenen Gruppen (Nichtbehinderte versus Behinderte, Angehöriger reicher Nationen versus Angehörige armer Nationen, Mensch versus Tier) stünden in nicht reziproken Verhältnissen zueinander (vgl. 15). Das heißt: Die Beteiligten können aufgrund ihrer Eigenschaften keine Verträge zu beiderseitigem Vorteil abschließen. Daraus resultieren Schwierigkeiten, wenn man eine Gerechtigkeitskonzeption kontraktualistisch begründen möchte.

In einer kritischen Diskussion vertragstheoretischer Positionen versucht Nussbaum zunächst nachzuweisen, dass kontraktualistische Theorien der Gerechtigkeit wie insbesondere die von John Rawls drei ungelöste Probleme aufweisen. Zunächst setzten sie voraus, dass die beiden Fragen, *von wem* und *für wen* grundlegende Prinzipien einer Gesellschaft formuliert werden, unzulässiger Weise miteinander identifiziert würden (vgl. 35, 42). Dies führe zum Ausschluss von Behinderten aus der Gruppe derer, die die Gerechtigkeitsgrundsätze wählten, und damit auch dazu, dass sie lediglich in einem abgeleiteten Sinne oder später zur Gruppe derer gehören, für die die Grundsätze gewählt würden (vgl. 36). Die Subjekte der Gerechtigkeit würden im Kontraktualismus bzw. Kantianismus zudem anhand von bestimmten Charaktermerkmalen (wie Vernunft oder bestimmten Fähigkeiten) bestimmt, und dies sei ein zweiter zu kritisierender Punkt. Nussbaums eigener Ansatz, der aristotelische Befähigungsansatz, soll hinsichtlich der genannten Problembereiche den kantianischen, die Vernunft betonenden Vertragstheorien überlegen sein. Er stützt sich nicht auf die in ihren Augen untaugliche und als drittes zu kritisierende Idee von Verträgen, die freie, unabhängige und gleiche Personen zum gegenseitigen Vorteil

abschließen. Denn einen solchen Vertrag können Behinderte, ärmere Staaten und Tiere nicht eingehen. Gleichwohl hätten jene Ansprüche auf gerechte Behandlung: Im Falle der Behinderung auf Förderung der Ausbildung vorhandener (Entwicklungs-) Möglichkeiten, im Falle der armen Staaten auf ökonomische Unterstützung durch Umverteilungen und im Falle von Tieren auf ein artgerechtes Leben, welches nicht gewaltsam abgekürzt wird.

Nussbaum akzentuiert in ihrem Ansatz die in ihren Augen für das Leben wesentlichen menschlichen Befähigungen, die den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bilden. Diese zentralen menschlichen Befähigungen wären: ein Leben normaler Dauer führen, körperlich gesund sein, sich frei bewegen, Gelegenheit zu sexueller Betätigung zu haben, seine Sinne, Vorstellungskraft bzw. sein Denken gebrauchen, Gefühle und Bindungen entwickeln, seine praktische Vernunft ausüben und eine Vorstellung vom Guten zu entwickeln, mit anderen zusammenleben, Selbstachtung haben, Anteil an anderen Spezies haben, spielen sowie lachen, politisch mitwirken und Eigentum erwerben (vgl. 113ff.). Diese Befähigungen sollen auf einer offenen, situativ zu konkretisierenden, Nussbaum zufolge konsensfähigen, weil nicht metaphysischen und intuitiv einleuchtend erscheinenden Liste zusammengefasst werden können. Diese Befähigungen werden dabei als quantitativ nicht verrechenbare Grundgüter (vgl. 231f.) verstanden. Alle Menschen haben Nussbaum zufolge einen Anspruch auf die Ausbildung dieser Befähigungen bis zu einem Schwellenwert und damit auf ein der Würde gemäßes Leben. Erreichbar erscheint ihr dies, weil der Mensch (ganz im Sinne von Aristoteles) ein soziales Wesen sei, über Mitgefühl resp. Wohlwollen verfüge (vgl. 131f., 220f.) und entsprechend handeln könne, so dass die moralische Würde aller Personen und Tiere Berücksichtigung finden könne (vgl. 135, 189).

Daraus ergibt sich als wichtige Konsequenz für den Umgang mit Behinderten: Behinderte Personen sind in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten einzelfallspezifisch bedarfsgerecht zu fördern und „so vollständig wie möglich zu integrieren“

(158f.; vgl. 235ff.), auch wenn kein Kontrakt zum gegenseitigen Vorteil mit ihnen abgeschlossen werden könne.

Was Staaten betrifft, so Nussbaum, gilt aus ähnlichen Gründen Vergleichbares: Gerechtigkeit kann nicht aus den jeweiligen einzelstaatlichen Eigeninteressen und Verträgen zum gegenseitigen Vorteil resultieren, weil die verschiedenen Staaten hinsichtlich Macht und Ressourcen viel zu ungleich untereinander sind. Und das lässt den Gedanken von Verträgen zu gegenseitigem Vorteil als ungeeignet erscheinen (vgl. 313ff., 343). Zudem würden nicht alle Personen und ihre Interessen angemessen von Staaten vertreten (vgl. 322). Globale Gerechtigkeit ist für wohlhabende Staaten mit großen Opfern zugunsten der ärmeren verbunden, doch wären Nussbaum zufolge die Bürgerinnen und Bürger zu solchen Opfern durchaus bereit. Wohlhabende Staaten sollten einen „*substantiellen Teil ihres Bruttoinlandprodukts an ärmere Staaten abgeben*“ (431). Ausgangspunkt von Gerechtigkeitsforderungen seien Individuen, die Anspruch auf ein Leben gemäß der Befähigungsliste hätten, und damit auch auf Dinge, die als Voraussetzungen dessen anzusehen seien (wie angemessene Ernährung beispielsweise, vgl. 383f., oder bestimmte Menschenrechte). Dies sicherzustellen sei zunächst Pflicht aller, die aber auf Institutionen übertragen werden könne, weil dafür gute Gründe vorlägen: Diese verfügten schließlich über geeignete Handlungsmöglichkeiten, das relevante Wissen und könnten die Individuen entlasten (vgl. 384f.). Ein Weltstaat wird hingegen von Nussbaum nicht als erstrebenswert angesehen; er solle unter Umständen für eine nicht wünschenswerte Homogenität (vgl. 427), habe nicht den Wert des Nationalstaates als Ergebnis politischer Autonomie der Bürger und stelle eine Gefahr dar, wenn er ein Unrechtsstaat würde (vgl. 428).

Tiere könnten zwar keine Vertragspartner sein (auch nicht in hypothetischen Verträgen, vgl. 453ff.), hätten aber einen Anspruch auf eine würdevolle Existenz, zu der unter anderem gehöre, ausreichende Gelegenheit zur Nahrungsaufnahme zu haben, körperlich aktiv zu sein, nicht unter Schmerzen oder Grausamkeiten zu leiden, arttypisches Verhalten zeigen zu

können und positive Erlebnisse zu haben (Interaktionen mit Artgenossen eingeschlossen) (vgl. 443f.). Denn auch Tiere strebten nach einem guten Leben (vgl. 458), das von den jeweiligen Befähigungen und Bedürfnissen der Art bestimmt sei (vgl. 471): „Die gleiche Einstellung gegenüber natürlichen Vermögen, die unseren Ansatz im Fall von Menschen anleitet, sollte uns auch im Fall anderer Tiere leiten“ (472). Daher sollten „alle Lebewesen als das, was sie sind, gedeihen“ (474), und keinem „empfindenden Lebewesen soll die Chance auf ein gedeihliches Leben versagt werden“ (477). Existierende, empfindende Tiere sind also als *Individuum* zu achten; es geht nicht nur um Arterhaltung. Demgemäß seien diverse Schädigungen von Tieren zu verbieten (vgl. 505), und Tieren darüber hinaus weitere Hilfeleistungen zu gewähren (vgl. 506). Selbst der Schutz von Tieren vor anderen Tieren sei zu erwägen (vgl. 512). Tieren sei aus Gründen der Gerechtigkeit „eine Reihe von Fähigkeiten (die genau bestimmt werden müssen) bis zu einem bestimmten Schwellenwert zuzusichern“ (514). Zwar bestehe kein Konsens für einen solchen Umgang mit Tieren, aber die großen Religionen schlossen diesen nicht aus, und Nussbaum sieht Chancen auf einen zukünftigen Konsens (vgl. 526ff.). Empfindungsfähige Tiere hätten gemäß dem Befähigungsansatz Anspruch auf Leben, Gesundheit, Möglichkeiten der sexuellen Betätigung, den Gebrauch von Sinnen, Vorstellungskraft und Denken, auf Gefühle, praktisches Denken, Nichtdemütigung, Anteilnahme an anderen Spezies, Spiel und einen geeigneten Lebensraum (vgl. 529ff.). Dies müsse eine Reihe bedeutsamer Änderungen des Umgangs mit Tieren durch den Menschen nach sich ziehen – z.B. in der Tierhaltung. Hinsichtlich einer denkbaren Beendigung aller medizinischen Tierversuche ist Nussbaum jedoch zurückhaltend (vgl. 542f.).

Nussbaums Werk „Die Grenzen der Gerechtigkeit“ stellt eine umfassende Ausarbeitung des Befähigungsansatzes dar, der eine Reihe wichtiger Anwendungsfelder einbezieht. Insofern ist zu konstatieren, dass die Konzeption von Nussbaum in der Tat sehr fruchtbar ist, und für vieles aufkommen kann, für

das andere Gerechtigkeitstheorien nicht aufkommen können. Dies scheint jedoch eine Folge der eingegangenen vergleichsweise starken Voraussetzungen zu sein, die ihrerseits kritisch zu hinterfragen sind.

Doch auch andere Auffassungen, die Nussbaum vertritt, sind weiter zu erörtern. Beispielsweise wäre die Kritik an Rawls hinsichtlich vieler Punkte weiter zu diskutieren. So stellt Rawls' formale Beschreibung der Wählenden im Urzustand keine als einseitig rational oder dergleichen zu kritisierende anthropologische Konzeption dar, sondern eine Festsetzung dessen, was für die Wahl einer grundlegenden Gerechtigkeitskonzeption notwendig und hinreichend scheint. Deshalb geht es hier um Rationalität, vernünftige Vermögen und gegenseitiges Desinteresse – und damit zum Teil um Merkmale, über die geistig schwer Behinderte nicht verfügen. Dies allein legt nicht bereits fest, inwieweit (paternalistisch) solche Personen einbezogen werden in den Kreis der von einer Gerechtigkeits-theorie zu berücksichtigenden Personen, wenn auf einer konkretisierenden Stufe der Schleier des Nichtwissens gehoben wird. Es legt nur fest, dass geistige Schwerbehinderung ein Ausschlusskriterium für die *rationale* bzw. *vernünftige* Wahl der Grundsätze ist. Und es lässt offen, welche Charakterzüge oder Tugenden Menschen haben bzw. ob sie untereinander wohlwollend sind oder nicht.

Der Befähigungsansatz insgesamt macht, so ist zu konstatieren, nicht nur stärkere Vorannahmen als der Kontraktualismus, wie Nussbaum einräumt (vgl. 223), sondern er geht sehr starke anthropologische Voraussetzungen ein: Er sieht den Menschen als ein geselliges Lebewesen mit einem hohem Maß emotionaler Verbundenheit an. Ob er dies zu Recht tut, scheint fraglich. Denn wären die Menschen alle (emotional) derart miteinander verbunden, wie der Befähigungsansatz unterstellt, wäre die Welt mutmaßlich bereits jetzt in nennenswertem Maß gerechter eingerichtet als sie dies tatsächlich ist. Empirisch angemessener scheint die Annahme, dass diese Verbundenheit unter den Menschen recht ungleich verteilt ist, und dass sich diese Verbundenheit bei allen Menschen auch

nicht auf die gleichen Lebewesen erstreckt. Das besagt letztlich auch, dass der in Nussbaums Ansatz zentrale Essentialismus eine problematische Grundannahme darstellt. Das vorgebliche „Wesen“ des Menschen ist vielleicht weit weniger einheitlich oder umfassend als der Ansatz unterstellt, sofern zu dem Wesen auch Charaktereigenschaften wie diese Verbundenheit zählen sollen.

Ein bereits des Öfteren angesprochenes weiteres Problem des Befähigungsansatzes stellen die *Inhalte* der von Nussbaum aufgestellten Liste der Grundbefähigungen dar. Die Liste soll Befähigungen *des* Menschen enthalten, die wesentlich sein sollen, ganz gleich, in welcher Kultur die Menschen leben. Hier lautet ein Vorwurf, dies werde durch die vorhandene Liste nicht abgebildet; sie sei nicht neutral gegenüber Kulturen, sondern dokumentiere ein abendländisches Menschenbild. Diesbezüglich wäre allerdings festzuhalten, dass die Menschenbilder, die andere Personen präferieren, und Nussbaums Menschenbild miteinander verglichen und gegebenenfalls abgeglichen oder gegeneinander abgewogen werden müssten. Was allerdings ein Maßstab für ein „korrektes“ Menschenbild sein kann, bliebe weiter aufzuklären und zu begründen. Verwirft man Teile des Nussbaumschen Menschenbildes, wären allerdings auch dafür weitere Begründungen nötig.

Eine weitere Schwierigkeit betrifft Nussbaums Methode der *Generierung* ihrer Liste. Die von ihr verwendete Methode der freistehenden reflektierten Intuition ist sicher unzulänglich, sofern Intuitionen uneinheitlich sind und als nicht weiter begründungsfähig gedacht werden. In Rahmen der Konzeption von Nussbaum sind die Intuitionen (im Vergleich zu denen, die z.B. Rawls verwendet) umfangreicher und detaillierter – insofern steht Nussbaums Ansatz in diesem Punkt, anders als Nussbaum meint (vgl. 242), schlechter da als konkurrierende Gerechtigkeitskonzeptionen. Die bei der Listenstellung herangezogene Methode interkultureller Hermeneutik, die Exegese von Mythen, erscheint zwar zunächst als eine naheliegende Idee, da diese oft den Menschen im Gegensatz zu übermenschlichen Wesen wie Helden, Halbgöttern

oder Göttern thematisieren und mit anderen menschenähnlichen Lebensformen wie Zwergen, Riesen etc. kontrastieren, so dass sich durch den Kontrast menschliche Charakteristika abgrenzen lassen. Aber aus solchen Entgegensetzungen allein kann die Liste menschlicher Eigenschaften nicht gewonnen werden. In den Mythen sind auch Listenreichtum, Machtstreben, Religiosität, Konkurrenzdenken, geschlechtsspezifische Unterschiede usw. zu finden, die auszuüben bzw. auszuleben dann ebenfalls als wesentliche menschliche Befähigungen zu gelten hätten. Nussbaums Liste ist also eine selektive, wertende Liste, sie enthält implizit normative Momente, die begründungspflichtig scheinen. Darüber hinaus ist auch nicht klar, ob es einen übergreifenden Konsens zu der Liste gibt – er wird nur stipuliert. Und selbst wenn es einen faktischen Konsens gäbe, würde dieser keine normative Begründung darstellen oder ersetzen.

Es sind aber darüber hinaus noch weitere Probleme mit der Liste verbunden: So sind ihre Elemente nicht hierarchisiert. Dies führt bei entsprechenden Zielkonflikten zwischen den Anforderungen zu dem nicht lösbaaren Problem, welche Befähigungen im Konfliktfall vorrangig zu behandeln sind. Gleichfalls fehlen Gründe dafür oder dagegen, bestimmte Befähigungen als bedeutsamer als andere anzusehen und entsprechend vorrangig zu befördern. Und schließlich wären die Implikationen der Einträge näher zu erläutern, was durchaus zu weiterem Konfliktpotential (z.B. mit bestimmten religiösen Vorstellungen) führen könnte.

Dass auf Behinderte mit einer besonderen Sensitivität einzugehen sei, und dass Versuche, ihnen ein Leben wie Nichtbehinderten zu ermöglichen, gemacht werden sollten, soweit dies überhaupt möglich ist, scheint zwar intuitiv Teil einer Gerechtigkeitskonzeption zu sein oder sein zu können – aber dabei kann man es nicht bewenden lassen. Denn Kompensationen von Behinderungen und Möglichkeiten besonderer Zuwendung sind nicht im Überfluss vorhanden; sie stellen (zu) knappe Güter resp. Dienstleistungen dar. Was also fehlt für eine Gerechtigkeitstheorie ist eine Diskussion der

unvermeidlichen Allokationsprobleme. Und wenn nationale Grenzen keine moralisch signifikanten Grenzen sein sollen, stellt sich die weitergehende Frage, wie viel Aufwand zur (teilweisen) Kompensation von Behinderungen gerecht ist – angesichts der immensen Bedürfnisse armer und behinderter Personen in den armen Staaten der Erde. Nussbaum sieht die Sorge um Alte, Kranke, Kinder und Behinderte als einen wichtigen Schwerpunkt für die Weltgemeinschaft an (vgl. 437) – aber auch im Rahmen dieser Ausführungen werden Allokationsprobleme eher aufgeworfen als gelöst. Gleichfalls wird nicht diskutiert, wie mit dem immer bedeutsamer werdenden Problem der weiter wachsenden Überbevölkerung umgegangen werden soll. Angesichts der von Nussbaum geforderten Unterstützung scheint auch dies eine noch auszufüllende Lücke der Konzeption darzustellen.

