

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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 8 (2013)

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 8 (2013)

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-2013>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Sandor Fazakas</i>	
Kann die Kirche schuldig werden? Überlegungen am Beispiel der Reformierten Kirche Ungarns und ihres Verhältnisses zu ihrem historischen und gesellschaft- lichen Kontext	11
II. MISZELLEN	43
<i>Julia Albert/Andrea Behres/Katharina Peetz/Rik Sauer</i>	
Tagungsbericht: Theologie und Vergangenheitsbewälti- gung V. Genderspezifische Aspekte der Aufarbeitung der Vergangenheit	45
<i>Fabian Burgard</i>	
Ende der Ideologien? Vortrag am 07.01.2013 im Haus der Stiftung Demokratie Saarland	57
<i>Antonia Leugers</i>	
„Mordpläne offen vor der Welt“ – Gerhard Lehfeldt als Mahner der Kirchen im März 1943	63
<i>Claudia Kusmierek</i>	
Gegen den Strom – Solidarität und Hilfe für verfolgte Juden in Frankfurt und Hessen	75
<i>Antonia Leugers</i>	
„die Kirche soll einschreiten“ – Hilferufe von Sinti und Roma angesichts ihrer Deportation 1943	87
<i>Alexandra Kaiser</i>	
Wir müssen schreien, sonst hört man uns nicht! Selbstbestimmtes Leben von Frauen in der DDR der 1970er/1980er Jahre	97

III. REZENSIONEN.....	107
Yvonne Maria Werner (ed.), <i>Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries</i> (Björn Krondofer)	109
Wolf Gruner, <i>Gedenkort Rosenstraße 2-4. Internierung und Protest im NS-Staat</i> (Antonia Leugers).....	112
Hansjörg Buss, „Entjudete“ Kirche. <i>Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918-1950)</i> (Hans-Christian Roestel)	122
Michael Ebertz/Monika Eberhard/Anna Lang, <i>Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie</i> (Stefanie Lorenzen).....	127
Klaus Hödl, <i>Kultur und Gedächtnis</i> (Yvonne Al-Taie).....	131
Heribert Hallermann/Thomas Meckel/Sabrina Pfannkuche/ Matthias Pulte (Hg.), <i>Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch</i> (Marie Thiel).....	135
Joachim Klose (Hg.), <i>Religion statt Ideologie? – Christliche Studentengemeinden in der DDR</i> (Martin Kramer).....	139
Ulf Bohmann/Benjamin Bunk/Johanna Koehn/Sascha Wegner/Paula Wojcik (Hg.), <i>Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung</i> (Agnieszka Pufelska).....	143
Hans Henning Hahn/Robert Traba (Hg.), <i>Deutsch-Polnische Erinnerungsorte</i> (Jochaim Neander)	147
Richard Faber/Uwe Puschner (Hg.), <i>Preußische Katholiken und katholische Preußen im 20. Jahrhundert</i> (August H. Leugers-Scherzberg)	153
Klaus E. Müller, <i>Schuld und Sühne. Die Vorgeschichte des Erlösungsglauben</i> (Harald Grauer)	157
Winfried Eberhard/Christian Lübke (Hg.), <i>Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume</i> (August H. Leugers-Scherzberg)	160

Wolfgang Weiß (Hg.), <i>HeiligSEIN und SeligSPRECHEN. Reflexionen zur Heiligenverehrung anlässlich der Seligsprechung von Georg Häfner</i> (Stefan Samerski).....	165
Yiftach J.H. Fehige, <i>Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen</i> (Hermann Henrix).....	167
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	177

I. AUFSÄTZE

Sándor Fazakas

KANN DIE KIRCHE SCHULDIG WERDEN?

Überlegungen am Beispiel der Reformierten Kirche
Ungarns und ihres Verhältnisses zu ihrem historischen und
gesellschaftlichen Kontext

In einem grundlegenden Aufsatz hat es der namhafte reformierte Theologe Ervin Vályi Nagy unternommen, die christliche Lesart der Wende und Wandlung, die sich um das Wendejahr 1989 vollzogen hat, zu beschreiben. Er notiert: „[D]ie Wandlung, die *mutatio rei publicae*“¹ dieser typisch europäische Gedanke jüdisch-christlicher Tradition, „ist an sich nicht schlecht, bedeutet nicht unbedingt Dekadenz, Auseinanderfallen oder den Verlust des Gleichgewichtes“, denn nur in Märchen werde ein gleichbleibender Zustand als Glück angesehen. Doch auf der anderen Seite gelte auch: „[D]ie Wandlung an sich ist weder heil- noch glückbringend“² der Gedanke des *panta rhei* löst allein noch keine Begeisterung aus, auch wenn der neuzeitliche Fortschrittsoptimismus – allen Katastrophen und geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zum Trotz – aufzublühen scheint. Ervin Vályi Nagy fürchtete an der Schwelle der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen in Mittel-Osteuropa 1989/1990 nicht mehr und nicht weniger als die Wiederbelebung älterer und neuerer „Geschichtstheologien“, die versucht haben, sowohl aus den Wandlungen als auch aus dem Bleibenden etwas Inhaltliches herauszulesen, ja einen nationalen Götzen oder zeitgeistrelevanten Gott zu destillieren. In einem bestimmten Verständnis der Ängste, die die Wandlungen überschattet haben, zugleich warnend vor unberechtigten Nostalgien, schließt er seine

¹ Ervin Vályi Nagy, Wende und Wandlung, in: Á. Vályi-Nagy (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart, 2000, S. 136-143, hier: 140.

² A.a.O., S. 141.

Gedankenführung in Anlehnung an Umberto Eco, der auch seinerseits einen chinesischen Fluch zitiert hat: „Ich wünsche dir, dass du in interessanten (d. h. bewegten, wandelnden) Zeiten lebst“.³

Mehr als 20 Jahre nach den gesellschaftlichen Umbrüchen in Mittel-Osteuropa lässt sich mindestens für Ungarn feststellen: Die Wünsche und Befürchtungen Ervin Vályi Nagys haben sich auf eine merkwürdige Weise bestätigt. Die beiden hinter uns liegenden Jahrzehnte haben sich nicht nur als interessant und bewegend erwiesen, auch die Ängste und Nostalgien bezüglich des Umgangs mit dieser Geschichte blieben – m. E. – permanent. Gerade diese Tatsache gibt Anlass, das von Ervin Vályi Nagy angesprochene Problem weiterzudenken und dafür aus der Perspektive der Zeitgeschichtsforschung sowie der neueren sozialetischen und ekklesiologischen Fragestellungen weitere Kriterien anzulegen. In den folgenden Überlegungen möchte ich erstens der Frage nachgehen, wie dieser Wandel aus sozialgeschichtlicher Sicht, vor allem mit Blick auf die Aufarbeitung der Vergangenheit und den Demokratisierungsprozess eines Landes aussieht. Zweitens wird darüber nachgedacht, inwieweit die Kirche(n) als solche Institutionen oder Organisationen zu betrachten sind, die in einer bestimmten Situation von Politik und Gesellschaft um der Selbsterhaltung willen mit der jeweiligen Staatsmacht oder ihren Repressionsorganen zusammengearbeitet haben, und ob solche Anliegen als historisch-politische Schuldverstrickung zu deuten sind. Drittens muss gefragt werden, ob die Kirche bzw. die Kirchen als Kollektive zu betrachten oder zu behandeln sind, die als Handlungssubjekte für Fehlverhalten in der Geschichte Verantwortung tragen und inwieweit innerhalb der Kirche auch solche Strukturen entstanden sind (oder: inwieweit entstehen sie grundsätzlich und zu jeder Zeit), die gesellschaftliche Formen abbilden und mit Anpassungsstrategien, Kompromissen oder Systemähnlichkeiten zu weiteren geschichtlichen und

³ A.a.O., S. 143.

sozialen Schuldverstrickungen führen. Abschließend soll ein Ausblick vorgenommen werden, der den eigenen Auftrag, die Gestaltung und eine den eigenen Zukunftsperspektiven entsprechende Beteiligung der Kirche *als Kirchen* im geschichtlichen und sozialen Prozess reflektiert.

1. Zu den geopolitischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen

In der Tat, genau wie die meisten Staaten Osteuropas befand sich auch Ungarn nach 1989 vor einem langwierigen Wandlungsprozess, in dem sich das Land auf ökonomischer, sozialer und politischer Ebene von einem autoritär-totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie transformieren sollte. Dabei sollte man sich aber vor Augen halten, dass neben der Konsolidierung demokratischer Institutionen und der Verfestigung und Weiterentwicklung demokratischer Strukturen stets auch versucht wurde, die Stabilität zu wahren. Der genannte Konsolidierungsprozess verlief nicht gleichmäßig in allen Ländern dieser Region: Erfahrungen mit demokratischen Aufbrüchen der eigenen Geschichte (etwa der Volksaufstand 1956 in Ungarn oder der Prager Frühling 1968), der Grad der Menschenrechtsverletzungen und Repressionen in den früheren Regimen, kulturelle Hinterlassenschaften der sozialistischen Systeme, die Reminiszenz an die alten und die Unzufriedenheit mit den neu erworbenen gesellschaftlich-politischen Strukturen hatten Einfluss auf Geschwindigkeit und Tiefe der Transformationsprozesse in den einzelnen Staaten. Auch der *Umgang mit der eigenen Vergangenheit* und die durch die Transformation aufgekommenen *Zukunftsperspektiven* der Bürger haben die Intensität und Geschwindigkeit dieser Wandlungen tief gehend beeinflusst.⁴ Durch die

⁴ Vgl.: Péter Nádas, Der Stand der Dinge. Warum der Versuch einer dritten Modernisierung Ungarns nicht gelungen ist, in: *Lettre Internationale* 95 (2011), S. 39-49. - Gert Pickel, Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa, in: S. Schmidt/G. Pickel/S. Pickel (Hg.), *Amnesie, Amnestie*