Weitere Probleme ergeben sich auch aus dem Umgang mit staatlichen Grenzen. Abgelehnt wird von Nussbaum ein Weltstaat, der aber Verteilungsfragen und –probleme vielleicht besser bewältigen könnte als dies die heutigen staatlichen Strukturen möglich machen. Es fehlen in Nussbaums Monographie ohnehin gute Argumente gegen einen *föderalen* Weltstaat, durch den umfassend Ressourcen eingespart werden könnten (z.B. weil er weniger Rüstungsgüter brauchte), die man dann etwa zur Verringerung der von Nussbaum angeführten Probleme verwenden könnte.

Auch im Bereich der Tierethik werden gravierende Probleme des Befähigungsansatzes deutlich: Die Übertragung der Liste der Befähigungen auf Tiere bedürfte einer gesonderten, nachvollziehbaren Begründung – auch dann, wenn es als nachvollziehbar erscheint, dass Tiere artgerecht leben können sollten und nicht vorzeitig getötet werden dürfen. Kaum erwartbar scheint hingegen angesichts des weltweiten Fleischkonsums ein Konsens darüber, wie Tiere auch in großer Zahl zwecks Milch- oder Eierproduktion gehalten werden oder zu bloßer Unterhaltung vorgeführt (Zirkus) oder getötet werden (Tierkämpfe wie Stier- oder Hahnenkämpfe). Die weltweite Nachfrage lässt es jedenfalls als zweifelhaft erscheinen, ob

hier zeitnah einhellige Intuitionen erwartet werden können, die zugunsten eines adäquaten Tierschutzes sprechen. Und strittig bleiben sicher Tierversuche für medizinische Zwecke. Gleichwohl wären die Forderungen, die sich aus Nussbaums Konzeption ergeben, gravierend; würden sie befolgt, würde das Leben zahlloser empfindungsfähiger Tiere ein deutlich besseres werden.

Ein Hauptproblem von Nussbaums Ansatz stellt aber die Übertragung von Gerechtigkeitsrelationen von Mensch-Mensch- und Mensch-Tier-Beziehungen auf alle Tier-Tier-Beziehungen zwischen empfindungsfähigen Tieren dar. Letztgenannte Relationen werden von Nussbaum auch dem Menschen unterstellt. Doch auch wenn man, wie Nussbaum schreibt, Tigern im Zoo keine lebende Beute als Nahrung vorsetzen muss, so bleiben sie doch Fleischfresser. Dass man alle Carnivoren mit Tieren, die eines natürlichen Todes gestorben sind, ernähren kann, scheint illusorisch. Aber selbst wenn dies gelänge, würden die Tierarten, die jagen, ihre artspezifischen Befähigungen verlieren. Das bedeutet: Dass alle Tiere ihre Befähigungen in einer der Tierart möglichen Lebensspanne ausleben können, scheint ganz und gar unrealistisch. Die Befähigungen der Beutejäger entwickeln sich nur zulasten der Beutetiere. Aber abgesehen davon ist die Vorstellung, Menschen könnten allen individuellen (höheren) Tieren ein Leben verschaffen, wie es von Nussbaums Liste gefordert wird, gar nicht realisierbar, da es zu derart umfassenden Eingriffen ins Tierreich kommen müsste, die nicht praktikierbar sind (und deren eventuelle Folgen aufgrund der Komplexität der natürlichen Zusammenhänge nicht abzuschätzen sind).

Insofern scheint Nussbaums Konzeption nicht nur zu viele Fragen aufzuwerfen, die in *Die Grenzen der Gerechtigkeit* keine Antworten finden. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass der Befähigungsansatz grundsätzlich zu viel von einer Gerechtigkeitstheorie erwartet, und Voraussetzungen macht, die ihrerseits kritisch zu sehen sind.

Albrecht Dümling, *Die verschwundenen Musiker. Jüdische Flüchtlinge in Australien*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag 2011, 444 S., 49.90 €, ISBN 978-3-412-20666-6

Mit „Die verschwundenen Musiker. Jüdische Flüchtlinge in Australien“ legt Albrecht Dümling das Ergebnis von fast 20 Jahren Forschung vor, die in den 1990er Jahren mit einem ersten Kontakt zu dem Komponisten George Dreyfus und einer Tagung im Dresdner Zentrum für zeitgenössische Musik begann und in den folgenden Jahren durch ein Forschungsprojekt am Berliner Zentrum für Antisemitismusforschung, ein Stipendium der australischen Nationalbibliothek und die Verleihung des Europäischen Kulturpreises KAIROS der Alfred Toepfer Stiftung weiter ermöglicht wurde. Entsprechend kenntnisreich ist seine Darstellung des Musikerexils in Australien, die nicht nur die Musikprominenz, sondern auch das Exil der „kleinen Leute“ auf dem fernen Kontinent in den Blick nimmt, und dabei einen umfassenden Forschungsansatz mit Fragen zur Biographik, Gesellschaftspolitik, Institutionen, Werken und zur Wirkungsgeschichte entwickelt. Indem Dümling gelegentlich die persönliche Bekanntschaft zu einzelnen Musikern und Musikerinnen hervorhebt, wird zudem deutlich, dass sich seine Forschung am Rande einer Zeit bewegt, die gerade noch von Zeitzeugen geprägt ist.

Albrecht Dümling beginnt seine Abhandlung mit einem Überblick über die Ausgangslage in Deutschland und Österreich. Immer mit Bezug auf konkrete Biographien schildert er die politisch-wirtschaftliche Lage jüdischer Gesellschaftskreise insbesondere in Berlin und Wien und die Möglichkeiten, Musik zum Beruf zu machen. Während im Bürgertum Männer den Musikerberuf oft erst ergreifen konnten, nachdem sie einen „ernsthaften“ Beruf erlernt hatten, war es für Frauen manchmal leichter, ihren Interessen nachzugehen, da niemand davon ausging, dass sie diesen Beruf jemals ausüben würden. In der politischen und wirtschaftlichen Situation der 1920er und 1930er Jahre und in der speziellen Situation des

Exils bedeutete Musik für Frauen jedoch immer wieder die Möglichkeit, sich den Lebensunterhalt selbst verdienen zu können.

Nachdem die jüdischen Musiker aus ihren Stellungen gedrängt und manchmal noch im Jüdischen Kulturbund aktiv geworden waren, stellte sich die Frage nach einem geeigneten Fluchtziel. Australien war für die meisten nicht das Exilland erster Wahl, da es dünn besiedelt war und kein traditionsreiches Musikleben mit einer ausgeprägten Infrastruktur für Konzert, Oper und Musikausbildung vorweisen konnte. Musik hatte hier lange Zeit nicht hoch im Kurs gestanden und wurde nicht durch staatliche Subventionen gestützt. Zudem wurde Australien, das sich die nationalistische Parole „Ein Kontinent, eine Sprache und ein Volk“ (S. 54) auf die Fahnen geschrieben hatte, von Politik und Gewerkschaften gegen die Einwanderung abgeschottet. In den ersten Jahren nach 1933 war deshalb die Einwanderung nach Australien gering. Erst 1938, nach dem „Anschluss“ Österreichs und der Reichsprogromnacht, erhöhte sich die Zahl der Immigranten.

Nach dem Kriegseintritt Großbritanniens am 3. September 1939 erklärte auch Australien den Kriegszustand mit dem Deutschen Reich. Die Überwachung und Inhaftierung „feindlicher Ausländer“ waren die Folge ebenso wie Aufrufe zum Boykott deutscher Musik. Am Beispiel der Weintraubs Syncopators, einer Berliner Jazzband, die ähnlich wie die Comedian Harmonists bis 1933 phänomenale Erfolge gefeiert hatte, wird deutlich, welche Auswirkungen die Überwachung, die Beschränkung von Aufenthaltsgenehmigungen, die Einschränkung der Reisefreiheit sowie die Internierung haben konnten. Auch Denunziationen – etwa von Mitgliedern einheimischer Bands, die Konkurrenz fürchteten – gehörten zu den Erfahrungen dieser Zeit. Ende 1939 musste das Ensemble ein Engagement im Rundfunk beenden. Bald folgte die monatelange Internierung einiger Bandmitglieder in Gefängnissen und Lagern. Die in Freiheit verbliebenen Mitglieder gerieten indessen in Existenzschwierigkeiten. Die ursprüngliche Formation kam auch nach dem Ende der Internierung nicht

wieder zusammen, und die Bandgründer Horst Graff und Stefan Weintraub mussten letztlich den Musikerberuf aufgeben.

Das Ausmaß der Internierung war gewaltig. In 19 Lagern wurden etwa 7000 Personen, die bereits in Australien gelebt hatten, sowie weitere 8000 aus Übersee, die beispielsweise mit der Dunera von Großbritannien nach Australien deportiert worden waren, manchmal für Jahre unter primitiven Lebensbedingungen festgehalten. In den Camps Hay und Tatura bildete sich trotz der widrigen Umstände schnell ein erstaunliches Kulturleben heran. „Es gibt eine musikalische Gesellschaft, die Theaterspiele und literarische Abende organisiert – einschließlich Shakespeare- und Chaucer-Lesungen –, musikalische Komödien, Vaudevilles etc.“ (S. 215), fasste Major Julian Layton, ein Abgesandter der britischen Regierung, die Situation in einem Bericht zusammen. In Anlehnung an das Schneewittchen-Märchen der Brüder Grimm und den gleichnamigen Zeichentrickfilm Walt Disneys von 1937 entstand im Lager Tatura 1941 die Revue *Snow White Joins Up*. Das von zu Hause vertriebene Schneewittchen, Bezüge zur aktuellen politischen Situation und Pointen, die sich aus der Zweisprachigkeit der Internierten ergaben, boten dem Publikum Ansätze zur Identifikation.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs folgte eine weitere Phase der Unruhe, da sich die Flüchtlinge entscheiden mussten, ob sie in Australien bleiben wollten. Auch konnte in dieser Lage die Frage, ob der Lebensunterhalt mit dem Musikerberuf zu bestreiten sei, nicht immer positiv beantwortet werden, da nach 1945 das Engagement in festen Stellen weiterhin restriktiv behandelt wurde. So hatten sich zwar ab Mitte der 1930er Jahre in den Hauptstädten der sechs australischen Bundesstaaten nach und nach beständige Symphonieorchester entwickelt, aber die von dem Dirigenten Eugene Ormandy geäußerte Forderung, Musiker aus Europa sollten sich auf Orchesterstellen bewerben dürfen, verhallte folgenlos. Die australische Musikergewerkschaft bestand weiterhin auf Aufnahmesperren und Quotenregelungen.

Auch wenn Albrecht Dümpling immer wieder von gescheiterten Musikerbiographien berichtet, erfuhr das australische Musikleben durch die Flüchtlinge aus Deutschland und Österreich in fast allen musikalischen Sparten dauerhafte Anregungen. Im Bereich der Instrumentalmusik war es beispielsweise der Bratscher Richard Goldner, der auf Repertoirepflege und Publikumsverhalten Einfluss nahm. Da er nicht Mitglied eines Orchesters werden konnte, begann er ersatzweise mit der Herstellung von Schmuck. Wirtschaftlich erfolgreich wurde er aber erst, nachdem er den Auftrag erhalten hatte, für die Armee einen speziellen Reißverschluss zu entwerfen. Die Einnahmen aus dieser Produktion ermöglichten ihm 1945 die Gründung des Instrumentalensembles Richard Goldner's Sydney Musica Viva, das an Ideen Hermann Scherchens anknüpfte und in überaus sorgfältig geprobteten Konzerten klassisches und zeitgenössisches Repertoire vorstellte. Nach über 600 Konzerten musste das Ensemble seine Tätigkeit 1951 wegen finanzieller Schwierigkeiten einstellen. Die Idee der Musica Viva wirkte aber fort und wurde später unter veränderten Vorzeichen wieder aufgenommen.

Albrecht Dümpling ist es gelungen, die Biographien von fast 100 Musikern und Musikerinnen detailliert zu recherchieren. Ihre Lebenswege scheinen sowohl in den verschiedenen Kapiteln seiner Abhandlung als auch in einem umfangreichen Anhang mit Kurzbiographien auf. Daneben enthält der Band ausführliche Verzeichnisse von Literatur und Quellen, eine Liste der Schiffe, mit denen die Flüchtlinge nach Australien kamen, ein Personenregister sowie Kartenmaterial. Ein Bildteil in der Mitte des Buches rundet die Arbeit ab.

Sophie Fetthauer

Heid Leganger-Krogstad, *The Religious Dimension of Intercultural Education. Contributions to a Contextual Understanding*, Zürich-Berlin 2011 (International Practical Theology, Vol. 14), 285 S., 29,90 €, ISBN 978-3-643-90085-2

Institutionalisierte Erziehung und Bildung ist niemals nur im Horizont einer Ermöglichung subjektiver Entwicklung zu begreifen, sondern trägt immer auch Züge einer pädagogisch gelenkten „Normalisation“ von Kindern und Jugendlichen. Stand für das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts u. a. die Erziehung zu nationaler Identität im Vordergrund, so bestimmen heute ökonomische Interessen zu einem nicht geringen Teil die Zielvorstellungen von öffentlich gesteuerten Bildungsprozessen (S. 14, 31). Vor diesem Hintergrund ist der von Heid Leganger-Krogstad vorgelegte Band für die Religionspädagogik ein großer Gewinn, weil sie hier gegen den Trend zur pädagogischen „Normalisation“ Kontextualität und Heterogenität als normative Leitkategorien entwickelt, differenziert darlegt und vor dem Hintergrund der seit der Mitte der 70er Jahre in Bewegung geratenen, ursprünglich monokulturell geprägten Schul- und Erziehungstradition in Norwegen, vor allem im Hinblick auf die religiöse Bildung von Schülerinnen und Schülern, stark machen möchte.

Der Impetus des langjährigen, sich in dieser thesenorientierten Portfolio-Studie niederschlagenden religionspädagogischen Engagements der Autorin, rührt nicht zuletzt aus ihrer beruflichen Erfahrung in der Lehrerinnen- und Lehrerbildung. Als Dozentin am Alta University College im äußersten Norden Norwegens, kam sie mit Studierenden aus dem Volk der Samen bzw. der Bevölkerungsgruppe der Kvens in Kontakt (vgl. S. 12f), wodurch ihr einerseits die Dominanz des norwegischen Standardcurriculums bzw. des diesem zugrundeliegenden Denkens deutlich wurde, das auf die Formation einer gemeinsamen norwegischen Identität ausgerichtet sei. Andererseits wurde ihr dort die unhinterfragte Normativität der (lutherischen) Schultheologie und die damit einhergehende

Unterdrückung alternativer Zugänge zu Welt und Religion deutlich (vgl. S. 11-14, 66, 91, 160). Leganger-Krogstads Votum, Kontextualität und Heterogenität als unhintergehbare Voraussetzungen von Bildungsprozessen zu begreifen, rührt aber nicht nur aus einer Kritik an einem dominanten und damit immer auch repressiven, an einer bestimmten Leitkultur ausgerichteten Bildungssystem, sondern gerade auch am damit einhergehenden Problem der Verständigung: Wo Sensibilität für das je Andere fehlt, da beginnen auch die gegenseitigen Missverständnisse (vgl. S.12). Beziehung und Teilhabe könnte man daher als grundlegende Ziele eines kontextuellen und heterogenitätssensiblen Ansatzes verstehen, wie ihn die Autorin darlegt. Als Religionspädagogin weist Leganger-Krogstad der religiösen Dimension dabei eine besondere Bedeutung zu, weil religiöse Verständnisse ihrer Ansicht nach kulturelle Systeme prägen. Es sei die große Chance religiöser Bildung, so die Autorin, andere Kulturen besser verstehen zu können: Religionen können angesehen werden als „key entrances to intercultural issues“ (S. 25). Angesichts einer durchaus ambivalenten Rolle des Religiösen, die seit dem „Elften September“ nicht mehr zu leugnen ist und sich im Sommer 2011 durch die Ermordung von 77 Menschen auf der Insel Utøya und im Osloer Regierungsviertel für Norwegen nochmals zugespitzt hat, weil der Täter auf der Basis eines problematischen Verständnisses des christlichen Glaubens, ein Zeichen gegen die multikulturell und religiös offene Gesellschaft setzen wollte (vgl. S. 7), fragt die Autorin nach dem konstruktiven Beitrag der Religion im Rahmen einer interkulturell angelegten Bildung (vgl. S. 31).

Der Band vereint mehrere Teile: Auf ein grundlegendes Einführungskapitel, in dem die Autorin ihre Forschungsfragen – die vermutete Bedeutsamkeit religiöser Bildung für das Verständnis zwischen den Kulturen sowie die Berücksichtigung religiöser Diversität – erörtert, Begriffe klärt und Abgrenzungen vornimmt, folgen neun Essays, die unterschiedliche Aspekte der Fragestellung darlegen. Dabei handelt es sich um bereits in den Jahren 1998 bis 2009 im Rahmen

internationaler Publikationen veröffentlichte Beiträge, die von der Autorin für diesen Band nochmals aktualisiert worden sind. In einem abschließenden Resümee reflektiert sie ihre Fragestellungen kritisch, zieht Schlüsse und wagt Ausblicke.

Der dem Portfolio-Charakter der Publikation geschuldete Facettenreichtum von Leganger-Krogstads Studie erlaubt nur einige ausgewählte Aspekte inhaltlich näher zu betrachten.

Entscheidend für Leganger-Krogstads Ansatz einer kontextuellen und heterogenitätssensiblen Religionspädagogik ist ihre Fokussierung auf die Gruppe als kulturelle Einheit und nicht auf das Subjekt (vgl. S. 29, 221, 231). Dies hängt vor allem mit dem bereits beschriebenen Ursprung ihrer interkulturellen Forschung durch ihre Erfahrungen mit norwegischen Minderheiten zusammen. Interessant ist dabei ihr kontextuelles Verständnis der „glocal community“, d. h. dass lokale und globale Vielfalt in der Gegenwart zusammenwirken. Auch die Samen und ihre Tradition in Alta sind nicht mehr ohne die Kommunikationsmöglichkeiten des World Wide Web zu begreifen (vgl. S. 219). Die Vielfalt der unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten müsse freilich, vor allem in der Schule, überbrückt werden (vgl. S. 18, 237), damit Menschen in Einheit und Vielfalt zugleich leben können (vgl. S. 24). Dies solle, so die Autorin, nicht durch eine Harmonisierung, sondern durch einen didaktisch inszenierten Dialog erreicht werden (vgl. S. 243). Die Beispiele, die nahezu vollständig dem norwegischen Kontext entnommen sind, mögen teilweise auf die Integrations- und Dialogdebatten im Hinblick auf das Bildungswesen anderer europäischer Staaten übertragbar sein, wenngleich hier teilweise von anderen Voraussetzungen auszugehen sein wird. Ambivalent scheinen jedoch zwei Motive: Zum Einen die Zielvorstellung einer Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielfalt auf der Ebene der Werte – soll doch schulische Erziehung auch die Persönlichkeit formen. Zum Anderen die Fokussierung auf die kulturelle Gruppe. Hier wäre zu fragen, ob nicht endlich auch pädagogisch dem Gedanken der Einheit abzuschwören wäre, um wirkliche Heterogenität ermöglichen zu können. Die gemeinsamen, einheitsstiftenden

Werte könnten dann von weniger emphatisch aufgeladenen Regeln abgelöst werden, die nicht mehr kontrollieren, was Menschen denken, sondern lediglich ahnden, wo gegen diese Regeln verstoßen wird. Sodann scheint es bedenkenswert zu sein, entgegen dem Ansatz der Autorin, stärker die individuelle Diversität in den Blick zu nehmen als die kulturell-kollektive, weil es heute kaum mehr kulturelle Traditionsblöcke in Reinform gibt, sondern nicht wenige Traditionssysteme längst in sich hoch pluralisiert sind.

Abschließend sollen noch zwei didaktische Aspekte in den Blick genommen werden, auf die Leganger-Krogstads Studie hinweist. Ausführlich geht die Autorin auf die Entwicklung des Religionsunterrichts in Norwegen ein, der sich von einem christlichen (bzw. evangelisch-lutherischen) zu einem religionskundlichen, für alle Schüler/innen obligatorischen Fach entwickelt hat (vgl. S. 89-97). Als solches darf der Religionsunterricht keine verkündenden Aspekte haben, aber auch keine religiöse Praxis beinhalten, die in den Privatbereich der Schüler/innen eingreift (vgl. u. a. 77f). Dies führt – entgegen ansonsten gültiger didaktischer Perspektiven – zu einem relativ stark kognitiven Religionsunterricht in Norwegen. Die Frage nach Möglichkeiten einer Einbeziehung der Erfahrungsebene und der Schüler/innen-Relevanz eines konfessionsunabhängigen Religionsunterrichts wäre daher noch intensiver zu diskutieren – vor allem weil gerade ein kontextueller Ansatz nicht auf die Erfahrungsebene verzichten kann (hierzu wäre es interessant, die didaktische Konzeption des Zürcher Schulfaches Religion und Kultur näher zu betrachten). Des Weiteren geht Leganger-Krogstad auf das in Norwegen verbindliche didaktische Prinzip ein, die Religionen von ihrer Wirkungsgeschichte und nicht von ihren normativen Inhalten her im Unterricht zu thematisieren (vgl. S. 220), wodurch religiöse Bildung auch dem (freilich ambivalenten) Kompetenzbegriff gerecht würde. Zur religiösen Kompetenz gehörte demnach die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Thematisierung religiöser Prägekraft in der Gesellschaft integral dazu.

Mit ihrem Buch legt die Autorin einen interessanten, weiterführenden und kritischen Ansatz zur Bedeutung der religiösen Dimension im Kontext interkultureller Bildung dar, der durch die Portfolio-Struktur allerdings nicht ohne Redundanzen auskommt und freilich manches Mal eine von den Leserinnen und Lesern gewünschte Konzentration in der Thematik vermissen lässt. Ihr norwegenspezifischer Ansatz – das Buch liest sich zum Teil als eine Kulturgeschichte der Samen – könnte ein Impuls für die Religionspädagogik in anderen nationalen Gefügen sein, Heterogenität und Kontextualität als positive und bereichernde Phänomene und nicht nur als pädagogisch zu bearbeitende Devianzen im Gegensatz zu einer bestimmten Standardkultur in Bildungsprozessen wahrzunehmen.

Alexander Maier

Thomas Mittmann, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland, Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen: Wallstein Verlag 2011 (Geschichte der Religion in der Neuzeit, Bd. 4), 262 S., 29,90 €, ISBN 978-3-8353-0864-0.

Kirchliche Akademien – Orte, an denen sozialer und religiöser Diskurs zugleich entsteht, die aber wiederum selbst Teil des Diskurses einer Gesellschaft sind. Thomas Mittmann, der Verfasser des hier besprochenen Sachbuchs, begibt sich auf eine über 60-jährige Zeitreise gesellschaftlicher, politischer und religiöser Selbstfindung der beiden Großkirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Der Verfasser widmet sich in erster Linie der Etablierung kirchlicher Akademien evangelischer und katholischer Prägung. Eine wichtige Rolle spielen aber auch die konfessionellen Medien oder nicht-kirchliche Organe, die über Tagungsangebote mit den Kirchen in Kontakt kamen.

Mittmann studierte Geschichte, Philosophie und Politikwissenschaften in Bochum, die Promotion erfolgte im Jahr

2005¹. Seit August 2005 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bereich *Neuere Geschichte III und Theorie der Geschichte* an der Ruhr-Universität Bochum, derzeit im Rahmen der DFG-Forschergruppe *Transformation der Religion in der Moderne*. In diesem Kontext ist auch der hier besprochene Band entstanden. Die 2011 vorgelegte deskriptive Studie ist auf sehr aktuellem Stand, sie berücksichtigt Entwicklungen bis in das Jahr 2010. In fünf Kapiteln beschreibt Mittmann in chronologischer Weise und nach Konfessionen getrennt die Entstehungszusammenhänge kirchlicher Akademien in Deutschland, ihre Beziehungen und Funktionen im gesellschaftspolitischen Kontext bis in unsere Tage.

Für Mittmann beginnt die Entwicklung konfessioneller Bildungseinrichtungen bereits im Umfeld des Nationalsozialismus in Deutschland: So hätten die Deutschen Christen mit Blick auf eine adäquate Volksbildung bereits 1933 im Rheinland unter dem Namen Evangelische Akademie kirchliche Bildungs- und Schulungsinstitutionen eingerichtet. Ab 1945 wurden nach Ende des Krieges erste evangelische Einrichtungen gegründet – etwa im baden-württembergischen Bad Boll (S.17). In der Nachkriegszeit – ähnlich der bundespolitischen Landschaft - war die Dozentenschaft an kirchlichen Akademien von nationalsozialistischer Vergangenheit geprägt (ebd.). Mittmann widmet sich in seiner Darstellung stringent zunächst den protestantischen Akademien und hält fest, dass deren Ausrichtung sowohl eng an kirchenpolitische Kontexte aber auch an die Vorstellungen des jeweiligen Einrichtungsleiters geknüpft waren; wichtige Pfeiler der akademischen Ausrichtung seien Wissenschaft, Mission und Diakonie gewesen (S.20). Innerkirchliche Anerkennung erfuhren die Akademien offiziell auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1949, nachdem sich im Jahr zuvor bereits die Gesellschaft

¹ Die Promotionsschrift trägt den Titel „*Vom Günstling zum Urfeind der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*“, Würzburg 2006. Zu diesen und weiteren Informationen vgl. Homepage der Ruhr-Universität Bochum: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/lehrstuhl-ng3/mitarbeiter/mittmann.html>

Evangelische Akademie in Deutschland gegründet hatte, ein Dachverband zur Unterstützung in „Freundeskreisen“ (S. 20f.).

Nach 1950 rückte die Zusammenarbeit mit den Medien in den Fokus der akademischen Tätigkeit: Die *Christliche Presse-Akademie* (CPA) entstand im Umfeld eines Journalistenlehrgangs in Bad Boll 1950 mit dem Ziel einer fachlichen und durch Theologen praktizierten berufsethischen Förderung des journalistischen Nachwuchses. Diese Arbeit wurde in den Folgejahren an Orten wie Loccum oder Hermannsburg weitergeführt, z.B. unter der Regie von Hans Lilje (S.26).

Wenn auch für den Verfasser die im Vorangegangenen beschriebenen evangelischen Akademien nicht direkt mit den katholischen zu vergleichen sind, entsprachen die katholischen Einrichtungen im Verlauf der 1950er Jahre – etwa in Würzburg, Aachen, Freiburg oder Hildesheim – den Einrichtungen protestantischer Prägung (S.43ff.). Mittmann wird zu Beginn seiner Arbeit noch deutlicher: „Die katholischen Akademien sind [...] nur vordergründig zunächst einmal als Folge der protestantischen Gründungen zu verhandeln, auch wenn ihre Initiatoren bald um die Entwicklung einer eigenen konfessionellen Identität bemüht waren“ (S.18).

Besonders hinzuweisen ist in diesem Kontext auch auf die Etablierung von Akademien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1965 und später: es werden etwa anhand West-Berlins, Triers oder Schwertes exemplarisch Diözesaneinrichtungen herausgegriffen, die in ihrer Anfangszeit als „wandernde“ Institute ohne festes Domizil geführt wurden (S.59ff.).

Die Rolle der Akademien bei der Vernetzung von Protestantismus und Katholizismus im Zuge der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung – Stichwort „neue soziale Bewegungen“ – behandelt Thomas Mittmann in einem weiteren Abschnitt seiner Historiographie (S.105ff.). Themenfelder wie „Dritte Welt“, „Emanzipation der Frau“ oder „Friedenssicherung“ boten ab den 1960er Jahren „hervorragende Handlungsfelder für die Sicherung und Erweiterung kirchlicher Kompetenzen“ (ebd.).

Ein weiterer Aspekt von zentraler Bedeutung ist der zunehmende Einfluss der „religiösen Nachfrage“ auf die Entwicklung der Akademien (S.208ff.). Mittmann beschreibt hier die Tendenzen der Akademien seit den 1960er Jahre, ihr Programm und ihre Ausrichtung nicht mehr hauptsächlich durch Vorgaben der kirchlichen Institutionen, sondern zunehmend durch das veränderte Verhalten der Glaubenden bestimmen zu lassen. Von Bedeutung sei hier neben anderen religiösen Strömungen oder Weltreligionen insbesondere die distanziertere, individualisierte Religiosität, d.h. die Suche nach Sinn, die sich bis in die heutigen Tage fortsetzt. Die kirchlichen Akademien begegneten diesen gesellschaftlichen Tendenzen mit der Vermeidung einer allzu kirchlich klingenden Sprache, Mittmann schreibt von der „Selbstsäkularisierung kirchlicher Semantik“ (S.218f.).

Thomas Mittmann kommt in seiner Zusammenfassung (S.225ff.) zu dem Schluss, die Geschichte der protestantischen und katholischen Akademien in Deutschland zeige sowohl die kontinuierliche Relevanz von Religion als auch die stets vorhandene Anpassungsfähigkeit kirchlich-religiöser Bildungseinrichtungen auf. Nach dem Zweiten Weltkrieg hätten sich die neu gegründeten Akademien als wandelbar und flexibel erwiesen. Sie werden – ob evangelisch oder katholisch geprägt – als Teil der Kirche beschrieben, die sich den wechselnden Anforderungen an ihre Position in der Gesellschaft anpassten und gleichzeitig stets aufs Neue zur Neubeistimmung oder Festigung der Daseinsberechtigung von Kirche fungierten und fungieren.

Hans-Christian Roestel

Karin Müller-Kelwing, *Die Dresdner Sezession 1932. Eine Künstlergruppe im Spannungsfeld von Kunst und Politik*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2010 (Studien zur Kunstgeschichte, Band 185), 618 S., 78,- €, ISBN 978-3-487-14397-2

Der künstlerische Elitenwechsel, den die Nationalsozialisten nach der Machtübernahme vollzogen, ist von der kunstgeschichtlichen Forschung ausführlich dokumentiert worden. Dies gilt sowohl für die Ausschaltung der als „entartet“ diffamierten Moderne als auch für die Förderung und Heroisierung einer neuen „deutschen“ Staatskunst. Über die künstlerische Grauzone, das weite Feld einer gemäßigt modernen, gegenständlich arbeitenden Kunst, in dem der größte Anteil der Kunstproduktion der 1930er Jahre entstand, wissen wir dagegen bis heute nur sehr wenig. Karin Müller-Kelwing hat mit ihrer Dissertation über die „Dresdner Sezession 1932“ erste Schritte unternommen, um dieses Feld zu erschließen.

Die 1932 gegründete Künstlergruppe ist nicht zu verwechseln mit der „Dresdner Sezession Gruppe 1919“, die nach dem Ersten Weltkrieg mit Künstlern wie Otto Dix und Conrad Felixmüller die Tradition einer sozialkritischen, arbeiternahen Dresdner Kunst begründete, welche in den späten 1920er Jahren nach dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise und im Zuge der sich verschärfenden sozialen Gegensätze von der Dresdner ASSO, der Assoziation revolutionärer bildender Künstler, aufgenommen und fortgesetzt wurde. Mit den politischen und sozialen Ansprüchen dieser Gruppen, die mit dem veristischen Realismus, dem politischen Expressionismus und neuen bildkünstlerischen Agitationsformen eigene, radikale Ästhetiken hervorbrachten, hatte das Programm der „Dresdner Sezession 1932“ trotz personeller Überschneidungen nicht mehr viel zu tun. In der Tradition der Sezessionsbewegungen formulierte man den Willen zur künstlerischen Selbstständigkeit und Erneuerung, ohne sich jedoch politisch und ästhetisch zu sehr festzulegen. Angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Situation, von der die meisten Künstler

zu Beginn der 1930er Jahre betroffen waren, wenn sie nicht als Beamte oder Angestellte im Dienste des Staates standen oder mit dem Prominentenstatus gesegnet waren, verstand sich die „Dresdner Sezession 1932“ als eine Künstlergenossenschaft, die vor allem die wirtschaftlichen Interessen ihrer Mitglieder vertrat und versuchte, ihnen Ausstellungsmöglichkeiten zu verschaffen. Die Manifestkultur der Avantgarde war einem organisatorischen Pragmatismus gewichen.