Einführung marktwirtschaftlicher Verhältnisse erhofften sich nicht wenige Bürger die Verbesserung ihrer eigenen materiellen Situation, erstrebt wurde ein Wohlstand westlicher Art. Innerhalb weniger Jahre erwiesen sich diese Erwartungen nicht nur als unhaltbar, vielmehr haben die Begleiterscheinungen wirtschaftlicher Umwälzungen (wie Arbeitslosigkeit, Kostenexplosion, Inflation) auch zu bitteren Enttäuschungen, oft auch zu Nostalgie und Sehnsucht nach der alten sozialen Sicherheit aus der Zeit des Sozialismus geführt. Nur ganz wenigen ist es gelungen, in der neuen kapitalistischen Wirtschaftsordnung Fuß zu fassen – vor allem der früheren politischen Nomenklatur, die ihre ideologisch-politische Macht in eine wirtschaftliche Macht umgemünzt hat – eine Tatsache, die bis heute im Lande äußerst irritierend wirkt. Die Art und Weise des Übergangs vom Sozialismus zur freien Marktwirtschaft hat weitreichende Konsequenzen gezeitigt, einerseits bezüglich des Verhältnisses gegenüber der Vergangenheit, andererseits im Bezug auf den Demokratisierungsprozess. Was die Aufarbeitung dieser Vergangenheit anbelangt, wurde die schon angedeutete Vergangenheitsreminiszenz (Ungarn galt sowieso als die „fröhlichste Baracke“ unter den Ostblockländern) durch eine Unwilligkeit bzw. Halbherzigkeit ergänzt. Da der Übergang und der eingeschlagene Weg zur Konsolidierung als ein gemeinsames Unternehmen der alten und der neueren politischen Elite vollzogen wurde, konnte die Forderung nach einer rückhaltlosen Aufklärung von Verbrechen der Vergangenheit nicht befriedigt werden. Die Bewahrung des sozialen Friedens und der nationalen Einheit erwies sich angeblich als ein höherer Wert für die Stabilisierung der neu zu errichtenden gesellschaftlichen Ordnung. Die Suche nach mehr Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach juristischer, wissenschaftlicher und geistig-geistlicher Aufarbeitung der Vergangenheit sowie das Bemühen um eine angemessene Erinnerungskultur standen von vornherein unter dem Diktat einer

oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden 2009, S. 129-158.

„Verträglichkeit für die weitere Entwicklung des Landes“.⁵ Eine zu lange oder zu intensive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der sozialistischen Vergangenheit wurde eher als Belastung empfunden. Große Teile der Bevölkerung, die weder direkt noch indirekt von Menschenrechtsverletzungen betroffen waren, erwarteten und erwarten heute für sich persönlich keinen konkreten Gewinn von einer Aufarbeitung. Was übrig blieb, war dann oft eine Vergangenheitspolitik, die als strategisches oder taktisches Instrument für die Legitimierung eigener politischer Ziele oder für die Delegitimierung oder Diskriminierung politischer Gegner eingesetzt wurde.

Die weitreichenden negativen Folgen einer Unterlassung der Vergangenheitsaufarbeitung für den Demokratisierungsprozess des Landes sowie die Folgen der nostalgischen Reminiszenz an frühere Verhältnisse oder der unbegründeten Zukunftserwartungen sind schwierig abzuschätzen. Es scheint aber offensichtlich zu sein, dass der Konsolidierungsprozess des Landes noch lange nicht als abgeschlossen gelten kann; die politischen und ideologischen Debatten in und um Ungarn zeigen, dass

- die Funktion, Freiheit und Stärkung demokratischer politischer Institutionen weiterhin im Fokus des öffentlichen Interesses und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen stehen (z. B. Freiheit der Presse und Justiz),

- die Schaffung oder Erhaltung eines Verfassungsstaates zu den hervorragendsten Zielen politischer Kräfte zählt (die Regierung meint, dies erst neulich durch die neu verabschiedete Verfassung erreicht zu haben; die Opposition dagegen befürchtet gerade in ihr die Aushöhlung des Verfassungsstaates, aber verschweigt, dass ihrem eigenen Grundgesetzentwurf die für die Durchsetzung nötige politische Kraft gefehlt hätte),

- die Konsolidierung einer demokratischen Bürgergesellschaft bzw. Bürgerkultur viel langwieriger ist als die Etablierung demokratischer Rahmenbedingungen.

⁵ Pickel, *Nostalgie oder Problembewusstsein?*, S. 136ff.

Die ungarische Gesellschaft befindet sich also mehr als 20 Jahre nach dem Zusammenbruch totalitärer Systeme in Mittel-Osteuropa in einem Zustand zwischen Kontinuität und Abbruch. Diese Erscheinung wird oft damit erklärt, dass die Wende – wie bereits angedeutet – weder durch revolutionäre Umwälzungen noch durch radikale Ablösung früherer politischer Führungskräfte vollzogen worden ist, sondern als gemeinsames Unternehmen der alten und der neuen politischen Elite zu betrachten ist. Von dieser Grundthese her, die sich als plausible Deutung durchgesetzt hat, wird immer wieder versucht zu erklären, warum in Ungarn eine rechtliche, politische und kirchliche Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit ausgeblieben ist und warum die Beurteilung der Lage eher in zwei Extremen erfolgt: Entweder wird die Vergangenheit glorifiziert oder sie wird vollständig verdrängt.

Wird die Fragestellung in eine theologische Perspektive gerückt, geraten auch die Gefahren und die Irrwege dieser Vergangenheitsbewältigung in den Blick. Dabei muss nicht nur auf die Komplexität der Aufarbeitung als solcher, sondern auch auf das Problem hingewiesen werden, dass die Unfähigkeit zur Schulderinnerung und selbstkritischen Reflexion sowie die Instrumentalisierung der Schuldensicht oder Reue durch aktuelle politische Interessen bzw. die zeitgeschichtliche Geschichtsschreibung nicht nur den Demokratisierungsprozess in einem Land kontinuierlich blockieren, sondern auch die nötige Orientierung in Theologie und Kirche unterlaufen. Eine theologisch und sozialetisch reflektierte Behandlung der Schuldfrage in sozialen Interaktionszusammenhängen sowie die christliche Wirklichkeitswahrnehmung sollten also eine empfindliche Lücke füllen. Erhebliche Probleme müssen hier gedeutet, geklärt und möglichst praktisch angegangen werden: Erstens die drängende Frage der Vergangenheitsbewältigung in der ungarischen Gesellschaft und zweitens die neuen Antworten auf jene Schuldzusammenhänge, die zum einen in politisch-ökonomischen Handlungszwängen wurzeln, sich zum anderen aber auch aus den Generationenkonflikten entwickeln,

die auf den unerledigten Umgang mit der Vergangenheit zurückzuführen sind.

2. Kirche in sozialen und geschichtlichen Schuldzusammenhängen

Zunächst eine Bemerkung dazu, was unter dem Begriff „historische Schuld“ zu verstehen sei: Sehr oft wird diese Frage mit der Kollektivschuld-These beantwortet. Kein Wunder, wenn man bedenkt, dass man hier schon auf den ersten Blick mit Interaktion, Wechselwirkung und politisch-gesellschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Entscheidungskräfte und Akteure zu tun hat. Wie aber entsteht historische Schuld? Und gibt es überhaupt kollektive Schuld? Aus der Sicht der Sieger kann die Antwort einfach lauten: Ja! Der Holocaust, die Massenvertreibungen und Deportationen ganzer Volksgruppen während und nach dem Zweiten Weltkrieg zeigen die Folgen dieser verhängnisvollen Überzeugung. Viele meinen aber: Der Begriff ist zu vermeiden. Schuld oder Unschuld eines ganzen Volkes oder einer Gruppe gibt es nicht. Beides, „Schuld wie Unschuld[,] sind nicht kollektiv, sondern persönlich“.⁶ In der Tat, das Zusammenleben der Menschen kann nur gelingen, wenn Schuld identifiziert und zugeschrieben wird, wenn der Einzelne dafür verantwortlich gemacht werden kann. Ohne diese Zuschreibung und Identifizierung wird die Schuld zur „undefinierbaren Schuld“, die zur Lähmung und Auflösung menschlicher Gemeinschaften führt. Doch – und das zeigen auch die biblischen Belege – Handlungen von Einzelnen haben jeweils Auswirkungen für das Ganze eines sozialen Systems. Es besteht ein Zusammenhang zwischen Handlungen von Menschen und der Geschichte einer Gemeinschaft. Der Mensch kann die Geschichte nicht nur erleiden, sondern auch verantwortlich mitgestalten, besonders wenn der Einzelne

⁶ Richard von Weizsäcker, Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, in: Ders., *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, Berlin 1985, S. 9–35, hier: 17.

sich an wichtigen Stationen menschlichen Zusammenlebens befindet, an denen er die Folgen seines individuellen Handelns vorhersehen und vermeiden könnte.

In einem theologisch-sozialethischen Beitrag zum „Historikerstreit“⁷ gelangt Eilert Herms zu der Feststellung, dass die geschichtliche Schuld „jeweils positionsspezifische Schuld“⁸ ist. Gemeint ist damit die Beobachtung, dass leitende Personen an der Spitze eines sozialen Systems in Ausübung ihres Berufes bzw. Amtes ihre spezifische Verantwortung für das ganze System und für die Gerechtigkeit innerhalb der Organisation verfehlen, sie nicht wahrnehmen und mit den Folgen ihres Handelns und Unterlassens nicht rechnen. Versagen im Amt, Fehlverhalten – und hier kann Ahnungslosigkeit und Unwissen keine Entschuldigung bedeuten – oder Verantwortungslosigkeit können Folgen haben, die Auswirkungen auf das ganze soziale System haben. Das Ergebnis, zu dem Eilert Herms sowohl für das NS-Regime als auch für die SED-Diktatur kommt, das aber auch für weitere totalitäre Regime in Mittel-Osteuropa vor der Wende gelten dürfte, lautet: Der Staat wird von einer Gruppe erobert, die nur als eine Verbrecherbande höherer Ordnung bezeichnet werden kann und die den Rechtszustand einer Gesellschaft „durch eine prinzipiell willkürliche, an kein Recht gebundene Ausübung öffentlicher Gewalt“ untergräbt.⁹

Für uns besteht hier die Frage: Inwieweit sind die Kirchen als solche Institutionen anzusehen, bei denen das Versagen leitender Personen oder kirchlicher Mitarbeiter im Amt nicht nur zu einer Glaubwürdigkeitskrise der Kirche in den Augen der darauf folgenden Generationen oder der Öffentlichkeit geführt hat, sondern als Mitverantwortung für die Systemschuld oder als schuldhafte Verstrickung anzusehen ist? Wer ist gemeint, eine Reihe von Einzelnen oder eine Gemeinschaft, ein Kollektiv, wenn die Kirche sich

⁷ Eilert Herms, Schuld in der Geschichte. Zum „Historikerstreit“, in: Ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, S. 1-24, hier: 15–16.