Vor diesem Hintergrund ist es sicherlich kein Zufall, dass von der „Dresdner Sezession 1932“ kein Gründungsmanifest erhalten ist, sondern allein Ausstellungskataloge, die das künstlerische Selbstverständnis und die künstlerischen Aktivitäten der Gruppe dokumentieren. Im Herbst 1932 fand die erste Schau in den Räumen des Sächsischen Kunstvereins statt, im Herbst des folgenden Jahres beteiligte sich die Gruppe an einer gemeinsamen Ausstellung Dresdner Künstlergruppen, wenige Monate später warb sie in einer Ausstellung „Weihnachtshilfe der Dresdner Sezession“, die in den Räumen einer privaten Galerie stattfand, um finanzielle Unterstützung und Lebensmittelpenden für ihre Mitglieder. 1934 beteiligte man sich an der „Sächsischen Kunstausstellung“, und als die Ausstellungsmöglichkeiten in Dresden versiegteten, begab man sich unter dem Motto „Land und Leute“ 1936 in die nähere Umgebung, nach Altenburg und Freiberg, um sich dort zu präsentieren und Interessenten und Käufer zu finden. Die Ausstellung in Freiberg war der letzte öffentliche Auftritt der „Dresdner Sezession 1932“. Soweit es der Quellenlage zu entnehmen ist, wurde die Gruppe nicht verboten, löste sich auch nicht auf, sondern hörte einfach auf zu existieren.

Angesichts der nur sehr kurzen und wenig spektakulären Geschichte der „Dresdner Sezession 1932“ und eines kaum erkennbaren künstlerischen Profils, das die Gruppe zu einem Fall von allenfalls regionaler Bedeutung macht, kann man sich durchaus fragen, ob es sich um ein geeignetes Thema für eine kunstgeschichtliche Dissertation handelt. Die Art und Weise, in der Karin Müller-Kelwing die Geschichte der Dresdner Künstlergruppe aufarbeitet, widerlegt allerdings die

Zweifel. Mit äußerster Akribie dokumentiert und kommentiert sie die Forschungslage, sortiert die in sorgfältiger Recherche zusammengetragenen Quellen und rekonstruiert die kunstgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen und kunstpolitischen Hintergründe. Es war die richtige Entscheidung, das Hauptaugenmerk nicht auf die Ästhetik der Bilder zu legen, sondern die Akzente in den Bereichen der Institutionsgeschichte, der Künstlersozialgeschichte und der Kunstpolitik zu setzen. Faktenreich und detailliert entwirft die Autorin so – unter Einbeziehung der Vor- und der Nachgeschichte der „Dresdner Sezession 1932“ – eine Organisationsgeschichte Dresdner Kunst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Wie eingangs erwähnt, ist es vor allem das Verhalten der Künstler in den ersten Jahren nach 1933, das die „Dresdner Sezession 1932“ zu einem interessanten Thema von fachübergreifender Bedeutung macht. Karin Müller-Kelwing verfügt über ausgezeichnete, fundierte Kenntnisse der nationalsozialistischen Kunstpolitik und kann das Verhalten und die Aussagen der Künstler sehr genau einschätzen. Es ist überaus spannend zu lesen, wie sich die Künstler, dem Sezessionsgedanken folgend, ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit zu versichern suchen und sich gleichzeitig, je bedrohlicher die Zustände werden, den politischen Bedingungen mehr und mehr anpassen. Künstler, die ursprünglich dem linken politischen Lager zugehörig waren, übernehmen die Rhetorik der neuen politischen Führung und werden am Ende sogar Mitglied der NSDAP. Das Beharren auf künstlerischer und institutioneller Selbstständigkeit, jenseits aller Vorgaben der Reichskammer der bildenden Künste, und das zaghafte Eintreten für den schon früh diffamierten und aus seinem Dresdner Lehramt entlassenen Otto Dix, der anfänglich mit der Gruppe ausstellte, deutet Karin Müller-Kelwing – der Sympathie für ihre Künstler geschuldet, aber etwas überpointiert – als schwache Zeichen des Widerstands. Deutlich überwiegen aber die beschriebenen Anpassungsleistungen, die die Künstler erbrachten. Es drängt sich die Frage auf, was die Freiheit der Kunst,

für die die Künstler eintraten, wert war, wenn sie sich dafür in politische Abhängigkeit begeben mussten?

Die Bereitschaft, für das Aufrechterhalten eines vermeintlichen Ideals dem wirtschaftlichen und politischen Druck nachzugeben, ist symptomatisch für die künstlerischen, intellektuellen und wissenschaftlichen Milieus im Nationalsozialismus. Karin Müller-Kelwing ist es in einer bemerkenswerten Studie gelungen, an dem an sich eher unscheinbaren, in dieser Hinsicht aber signifikanten Beispiel der „Dresdner Sezession 1932“ die Widersprüche künstlerischen Handelns im Nationalsozialismus sichtbar werden zu lassen. Der umfangreiche wissenschaftliche Anhang mit Künstlerbiographien, tabellarischen Übersichten, ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnissen und vor allem mit Faksimiles sämtlicher relevanter Dokumente bestätigt am Ende noch einmal die beachtliche Forschungsleistung und verleiht dem Band einen hohen wissenschaftlichen Gebrauchswert.

Martin Papenbrock

Eva Blome, Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von Rasse und Sexualität (1900-1930), Köln: Böhlau-Verlag 2011, 354 S., 44,90 €, ISBN 978-3-412-20682-6

Die Faszination an interkulturellen Beziehungen ist bis heute ungebrochen, wovon erfolgreiche Kino-Schmonzetten wie *Die weiße Massai* ein Zeugnis ablegen, aber auch Erzählungen kanonischer Autoren, wie Bernhard Schlinks Kurzgeschichte *Die Beschneidung*¹. Zeitgemäß wird hier eine kulturelle, keine rassische Differenz mehr (negativ) inszeniert, doch wird eine rassenübergreifende Vermischung in zahllosen Vampir-Liebesgeschichten symbolisch weitertradiert und erfreut sich bombastischer Erfolge, wie die *Twilight*-Romane

¹ Bernhard Schlink, *Die Beschneidung*. In: *Liebesfluchten*, Zürich 2000, S. 199-256.

von Stephanie Meyer und deren Verfilmungen ebenso wie die Fernsehserie *True Blood* bezeugen. In diesem Genre gilt das besondere Tabu der Sexualität zwischen dem Vampir und seiner menschlichen Geliebten, die in der Regel verheerende Folgen hat.

Eva Blomes These, „dass literarische Texte in Form von fiktiven Experimenten die negativen Folgen ‚interrassischer‘ Sexualkontakte inszenieren“ (13f), kann folglich auch für dieses neue trivialliterarische und populärkulturelle Genre gelten. Blome jedoch fokussiert Kolonialliteratur: literarische und nichtliterarische Texte aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts und unternimmt damit den Versuch einer bidirektionalen Perspektivierung: die ästhetische und poetologische Dimension der Texte angemessen zu berücksichtigen und den historisch-soziokulturellen Bezüge gerecht zu werden. Anhand der ausgewählten Texte zeigt sie die literarisch-kulturelle Genese einer diskursiv hergestellten „symbolischen Differenz“. Diese bietet nach Blome einen Ausgang aus der Theoriekrise, in die das Rassekonzept mit seiner strikten Dichotomie von „Reinheit“ und „Vermischung“ geraten ist, weil es nicht mit den Mittel der Anthropometrie bewiesen werden konnte.

Das gemeinsame Thema, die „interrassische Beziehung“ und ihre Projektionsfigur „der Bastard“ oder „der Mischling“, werden in einer Vielzahl von literarischen und nichtliterarischen Zusammenhängen aufgegriffen: „in der Literatur des Kolonialdiskurses, in der Unterhaltungs- und exotistischen Literatur, in literarischen Texten der expressionistischen Avantgarde, aber auch in nicht-wissenschaftlichen, (proto)wissenschaftlichen und theoretischen Texten aus Kunst- und Kulturgeschichte sowie Rassenkunde und Eugenik“ (323). Und in dieser Vielfalt liegt auch eine der Thesen, die der Arbeit einen besonderen Reiz verleiht: Blome untersucht nicht nur „sich gegenseitig überlagernde machtpolitische, ästhetische und poetische Dimensionen der Verknüpfung von Sexualität und Rasse“ im Hinblick auf die Frage „Wie erfüllen narrative Entwürfe einen politischen Auftrag als Fiktion?“, sondern auch die „Attraktivität des Phänomens der Rassenvermischung für

zeitgenössische ästhetische und poetologische Konzeptionen“ (18). Diesem Erkenntnisinteresse stellt sie die These voran, dass die „Bevorzugung ‚interrassistischer‘ Sexualität als Erzählmodell [...] einem spezifischen Interesse der antibürgerlich eingestellten Avantgarde an der Ästhetik der sogenannten ‚Primitiven‘“ entspringe und nicht nur in dystopischen, sondern auch utopischen Entwürfen zur Evidenz gelange. Dieser These widmet Blome den zweiten Teil ihrer Analyse, in dem sie nach der Darstellung der theoretisch-ästhetischen Fundamente des Primitivismus bei Wilhelm Worringer, Picasso oder Gauguin literarische Beispiele von Carl Sternheim, Klafund und Robert Müller untersucht, in denen das „Ideal der Verschmelzung“ unter denselben Prämissen, wie das der Trennung inszeniert wird.

Im ersten Teil der Textanalyse zeigt Blome, dass die von ihr untersuchten Texte von unter anderem Gabriele Reuter, Hans Grimm oder Willy Seidel eine Erzählprogrammatisierung generieren und eine „Interdependenz von Raum- und Rassenpolitik“ ebenso wie die der Kategorien „Rasse“ und „Geschlecht“ vorführen.

Im dritten und letzten Teil der Analyse wendet sich die Autorin „Kultur- und Rasetheorien der Weimarer Republik“ zu und weist hier auf die Verschränkungen zwischen dem Kolonialismus- und Antisemitismuskurs hin. Dieser Hinweis bleibt jedoch vage und im Schlusswort betont Blome die Notwendigkeit einer „Ergänzung“ der von ihr unternommenen Studie um antisemitische Rassenkonzepte, deren Ziel weniger darin liegen würde „Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik aufzuzeigen, sondern die komplexe Verschränkung und zugleich die Differenz dieser beiden Felder zu erweisen“ (327).

Obwohl sich Blome dieser Lücke ihrer Arbeit bewusst ist, ist es nicht ganz nachvollziehbar, die Themenkomplexe von „Rasse“, „Sexualität“ und „Geschlecht“ zu behandeln und dabei den antisemitischen Rassismus auszuklammern, insbesondere auch, weil die von ihr einbezogenen Autoren wie Gobineau oder theoretischen Modeströmungen wie der

Sozialdarwinismus mit der Veränderung und Verbreitung des Antisemitismus in dieser Zeit eng verknüpft sind. Einzuwenden ist hier jedoch, dass die Darstellbarkeit eines derart komplexen Diskurses eine Fokussierung notwendig macht.

Was jedoch nicht einleuchten will, ist die Struktur der Arbeit, genauer: der diachrone Ansatz. Die Autorin betont, dass sie bewusst nicht auf Spezialdiskurse wie den „Orientalismus, den Afrikanismus oder den Japonismus“ eingehen will: „In einer übergreifenden und komparativen Perspektive sollen hier vielmehr zunächst die strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Diskurse in Erscheinung treten.“ Genau diese Absicht wird durch die diachrone Einordnung geradezu konterkariert, denn im Grunde tauscht sie diskursive Distinktionsparameter gegen historische und deutet damit neue, historisch begründete Spezialdiskurse an. Zudem fällt die chronologische Einteilung 1900-1914, 1915-1919, 1920-1930 auffällig mit Einschnitten der historischen Periodisierung zusammen, wodurch eine Kausalbeziehung zwischen ästhetischem Diskurs und politisch-historischer Entwicklung angedeutet wird, die nicht hinreichend belegt wird.

Trotz beider Monita muss abschließend betont werden, dass Eva Blome eine wichtige und beeindruckende Arbeit vorgelegt hat und eine Lücke geschlossen hat, deren Bestehen im 21. Jahrhundert stutzig macht und Rückschlüsse auf den Umgang mit der deutschen Kolonialvergangenheit erlaubt.

Paula Wojcik

Gerhard Lindemann, *Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846-1879)*, Münster: LIT Verlag 2011 (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 24), 1064 S., 129,90 €, ISBN 978-3-8258-8920-3

Die insgesamt 1060 Seiten umfassende Arbeit gliedert sich in vier Teile, wobei der Teil 3 noch einmal in einen Teil A und B und jeder Teil in sich in Unterkapitel aufgeteilt ist. Der Teil

1 behandelt die Gründung der Evangelischen Allianz (= EA), der Teil 2 die Zeit der politischen Reaktion 1849-1858; der Teil 3 umfasst die Jahre von 1859 bis 1873, die als Zeit der Entstehung und Formierung des Staatensystems in der westlichen Welt und als eine Phase wirtschaftlicher Prosperität und politischer Liberalisierung gekennzeichnet werden. Abschnitt A reicht von 1859 bis 1865 und trägt die Überschrift „Zeit der Einigungs- und Befreiungskriege in Europa und Nordamerika“, Abschnitt B betrifft die Jahre 1866-1873, für welche die „Veränderung des Machtgleichgewichts in Mitteleuropa und die innere Konsolidierung der USA“ als charakteristisch angesehen wird und umschließt die Ausweitung der Allianz auf einen weiteren Kontinent. Der vierte Teil 1874-1879 markiert den „Ausklang des liberalen Zeitalters“. Alle Teile enden jeweils mit einem Resümee. Die gesamte Untersuchung wird einer „abschließenden Bilanz“ (937-947) unterzogen, woran sich ein umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis (949-1044), ein kurzes Abkürzungsverzeichnis (1045 f.) sowie ein Personenverzeichnis anschließt (1047-1060).

Das Buch ist eine im Sommersemester 2004 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommene Habilitationsschrift und widmet sich den Anfangsjahren der 1846 in London im Umfeld der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstandenen EA (engl. Evangelical Alliance). Dies geschieht unter englischer Führung auf internationaler Ebene und reiht sich in unterschiedliche internationale Netzwerke und Organisationen ein (15f.). In der Arbeit werden der organisations- und theologiegeschichtliche sowie der praktische Weg der EA nachgezeichnet, die Konzepte, Verläufe und Auswirkungen der ersten internationalen Versammlungen herausgearbeitet, und die Aufgabenbereiche, insbesondere die im Januar durchgeführte Gebetswoche, die Förderung der internationalen Kommunikation, der Aufbau nationaler Zweigvereine, der Einsatz für Bewahrung und Erweiterung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in einzelnen Ländern und Regionen, beleuchtet und ans Licht gebracht.

Die EA eignet sich dafür, die entstehende Globalisierung nicht nur auf die Diplomatie-, Kriegs- und Handelsgeschichte zwischen den Staaten zu begrenzen, sondern sie auszudehnen auf NGOs als Bausteine einer „Globalgeschichte“. Die Geschichte der EA eignet sich außerdem als Modell, weil hier innerkirchliche Entwicklungen, Theologien, Frömmigkeitsformen, unterschiedliche Mentalitäten, Nationalismen, Werte, Sprachen und Begriffsunterschiede, Kulturen und ihre Einflüsse sowie Denominationen und ihre Traditionen aufeinanderprallen und daher Stereotype und Vorurteile wahrgenommen und, wenn möglich, abgebaut werden mussten (19).

Zu den Voraussetzungen, die zur Entstehung der EA geführt haben, zählen: der Expansionsdrang der europäischen Mächte (24), die Erweckungsbewegung diesseits und jenseits des Atlantiks mit einem Endzeitbewusstsein, der damit einhergehende Erlebnischarakter von Bekehrung, Glauben und Gefühl, der Individualismus und der massive Einsatz von Mitteln auch außerparlamentarischer Art zur Bekämpfung sozialer Übel. Die *evangelicals* innerhalb der etablierten Kirchen und bei den *Dissenters* hat man jüngst (in Anlehnung an das anglikanische Ökumene-Modell des *Chicago/Lambeth Quadrilateral*) mit dem Ausdruck „Bebbington Quadrilateral“ beschrieben. Der Historiker David Bebbington (*Sterling University*) hatte die *evangelicals* durch das Zusammenwirken von vier Merkmalen definiert: die letztgültige Bedeutung der Hl. Schrift, die zentrale Stellung des Kreuzes, die individuelle Bekehrung und die sozial-missionarischen Aktivitäten.

Als 1844 die *Anti State Church Association* vor allem von Baptisten und Kongregationalisten gegründet wurde, war das einer Annäherung der *low church (evangelicals)* der *Church of England* an die *Dissenters* hinderlich, also keine gute Voraussetzung für ein Zusammengehen. Dagegen aber gab es andere Kräfte, die gerade das versuchten und die vom europäischen Kontinent Rückendeckung erhielten. Dies erfolgte aus den Zentren des kontinentalen Erweckungschristentums mit seinen Vernetzungen. Der Ruf nach einer Einheit aller Evangelischen auf der Basis von wenigen zentralen Hauptlehren

vereinte sich mit der Bekämpfung von Gegnern, vor allem der hochkirchlichen Bewegung, des Katholizismus, der neu entstehenden *Plymouth Brethren* und dem allgemeinen Indifferentismus. In Schottland beging man 1843 die 200-Jahrfeier der *Westminster Assembly*, was z.B. zu der von einem Kaufmann, John Hendersen, angestoßenen und finanzierten Herausgabe eines Sammelbandes *Essays on Christian Union* mit Aufsätzen vieler prominenter Theologen, die für die Gründung der EA mit verantwortlich waren, führte. Auch in den USA kam es zu verstärkten Anstrengungen, wie sie z.B. in der Person des Lutheraners Samuel Simon Schmucker und der von ihm 1839 mit begründeten *Society for the Promotion of Christian Union* sichtbar werden.

Entscheidend für die Vorbereitung wurde eine Konferenz Anfang Oktober 1845 in Liverpool. Hier wurde schon eine Glaubensgrundlage erarbeitet, der Name „E.A.“ vorgeschlagen und festgehalten, dass die zu bildende Allianz aus Einzelpersonen, nicht aus Denominationen bestehen sollte. Die dort erarbeiteten Grundsätze waren tatsächlich richtungsweisend und wurden durch eine zweite Vorbereitungsstagung im Januar 1846 in Liverpool verstärkt. Zugleich gab es erhebliche Differenzen aus unterschiedlichen Richtungen. Der anglikanische Erzbischof von Dublin untersagte es beispielsweise seinen Geistlichen, in der EA mitzuwirken. Mitglieder der schottischen *Free Church* ließen ihre Mitarbeit (vorübergehend) ruhen, und die Quäker und ihre Verbündeten bei den Vorbereitungen sahen sich damit konfrontiert, dass sich die EA auch zu den Sakramenten und dem kirchlichen Amt äußerte. Die britische Antisklavereibewegung suchte zu verhindern, dass Sklavenhalter aus dem Süden der USA bei der Allianz mitmachen durften, weil die Sklaverei fundamentale Grundsätze des Glaubens verletze. Andere appellierten an alle „Jünger Christi“, ihre Einheit kundzutun, um dem Wachsen des Papsttums (*popery*) und des Aber- und Unglaubens Einhalt zu gebieten. Diese Polemik verletzte auch Hochkirchler innerhalb der Anglikaner.

Die Gründungsversammlung der Allianz tagte in der *Freemasons' Hall* in London, was gelegentlich Anlass zur Polemik bot: Was suchten evangelikale Christen bei den Freimauern? Sie begann am 19. August 1846 und dauerte bis zum 2. September. Eröffnet wurde sie von dem methodistischen Pastor Jabez Bunting, der den Vorschlag unterbreitete, dass der Anglikaner Edward Bickersteth die Andacht (*devotional exercises*) übernehmen solle, was gebilligt wurde. Den Vorsitz der Versammlung übernahm dann Sir Culling Eardley (Smith), ein Anglikaner, der sich bei den Vorbereitungen ins Zeug gelegt hatte. Interessant ist, dass Professor Tholuck aus Halle die geringe deutsche Beteiligung auf unzureichende Englischkenntnisse deutscher Theologen zurückführte. Diese Beobachtung gilt für das ökumenische Engagement deutscher Theologen bis nach dem Zweiten Weltkrieg. Aber nicht nur diese Beobachtung verbindet dieses erste ökumenische Experiment mit späteren Versuchen. Eigentlich sind schon bei den Vorbereitungen und der Gründungsversammlung viele ökumenische Fragen angeschnitten: Liegt das Schwergewicht auf Fragen der Lehre oder der Praxis? Welche Rolle kommt den Denominationen zu und wie können die denominationalen Unterschiede im Licht der Gemeinsamkeiten beurteilt werden? Wie stehen Taufe, Abendmahl (Eucharistie) und Amt zur angestrebten Einheit? Welches ist die höchste Autorität? Wenn man die Bibel zu dieser Autorität erhebt und ihr „göttliche Inspiration, Autorität und Genügsamkeit“ attestiert und zugleich jedem Gläubigen Recht und Pflicht zum Umgang mit der Hl. Schrift zugesteht, dann fragt sich, wie die Exegese zu geschehen hat. Wenn eine Glaubensbasis formuliert wird, was ist dann grundsätzlich-axiomatisch und was ist abgeleitet? Ist die Basis ein ausschließendes Dokument oder bleiben Spielräume, so dass auch Gemeinschaften, die nicht alles mittragen können, dennoch willkommen sind?

Neben der neun Punkte umfassenden Basis, deren Entwurf auf der Gründungsversammlung revidiert wurde, beschloss man,

* dass die EA sich aus eigenverantwortlichen Individuen zusammensetzen sollte,

* dass es bei Meinungsunterschieden keinen Zwang zum Kompromiss oder eine einfache Beibehaltung der Unterschiede geben sollte, sondern das Aushalten der eigenen Auffassung unter dem Gesichtspunkt brüderlicher Liebe,

* dass die EA keine neue kirchliche Organisation anstreben wollte,

* dass es Mitgliedern der EA nicht zustehe, diejenigen zu verurteilen, die außerhalb der EA stehen und

* dass diese Haltung nach außen, z.B. in der Publizistik, zum Zuge kommen sollte.

Zu den Zielen der EA sollten gehören:

* die Einheit aller Jünger Christi, die bereits gegeben sei und die man deshalb auch nicht zu bewerkstelligen brauche, darzustellen;

* den Informationsaustausch aus allen Teilen der Welt in Gang zu setzen;

* das wahre (= protestantisch-evangelikale) Christentum gegen „Papismus“ und andere Formen des Aber- und Unglaubens zu fördern, wobei interessanterweise der deutsche Baptist Oncken sagte, dass der Unglaube in Deutschland die weit größere Gefahr sei als der Katholizismus;

* Publikationen der EA herauszugeben;

* eine Gebetswoche in der ersten Januarwoche jeden Jahres durchzuführen.

Bei der Frage der Organisationsform konnten sich die Briten mit ihrer Vorstellung von einem Zentralverein in England mit Zweigvereinen in den unterschiedlichen Ländern nicht durchsetzen, so dass man der EA eine föderative Gestalt mit an den jeweiligen Kontext angepassten „Zweigvereinen“ (*District Organizations*) gab. Zu einer Zerreißprobe geriet die Frage, ob Sklavenhalter Mitglieder sein könnten. Die Diskussion darüber wird in Lindemanns Buch breit vorgeführt (109-129 und öfter auf die Diskussionen in den USA bezogen). Die Mitgliedschaft von Frauen und Katholiken kam nur kurz zur

Sprache; eine Nichtzulassung von Katholiken wurde nicht formuliert, später ein *Ladies' Committee* ins Leben gerufen.

Zu den ersten Aktivitäten der EA gehörte die Herausgabe des Magazins *Evangelical Christendom* ab 1847, gegenseitige Besuche und die Durchführung der Gebetswoche im Januar 1848. Zum Einsatz für Religionsfreiheit kam es, nachdem sich im Schweizer Kanton de Vaud (Waadtland) eine Freikirche 1847 konstituiert hatte, die sich bald mit Verboten und Strafen konfrontiert sah und für die die EA Partei ergriff. Die Gründungen von Allianzen in unterschiedlichen Ländern wird aufgelistet (158-206), wobei der britische Zweig nicht den erhofften Zulauf hatte. Auch in den USA stieß die Allianz auf wenig Resonanz, was auch auf Deutschland zutrifft. In den USA wurde zwar die Sklaverei verurteilt (*unalterable opposition to this stupendous evil*), aber vorrangiges Ziel war die Einheit, so dass man auch Sklavenhalter zuließ.

Es kann hier kein Referat über das gesamte Buch erfolgen, sondern einige Beispiele sollen herausgegriffen werden. Für deutsche Leser sind die Abschnitte, die sich mit den Verhältnissen in deutschen Ländern befassen, sehr instruktiv, zumal die Ereignisse sehr detailliert beschrieben werden. Die Zerklüftung des Landes in viele Kleinstaaten mit eigenen Landeskirchen und die Furcht bzw. die Bedenken gegen das Aufkommen anglo-amerikanischer „Sekten“ – Baptisten und Methodisten -, dazu die unterschiedlichen theologischen Schulen und der Konfessionalismus bereiteten keinen guten Nährboden für die EA. Außerdem kollidierten ihre Versuche der Einheit mit den Anstrengungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages, mehr Gemeinsamkeiten im evangelischen Deutschland zu erreichen. Immerhin aber unterbreitete der Berliner Pfarrer Kuntze 1848 dem Kirchentag in Wittenberg den Vorschlag, eine deutsche EA als Zusammenschluss gläubiger Individuen zu gründen, weil er der düsteren Ansicht war, 99% des Volkes seien vom Christentum abgefallen!

Die EA nutzte zwei Weltausstellungen 1851 in London und 1855 in Paris, hier erstmals in einem „katholischen“ Land mit vielfach säkularisierter Bevölkerung auf dem europäischen

Festland, zu internationalen Tagungen mit Bestandsaufnahmen der Lage des Christentums in den unterschiedlichen Ländern. 1857 kam man unter den Auspizien des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. in Berlin zusammen. Inzwischen hatten vor allem die Briten damit begonnen, eine stärkere Öffentlichkeitsarbeit, diplomatische Maßnahmen und Entsendung von Abordnungen in Krisengebiete zu betreiben. An Deutschland wurde immer wieder der Mangel an Religionsfreiheit beklagt, exemplarisch vorgeführt an den Verfolgungsmaßnahmen gegen die Baptisten, deren drei führende Repräsentanten Oncken, Köbner und Lehmann an der Gründungsversammlung teilgenommen hatten. In Homburg v.d.H. (heute Bad Homburg) wurde 1853 eigens eine Konferenz zum Thema durchgeführt, und natürlich kam die Frage 1857 in Berlin zur Sprache.

Die in dem Buch geschilderten Maßnahmen gegen die neue „Sekte“ – Gleiches ließe sich auch in Bezug auf die Methodisten sagen – sind über weite Strecken eine Skandalgeschichte, die in den gängigen Handbüchern der Kirchengeschichte geflissentlich übergangen wird. Sie zeigt aber anschaulich, dass schon im 19. Jahrhundert das Aufeinanderprallen zweier verschiedener Konzepte von Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit angelegt ist, was bis in unsere Tage Auswirkungen hat. Einige der sog. Sektenexperten der Großkirchen betonen noch heute, dass das anglo-amerikanische Verständnis von Religionsfreiheit sich von der deutschen Auffassung unterscheidet, so als ob sich ein elementares Menschenrecht unterschiedlichen Kontexten anpasse und als ob es nicht den herrschenden Kirchen hätte abgetrotzt werden müssen, was – *mutatis mutandis* – bis zur Gegenwart gilt, wenn man beispielsweise an den Rummel um das Kruzifixurteil des BVG denkt. Auch das lehrt ein Blick in die Anfangsgeschichte der EA. Der britische Sekretär der dortigen EA hatte Recht mit der Behauptung, dass nahezu im gesamten protestantischen Deutschland „schärfste Intoleranz“ herrsche. Für Friedrich Julius Stahl, Mitglied im preußischen Evangelischen Oberkirchenrat und Vorsitzender der Berliner Pastoralkonferenz, war

„unbegrenzte Religionsfreiheit“ nichts anderes als „Anarchie auf religiösem Gebiet“, und für Ernst Wilhelm Hengstenberg „ein Stück Revolution“, weshalb größte Vorsicht geboten sei.

Nicht nur die Religionsfreiheit war permanent auf der Agenda der EA, auch Fragen der Sonntagsheiligung, der Mission, des Kampfes gegen den Unglauben, gegen Rationalismus, Skeptizismus, Atheismus sowie das ultramontane Wiedererstarken der Papstkirche, hochkirchliche Tendenzen und ein myopischer Konfessionalismus hielten die Protagonisten und die EA mit ihren Zweigvereinen (in Deutschland anfänglich als „Evangelischer Bund“ bekannt) in permanenter Kampf Stimmung. Die Ausweitung nach Indien, der dornige Weg in den USA und weitere Berichte aus einzelnen Ländern, darunter auch das Osmanische Reich, beenden dieses Kapitel. Das folgende Kapitel ist ähnlich aufgebaut: die äußeren Bedingungen wie die Kriege (Einigungskrieg in Italien, deutsch-dänischer Konflikt, amerikanischer Bürgerkrieg) werden in ihrer Bedeutung behandelt, und dann als weiterer Höhepunkt der Entwicklung die Allianzkonferenz in Genf 1861 mit ihren Auswirkungen sowie eine weitere Weltausstellung in London 1862, die genutzt wurde, um internationale Aufmerksamkeit auf die EA zu ziehen. Wiederum ist das Thema Religionsfreiheit zentral, und die Schilderungen der Arbeit in den Ländern zeigen, wie stark sich die EA auch für einzelne Individuen, die Verfolgungen ausgesetzt waren, engagieren konnte.

Das nachfolgende Halbkapitel beschäftigt sich vornehmlich mit den Allianzkonferenzen in Amsterdam (1867) und in New York (1873), nachdem es in den USA zu einer Neugründung der EA gekommen war. Herausragend bei der inhaltlichen Gestaltung erwies sich der Deutschschweizer Philipp Schaff, der in Deutschland Theologie studiert hatte, in die USA ausgewandert war und dort als Theologieprofessor wirkte. Der abschließende 4. Teil behandelt die Allianzversammlung in Basel 1879 und ihre Wirkungen. In dieser Zeit ist eine spürbare Liberalisierung der Religionspolitik in etlichen Ländern für ein Wachsen der EA und ihrer Anliegen verantwortlich. Gleichzeitig treten ihre Repräsentanten sehr

selbstbewusst gegenüber Politikern auf, was besonders auffällig in Konstantinopel bzw. dem Osmanischen Reich ist, aber auch für Russland gilt.

Der biblische Ruf nach Einigkeit unter Christen aus unterschiedlichen Nationen und Kulturen durch Begegnung und geistlichen Austausch, ohne dass die Einzelnen ihre denominationellen Besonderheiten aufgeben mussten, ist die Triebfeder, die zur Gründung der EA führte. Dazu gesellten sich bald praktische Fragen, wie sie dann wieder in der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert auftreten. Insofern ist die EA in der Tat eine erste umspannende „Ökumene“, auch wenn sie sich bewusst nicht die Kirchen, sondern eigenverantwortliche Christen aus unterschiedlichen (protestantischen) Kirchen als Partner wählte. Religionsfreiheit, aber auch Fragen der Wirtschaftsethik (Indien; Opiumhandel) und der Friedensethik während der ausgebrochenen Kriege zeigen die Notwendigkeit, gesellschaftliche Themen anzusprechen, aus christlichem Geist eine Verständigung zu suchen und durch Lobbyarbeit und Diplomatie die gefundenen Einsichten umzusetzen. Auch hier nimmt die EA vorweg, was die ökumenische Bewegung später wieder aufgreift. Die Berichte über den Zustand der Kirchen in einzelnen Ländern sowie die Gebetswoche in der ersten Januarhälfte zeigen eine globale Sicht, die geistlich untermauert wird. In gewisser Weise ist die EA Ausdruck „evangelischer Katholizität“ und die New Yorker Allianzkonferenz 1873 das Gegenstück zum Ersten Vatikanischen Konzil.

Das Buch enthält unendlich viele Fakten und Informationen. Man muss geradezu von einer „Detailverliebtheit“ des Autors sprechen, was indes keineswegs negativ gemeint ist, was aber den gewaltigen Umfang erklären hilft. Der Fleiß beim Zusammentragen der Details und der abertausende Anmerkungen ist bewundernswert. Dennoch will es scheinen, dass der Leser oft keinen „roten Faden“ mehr erkennen kann und dass bei der Suche danach auch die Resümees wenig Hilfe bieten, weil ausgerechnet diese nach Meinung des Rezensenten zu kurz geraten sind. Dem Verf. ist lebhaft zuzustimmen, dass es für heutige „Ökumeniker“ und „Evangelikale“

äußerst empfehlenswert wäre, sich mit der Anfangsgeschichte der EA vertraut zu machen. Dann wären Kurskorrekturen auf allen Seiten bitter notwendig. Wie erklärt es sich sonst, dass ausgerechnet ein dezidierter Fundamentalist aus Deutschland in der weltweiten Allianz für das Thema „Religionsfreiheit“ Verantwortung trägt?