⁸ A.a.O., S. 14.

⁹ A.a.O., S. 18.

als schuldig bekennt, wenn sie schuldhafte Verantwortung übernimmt und im Namen vieler (etwa eines Volkes) um Vergebung und Versöhnung bittet?

2.1. Positionsspezifische Schuld kirchlicher Würdenträger

Wer sich ein wenig in der jüngsten Kirchengeschichte mittel-osteuropäischer Kirchen auskennt, weiß, dass die Kompromisse oder Anpassungsstrategien, die kirchenleitende Organe eingingen, um in Verhandlungen oder in die angeblich unausweichliche Zusammenarbeit mit dem totalitären Staat einzutreten, in der Hoffnung auf einen *modus vivendi* geschahen. Das war auch in den protestantischen Kirchen Ungarns der Fall. Es ist nicht zu bestreiten, dass es oft gelungen ist, einen bestimmten Freiraum für das Gemeindeleben, für kirchliche Aktivitäten und neue Initiativen zu gewährleisten. Trotz allem erscheint die Zusammenarbeit der Kirchen mit den totalitären Staatsorganen deshalb absurd, weil dieser Staat seinem Wesen nach eine Bedrohung für das Sein der Kirche bedeutete. Hält man sich nur die kommunistischen Diktaturen in Mittel-Osteuropa vor der Wende 1989/90 vor Augen, so gilt für alle diese Staaten, dass sie versucht haben, mit ihren Macht- und Repressionsorganen die Kirchen im Griff zu halten, die christliche Gemeindegemeinschaft aufzuheben, das Gemeindeleben auszuspionieren und zu zersetzen. Dazu haben sie nicht nur Mitarbeiter aus den Reihen der Kirchen gewonnen, sondern ein Klima des Misstrauens geschaffen, das über Jahre hinweg – und man kann mit Sicherheit sagen, auch über die Wende hinaus – die Kommunikation und die Solidarität innerhalb und außerhalb der Kirche vergiftet hat. Um es konkret zu fassen: Eine Zusammenarbeit mit diesem Staatswesen erwies sich nicht nur deshalb als schuldhaftes Versagen im Amt, weil man als Christ das eigene Leben in die Verfügung einer fremden Macht stellte und weil man als Pfarrer eventuell gegen das eigene Ordinationsgelübde verstieß oder weil man als Kirchenführer bzw. Theologe – mit Erwin Vályi Nagy gesagt? für den „Abbau aller Bedenken gegen die jeweilige konkrete“ politi-

sche „Ordnung“ bemüht war, und zwar gestützt auf falsche, nicht-theologische Prämissen¹⁰ sondern vielmehr, weil solches Verhalten, wenn es überhaupt entlarvt wurde, nicht als Schuld bekannt, sondern als unvermeidlicher Kompromiss gedeutet, nachträglich „theologisch“ gerechtfertigt, legitimiert oder nach einer stilisierten Selbstdarstellung glorifiziert wurde. Auf der Ebene der offiziellen Repräsentanten und Leitungskräfte der Kirche – bei Bischöfen, Dekanen, Kirchenpräsidenten oder Theologieprofessoren – ist diese Zusammenarbeit allein deshalb als schuldhaftes Versagen zu betrachten, weil sie meist hinter den Kulissen der Öffentlichkeit stattfand und sich einer Rechenschaft vor der beauftragenden Kirche (etwa vor einer Synode) entzog, bzw. weil sie sich mit einer Scheinrechenschaft abfand. Dieses Verhalten ist – wie oben schon angedeutet – mit dem Wesen der evangelischen Kirche, die sich als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft versteht, nicht zu vereinbaren. Kein Wunder, dass István Török, Theologieprofessor in Debrecen, rückblickend sowohl über das Verhalten der kirchenleitenden Personen als auch über die Mitverantwortung kirchlicher Gremien, etwa der Kreis- und Landessynoden, klagt:

„[...] da waren kirchenleitende Persönlichkeiten, die in hohen Ämtern aufgezehrt wurden; aber manche haben hemmungslos agiert oder anscheinend Lust gehabt, mit der erworbenen Macht umzugehen, obwohl sie angesichts ihres Rechtsempfindens im Bezug auf den atheistischen Staat hätten vorbildlich sein müssen. [...] Seitens der Kirche haben die Presbyterien mit ihren Stimmen zu ihren Berufungen beigetragen, sie haben sie festlich eingeführt, ihre offiziellen Berichte an die Kreis- und Landessynoden angenommen [...], wer hat uns Kirchgänger dazu gezwungen?“¹¹

¹⁰ Ervin Vályi Nagy, Gott oder Geschichte? in: Vályi-Nagy (Hg.), *Geschichtserfahrung*, S. 25-35.

¹¹ István Török, A pusztai vándorlás után, az ígélet földje előtt, in: *Reformátusok Lapja* 1990. június 3, 1.5.

Selbst das 20. Jahrhundert hat uns die alte Erfahrung bestätigt, dass kirchliche Organisationen stets von ihrem geschichtlichen Kontext abhängig sind; und in einem totalitären Staat passen sich Verhaltensweisen und Verhaltensformen kirchlicher Organe der politischen Struktur an.¹² Die Zusammenarbeit kirchlicher Leitungsorgane mit der staatlichen Bürokratie zeigt, dass das Zutrauen zur Kirchendiplomatie größer war als das Vertrauen auf die Kraft Gottes. Auch wenn das Ziel dieser kirchenleitenden Tätigkeit im Interesse der Selbsterhaltung der Kirche gelegen haben mag, kann man das nicht mehr als ein nur persönliches Versagen betrachten, weil es zum Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche in der Öffentlichkeit und zu einer tiefen Vertrauenskrise der Kirchenmitglieder gegenüber der Kirchenleitung beigetragen hat und immer noch beiträgt. Das *Wahrheitszeugnis der Kirche* sei durch die Einflussnahme der Machtorgane auf die Kirchen beschädigt, meint Wolf Krötke¹³ bezüglich der Ereignisse in der ehemaligen DDR. Das Gleiche gilt für alle Kirchen in vergleichbaren geschichtlichen Situationen. Wie könnte man aber aus dem Schatten dieser Vergangenheit heraustreten – etwa mit Hilfe eines Schuldbekenntnisses?

2.2. Schuld der Kirche – Schuld konkret?

Kirchliche Schuld wahrnehmung und demzufolge Schuld erklärungen und Schuldbekenntnisse bleiben, auch wenn sie in bestimmten historischen Momenten einen „Schritt ins Freie“¹⁴ für die jeweilige Kirche ermöglichten, immer zwiespältige

¹² Martin Honecker, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? in: *ZThK* 90 (1993), S. 213–230, hier: 224.

¹³ Wolf Krotke, Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflussnahme des MfS auf die Kirchen, in: Clemens Vollnhals (Hg.), *Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit*, Berlin 1996, S. 405–414, 414.

¹⁴ Wolfgang Huber, Gleitwort, in: Martin Greschat (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation*, Neukirche-Vluyt 1985, S. 7–8, hier: 7.

Aktionen, führen zu ambivalenten Beurteilungen, am meisten indes leiden sie an zwei defizitären Mängeln: an der *Konkret-heit der Schuld* und an der *Unbestimmtheit des Subjektes*, das die Schuld trägt, sie übernimmt oder bekennt.

In einem Entwurf versucht Dietrich Bonhoeffer im Herbst 1940 (im Verlauf seiner Arbeit an der theologischen Ethik), einem Schuldbekenntnis der Kirche seine Konkretion zu verleihen, indem er am Leitfaden der Zehn Gebote konkrete Felder des persönlichen, kirchlichen und sozialen Lebens anspricht, wo eindeutig Schuld begangen worden ist. Wenn man seine Aufzählung ansieht (z. B. Ausbeutung der Arbeitskraft über den Werktag hinaus, Zerstörung der Familien, Anwendung brutaler Gewalt, Judenverfolgung, Ausbeutung der Armen und Bereicherung durch Korruption),¹⁵ leuchtet es ein, dass die konkrete Benennung objektiver Schuld einer tief greifenden Kenntnis des gemeinschaftlichen Lebens und einer erhellenden Analyse bedarf. So wird Schuld identifiziert und zugeschrieben, weil sie immer eine geschichtliche Gestalt annimmt, die in jeder Zeit eine andere Form haben kann. Eine bestimmte kontextuelle Konkretion der Schuld ist unumgänglich, auch wenn Schuld dadurch zeitgebunden bleibt, weil die undefinierbare Schuld uferlos wird und weitere Ungerechtigkeit hervorrufen würde. Hier geht es nicht einfach um allgemeine Schuldgefühle, seelisch-psychologische Vorgänge oder unbestimmte Gesetzmäßigkeiten im Alltagsleben. In ähnlicher Weise hat auch Friedrich Winter, der sich mit der Verantwortung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR nach der Wende 1989 beschäftigt hat, versucht, die konkreten Inhalte möglicher Schuldaussagen mithilfe des Dekalogs zu ordnen.¹⁶ In einem solchen Referenzraum (wie z. B. die zwei Tafeln des Gesetzes) fällt es zugleich auf, wie unkonkret und abseits des Gottesbezugs Christen und Kirchen über geschichtliche und

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 6. Aufl. 1992, S. 129-131.