Erich Geldbach

Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp-Verlag 2011, 303 S., 26,90 €, ISBN 978-3-518-58566-5

Es besteht in der Ethik, in der philosophischen ebenso wie in der theologischen, seit Jahren ein starker Konsens, dass zwischen Geltung und Genese von Normen strikt unterschieden werden müsse. Zu diesem Ergebnis kamen sowohl die inner-theologischen Debatten über das Proprium christlicher Ethik wie auch die Bemühungen um die Interpretation und Reichweite von Menschenwürde, Menschenrechten und Grundrechten als Basisnormen des Rechts. „Entweder“ – so lässt sich dieses Postulat mit den Worten von Joas erläutern – „steht der Geltungsanspruch normativer Sätze zur Diskussion, oder wir interessieren uns für ihre geschichtliche Herkunft“ (S. 13). Und: „Zur Entscheidung über den normativen Geltungsanspruch kann in dieser Perspektive geschichtliches Wissen nicht, jedenfalls nichts Ausschlaggebendes beitragen.“ (S. 13). Es muss sich mit der Rolle der Hinführung zur eigentlichen Entdeckung und der Vorgeschichte begnügen.

Dieser Konsens resultiert zumindest teilweise aus der Erfahrung, dass Ideen und Begriffe nicht allein die soziale und politische Realität gestalten bzw. verändern können. Er könnte auch Ausdruck einer intellektuellen und politischen Einstellung sein, Herkunft bzw. Tradition nicht als genügende Begründung gelten zu lassen.

Wie immer dem sei, klar ist, dass das Buch des früher in Erfurt und jetzt in Freiburg lehrenden Soziologen Hans Joas

gerade gegen dieses konsensuelle Postulat andenkt und zum gegenteiligen Ergebnis kommt, nämlich dass Begründungsargumente und historische Reflexion verknüpft werden sollen bzw. in ihrer Verschränktheit offengelegt werden müssen. Die Skepsis gegenüber rein rationalen Begründungen letzter Werte sowie die analytische Herausarbeitung der „Entstehung“ (also weder einer „Konstruktion“ noch der „Entdeckung“) der Werte führten nicht zwangsläufig zu kulturellem Relativismus und postmoderner Beliebigkeit. Worauf es ankomme, sei, „die echte historische Innovation, die etwa die Menschenrechte darstellen, als Innovation kenntlich zu machen und dabei gleichzeitig den Evidenzcharakter zu bewahren, den eine solche Innovation für die Beteiligten auch aufweisen kann. Für die Menschen, die sich an Werte gebunden fühlen, stellen diese Werte ganz offensichtlich das Gute dar, und dies nicht, weil sie das so beschlossen oder sich darauf geeinigt haben.“ (S. 15). Joas nennt diese Methode in dialektischer Absetzung von Nietzsches „Genealogie der Moral“ als Programm der kritischen Entlarvung der moralischen Ideale „affirmative Genealogie des Universalismus“ und widmet ihrer Rechtfertigung ein eigenes Kapitel in der Mitte des Buchs (S. 147-203). Statt zur Destruktion führt das Erkennen der Entstehung hier zur Anerkennung des Wertes!

Entsprechend dieser Methode der affirmativen Genealogie kann der Schlüssel für die Entstehung der Menschenrechte als Komplex universalistischer Werte nicht nur in historisch kontingenten Überzeugungen, Weltbildern und Tradition gesucht werden, sondern entscheidend dort, wo diese Werte plötzlich auch bindende Kraft erzeugen und den Charakter von Unbedingtheit annehmen. Joas glaubt, diesen entscheidenden Ursprung der Evidenz und Bindung in der Überzeugung von der Sakralität der Person und deren Institutionalisierung im Recht gefunden zu haben. Den ganzen seit über hundert Jahren in Gang befindlichen Debatten über die Ursprünge der Menschenrechte in bestimmten Traditionen stellt er die auch im Titel des Buchs festgehaltene These (bisweilen auch als „Vorschlag“ oder „Botschaft“ klassifiziert) gegenüber, den

Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als Ergebnis eines Prozesses der Aneignung zu verstehen, „in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde“ (S.18). Jeder Mensch wurde von da an als Wesen begriffen, an dem etwas heilig ist. Das, was Sakralität ausmacht, ist Joas zufolge aber nicht ein Transzendenzbezug und eine spezifisch-religiöse Bedeutung, sondern „subjektive Evidenz und affektive Intensität“ (S. 18). Das ist – nebenbei bemerkt – auch eine bemerkenswerte Deutungsalternative zur gängigen Auffassung vom unaufhaltsamen Fortschreiten der Säkularisierung.

Mit der These von der Sakralisierung der Person greift Joas einen Begriff auf, den er bei Émile Durkheim, einem der Gründerväter der Soziologie, findet (S. 81-101). Die Energie, den Gedanken von Menschenwürde und Menschenrechten zu formulieren, durch die geschichtlichen Entwicklungen und Ereignisse hindurch lebendig zu erhalten und zu verbreiten, sieht Joas aus zwei Quellen fließen, nämlich den positiven, wertkonstituierenden Erfahrungen einerseits und den erschütternden, traumatisierenden Gewalterfahrungen, die mit eigenem und fremdem Leid gemacht wurden, andererseits. Die Abschaffung bzw. Zurückdrängung des Folterinstituts und die Antisklavereibewegung sind die historischen Beispiele, an denen Joas die menschenrechtliche Produktivität illustriert. Zu Recht sei die gewonnene Auffassung von der Sakralität der Person institutionalisiert und dadurch der Bedingtheit der geschichtlichen, kulturellen und individuellen Sichtweisen entzogen worden. Für diese Möglichkeit, an universalen Geltungsansprüchen festzuhalten, obschon sie zuerst in geschichtlich partikularen Kontexten formuliert wurden (und weiterhin werden), beruft sich Joas auf den „existentiellen Historismus“, den der evangelische Theologe Ernst Troeltsch in den 1920er Jahren konzipiert hat.

Die Mitwirkung der Religion, besonders der jüdisch-christlichen Tradition, sieht Joas (unbeschadet der Rolle der

Aufklärung) in den Vorstellungen von der unsterblichen Seele des Menschen als des (sakralen) Kerns jeder Person und des Lebens des einzelnen als einer Gabe, „aus der Verpflichtungen resultieren, die das Recht auf Selbstbestimmung über unser Leben begrenzen“ (S. 20). Diese zwei Elemente des christlichen Menschenbilds im Kontext der Menschenrechte und unter heutigen Denkvoraussetzungen einschließlich des damit verbundenen dramatischen Wertewandels neu zu plausibilisieren, sieht Joas als eine spannende Herausforderung an, deren Bewältigung dem Christentum „unzweifelhaft weithin gelungen ist“ (S. 21). Er erkennt darin aber zusätzlich eine Chance für religiöse und kulturelle Traditionen, „ohne mit sich selbst zu brechen, neue Gemeinsamkeiten miteinander [zu] finden“ (S.21), also Werte zu generalisieren.

Dies alles wird in sechs Kapiteln entwickelt, abgestützt auf internationale Forschungsliteratur, die der Autor eigenständig auswertet, um seine Thesen möglichst plastisch zu modellieren. Der Einbezug dieses Materials macht die Lektüre für den Leser des Buchs ausgesprochen interessant, weil er vieles erfahren kann, was in der deutschsprachigen Standardliteratur zu den Menschenrechten so selten präsentiert wird. Die starke Berücksichtigung angloamerikanischer und protestantischer Literatur hat allerdings auch zur Folge, dass der romanisch-lateinische Diskussionsstrang unberücksichtigt bleibt; dabei hätte gerade das Kapitel über die Sklaverei von den kolonialethischen Reflexionen katholischer Vordenker der Barockscholastik, die später über protestantische Autoren wie Hugo Grotius und Samuel von Pufendorf bis in die Formulierungen der Menschenrechtskataloge hinein Wirksamkeit entfaltet haben, Gewinn ziehen können.

Dass der Soziologe die ideengeschichtlich denkenden Rechtsgeschichtler, Philosophen, Theologen und Ethiker kritisch darauf aufmerksam macht, dass der Aufstieg der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde nicht nur aus theoretischen Überlegungen, anthropologischen Überzeugungen und der Genialität einzelner Intellektueller resultieren kann, sondern auch einen Generator für Geltung

sowie ein Bedingungsfeld von „Praktiken, Werten und Institutionen“ (S. 204) benötigte, ist Teil seiner Profession und insoweit erwartbar. Ob allerdings die philosophischen und theologischen Bemühungen um die Begründung der Menschenrechte damit wirklich ganz oder größtenteils überflüssig werden, kann man durchaus in Frage stellen. Denn Begründungen schaffen systematische Kohärenzen und Konsistenzen mit den anderen Normen des Rechts, der Moral und sogar der Sitte. Und sie erlauben die reflexive und kritische Vergewisserung. Schließlich können sie auch zu Einsicht und Zustimmung beitragen. Wie wichtig diese sein können, macht Joas selber im Schlusskapitel über Wertegeneralisierung zumindest spürbar: Begründung kann selbst ein Element der Affirmation innerhalb einer affirmativen Genealogie sein. Tatsächlich wird man Genese und Geltung wohl stärker als bisher in ihrer Verbundenheit sehen müssen, als es das isoliert genommene Postulat der Unterscheidung nahelegen scheint; denn praktische Geltung resultiert nicht automatisch aus abstrakter theoretischer Begründung; und die historisch situierte Genese enthält, sofern sie theoretisch reflektiert wird, immer auch (mal mehr, mal weniger) Elemente von Begründung.

Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb: ein wichtiges, anregendes und gut geschriebenes Buch.

Konrad Hilpert

Schaefer, Bettina (Hg.), Lass uns über Auschwitz sprechen. Gedenkstätte – Museum – Friedhof: Begegnungen mit dem Weltkulturerbe Auschwitz, Frankfurt am Main: Brandes&Apsel 2009, 340 S., 29,90 €, ISBN 978-3-86099-391-0

Welche Bedeutung hat Auschwitz heute – ist es ein Friedhof, ist es ein Ort der musealen Dokumentation, ist es ein Lernort? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage wird schwerlich zu finden sein. Die von der Journalistin und Medienforscherin Bettina Schaefer editierten und durchgeführten Gespräche

mit Menschen, die unmittelbar mit dem Ort zu tun haben, lokalisieren die Bedeutung von Auschwitz gerade in der Unterschiedlichkeit der Perspektiven. Für den Leser lautet die Aufgabe, das Dickicht der abstrakten Assoziationen zum Ort zu verlassen und sich seiner vieldimensionalen Konkretheit anzunähern. Dort trifft er eine zentrale Unterscheidung an: Auschwitz als deutsches Konzentrations- und Vernichtungslager und Gedenkstätte *im Gegensatz* zu Oświęcim als Ort, an dem heute Menschen leben.

Die Konkretheit des Ortes ist jedoch nicht seinen materiellen Relikten eingeschrieben, sondern existiert gleichsam selbst immer nur in der Bezugnahme. So versammelt dieser Band ein Beziehungsgeflecht von Stimmen, darunter Berichte von Überlebenden, von Vermittlern, Museumsmitarbeitern und Security-Personal, von Freiwilligen und Praktikanten, von Besuchern und von der lokalen Bevölkerung. Wohl um der erfahrungsbasierten Erzählform den notwendigen Raum zu geben, wird eine wissenschaftliche Systematisierung dieser Gespräche vermieden. Das Erzählen hat hier nicht nur eine formale, sondern auch eine inhaltliche Funktion: als Positionieren, als Austauschen, als Überliefern und als Durcharbeiten wird es als zentrales Moment der Annäherung an die Geschichte und Gegenwart gewählt.

Die Schilderungen von Überlebenden stellt die Herausgeberin dabei an erste Stelle. Diese eindringlichen Berichte, wie der von Henryk Mandelbaums Tätigkeit im „Sonderkommando“, führen vor Augen, was es bedeutet, Auschwitz in erster Linie als Friedhof betrachten zu müssen. Gleichzeitig ist für die interviewten Überlebenden der Kontakt insbesondere mit der jungen Generation von immenser Bedeutung, so dass ihr Erzählen die potentielle Dimension des Ortes als Friedhof ohne Friede – nämlich ohne die Möglichkeit auf Versöhnung (Ruth Klüger) – überschreibt. Es ist zudem der Kontakt zu Überlebenden, der die meisten Museumsmitarbeiter des *Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau* dazu bewegt hat, hier längerfristig zu arbeiten. Interessanterweise hatten die

meisten von ihnen ihre erstmalige Tätigkeit an der Gedenkstätte nur als vorübergehende Phase betrachtet.

Auch wenn die Form der Gesprächsprotokolle – abgedruckt ohne die jeweiligen Fragen der Interviewerin – zunächst etwas verwirrt, so haben die einzelnen Berichte doch einen klaren und nachvollziehbaren Aufbau. Gefragt wird nach dem persönlichen und familiären Zugang und der Motivation für die Auseinandersetzung, der Wahrnehmung des Ortes, dem spezifischen Bezug zu Deutschland und den Lehren, die aus Ort und Geschichte gezogen werden sollen. Dabei verknüpft der Band immer wieder auf sehr eindrückliche Weise vor allem deutsche, polnische und israelische Perspektiven. Die Thematik der deutschen Schuld *heute* ist ein wiederkehrendes Motiv. Sie wird mit großer Beobachtungsgabe von einem deutschen Pädagogen und einem österreichischen Freiwilligen im Kern als die Frage nach den Erwartungshaltungen von Institutionen und Vermittlern (S.154, 227f.), die Jugendliche an diesem Ort sehr genau ausloten, neu kontextualisiert. Damit wird sie auch ihrer mysteriös anmutenden Qualität, die offensichtlich von manchen polnischen Guides zur Arbeitsgrundlage mit deutschen Gruppen erhoben wird (S. 189ff.), entkleidet. Ein israelischer Security schließt seine Erzählung mit dem nachdrücklichen Plädoyer, dass Auschwitz nicht als Ort für Entschuldigungen wahrgenommen werden solle – stattdessen zähle der geschärfte und sensibilisierte Blick in die Gegenwart.

Die Gespräche mit Vermittlern und dem Museumspersonal, aber ebenso mit den Freiwilligen und Praktikanten geben einen pointierten Einblick in den „Sonderstatus“, den diese berufliche Tätigkeit darstellt. Die besprochenen Aspekte des alltäglichen und beruflichen Lebens stellen keine beiläufigen Ansichten zu diesen und jenen Themen dar, sondern können als Dokumente von Selbstbildern gewertet werden. Es sind persönlich involvierte und nachdenkliche Zeilen. In der Frage nach dem Bezug zur Gegenwart, der ja in der Gedenkstättenarbeit immer wieder Gegenstand von Fachtagungen ist, zeigt sich ein interessanter Aspekt: Bei vielen Vermittlern hat man den Eindruck, dass ihre historisch orientierte Arbeit zwar

die Schwierigkeit, sinnvolle inhaltliche Gegenwartsbezüge in Auschwitz herzustellen, deutlich macht. Jedoch ist es der Wunsch nach aktiven Handlungs- und Meinungsoptionen, der sie von diesem Ort als Quelle universaler Lehren sprechen lässt. Die Sinnlosigkeit des Mordens kann nicht der alleinige Referenzrahmen für die Bildungsarbeit sein, sonst wäre tatsächlich niemand zu dieser Arbeit imstande. Die Frage ist nach wie vor offen, wie mit diesem Problem in Zukunft umgegangen wird. Der Band zeigt dazu für die pädagogische Arbeit die wichtige Tendenz auf, sich vermehrt auch mit Tätern zu beschäftigen, allerdings erfährt man wenig zu Konzepten zur Auseinandersetzung mit Kontinuitäten nach 1945.

Die Beiträge sind durch eine wichtige und hilfreiche wissenschaftliche Kommentierung einzelner aufgeworfener Aspekte der Geschichte und Nachgeschichte des Nationalsozialismus ergänzt. Meinungen und Praktiken aber bleiben unkommentiert. So gibt der Band auch einen Einblick in die Fallstricke der Vermittlungsarbeit, die ja den Rahmen des Verstehens immer aktiv herstellt. Die Schilderung von Rollenspielen, mit denen ein evangelischer Pädagoge aus Sachsen seine Teilnehmenden – unter expliziter Ausblendung von historischem Wissen – in damalige Akteure zu versetzen versucht, kann noch als Beispiel einer gedenkstättenpädagogischen Überambition gewertet werden. Wird das Judentum aber in Form des Ortes Birkenau um eine besondere theologische „Tiefe“ beneidet (S. 126), so handelt es sich hierbei um eine ästhetische Rückprojektion von Sinn auf die Geschichte, vor der sich die historisch-politische Bildungsarbeit tunlichst hüten muss. Ein erfrischendes Gegenbeispiel bieten dagegen die Einblicke in die Erfahrungen von Freiwilligen und Praktikanten, die stark mit dem Selbstbezug beschäftigt sind, aber gegenüber Besuchern schlichtweg eine notwendige dialogische Offenheit mitbringen.