¹⁶ Friedrich Winter, *Öffentlich Schuld bekennen. Schuld und Vergebung vor und nach der „Wende“ in Bund der Evangelischen Kirchen* (in der DDR), in: *KZG 4* (1991), S. 422-445, hier: 440-441.

gesellschaftliche Schuld reden: Es werden eher die Mängel im Blick auf das allgemeine Zusammenleben der Menschen benannt, aber die Tatsache, dass eventuell auch gegen Gottes Willen gehandelt worden ist, kommt kaum zur Sprache. Ohne diesen Bezug fehlt dem Reden über Schuld und Sünde aber die genuin christlich-theologische Dimension.¹⁷

Im historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang geht es indes um solche Entscheidungen und Untaten, deren Folgen zum größten Teil nicht wieder gutzumachen sind, auch wenn die Einbindung des persönlichen Handelns in ein System und die Abhängigkeit von Machtstrukturen nicht zu bezweifeln sind. Wenn man aber die konkrete schuldhaftige Wirklichkeit nicht benennt, wird weder Bekenntnis noch Vergebung bzw. Versöhnung möglich. Aus dieser Perspektive fallen sowohl das „Stuttgarter Schuldbekennnis“¹⁸ als auch die Deklaration des Synodalrates der RKU vom 9. Mai 1946 mit ihrer Allgemeingültigkeit auf. Ich zitiere die Deklaration: Die Kirche hat in der Vergangenheit „ihr prophetisches Amt nicht treu genug ausgeübt, hat in der weltlichen Weisheit und neueren politischen Lehre den ‚satanischen Sauerteig‘ nicht früh genug entdeckt; sie hat auf die Reinheit der Verkündigung nicht genug geachtet, unter den Funktionsträgern der Kirche keine richtige Disziplin bewahrt; sie wurde träge in der Liebe, ist mit den Machthabern falsche Kompromisse eingegangen und hat in der Kirche den Raum für weltliche Regelungen bereitet.“¹⁹

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Greschat, *Im Zeichen der Schuld*, S. 45-46.

¹⁹ A magyarországi református egyház zsinati tanácsa Budapest, 1946. évi május hó 9-én tartott negyedik ülésének jegyzőkönyve. Zsinati irományok 47. [Dokumente der Sitzung des Synodalrates der RKU vom 9. Mai 1946, in: Synodalarchiv der RKU, Synodaldokument Nr. 47] – Vgl.: Sándor Fazakas, „Új egyház felé?“ – a második világháború utáni református egyházi megújulás ekklesiológiai konzekvenciái [„Für eine neue Kirche?“ Ekklesiologische Konsequenzen der kirchlichen Erneuerungsbewegung nach dem II. Weltkrieg in der Reformierten Kirche Ungarns], Debrecen 2000, (Dissertationes Theologicae 4) S. 20.

Der Mangel an Konkretheit oder, anders gesagt, die „Flucht vor der Konkretion der Schuld“²⁰ – ein Umstand, der in Deutschland zum „Darmstädter Wort“ geführt hat – ist nur das *eine* Problem. Das andere ist von einem kybernetischen Standpunkt zu erhellen. Wie konkret darf oder soll eine kirchliche Stellungnahme oder ein kirchliches Schuldbekenntnis sein, das mit dem Anspruch verfasst und veröffentlicht worden ist, stellvertretend für die Kirche oder für das Volk zu gelten? Und überhaupt: Ist ein kirchenleitendes Organ eigentlich befugt, im Namen der Kirche, der Christenheit oder einer Gesellschaft zu sprechen, oder gar ein Schuldbekenntnis abzulegen? Nicht nur das Stuttgarter Schuldbekenntnis sorgte in dieser Hinsicht für Aufregung und heftige Reaktionen. Die ungarisch-reformierte Synodaldeklaration wurde so gut wie nie richtig wahrgenommen, stattdessen wurde die Legitimität und Autorität der Kirchenleitung zu Schuldäußerungen seitens der Opposition bezweifelt, sogar abgelehnt. Dies geschah nicht aus Mangel²¹ an Konkretheit, sondern aus anderen Interessen, denn bald sitzt diese Opposition mithilfe und Genehmigung kommunistischer Machthaber in kirchenleitenden Funktionen.

Bevor über die Repräsentanzfrage und die Subjekthaftigkeit von Kollektiven nachgedacht wird, sei hier nur darauf hingewiesen, dass eine kirchliche Äußerung auch dergestalt formuliert sein muss, dass möglichst viele sie übernehmen oder in sie einstimmen können. Das ist ein Merkmal protestantischer Kirchlichkeit: Die Vertretung kirchlicher Interessen oder Meinungen ist nicht ohne eine dahinterstehende *communis opinio* oder mindestens ohne die Klärung der Zuständigkeit von Amtsträgern und der sie beauftragenden Gemeinschaften vorstellbar. Nach reformatorischem Verständnis trägt nicht der Einzelne die Verantwortung für die rechte Ausübung

²⁰ Martin Greschat, Einleitung, in: Ders., *Im Zeichen der Schuld*, S. 37.

²¹ Siehe: *Országos Református Szabad Tanács határozatai, deklarációi és kérelmei. Nyíregyháza* 1946. augusztus 14-17. Budapest 1946. Szerk. Békefi Benő [*Beschlüsse, Deklarationen und Anträge des Reformierten Freien Rates von Nyíregyháza*, 14-17. August 1946. Hg. von Benő Békefi], Budapest 1946.

eines Amtes, sondern die ganze Kirche. Die Kirche bzw. die Gemeinde soll darüber wachen, dass die durch die Wahl öffentlich berufenen und durch die Ordination oder Einsetzung bestätigten Amtsträger ihren Auftrag in richtiger Weise erfüllen. Betrachtet man die Vertretung der Kirche oder die Äußerungen im Namen der Kirche als kirchenleitende Entscheidungen, dann dürfen sie dem Auftrag der Kirche nicht widersprechen und sind auf Kontrolle, Kritik und eventuell Zustimmung seitens der Auftraggeber angewiesen.²² Entscheidungen mit Leitungscharakter haben nicht nur Auswirkungen für den Repräsentanten, der sie trifft, sondern auf das Ganze des Systems. Aber auch wenn theologisch oder kirchenrechtlich gesehen all das gegeben ist, wird man damit rechnen müssen, dass Menschen, in deren Namen eine solche Äußerung verabschiedet wurde, bei bestimmten historischen Ereignissen und sozialen Prozessen nicht zureichend beteiligt wurden oder werden. Der Beteiligungsgrad und das Beteiligungsfeld sind vertikal und horizontal, zeitlich und sozial äußerst ausgedehnt, deshalb können sie die Konkretion nicht immer nachvollziehen, aber die Möglichkeit, sich mit dem Gesagten identifizieren zu können, muss offen gehalten werden.

Das Reden über Schuld, vor allem über Schuld in der Geschichte und in sozialen Interaktionszusammenhängen, muss weiterhin diese Grundspannung aushalten können: *Einerseits* ist man auf weitere Analyse bzw. kritisch-wissenschaftliche Forschung angewiesen, um zu konkreten Erkenntnissen über schuldhaftes Vergangenes zu gelangen und zugleich um einen nicht instrumentalisierbaren Prozess der Erinnerung, Versöhnung und Demokratisierung zu ermöglichen. Um

²² Vgl.: Klaus Tanner, Organisation und Legitimation. Zum internen Stellenwert politischer Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: H. Abromeit/G. Wewer (Hg.): *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen 1989, S. 201-220. – Vgl. Die Repräsentation der Kirche bei R. Preul: Reiner Preul, *Kirchentheorie, Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirchen*, Berlin-New York 1997, S. 235-241.

eine bestimmte Konkretion der Schuld im historischen und sozialen Kontext zu erlangen, kann die Erkenntnis über die Frage weiterhelfen, ob die Entscheidungen, Stellungnahmen oder kirchenpolitischen Optionen dem Wesen und Auftrag der Kirche in einem bestimmten Interaktionszusammenhang entsprechen oder aber widersprechen. *Andererseits* gilt: Weil man mit Schuld auch auf überpersonaler Ebene und mit strukturellen Schuldzusammenhängen im sozialen Kontext zu rechnen hat, muss das Reden über Schuld repräsentativ bleiben, um einen Identifikationsrahmen zu eröffnen, in dem unterschiedliche Akteure des kirchlichen, aber auch des politisch-sozialen und wirtschaftlichen Lebens ihre Verantwortung wahrnehmen und nach mehr Gerechtigkeit streben. Dabei ist auch die Gefahr nicht zu übersehen, dass solche Schulderklärungen oder Schuldbekennnisse immer mehrdeutig und ambivalent bleiben, eine bestimmte oder einseitige Geschichtsdeutung mittragen und sich nicht zuletzt leicht für politische bzw. kirchenpolitische Zwecke instrumentalisieren lassen.²³

3. „Wer“ handelt und „wer“ spricht hier?

Wer ist gemeint, wenn die Kirche bekennt: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden“²⁴ oder wenn der ungarische Synodalrat sagt: Die Kirche „wurde träge in der Liebe, ist mit den Machthabern falsche Kompromisse eingegangen“?²⁵ Wie schon angedeutet:

²³ Vgl.: Greschat, *Im Zeichen der Schuld*, S. 79-86. - Martin Honecker, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? in: *ZThK* 90 (1993) S. 213-230, 217. - Fazakas, „Új egyház felé?“, S. 29. - Bölcskei Gusztáv, Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében [Die Wandlung des Kirchenbildes in der RKU während der letzten 45 Jahren], in: *Confessio* 15 (1991/1) S. 22-25.

²⁴ Martin Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*. München 1982, S. 102.

²⁵ Synodalerklärung der RKU (wie Anm. 19).

In dem Moment, in dem historische Schuld als ein komplexer Wirklichkeitsbereich erfahren wird, bezieht sich die Frage auf das Problem, dass das Reden über Schuld und Sünde im historischen und sozialen Kontext nicht allein auf die persönliche Dimension reduziert oder auf individuelle Verursachung zurückgeführt werden kann. Auch Unrechtsstrukturen sind menschengemacht und menschenverantwortet, aber gerade in den Situationen von gewollten oder ungewollten Verstrickungen in Schuldkonstellationen muss die transpersonale oder interpersonale Dimension dort mitbedacht werden, wo Sünde – biblisch gesagt – als eine den Menschen knechtende „Macht“ erfahren wird und wo alle von ihren Folgen betroffen sind – unabhängig von einer direkten oder indirekten Beteiligung, von Lebensalter oder Beruf. Und auch die Kirchen gehören zu jenen Institutionen, bei denen das Versagen in Amt und Sendung, zwanghafte oder freiwillige Anpassung, Mitläufertum und Kollaboration auch selbstkritisch in Rechnung gestellt werden müssen. Soziologisch betrachtet sind auch Kirchenorganisationen, die sich selbst fragen müssen: Inwieweit gab oder gibt es bei uns Strukturen, die durch sündhaftes Verhalten, Kompromisse oder Überlebensstrategien entstanden sind und durch deren Eigendynamik solche binnenkirchlichen Zusammenhänge geschaffen worden sind, die zur „Mitverschuldung“ oder „Verstrickung“ weiterer Kirchenmitglieder oder Organe geführt haben – oder auch noch heute führen können? Wie dieses „Grundübel kirchlichen Lebens“²⁶ sich entwickelt und aussieht – dafür steht paradigmatisch, was István Török bezüglich der reformierten Kirche in Ungarn – schon 16 Jahre vor der Wende (veröffentlicht erst nach 1990) – beklagt hat:

„Und dann – Schritt für Schritt, fast unbemerkt – besetzen unsere eigenen Entscheidungen [gemeint sind die Entscheidungen der Kirchenleitung] den Platz des Wortes Gottes. Auf diese Weise entziehen wir unsere Entscheidungen

²⁶ Zoltán Balog, Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung in der Reformierten Kirche Ungarns seit 1989, in: *EvTh* 55 (1995) S. 217–229, 218.

der ständigen Kontrolle des Wortes Gottes. Wir machen Tabus aus ihnen. Die Kritik dieser Entscheidungen gilt dann als Glaubensungehorsam und Häresie. [...] Dann aber bleibt nichts anderes übrig, als mit eiserner Konsequenz die zentralisierte kirchliche Presse, die Pfarrerausbildung und das ganze offizielle kirchliche Leben in den Dienst dieser Entscheidungen zu stellen. [...] Es ist wahr, dass für theologisch fundierte Kirchenkritik in der gegenwärtigen Lage fast kein Raum bleibt.“ (1974)²⁷

Es ist kein Wunder, dass eine solche „verengte Sicht“ die Urteilskraft und das Verantwortungsbewusstsein in einer Glaubensgemeinschaft dauerhaft lähmt und zu einer generationenübergreifenden Deformation kirchlichen Lebens führen kann.

Bezüglich der Subjekthaftigkeit in der Schuldfrage ist bei der Aufarbeitung der Vergangenheit in unseren Kirchen, genauso wie in der Gesellschaft, nicht nur eine Unwilligkeit festzustellen, sondern eine *Verortung der Schuldfrage*, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits neigt man, wenn es um die Feststellung der *Verantwortung* für Entscheidungen und kirchenpolitische Optionen der Vergangenheit geht, die in einem bestimmten historischen oder sozialen Zusammenhang zum Glaubwürdigkeitsverlust und/oder zur Beschädigung des Wahrheitszeugnisses der Kirche geführt haben, zu einer *Depersonalisierung* des Schuldverständnisses. Die Schuld wird nicht erkannt, bekannt oder bereut, vielmehr wird sie ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen und ungünstigen geschichtlich-politischen Konstellationen zugeschrieben. Alle Akteure waren ein Rädchen in der großen Maschinerie, alle Schuldvorwürfe werden gegenstandslos, das Ergebnis ist eine kollektive Verantwortungslosigkeit! Andererseits: Wenn es um die Frage der *Entlastung* innerhalb einer Gemeinschaft oder eines Kollektivs geht, dann schlägt die Tendenz gerade

²⁷ István Török, Leszükitett látóköri [Verengte Sicht], in: Ders., *Határkérdések szolgálatunkban [Grenzfragen in unserem Dienst]*, Budapest 1990, S. 24–29, 26ff.

in die entgegengesetzte Richtung um: Eine *Personalisierung* der Schuldfrage erweist sich als endgültige Lösung. Dann wird *nur* noch nach den einzelnen Verantwortungsträgern gesucht, ihre Untaten werden enthüllt, Personen in früheren Schlüsselfunktionen bloßgestellt oder an den Pranger gestellt. Die Bloßstellung menschlichen Versagens bringt aber weder heilsame Erkenntnisse noch Selbstentlastung. Sie ist nichts anderes als Ausdruck eines Interesses an kollektiver Unschuld.

Betrachtet man dagegen die Schuld als soziales Beziehungsgeflecht, aus dem die Kirche nicht herausgenommen werden kann, oder will man das gemeinschaftliche Erkennen, Übernehmen und Bekennen von Schuld genauer erfassen, wird die Frage nach dem dahinterstehenden „Subjekt“ unumgänglich. Mit dem Hinweis auf das doppelte Subjekt versuchte Bonhoeffer seinerzeit zu verdeutlichen, dass es im Bereich der Schuld immer zwei Betroffene gibt: „der Einzelne und die Gemeinschaft und beide existieren gleich verantwortlich“²⁸ Aber ihm ging es dabei um keinen quantitativen Vergleich, sondern es geht ihm um die Erkenntnis der Schuld und um die Unmöglichkeit einer Entlastung des einen auf Kosten des anderen. Sein Interesse liegt darin, den sozialen Charakter der Schuld, die durch die Sünde gesetzten sozialen Grundbeziehungen zwischen dem Ich und dem Du, zwischen dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft aufzudecken.²⁹ Laut Eberhard Bethge hat Bonhoeffer zeit seines Lebens ? nicht nur in „*Communio Sanctorum*“, sondern ebenso in „*Akt und Sein*“, dann in „*Schöpfung und Fall*“ – darüber nachgedacht, „wie denn die kollektive Subjekthaftigkeit und Verantwortlichkeit, die Haftbarkeit einer Gruppe praktisch und theologisch aussehen möchte“³⁰ Denn auch wenn er die Gemeinschaft der Heiligen und eine Gemeinschaft der Sünder zusammensehen konnte

²⁸ Siehe: Eberhard Bethge, Schuld bei Dietrich Bonhoeffer, in: Ders., *Am gegebenen Ort, Aufsätze und Reden*, München, 1982, S. 83-99, hier: 86.

²⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 1969, S. 72-73

³⁰ Bethge, *Schuld*, S. 87.

und das *simul iustus et peccator* sowohl für die Glieder der Kirche als auch für die empirisch wirkliche Kirche gelten ließ, wehrte er sich gegen die möglichen Fehldeutungen, die bei einer solchen Differenzierung und Zusammenschau auftreten können; weder die Relativierung bzw. Bedeutungslosigkeit der empirischen Kirche aufgrund ihrer Sündhaftigkeit und Abkoppelung von der wirklichen Kirche im Fall einer strikten Trennung noch die Vorstellung einer *ecclesia perfecta* aufgrund einer undifferenzierten Zusammenschau von sichtbarer und unsichtbarer Kirche waren für ihn akzeptabel.³¹ Doch die Behauptung, in Adam sei die ganze Menschheit „eine Kollektivperson“, die durch die Kollektivperson in Christus abgelöst sei, gibt auf unsere Fragestellung keine ausreichende Antwort, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag. Die hegelianische Auffassung, ein Kollektiv konstituiere sich durch den objektiven Geist, der eine totale Identifikation zwischen dem Bürger des Staates und dem Staat ermöglichen würde und dessen Gedankenfigur sich leicht für religiöse Gemeinschaften wie die Kirche adaptieren ließe, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Auch für Bonhoeffer wäre dies untragbar, da er die erfahrbare Kirche christologisch konstituiert sah. Ein hegelianisierendes Kollektivperson-Konzept würde – wie Michael Welker mit Recht feststellt – entweder zu einer Homogenisierung menschlicher Individuen oder zu einer totalen Identifikation von Christus und Gemeinde führen.³² Aus der Sicht der Sündenvergebung, Schuldübernahme, Stellvertretung und Rechtfertigung ist eine Differenzierung, die die Individualität und Personalität des einzelnen Menschen vor Gott präsent halten will, mit Rekurs auf ein solches Kollektiv auch nicht aufzugeben.

Die Re-Lektüre der Gedankenführung Bonhoeffers über die Sozialität der Kirche weist aber auf die Notwendigkeit

³¹ Siehe: Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“*, München 1992, S. 90-93.

³² Michael Welker, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur Zukünftigen Ekklesiologie, in: *ZDTh* 22 (2006/2), S. 126-127.

hin, dass die real vorfindliche Wirklichkeit der Kirche weiterer empirischer Untersuchungen und theologischer Reflexionen bedarf. Denn auch wenn die geglaubte Kirche in der empirischen Kirche Gestalt gewinnt und auch wenn die Kirche sich als eine komplexe Einheit und geschichtlich-gesellschaftliche Größe erweist, bleibt sie doch in ihrer inneren und äußeren Struktur nicht unberührt, wenn sie mit der objektiven Wirklichkeit der Politik, der Wirtschaft, des Rechts, der Medien in Berührung kommt.³³ Und Entscheidungen, Kommunikation und Handeln kirchlicher Organe oder Amtsinhaber sind auch für die Gefüge christlich-kirchlicher Lebensgestaltung und die ethische und theologische Orientierung der eigenen Mitglieder und der Öffentlichkeit nicht ohne Belang. Gerade aus der Notwendigkeit, diese – früheren oder heutigen ? Entscheidungen, strukturellen Änderungen oder gar Deformationen der Kirche in geschichtlich-gesellschaftlichen Wendezeiten theologisch-sozialethisch zu deuten oder für die Gestaltungsmöglichkeiten der Kirche unter den heutigen sozialen und wirtschaftlichen Prozessen Orientierungshilfe bieten zu können, ist man auf die theologische Deutung empirischer Wahrnehmungen angewiesen. Aus einem bestimmten Grund kann man von einer Differenzierung empirischer und geglaubter Kirche und von der Klärung dieser Zuordnung nicht absehen: Will man dem protestantischen Verständnis von Kirche treu bleiben, kann die Einsicht nicht aufgegeben werden, dass eine bestimmte Gestalt oder geschichtliche Form der Kirche nicht mit der wahren Kirche identifiziert und für den Glauben verpflichtend gemacht werden darf. Stattdessen ist diese Differenzierung sowohl für eine angemessene Deutung der Rolle der Kirche in der Vergangenheit als auch für die Gestaltung der Zukunftsperspektiven (etwa bei Strukturreformen) in der Gegenwart geltend zu machen. Dabei ist nicht zu übersehen – und das ergibt sich aus den oben erwähnten historischen Beispielen und Erwägungen –, dass es bei den

³³ Vgl.: a.a.O., S. 136.

Entscheidungen und Handlungen der Kirche nicht einfach um die Entscheidungen und Handlungen kirchlicher Amtsträger geht; indem sie diese in einem Auftrag ausführen, muss die Kirche *als Kirche* als das handelnde Subjekt angesehen werden.