Den professionellen und doch zutiefst persönlichen Zugriffen auf den Ort, die jeweils mit einer Entscheidung einhergehen, stehen die Perspektiven der unfreiwillig involvierten Bewohner der Stadt gegenüber. Diesen bietet der Band einen

notwendigen Raum zur Artikulation: wenn der Bürgermeister die Verwechslung von Auschwitz und Oświęcim als „Lüge“ (S. 321) und nicht als Flüchtigkeitsfehler bezeichnet, so tritt ein Stück seines Arbeitsalltags in aller Deutlichkeit zu Tage. Der Leser erfährt über den Plan der Errichtung einer Disko in Oświęcim, der sich zu einem nationalen Skandal ausweitete; oder auch über die Probleme, die Stadtbewohner mit weitläufigen Straßensperren bei regelmäßigen Besuchen von Prominenten haben. Während Bewohner der Stadt den Umstand beklagen, dass die lokale Bevölkerung vom Tourismus in Oświęcim nicht genug profitiere, so stellt die touristische Dimension der Gedenkstätte für viele Besucher paradoxerweise ein ganz handfestes Problem dar. Dass bereits die museale Aufbereitung viele verstört, hängt zum Teil mit der weit verbreiteten Erwartungshaltung zusammen, an diesem Ort nicht die Gedenkstätte, sondern das *Lager* besichtigen zu können. Ein Besuch in Auschwitz stellt die mitgebrachten Bilder im Kopf auf die Probe. Wie mit diesem Vorwissen jeweils umgegangen wird, bildet einen wesentlichen Aspekt der Besuchserfahrung.

Mit diesem Buch liegt zum ersten Mal eine Sammlung unterschiedlicher Blick- und Erzählrichtungen auf diesen Ort vor. Diese mögen widersprüchlich sein, treffen aber gerade darin den Kern der Gedächtnisgeschichte von Auschwitz. Das Buch hilft, Perspektiven wie die der lokalen Bevölkerung als *gleichwertig* anzuerkennen. Die Ansicht, dass polnische, israelische oder deutsche Narrative von vornherein so-und-so zu verorten sind, wird hier an vielen Stellen hinterfragt. Es fordert zuletzt die Vorstellung von Auschwitz als Teil des „kulturellen Gedächtnisses“ heraus, denn es zeigt, wie gerade im kommunikativen Akt der Erzählung transgenerational Positionen generiert, gefestigt und tradiert werden.

Trotz seiner Multiperspektivität vermisst man im Band einen für die Gedenkstättenarbeit relevanten Aspekt: Wenn es an diesem Ort in den Worten einer Museumspädagogin darum geht, Fragen stellen zu können (S. 87), so hätten konsequenterweise auch die Fragen in den Gesprächsprotokollen

erscheinen müssen. Denn die Art und Weise einer Frage schafft auch den Rahmen für die Antwort. Auch wenn die Herausgeberin diese Erfahrung sicherlich in ihren Interviews selbst gemacht hat, bleibt ihr Zugang ein wenig als Geheimnis hinter der Fülle an Perspektiven bestehen.

Till Hilmar

Susan Rößner, *Die Geschichte Europas schreiben. Europäische Historiker und ihr Europabild im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 2009 (Eigene und fremde Welten 16), 386 S., 43,- €, ISBN 9783593389356

Das Werk von Rößner ist im Sonderforschungsbereich 640 „Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel - Interkulturelle und intertemporale Vergleiche“ an der Humboldt-Universität zu Berlin entstanden.

Ziel der Untersuchung ist es, „eine Beschreibung der national- und epochenspezifischen Konzeptualisierungen Europas als einem abgrenz- und bestimmbareren kulturellen, zivilisatorischen und im Laufe des Jahrhunderts zunehmend politischen Raum“ (S. 16) zu liefern. Dazu untersucht die Autorin exemplarisch historiographische Europavorstellungen aus drei ausgewählten Beispielländern: Deutschland, Großbritannien und den Niederlanden. Sie beschränkt sich dabei auf drei ausgewählte Zeiträume: die Nachkriegsjahre des Ersten Weltkriegs von 1918 bis 1930, die Nachkriegsjahre des Zweiten Weltkriegs von 1945 bis 1960 und das Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung zwischen 1989 und 2000.

Als Quellen dienen ihr „Europa- und Weltgeschichten, Monographien und Sammelbände zu Europa sowie Artikel aus Fach- und Publikumszeitschriften“ (S. 25). Die Autorin legt ihrer Untersuchung die analytischen Kategorien „Europabewusstsein“ und „europäisches Selbstverständnis“ sowie das „Konzept der Repräsentation“ zugrunde.

In einem ersten Hauptteil untersucht sie den Einfluss nationaler Historiographietraditionen auf die Europavorstellungen und das historiographische Genre der Europageschichtsschreibung. In einem zweiten Hauptteil geht sie Europakonzepten und nationalen Selbstverortungen in Europa der untersuchten Geschichtstraditionen (Deutschland als „Herz Europas“, Großbritannien: „With it and of it“, die Niederlande als „selbstverständlich europäisch“) nach. In einem dritten Hauptteil stellt Rößner einerseits historiographische Personifikationen des Europabildes dar, andererseits die Charakterisierungen Europas mit Blick auf die unterschiedlichen historischen Epochen vom Altertum bis zur Gegenwart.

Der Autorin gelingt es vor allem in diesen drei Hauptteilen ein breites Spektrum an Europabildern und Europavorstellungen unter verschiedenen Gesichtspunkten auszuleuchten und auf geschichtsideologische Verankerungen hinzuweisen. Allerdings gelingt es ihr nicht, die Spezifika der jeweiligen nationalen Geschichtserzähltraditionen und die konvergierenden Elemente der Europageschichtsschreibung konsistent zu verfolgen und darzustellen.

Nichtsdestoweniger kommt sie erstens zu dem Ergebnis, dass das „Europabewusstsein der Historiker von Zeitraum zu Zeitraum anstieg“ (S. 335). Zweitens stellt sie fest, dass sich das europäische Selbstverständnis der deutschen, britischen und niederländischen Historiker im Laufe des Jahrhunderts „mehr und mehr“ anglich (S. 336). Drittens macht sie die Beobachtung, dass die Europabilder der Historiker bei aller Gemeinsamkeit doch auch „von nationalen Blickwinkeln bestimmt“ (S. 337) waren. Viertens arbeitet sie heraus, dass Europa weniger als politische oder wirtschaftliche Gemeinschaft denn als „Raum mit einer gemeinsamen Kultur, Religion und Geschichte“ verstanden wird. Schließlich hält sie fünftens fest, dass tagespolitische Ereignisse keinerlei Einfluss auf die Konstruktion des Europabildes hatten. „Europa war stets ein Mythos - und auch in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts wurde es in erster Linie als Mythos behandelt.“ (S. 338).

Sie sieht einerseits die „Verantwortung“ der Historiker „für die europäische Geschichtserzählung und auch für das europäische Projekt“ (S. 343) wachsen und hält andererseits fest: „Über Europa gibt es nicht nur eine, sondern viele Geschichten zu erzählen“ (S. 344).

Eher am Rande gibt die Autorin zu bedenken, dass es letztlich fraglich ist, „wie repräsentativ die hier untersuchten Zeiträume und Länder für eine europäische Geschichte der Europarepräsentationen sind.“ (S. 338) Die fehlende Auseinandersetzung mit der französischen Geschichtsschreibung ist bedauerlich. Unverständlich ist auch, dass gerade die Zeit des Nationalsozialismus methodisch ausgespart wurde. Für die Zeit von 1945 bis 1960 sollen von Deutschen in Deutschland für ein deutsches Publikum geschriebene historische Werke untersucht werden. Tatsächlich werden jedoch nur Werke aus der Bundesrepublik herangezogen. Autoren aus dem Saarland und der DDR werden ausgespart, ohne dass die Gründe dafür genannt werden. Keine Erwähnung findet auch ein Autor wie Hans Freyer, dessen Weltgeschichte Europas von 1948 nicht nur die von der Autorin implizit und explizit aufgestellten Auswahlkriterien erfüllt, sondern auch eines der einflussreichsten historiographischen Werke in den fünfziger Jahren war.

Unter formalen Gesichtspunkten auffällig ist die Uneinheitlichkeit in den Fußnoten. Desöfteren werden gleiche Kurztitel in zwei aufeinanderfolgenden Fußnoten wiederholt, um in der dritten Anmerkung dann durch „Ebd.“ abgekürzt zu werden. (Vgl. etwa S. 131, Anm. 124-126, S. 132f., Anm. 132-134, S. 165, Anm. 8-10, S. 170, Anm. 23-25, S. 183, Anm. 74-76, usw.)

August H. Leugers-Scherzberg

Jenny Alwart, *Mit Taras Ševčenco Staat machen. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der Ukraine vor und nach 1991*, Köln: Böhlau Verlag 2012 (Visuelle Geschichtskultur, Bd. 8), 220 S., 39,90 €, ISBN 978-3-412-20769-4

Das Bild von einer zweigeteilten Ukraine, einer Kluft zwischen dem europaorientierten Westen und dem russophilen Osten, ist schon lange zu einem medialen Topos avanciert. Aber entspricht dieses Bild der Wirklichkeit? Auskunft darüber möchte das Buch von Jenny Alwart „Mit Taras Ševčenco Staat machen. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der Ukraine vor und nach 1991“ bieten.

Im Zentrum dieses Beitrags zur Erinnerungsforschung steht der Umgang mit der historischen Gestalt Taras Ševčenco (1814-1861). Diesem Dichter und Maler kommt nicht nur eine herausragende Rolle bei der Herausbildung der modernen ukrainischen Sprache zu, er ist darüber hinaus zu einem wichtigen Symbol des ukrainischen Nationalverständnisses geworden. Für Alwart ist er sogar „die am stärksten verbindende Figur der Ukraine“ (S. 25) Exemplarisch an Ševčenco stellt die Autorin die Mechanismen von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der Ukraine dar.

Dabei konzentriert sie sich vornehmlich auf einen Zeitraum von etwa fünfzig Jahren – von Anfang der 1960er Jahre bis in die jüngste Vergangenheit. Alwart nimmt ein breites Spektrum an Quellen in den Blick: neben den literarischen, publizistischen und wissenschaftlichen Texten, sowie Anordnungen, Erlässen und Reden von Politikern analysiert sie bildliche Darstellungen Ševčencos und fotografische Dokumentationen von aktuellen Ritualen der Ševčenco-Verehrung. Durch einen umfangreichen Bildteil, welcher 32 Seiten umfasst, erleichtert die Autorin dem Leser das Nachvollziehen ihrer Argumentation.

In Anlehnung an ein Konzept Pierre Noras definiert die Autorin Taras Ševčenco als einen Erinnerungsort. Ihm wird – so Alwart – „ein dauerhafter identitätsstiftender Symbolgehalt

zugesprochen“ (S. 18). Doch während der Ansatz von Pierre Nora in den Osteuropastudien vor allem eingesetzt wurde, um Entwicklungen in der Rezeption des Lebens von herausragenden historischen Personen in nationalen Kontexten über längere Zeiträume – meist Jahrhunderte – nachzuzeichnen, verfolgt Alwart eine andere, doppelte Intention. Zum einen vergleicht sie Ševčenco-Darstellungen der Sowjetära mit jenen, die nach der Erlangung der Unabhängigkeit entstanden sind. Hier interessiert sie vor allem, wie die ukrainische Gesellschaft angesichts der wichtigen Zäsur von 1991 mit dem früheren Ševčenco-Bild aus der Zeit der Sowjetunion umgeht. Zum anderen orientiert sich Alwart an einem Ansatz von Maria Todorova und analysiert die teilweise simultan erfolgende Interpretation von Ševčencos Leben und Werk durch unterschiedliche politische und gesellschaftliche Gruppen. Hier liegt das Augenmerk natürlich auf der postsowjetischen Zeit, da eine Herausbildung von pluralen Ševčenco-Interpretationen mit einer breiten gesellschaftlichen Wirkung vorher gar nicht möglich war.

Vor 1991 war die Erinnerungspolitik in der Ukraine fast vollständig vom Staat bestimmt. Die Gestalt des Dichters und Malers Ševčenco wurde dabei politisch instrumentalisiert, bot doch das Leben des Künstlers genügend Anknüpfungspunkte für die kommunistische Ideologie. Seine Geburt als Leibeigener, die folkloristischen Motive in seiner Kunst, sein Freikauf, welcher nur durch die Unterstützung russischer Intellektueller möglich war, die Repressalien, die Ševčenco aufgrund seiner anti-zaristischen Werke erfuhr, boten Gelegenheit, ihn als einen besonders volksnahen Künstler sowie als herausragendes Beispiel der russisch-ukrainischen Freundschaft zu zeichnen und ihn zu einem Wegbereiter der Oktoberrevolution zu stilisieren.

Mit der ukrainischen Unabhängigkeit kam es zu einem starken Wandel des Ševčenco-Bildes. Obwohl der Künstler in der sowjetischen Epoche gerade als ein Sinnbild ukrainisch-russischer Bruderschaft und Solidarität fungierte, gelang es den Akteuren der Geschichtspolitik nach 1991, ihn als ein

Symbol der unabhängigen Ukraine zu etablieren, als einen Widerstandskämpfer gegen die russische Unterdrückung. Ein endgültiger Bruch mit dem in der sowjetischen Zeit etablierten Bild blieb aber aus – so eine der interessantesten Thesen Alwarts. Diese untermauert sie anschaulich anhand der Analyse eines Essays des Literaturwissenschaftlers Ivan Džuba, das zwischen 1989 und 2008 mehrfach überarbeitet und gedruckt wurde. Hier zeigt sich, mit welchen – teilweise subtilen – Umdeutungen, Hervorhebungen und Auslassungen sowie gleichzeitiger Beibehaltung sowjetischer Narrative nationale Vorstellungen über Ševčenco entwickelt werden. Weniger überzeugend wirken die Ausführungen der Autorin zur Fortführung sowjetischer Praktiken bei der politischen Ševčenco-Rezeption in der heutigen Ukraine. Hier stellt sich die Frage, ob den Akteuren der Geschichtspolitik nicht von vornherein ein beschränktes Instrumentarium zu Verfügung steht, so dass Ähnlichkeiten in der Vorgehensweise unvermeidlich sind.

Das Ševčenco-Bild der staatlichen Geschichtspolitik stellt jedoch in der postsowjetischen Ukraine nur ein Deutungsangebot unter vielen da. Ausführlich widmet sich Alwart den durch die zeitgenössischen ukrainischen Künstler vorgenommenen Ševčenco-Interpretationen. Die Bandbreite der in Texten und Bilddokumenten festgehaltenen Auffassungen über den Dichter reicht dabei von polemischer Kritik bis zu inbrünstiger Verherrlichung. Einige Entwürfe lassen eine reflektierte, kritische Distanz zu der sowjetischen Praxis der Ševčenco-Verehrung erkennen, andere – wie z. B. der von Jurij Andruchovyč – setzen sich sogar mit dem Imaginiert-Sein der Ševčenco-Gestalt auseinander. Allen Auseinandersetzungen mit Ševčenco scheint aber gemeinsam zu sein, dass damit eine Positionierung in Bezug auf die kulturelle Verortung des Landes einher geht. Pars pro toto wird die Ševčenco-Figur dazu benutzt Stellung zu der heutigen Ukraine zu beziehen.

Die gegenwärtige Ukraine bestimmt Alwart in Anlehnung an ein Konzept ihres Doktorvaters Stefan Troebst als „erinnerungskulturell zerrissen“ (S. 32), als ein Land, in dem bisher keine Einigkeit im Hinblick auf die Deutung der

Vergangenheit erreicht werden konnte. Gleichzeitig kritisiert sie die bisherige Konzentration der westlichen Forschung auf die als trennend empfundenen Ereignisse, wie den Zweiten Weltkrieg und den Holodomor. Die Vorstellung einer geteilten Ukraine – noch dazu naiv als eine vordergründig geografische Trennung verstanden – wird durch diese Einseitigkeit zementiert. Dieses Bild möchte die Autorin mit ihrer Untersuchung zu Ševčenco als „einigendem Erinnerungsort“ (S.160) relativieren.

Die verbindende Funktion kommt dem Erinnerungsort Ševčenco nach Alwart dabei gerade deswegen zu, „weil er es ‚aushält‘, dass Uneinigheiten über ihn bestehen“ (S.160). Eine überzeugende Untermauerung dieser These bleibt aber leider aus. Die positive Beurteilung von Taras Ševčenco durch eine überwältigende Mehrheit der Ukrainer ist alleine wenig aussagekräftig. Damit die Vielzahl von verschiedenen, miteinander in Konflikt stehenden Ševčenco-Interpretationen nicht als ein Indiz für die kulturelle Zerrissenheit des Landes gewertet werden kann, bedarf es weiterer Argumentation, die Alwart dem Leser schuldig bleibt. Sehr überzeugend vermag sie dagegen die Bedeutung der Ševčenco-Figur für das nationale Selbstverständnis der Ukrainer herauszustellen. Ihrem erklärten Ziel zu zeigen, dass Ševčenco „sowohl Ressource als auch Projektionsfläche für Vorstellungen über die Ukraine ist“ (S. 25), ist die Autorin sicherlich gerecht geworden.