Es stellt sich die Frage, ob hier nicht die neuerlich in den kirchentheoretischen Entwürfen und Ansätzen³⁴ geforderte Unterscheidung zwischen Kirche als *Institution* und Kirche als *Organisation* weiterhilft. Johannes Fischer gibt zu bedenken, dass „die Institution der Kirche [...] durch die genuin kirchlichen Ämter, Verkündigung, Seelsorge, Unterricht, Diakonie und Kirchenleitung [konstituiert wird], durch die sich das vermittelt, was die Kirche in ihrem Wesen ausmacht. Die kirchliche Organisation ist demgegenüber – wie jede Organisation – durch die Ziele definiert, die sie verfolgt und um derentwillen es sie gibt.“³⁵ Bei diesen Zielen geht es, wie bei allen Organisationen, darum, diejenigen Ressourcen und Voraussetzungen bereitzustellen, die die Tätigkeit der Institution ermöglichen, seien es finanzielle Mittel, Einrichtungen, Kommunikation etc. Als Organisation ist die Kirche auf strategisches Denken und Handeln angewiesen, das auch auf Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlicher Mitarbeiter zielt sowie eigene Ziele und Interessen entwickelt. Auch wenn dies für die Institution Kirche oft irritierend wirkt, erwies sich dies für die Ausführung des genuinen kirchlichen Auftrags (Verkündigung, Seelsorge, Diakonie) als unentbehrlich. Fischer folgt diesem Gedanken angesichts der Debatte um die Daseinsberechtigung der

³⁴ Siehe: Johannes Fischer, *Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft*, Stuttgart 2010, 370. – Vgl.: Reiner Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchenleitung*, Leipzig 2008, vor allem S. 52-63. – Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Die Repräsentanzkrise der Kirche und das Problem der Schuld, in: Michael Beintker /Sándor Fazakas (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung in der Perspektive der reformierten Theologie*, Debrecen 2012, (Studia Theologica Debrecinensis. Sonderheft), S. 115-123.

³⁵ Fischer, *Sittlichkeit*, S. 370.

Marketing- und Strukturreformen in den evangelischen Kirchen in Europa.

Im Zusammenhang des Schuldthemas stellt sich die Frage: Wer erwies sich als schuldiger, die Person (als einfacher Pfarrer oder Amtsinhaber in kirchenleitender Funktion), die als passiver Mitläufer oder tätiger Mitarbeiter sich der Unterstützung der Unrechtsregime nicht entziehen konnte, oder die ganze Kirche? Wen betrifft die historische Schuld: die Institution Kirche oder die Organisation Kirche? (Die Fragestellung ist auch bezüglich der Missbrauchsfälle in der Kirche nicht irrelevant.) Und wenn die Kirche ihre Schuld bekennt – bekennt sie die Schuld ihrer Mitglieder oder die eigene, institutionelle bzw. organisatorische Schuld?

Anhand einer Analogie mit wirtschaftlichen Organisationen und Unternehmen und mit der Einführung des Begriffes „kollektive Verantwortung“ erweist Martin Honecker die Unhaltbarkeit der alten Grundweisheit „*Societas delinquere non potest*“ (Organisationen können nicht kriminell werden). Gerade die Zeit moderner Wirtschaftsunternehmen, ökologischer Katastrophen und spekulativer (und virtueller) Geschäfte hat gezeigt, dass Kollektive kriminell handeln können und dass die Neugestaltung der juristischen Kultur unentbehrlich ist, um nicht nur natürliche, sondern auch juristische Personen strafrechtlich zur Verantwortung ziehen zu können. In der Tat, in der Rechtspraxis und auch im internationalen Recht werden heute bei systemischem Verschulden oder einem von einer Organisation verursachten Schaden noch alle Mitwirkenden persönlich verantwortlich gemacht.³⁶ In Bezug auf kollektive Handlungssubjekte ist allerdings ? laut Honecker – klarzustellen, dass die Berufung

³⁶ Die Idee des Schlußstrichs. Eine Diskussion mit J. Gauck, R. Schröder, G. Schwan, u.a., in: *Universitas* 51 (1996), S. 1174-1187, hier S. 1182. – Vgl. Werner Krawietz, Gibt es normative Kollektivsubjekte? Zum politischen-rechtlichen Gemeinschaftsparadigma im Verhältnis von Religion, Staat und Recht, in: G. Thomas/A. Schüle (Hg.), *Gegenwart des lebendigen Christus. Michael Welker zum 60. Geburtstag*, Leipzig, 2007, S. 497-540.

auf ein Kollektiv die Verantwortung der Einzelnen zwar nicht aufhebt, andererseits aber kollektive Handlungsverantwortung auch nicht einfach eine Summe individueller Entscheidungen ist. Für diese Deutung ist es nicht nötig, eine ontologische Kollektivperson zu postulieren; vielmehr verweist Honecker mit Recht auf die Wechselwirkung zwischen Individuen und Gruppen, auf einen Zusammenhang, in dem man mit anderen zusammen handelt, in dem das Handeln Einzelner auf andere wirkt und wieder zurückwirkt und in dem eventuell ein Geflecht von gegenseitiger Abhängigkeit und Verantwortlichkeit zustande kommt – eine Interaktion, durch die sich schließlich eine Gruppe konstituiert.³⁷ So können gemeinsam verantwortliche Handlungssubjekte auftreten, aber die Autonomie, und damit die Verantwortlichkeit des Individuums gewahrt bleiben. Dies ist eine wichtige Feststellung, wenn man bedenkt, dass die Forderung, die individuelle Autonomie müsse hinter der Gemeinschaft zurücktreten (sei sie völkisch-ethnisch oder politisch-ideologisch motiviert), ein Wesensmerkmal totalitärer Regime ist.

Versucht man die eben festgestellte Interaktion von individuellen Handlungssubjekten und Gruppen aus organisationssoziologischer bzw. systemtheoretischer Perspektive weiterzuverfolgen, wird erkennbar, dass die Handlungssubjekte in Handlungskreisläufe eingebunden sind, d. h., es besteht ein Interaktionszusammenhang zwischen den Intentionen der handelnden Personen und den Handlungskontexten, zwischen Handlungen der Einzelnen und ihren Folgen, eine Wirkung und Rückwirkung, bei der Schuld eine übersubjektive Macht erlangt. Es geht hier nicht einfach darum, kurzschlüssig von der Sünde der Menschen auf die Sünde sozialer Systeme zu schließen oder die angeblich sündigen Strukturen dieser Welt zu enthüllen. Vielmehr muss dieses Phänomen gesellschaftstheoretisch, soziologisch und

³⁷ Honecker, *Individuelle Schuld*, S. 227f.

theologisch weiter erforscht und reflektiert³⁸ werden, um zu sehen, dass der Mensch nicht in dem Maße über einen direkten Einfluss auf die Folgen seines Tuns und Lassens in sozialen Systemen verfügt, wie er es sich wünscht oder einbildet. Berücksichtigt man, wie soziale Systeme entstehen und sich selbstständig entwickeln, indem sie sich – wie Niklas Luhmann analysiert hat³⁹ – als Prozesse von Kommunikationshandlungen ständig reproduzieren, und wie sie auf die Veränderungen der Umwelt ununterbrochen mit Deutungen, Strukturen und Erwartungen reagieren, erkennt man, dass der Mensch diesen Prozess nicht eindeutig zu steuern oder zu beherrschen imstande ist. Je komplexer das soziale System wird, in dem sich der einzelne Mensch an verantwortlichen Positionen befindet, je globaler die Konsequenzen des eigenen Handelns erfahrbar werden, desto schärfer wird man erfahren, dass die Folge dieses persönlichen Verhaltens eine eigene Dynamik in den sozialen Zusammenhängen erlangt, die nicht allein auf die Interessen und Absichten der ursprünglichen Akteure zurückzuführen ist. Stattdessen entstehen durch neue Kommunikationsprozesse, durch Erwartungen von Menschen und Gruppen neue Strukturen, Organisationen und Institutionen in Bereichen wie Politik, Wirtschaft und Moral,⁴⁰ aber auch im religiösen Milieu. Hier geht es also um mehr als eine numerische Bilanz des individuellen Versagens. Gerade die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts haben beispielhaft bewiesen, dass es zu kurz greift, die Schuld lediglich einzelnen historischen Akteuren zuzuschreiben oder historisch-politische und gesellschaftliche Verbrechen an einzelnen Personen festzumachen. Damit

³⁸ Vgl: Ralf Dziewas, Von der „Sünde der Welt“ und „Sündhaftigkeit sozialer Systeme“, in: R. Leonhardt (Hg.), *Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive*, Frankfurt a. M. 2010, (Beihefte zu ökumenischen Rundschau 86) S. 95–119, hier: 101.

³⁹ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeiner Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 193.

⁴⁰ Vgl. Dziewas, *Von der „Sünde der Welt“*, S. 110–111.

soll die individuelle Verantwortung Einzelner freilich nicht bestritten werden. Wie Michael Beintker feststellen kann: „Das Böse gewinnt gegenüber den es verursachenden Personen eine unheimliche Eigendynamik, es entwickelt ein beängstigendes Eigenleben, das auf die Individuen wie eine objektive Macht zurückwirkt, neue Schuld erzeugt und einen [...] zerstörerischen Regelkreislauf von kleinen Ursachen und verhängnisvollen Wirkungen aufbaut.“⁴¹

Im Blick auf die verfasste Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt fragt man sich natürlich, inwieweit die Kirchen soziologisch gesehen als solche gesellschaftliche Interaktionssysteme zu betrachten sind, in denen – wie in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen auch – individuelles Versagen oder gemeinsam getragene Entscheidungen, menschliche Interessen und Gegeninteressen, Erwartungen und Kompromisse, Selbsterhaltungsstrategien und Selbstorganisierungsprozesse kritisch auf ihre Sündhaftigkeit zu prüfen sind. Durch eine Differenzierung von Kirche als Institution und Kirche als Organisation ist die Schuldhafteigkeit der Organisation bzw. des „sozialen Systems Kirche“ objektiver zu analysieren und zu untersuchen sowie in bestimmten Fällen Rechtsverletzungen, Strafbarkeit und mögliche Sanktionen festzustellen. Diese Letzteren sind bei der historischen Schuld – anders als bei Menschenrechtsverletzungen oder Rechtsverstößen sozialer oder finanzieller Art in Gegenwart bzw. in der jüngsten Vergangenheit – schwieriger nachvollziehbar und vom Zeitfaktor abhängig. Auf jeden Fall würde diese Differenzierung und Benennung doch die Scheinheiligkeit und Intaktheit einer religiösen Gemeinschaft, die sich mit Berufung auf ihre göttliche Stiftung als Kollektiv jeder Kritik zu entziehen strebt, ins Licht des Realismus rücken. Die Organisation Kirche, die Voraussetzung für die Erfüllung ihres Auftrags in der Welt ist, kann sich den verschiedenen Interaktionssystemen nicht

⁴¹ Michael Beintker, *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen. Unveröffentlichte Manuskript*, 3.

entziehen; sie ist im Gegenteil darauf angewiesen, sich auf die sozialen und geschichtlichen Bedingungen ihrer Zeit einzulassen; höchstens kann und soll sie in der Befriedigung ihrer organisatorischen Bedürfnisse und Ziele nach mehr Gerechtigkeit trachten. Aber sie ist auf das Eigenleben, den Selbstzweck oder die „Zeitgeistanfälligkeit“⁴² kirchlicher Strukturentwicklungen, die sich aus ihrer Geschichte ergeben, hin kritisch zu analysieren. Auch die heutige Orientierung an nicht-theologischen Strategien und Modellen, an denen sich Strukturreformen ausrichten, ist einer theologischen Reflexion zu unterziehen.

Aber auch als Institution muss die Kirche ihre „institutionalisierte Verantwortung“⁴³ wahrnehmen, weil Christus den Auftrag seiner Kirche gegeben hat – und erst dadurch den Einzelnen, den Gliedern und Amtsträgern der Kirche. Deshalb kann und soll die Kirche auf diesem Grund die Richtigkeit ihrer Lehre, Verlautbarungen, Stellungnahmen und kirchenleitenden Entscheidungen nach der Erfüllung des Verkündigungs- und Sendungsauftrags bemessen. Dabei kann die Kirche sich nicht als „unfehlbar, sondern als irrtumsfähig“⁴⁴ betrachten, aufgrund ihrer Lernfähigkeit muss sie die eigenen Positionen für Korrekturen offen halten, sie darf zu neuen Erkenntnissen gelangen und sich gegebenenfalls korrigieren lassen. Geht man aber von der reformatorischen Auffassung von der Entsprechung und dem inneren Zusammenhang von Lehre und Gestaltung, Botschaft und Ordnung aus, ist auch nicht zu übersehen, dass gerade diese theologische Irrtumsfähigkeit zu falschen organisatorischen

⁴² Traugott Jähnichen, Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel der Zeitgeistanfälligkeit des deutschen Protestantismus?, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, S. 81-96, hier: 81.

⁴³ Vgl.: *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008, Par. 2.25., S. 25.

⁴⁴ A.a.O. Par. 2.29., S. 30.

Entscheidungen führen kann. Die „diakonische Theologie“ oder die von Ervin Vályi Nagy mit Recht kritisierten quasi-theologischen (in der Tat geschichtsphilosophischen) Prämissen der kirchenleitenden Entscheidungen⁴⁵ in Ungarn während der Zeit des totalitären Systems sind paradigmatische Belege dafür. Es ging hier nicht nur darum, was Niklas Luhmann – übrigens mit Recht – feststellt, dass „die geistliche Kommunikation zurücktritt, die Organisation hingegen hervor“⁴⁶ und dadurch das Wachstum oder die Selbstgefälligkeit der Organisation Folgen für die eigentliche Kirche haben kann. Gerade umgekehrt: Kirchenleitende Entscheidungen wurden von außen politisch-kirchenpolitisch motiviert und nachträglich theologisch normiert, dann endlich als Ertrag einer Glaubenserkenntnis kommuniziert.⁴⁷ Die ganze theologische Beschäftigung der darauf folgenden Jahrzehnte in der Ungarischen Reformierten Kirche zeigt diese Wechselwirkung: „theologische Erkenntnisse“ und Entscheidungen – z. B. die Erwählung der Gemeinde und die Anteilnahme der Kirche am Versöhnungswerk Christi als einem hermeneutischen Schlüssel für die dienende Kirche oder die „zeitgemäße Erklärung des Liebesgebotes Christi“, um die Aufgeschlossenheit der Menschen für alle Probleme der Welt zu bewirken, oder die Inanspruchnahme des Versöhnungswerks Christi für die Entsprechungen zwischen Kirche und Welt, zwischen Christen und Marxisten⁴⁸? haben

⁴⁵ Vályi Nagy, *Gott oder Geschichte?*, S. 25.

⁴⁶ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 4.Aufl. 1996, S. 288.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Näher ausgeführt habe ich: Sándor Fazakas, Links- und Rechtsbarthianer in der reformierten Kirche Ungarns, in: M. Leiner/M. Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, S. 228-235. und Sándor Fazakas, Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in: M. Beintker/Chr. Link/M. Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, 2010, S. 267–286. – Siehe dazu noch: Gerhard Sauter/Zoltán Balog, *Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien*

sowohl für die Organisation als auch für Institution Kirche verhängnisvolle Konsequenzen gehabt: Einerseits haben sie der staatlichen Willkür in der Kirche Tor und Tür geöffnet und eine eigene innerkirchliche Herrschaftsstruktur ermöglicht, andererseits wurde dadurch eine nicht unfehlbare, aber kritische theologische Arbeit unmöglich gemacht.

4. Ausblick

Angesichts der schuldhaften Verstrickungen der verfassten Kirche, die sich zeitgeschichtlich gesehen wie gegenwartsbezogen durch die Unmöglichkeit des Entrinnens vor den historischen und sozialen Interaktionszusammenhängen ergeben oder aus falschen theologischen Prämissen folgen, besteht noch erheblicher Forschungs- und Reflexionsbedarf. Aber sowohl bezüglich der Erinnerung schuldhaften Versagens in der Geschichte als auch auf neuere Krisenerscheinungen darf die Kirche nicht mit einer „Systemoptimierung“ nach soziologischem oder ökologischem Gestaltungsmuster antworten (was nicht heißt, dass solche Methoden nicht doch selektiv, nach einer theologischen Bewertung und Reflexion, angewendet werden können⁴⁹Selbst die systemtheoretischen oder organisationssoziologischen Annäherungen rechnen im Fall der Kirche mit etwas *anderem*, das die Organisation Kirche nicht nur als Organisation erscheinen lässt, die bestimmte Ziele verfolgt, sondern das etwas vermittelt, was sich in Kategorien der „Sinnvermittlung“⁵⁰ der „Nichtänderbarkeit“⁵¹ des „Religiösen“⁵² ausdrücken lässt. Die evangelische Theo-

theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns, 1967-1992, Frankfurt a.M. 1997.

⁴⁹ Jähnichen, *Parallelität*, S. 95.

⁵⁰ Fischer, *Sittlichkeit*, S. 381.

⁵¹ Isolde Karle, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010, S. 98. – Vgl.: Eberhard Hauschild, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung..., in: *PTH* 96 (2007) S. 56-66.

⁵² Markus Höfner, Geglaubte und empirische Kirche. Welche Funktion haben dogmatische Beschreibungen der „wirklichen“ Kirche?, in: Karle,

logie bezeugt aber die Untrennbarkeit der empirischen und geglaubten Kirche, die ihr nicht nur eine bestimmte Freiheit gegenüber der Geschichte und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen gewährt, sondern sie auch anders über das Schuldthema reden lässt.

Deshalb muss bei der christlich-kirchlichen Antwort auf die Frage nach der Schuld – inklusive der Schuld der Kirche – die befreiende Kraft der theologischen Sicht zu Wort kommen. Das heißt: Schuld wird vor allem als Schuld vor Gott bzw. als Sünde qualifiziert. Gott hat die Menschen in die Verantwortung füreinander berufen, deshalb ist der Mensch vor allem vor Gott schuldig. Sünde als *Schuld vor Gott* ist bestimmt von einem personalen Gegenüber: gegenüber Gott und gegenüber den Nächsten. Darum kann *Schuld wahrnehmung* weder als spekulative Geschichtsdeutung noch als depersonalisierende Verortung oder moralisierende Zuweisung der Schuldfrage auftreten, sondern muss als Schuldbekennnis ausgesprochen werden. Schuldkenntnis und Gotteserkenntnis gehören untrennbar zusammen. Aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive weiß man, dass christliche Schuldbekennnisse und die Besinnung auf die Universalität der Schuld immer *Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens* der Kirche waren und heute noch sind. Das *Korporative Schuldbekennnis* war zugleich Konfession der christlichen Gemeinde. Solange sich im politischen Raum niemand zur Kollektivschuld bekennen will und kann und man auch juristisch noch auf Entwicklungen auf den Gebieten der Rechtsphilosophie und Rechtskultur warten müssen,⁵³ scheint – wie Michael Beintker feststellt⁵⁴ – nur ein einziges Kollektiv in der Lage zu sein, darüber zu sprechen: „Wir haben gesündigt!“ Nur die zum Gottesdienst versammelte christliche Gemeinde ist der Ort, an dem die oben erörterten Zusammenhänge

Kirchenreform, S. 37-56, hier: 54.

⁵³ Siehe: Krawietz, *Gibt es normative Kollektivsubjekte?*, S. 539-540.

⁵⁴ Beintker, *Eigendynamik*, S. 19.

von Schuld und Schuld wahrnehmung, Sündhaftigkeit der einzelnen Individuen, aber zugleich der Gemeinschaft, aber auch von Vergebung und Barmherzigkeit erkannt, bezeugt und gelebt werden können. Die Kirche wird sich in der neuzeitlichen Lebenswelt daran messen lassen müssen, wie sie „die Botschaft von der freien Gnade Gottes an alles Volk“ (Barmer Theologische Erklärung, 6. These) ausrichtet. Die Kirche würde ihren Auftrag verfehlen, wenn sie auf die politische Harmlosigkeit der Schuldfrage in der Gesellschaft mit theologischer Harmlosigkeit antworten und den Eindruck einer allgemeinen Verunsicherung vermitteln würde. Deshalb gilt die These: Nur eine Schuld wahrnehmung unter dem Kreuz Christi ermöglicht es, nicht harmlos von der Schuld und nicht billig von der Gnade zu sprechen. Es gibt ja historische und soziale Schuldkonstellationen, die jederzeit, auch unter den heutigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen, aufgrund einer Wechselwirkung zwischen Sünde der Menschen und Schuldhaftigkeit sozialer Strukturen entstehen können. Es gibt historische Schuld, die *in der Geschichte begangen wurde* – und es gibt historische Schuld, die *die heutige Generation auf sich laden kann*. Aber die Schuld wahrnehmung vor Gott ist befreiend! Sie befähigt zur Schuld einsicht und Schulter Erinnerung, stellt den Zuspruch der Gnade und die Praxis der Vergebung in Aussicht, und weil sie mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit rechnet, führt sie die Kirche nicht nur immer wieder zurück zu ihrem ursprünglichen Auftrag, die Quelle ihrer eigenen Erneuerung zu finden, sondern stellt sie mit dieser spezifischen Aufgabe und Funktion auch in den Fokus der gesellschaftlichen Wahrnehmung.