Maria Glasmann

Oliver Arnhold, Entjudung – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928-1939 und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939-1945, Berlin: Institut Kirche und Judentum 2010 (Studien zu Kirche und Israel, Bd. 25/1 und 25/2), 926 S., 24,80 €. ISBN 978-3-938435-00-7

Mit seinem zweibändigen Werk über die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen und das Eisenacher Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben will Oliver Arnhold einen Beitrag zur Bekämpfung des Antisemitismus leisten. Die Beteiligung der evangelischen Kirche in Deutschland an der Verbreitung völkischen und antisemitischen Gedankengutes soll nachgezeichnet und die Kontinuität von Karrieren und Konzepten nach 1945 herausgestellt werden. Organisation und ideologische Grundlagen der Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen und des Eisenacher Instituts werden anhand umfangreicher, erst seit den 1990er Jahren wiederentdeckter Quellen dargestellt und analysiert.

Die organisatorische und ideologische Basis des Instituts stehen für Arnhold deshalb im Zentrum, weil die bisherige Forschung die kirchenpolitische Funktion des Instituts nicht ausreichend berücksichtigt habe. Diese Funktion bestimmt er als die Bindung der kirchlichen Mitte an die Organisation der Thüringer Deutschen Christen, um dem Ziel einer Nationalkirche näher zu kommen und Pluralisierungen zu vermeiden. Diese Bindung sollte durch den Antisemitismus und die „Entjudung“ des Christentums hergestellt werden, denn in den Augen der Protagonisten des Instituts konnte nur ein „judenfreies“ Christentum sich gegenüber einer neuheidnischen völkischen Religiosität behaupten. Ausführlich setzt sich der Autor in der Einleitung mit Susannah Heschels These von der ideellen Mittäterschaft des Instituts und der Kirche an der Shoah auseinander. Grundsätzlich gibt er Heschel Recht, warnt jedoch mit Manfred Gailus vor einer Überschätzung des

Stellenwerts des Instituts und seines tatsächlichen Einflusses. Auch habe das Institut keinen monolithischen ideologischen Block gebildet, sondern müsse als „ein komplexes Gebilde unterschiedlicher Fraktionen, die eigene Interessen verfolgten und in unterschiedlicher Radikalität ideologisch tätig wurden“ (33), betrachtet werden.

Das Werk umfasst drei Teile, die chronologisch gegliedert sind. Teil I und II befinden sich in Band 1 und befassen sich mit der Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen, Teil III in Band 2 behandelt die Arbeit des Instituts.

Teil I trägt den Titel „Aus dem Wieratal ins Reich“ und beschäftigt sich mit der Gründung der *Kirchenbewegung Deutsche Christen* im Wieratal in den Jahren 1928 bis 1933 durch die Pfarrer Julius Leutheuser und Siegfried Leffler und mit der weiteren Entwicklung der Kirchenbewegung. Die DC entstanden aus dem NS Pfarrer- und Lehrerkreis Wieratal und etablierten sich in den folgenden Jahren rasch als kirchenpolitische Bewegung. Zusätzlich zeichnet Arnhold die auffallend parallel verlaufenden Biographien der beiden Gründer Leutheuser und Leffler nach. Beide hatten die gleiche politische Gesinnung, beide waren Anhänger einer religiösen Überhöhung des militärischen Nationalismus und einer rechtsgerichteten Ideologie, beide traten früh in die NSDAP ein und lehnten die wissenschaftliche Theologie ab.

Teil II umfasst die Jahre 1933 bis 1939. Unter dem Titel „Durch Adolf Hitler zu Jesus Christus“ wird die Organisationsgeschichte der Kirchenbewegung DC behandelt. Die Bewegung gliederte sich zum Zwecke der Gleichschaltung 1933 als Gaugruppe in die 1932 gegründete reichsweite Glaubensbewegung DC ein. Doch noch im selben Jahr kam es zu einem theologischen Streit, der zum Bruch zwischen der Thüringer Kirchenbewegung und der Glaubensbewegung führte. Hintergrund war die Sportpalastkundgebung, in der Gauobmann Reinhold Krause die Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral gefordert hatte. Während sich die Glaubensbewegung von dieser Forderung distanzierte, unterstützte die Kirchenbewegung DC den Gauobmann. Die

Glaubensbewegung konnte ihre zentrale Stellung nicht verteidigen, viele deutsch-christliche Kräfte aus dem gesamten Deutschen Reich schlossen sich den Thüringer DC an. Gestärkt durch diese Auseinandersetzung wagte die Kirchenbewegung ab 1934 auch den Kampf mit kirchenpolitischen Gegnern, wie zum Beispiel der *Bekennenden Kirche*. Allmählich kristallisierten sich bestimmte Leitlinien heraus, unter anderem der spezifisch schöpfungstheologisch-völkische Ansatz, die Abgrenzung vom Judentum und das Glaubensbekenntnis zum Nationalsozialismus „Ein Führer! Ein Volk! Ein Gott! Ein Reich! Eine Kirche!“. Außerdem forderten die DC eine Reform von Kirche und Gottesdienst, um eine Synthese von Christentum und Nationalsozialismus zu erreichen. Im März 1939 erstellte die Bewegung die sog. Godesberger Erklärung, in welcher der christliche Glaube in einen unüberbrückbaren religiösen Gegensatz zum Judentum gestellt wurde. Die Erklärung bildete die Basis für die Gründung des Eisenacher Instituts, ihre Erläuterung dient Arnhold als Überleitung zu Band 2, der Teil III des Werkes mit dem Titel „Eine freie, echte Forschungsarbeit“ enthält.

Behandelt wird der Zeitraum zwischen 1939 und 1945, in dem das Institut bestand. Themen sind der organisatorische Aufbau, die Mitarbeiter, Arbeitsgruppen, Projekte und Veröffentlichungen. Bis 1941 waren rund 180 Mitarbeiter, darunter immerhin 24 Professoren, an der Arbeit des Instituts beteiligt. Folgende Arbeitsschwerpunkte stellte der wissenschaftliche Leiter Walter Grundmann in seinem Eröffnungsvortrag vor: die Aufklärung der Öffentlichkeit, dass das Christentum nicht die Fortsetzung des Judentums sei, die Untersuchung des Kirchenrechts auf jüdische Einflüsse, die Eliminierung jüdischer Elemente aus Kultus, Liedgut und Liturgie sowie die Erarbeitung einer „entjudeten“ Ausgabe der vier Evangelien. Mit diesen Arbeitsschwerpunkten beschäftigten sich insgesamt 46 Forschungsaufträge und Arbeitskreise – die einen mehr „forschungs-“, die anderen mehr „anwendungsorientiert“ – alle mit dem Ziel, jüdische Elemente aus Theologie und Kirche in Deutschland zu entfernen. Verbreitet wurden die Thesen des

Instituts über Tagungen und Veröffentlichungen. Finanziert wurde die Arbeit hauptsächlich durch die beteiligten Landeskirchen, aber auch durch Zuwendungen des Evangelischen Oberkirchenrates Berlin und durch einen Förderkreis.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Arnhold dem Verhältnis von NS-Staat und Institut. Von Seiten des Instituts erhoffte man sich vergeblich die Anerkennung durch den NS-Staat und litt unter deren Verweigerung und den damit verbundenen Einschränkungen. Die antichristliche Propaganda führte aber nicht zu einer Schwächung des Antisemitismus oder gar einer Abkehr, sondern verschärfte noch die Radikalität völkischer und antisemitischer Positionen. Grundmann beispielsweise propagierte, dass hinter der christentumsfeindlichen Propaganda „jüdische Zersetzungskräfte“ am Werk seien (735).

Die apologetische Denkschrift Grundmanns vom Dezember 1945 und die zumeist ungehinderten Karrieren der Institutsmitarbeiter in Kirche und Staat nach 1945, vor allem aber der steile Aufstieg Grundmanns in der evangelischen Kirche der DDR und seine Stasi-Mitarbeit sind Gegenstand eines weiteren Kapitels. Zum Abschluss analysiert Arnhold den unterschiedlichen Umgang der Instituts-Leiter und -Mitarbeiter Grundmann, Leffler und Hans-Joachim Thilo mit ihrer Schuld. Unter Verweis auf Björn Krondorfers Anwendung des Modells der politischen Kohorte¹ betrachtet er die Generationenzugehörigkeit als mitverantwortlich für diese Unterschiede. Während Leffler genau wie Leutheuser zu der 1918er Kohorte gehörte, deren Weltansicht vom Erlebnis des Ersten Weltkrieges geprägt war, zählte Grundmann bereits zu der 1933er Kohorte, die den Aufstieg des Nationalsozialismus miterlebt hatte und für die in dieser Zeit der Beginn ihrer beruflichen Karriere lag. Thilo wiederum ist der 1943er Kohorte zuzurechnen, die in HJ und NS-Staat sozialisiert wurde. Leffler gestand bereits relativ früh, d.h. 1947, seine Schuld ein. Thilo stilisierte sich in doppelter Hinsicht zum Opfer: zum einen

¹ Vgl. Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008.

als Opfer der Verführung durch den Nationalsozialismus, zum andern als Opfer des Krieges. Die eigentlichen Opfer des Nationalsozialismus gerieten dadurch aus dem Blick. Grundmann nutzte Lefflers Schuldbekennnis zur Distanzierung von der Thüringer Kirchenbewegung DC und zur eigenen Reinwaschung. Er hatte seine weitere Karriere im Blick, für die ein Schuldeingeständnis nicht förderlich gewesen wäre.

Für die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in der evangelischen Kirche trifft Arnhold ein vernichtendes Urteil. Die Kirche betrieb nach 1945 keine Aufarbeitung und keine Entnazifizierung. Noch im Jahr 1989 musste Leonore Siegele-Wenschkewitz konstatieren, dass die Jahre 1933-1945 eine Forschungslücke darstellten, über die der Mantel des Schweigens gebreitet werde. So steht für Arnhold das Institut exemplarisch für den Umgang mit der NS-Geschichte im Bereich der Evangelischen Kirche und Theologie. Eine Mitschuld wurde nicht eingestanden, die eigene Verstrickung verdrängt oder verharmlost, eine Mitverantwortung geleugnet mit dem Hinweis, man sei selbst vom Nationalsozialismus verfolgt worden. Antijüdische theologische Konzepte blieben in der Theologie nach 1945 weiter wirksam. Grundmanns Jesusbild, das er vor der Negativfolie des Judentums entwarf, änderte sich auch in den 60er und 70er Jahren nicht; es gelang Grundmann sogar, seine biblischen Kommentare und andere Werke sowohl in der DDR als auch in der Bundesrepublik zu veröffentlichen. Bis in die 90er Jahre hinein galt Grundmann als respektabler Neutestamentler.

Im Anhang von Band 2 finden sich neben Abkürzungsverzeichnis, Personenregister, Abbildungen und ausführlichem Literaturverzeichnis auch eine sehr hilfreiche Auflistung der Arbeitskreise und Forschungsaufträge des Instituts mit ihren Leitern und Mitarbeitern sowie eine Liste aller Institutsmitarbeiter mit ihren Berufsbezeichnungen und den Arbeitskreisen, in denen sie mitwirkten. Für zahlreiche Personen sind darüber hinaus Biogramme erstellt worden, die eine rasche Information gewährleisten.

Oliver Arnholds Werk ist die bislang umfangreichste und auf dem größten Quellenbestand basierende Untersuchung des Eisenacher Instituts. Der Autor arbeitet überzeugend die antisemitische Motivation der Arbeit des Instituts heraus, ebenso die Akzeptanz des Instituts in breiten kirchlichen Kreisen, nicht nur den deutschchristlichen. Besonders hervorheben möchte ich seine Auswertung, dass der Antisemitismus und das völkisch-theologische Konzept des Instituts sich durch die Ablehnung seitens des NS-Staates nicht abschwächten, sondern im Gegenteil noch radikalisiert wurden. Dies ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass Ablehnung durch staatliche Stellen oder NSDAP-Organen nicht gleichbedeutend mit Gegnerschaft zum Nationalsozialismus war.

Die Darstellung des Forschungsstandes hingegen bietet wenig inhaltliche Information. Sie besteht in weiten Teilen aus einer bloßen Aufzählung der Werke; nur an einigen Punkten findet eine Auswertung und Auseinandersetzung statt, z.B. mit Susannah Heschels These von der ideellen Mittäterschaft des Instituts an der Shoah. Es wäre interessant, etwas über die Ergebnisse aufgeführter Werke zu erfahren, z.B. zur Biographie Siegfried Lefflers oder zum eigenständigen Profil der Thüringer Kirchenbewegung DC. Auch in den Hauptteilen des Werkes gibt es einzelne Passagen, die – trotz der (positiv zu wertenden) Detailverliebtheit des Autors – zu wenige Informationen enthalten. Die Abschnitte über das „entjudete“ Neue Testament und andere Schriften für die pastorale Praxis beispielsweise geben zu wenig Einblick in den Inhalt der Schriften und lassen kein zuverlässiges Bild entstehen.

Aus meiner Perspektive wünschenswert wäre eine stärkere Berücksichtigung des Instituts-Arbeitskreises *Fragen des Katholizismus* als Beispiel für die Existenz einer „braunen“ Ökumene. Dieser Arbeitskreis arbeitete mit einer katholischen Gruppe nationalsozialistischer Priester und mit völkisch-religiösen Gruppen unter der Leitung von Ernst Graf zu Reventlow zusammen. Der Duderstädter Priester Richard Kleine, der in den Listen nicht erscheint, war seinen eigenen Aussagen zufolge Mitglied des Arbeitskreises und korrespondierte

nachweislich mit Karl Dungs und Friedrich Kapferer. Dass diese doch recht ungewöhnliche Kooperation keine Beachtung findet, ist bedauerlich.²

Alles in allem aber ist es Arnhold gelungen, einen wesentlichen Beitrag zur Schließung einer seit langer Zeit bestehenden Forschungslücke zu leisten und die Instrumentalisierbarkeit der christlichen Glaubens- und Heilslehre zur Legitimation eines Unrechtsstaates (763) eindrücklich zu demonstrieren.

Lucia Scherzberg

² Vgl. Björn Kronendorfer, Nationalsozialismus und Holocaust in Autobiographien protestantischer Theologen, in: ders./Katharina von Kellenbach/Norbert Reck (Hg.), *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006, 23-170.

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

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

Torsten Becker, geb. 1987, ist Student der Katholischen Theologie und Geschichte. Er verfasste diese Miszelle im Rahmen eines Stipendiums der Studienstiftung Saar.

Dr. Sándor Fazakas, Professor für Systematische Theologie an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, Ungarn, Stipendiat der Humboldt-Gesellschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster.

Sophie Fetthauer, geb. 1971, wissenschaftliche Mitarbeiterin des Projektes Lexikon verfolgter Musiker und Musikerinnen der NS-Zeit am Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Hamburg.

Dr. Erich Geldbach, geb. 1939, Prof. em. für Ökumene und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, langjähriger Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim.

Maria Glasmann, M.A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Kirchengeschichte an der Universität des Saarlandes.

Dr. Maria E. Gründig, Geschäftsführerin des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Dr. Angela Hermann, geb. 1975, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am NS-Dokumentationszentrum München und Lehrbeauftragte an der LMU München.

Till Hilmar, Mag. phil., geb. 1985, Politikwissenschaftler und Leiter des Projektes *Orte der Erinnerung – im Hier und Heute* beim Verein GEDENKDIENTST, Wien.

Dr. Konrad Hilpert, geb. 1947, Professor für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dr. Annette Jantzen, geb. 1978, ist Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen.

Dr. Wulf Kellerwessel, geb. 1963, apl. Professor, Philosophisches Institut der RWTH Aachen.

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, geb. 1958, Privatdozent für Neuere Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhlvertreter für Kirchen und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes.

Dr. Alexander Maier, geb. 1977, Dozent für Religionspädagogik, Universität des Saarlandes.

Dr. Martin Papenbrock, geb. 1963, apl. Professor für Kunstgeschichte am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und Vorsitzender der Guernica-Gesellschaft e.V..

Hans-Christian Roestel M.A., geb. 1980, Journalist in Saarbrücken.

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

Dr. Clemens Vollnhals M.A., geb. 1956, Stellvertretender Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung e.V. und Lehrbeauftragter für Zeitgeschichte an der TU Dresden.

Dr. des. Paula Wojcik, geb. 1979, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungszentrum „Laboratorium Aufklärung“, Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Richard Wolin, Ph.D., geb. 1952, Distinguished Professor für Geschichte und Politikwissenschaften, CUNY Graduate Center, New York City.

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.