II. MISZELLEN

Julia Albert, Andrea Behres, Katharina Peetz, Rik Sauer

THEOLOGIE UND VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG V.
GENDERSPEZIFISCHE ASPEKTE DER AUFARBEITUNG DER
VERGANGENHEIT

Bericht von der internationalen Fachtagung im Robert-
Schuman-Haus, Trier, vom 11.- 13. Januar 2013

Vom 11. bis 13. Januar 2013 fand im Robert-Schuman-Haus in Trier die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte internationale Fachtagung zum Thema *Genderspezifische Aspekte der Aufarbeitung der Vergangenheit* (Theologie und Vergangenheitsbewältigung V) statt. Veranstalter waren Prof. Dr. Lucia Scherzberg und PD Dr. August H. Leugers-Scherzberg von der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes. Die nunmehr fünfte Tagung zum Thema Theologie und Vergangenheitsbewältigung befasste sich in einem ersten Abschnitt mit Genderkonzepten und Geschlechtersymboliken. Als ein Verbindungsglied zwischen den Vorträgen kann das Konzept der hegemonialen Männlichkeit gelten. In einem zweiten Tagungsschwerpunkt wurden genderspezifische Aspekte der Opfer-Täterproblematik und des Widerstandes im Spiegel von Erinnerung und Aufarbeitung beleuchtet. Dabei wurde immer wieder deutlich, dass in Extremsituationen (Ghetto, KZ, Flucht und Vertreibung) geltende Rollenkonzepte in Frage gestellt und brüchig werden können.

In seinem Vortrag *Martin Heidegger und Ernst Jünger: der „gefährliche“ Augenblick* arbeitete Richard Wolin (New York) die Beziehungen zwischen diesen beiden Denkern heraus. Mit seinen Frühwerken *In Stahlgewittern* (1920) und *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) habe sich Jünger als das wichtigste literarische Sprachrohr der Kriegsgeneration etabliert. Das Schlachtfeld, so Jünger, sei der Ort, an dem sich die Männlichkeit zu bewähren habe. Wolin konstatiert, dass

Heidegger neben diesen früheren Schriften vor allem von Jüngers Werk *Der Arbeiter* (1932) beeindruckt war, was sich beispielsweise an seiner Sicht der zeitgenössischen Politik zeige. So sei Heidegger vor allem von Jüngers Ideal einer Gesellschaft von Arbeiter-Soldaten, d.h. einer Gesellschaft der totalen Mobilmachung beeinflusst gewesen. Wie weit der Einfluss Jüngers auf Heidegger reichte, zeigt sich nach Wolin auch daran, dass dieser 1930 drei Seminare zu den Schriften Jüngers abhielt. In Anlehnung an Jünger habe Heidegger zudem behauptet, dass das nationalsozialistische Konzept der Volksgemeinschaft einen geeigneten Ansatz biete, mit den Herausforderungen der modernen Technologie umzugehen.

Yvonne Al-Taie (Kiel) beschrieb in ihrem Vortrag *Marinettis futuristische Männlichkeitsvisionen im Kontext zeitgenössischer Kulturtheorien*. Marinetti, erklärter Gegner anderer geistiger Strömungen seiner Zeit (beispielsweise Symbolisten und Anarchisten), forderte in seinem *Futuristischen Manifest* (1909) einen radikalen und gewaltsamen Wandel der italienischen Gesellschaft. Aus dem Blickwinkel der Genderforschung ist Marinettis Futurismus dualistisch: Stärke, Gewalt, Jugendlichkeit und Fortschritt werden mit Männlichkeit assoziiert; Schwäche, Tradition, Feminismus, Intellekt und Kirche mit Weiblichkeit. Al-Taie arbeitete heraus, dass Marinetti alles für ihn „Männliche“ glorifiziert, während er alles Weibliche ablehnt und bekämpft. Seine Vision des heroisch kämpfenden Mannes gipfelt in der utopischen Vorstellung eines „mechanischen Menschen“, der ohne weibliches Zutun geschaffen wird. Al-Taie verwies aber auch auf Widersprüchlichkeiten in Marinettis futuristischem Konzept: So lehnt Marinetti beispielsweise Kirche und Klerus als „weiblich“ strikt ab, bedient sich aber zur Beschreibung des technischen Fortschritts einer sakralisierten Sprache.

Unter dem Titel *Jesus der Mann‘ im Prozess der Transformation und Differenzierung von Männlichkeitsidealen zwischen 1863 und 1945* stellte Martin Leutzsch (Paderborn) unterschiedliche Interpretationen der Männlichkeit Jesu vor. In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die bis dato als beson-

ders männlich geltenden Eigenschaften Sanftmut, Milde und Ruhe durch eine neue Konzeption abgelöst, die Männlichkeit mit Aggression und Gewalt verband. Konnte das Auftreten Jesu durchaus mit dem alten Idealtyp von Männlichkeit in Einklang gebracht werden, so war das nun wesentlich schwieriger: Sein Auftreten wurde als zu weich und zu „weiblich“ abqualifiziert. Interpretationen der Männlichkeit Jesu dieser Phase reichen von antisemitischen Vorstellungen (Jesus als jüdischer Mann) über einen „homosexuellen Jesus“ bis hin zu „Jesus dem Charismatiker“. Mit dem neuen Männlichkeitsideal konforme Jesusbilder des beginnenden 20. Jahrhunderts zeichnen Jesus demgegenüber als „arischen“ oder sogar als „deutschen“ Kämpfer gegen das Judentum. Auch in der Weimarer Republik und im Dritten Reich setzte sich diese Tendenz fort: Das Ideal des Kämpfers, der seiner Sache bis in den Tod treu bleibt, sei zum Männlichkeitsideal für alle geworden. Es begegnet nach Leutzsch dementsprechend in den Jesusbildern evangelischer und katholischer Theologen gleichermaßen.

In seinem Vortrag *Genderkonzepte in der reformpädagogischen Bewegung* untersuchte Uwe Sandfuchs (Dresden-Braunschweig) reformpädagogische Entwürfe im 20. Jahrhundert und deren Ideale auf dem Hintergrund des sexuellen Missbrauchs an reformpädagogischen Schulen. Die Reformpädagogik zeichne sich dadurch aus, dass sie sich im Gegensatz zur ‚alten‘ Pädagogik (einer ‚Pädagogik des Misstrauens‘), die Bejahung des Kindes, den Respekt vor und die Liebe zu dem zu Erziehenden zur Maxime ihres Handelns mache. Die Odenwaldschule, die mit diesem reformpädagogischen Programm warb und dadurch nationales und internationales Renommee gewann, habe das Konzept der ‚Pädagogik der Liebe‘ pervertiert. Diese Schule sei im Gegensatz zu dem nach außen hin propagierten Anschein ein Ort gewesen, an dem Drogenkonsum, sexueller Missbrauch, sowie physische und psychische Gewalt nicht nur von der Heimleitung geduldet, sondern auch selbst praktiziert worden sei. Sandfuchs zeigte auf, dass das Vertrauen der Lernenden, das sich die Reformpädagogik als maßgeblichen Faktor für ihre Erziehung auf die

Fahnen geschrieben hatte, in solchen Missbrauchsfällen gravierend zerstört worden sei. Zu erörtern seien infolgedessen die langfristigen Folgen solch verratenen Vertrauens.

Katharina Peetz (Saarbrücken) setzte sich in ihrem Vortrag *Emanzipationsbewegungen von Frauen und Männern im Kaiserreich und ihr Verhältnis zum Antisemitismus* mit der These Shulamit Volkovs auseinander, wonach Antisemitismus im Kaiserreich vor allem ein gesellschaftlicher Code für die Ablehnung von modernen Emanzipationsbewegungen war. Sie konnte aufzeigen, dass Volkovs Gegenüberstellung zweier starrer konzeptioneller Lager brüchig wird, wenn man auf einzelne Akteure und Akteurinnen der Frauenbewegung und der Homosexuellenbewegung blickt. Das Spektrum reicht dabei insgesamt von einer engen Verbindung von emanzipatorischen Anliegen, Feminismus und Gegnerschaft zum Antisemitismus bis zu einer Verknüpfung von emanzipatorischen Anliegen mit Antifeminismus oder Antisemitismus. Während z.B. Magnus Hirschfeld als prominenter Vertreter der Homosexuellenbewegung den Antisemitismus ablehnte, argumentierte deren maskulinistischer Flügel im Kontext eines Deutungskampfes um den Wesenskern von Männlichkeit antifeministisch und antisemitisch. So ging es den „Maskulinisten“ zunächst um die Aufrechterhaltung der polaren und hierarchischen Aufspaltung von Menschen in zwei ‚wesenhaft‘ konträre Spezies: Männer und Frauen. Später wurde diese Aufspaltung zunehmend von der Trennung zwischen Juden und Deutschen überlagert.

In ihrem Vortrag *Women in the Holocaust. Revisiting conceptual Frameworks* stellte Dalia Ofer (Jerusalem) eine Modifizierung der bislang gültigen Erklärungen des Verhaltens von jüdischen Frauen im Holocaust vor. Das erste Erklärungskonzept gehe von der Kontinuität des Verhaltens von Frauen aus, wonach „pre-war gender skills“ erhalten blieben. Frauen seien also auch unter Extrembedingungen (Ghetto, KZ) hauptsächlich Mütter, Ehefrauen oder Hausfrauen gewesen. Das zweite Konzept behaupte demgegenüber eine Diskontinuität des weiblichen Verhaltens, die aus dem „Wegfallen“

der Männer resultiere. Dadurch hätten Frauen neue Verantwortung, z.B. als Ernährerin der Familie, übernehmen müssen. Die Extrembedingungen hätten auch dazu geführt, dass einige Frauen ihre Kinder in Heime gaben oder sie zurückließen. Ofer konnte am Beispiel jüdischer Frauen im Warschauer Ghetto aufzeigen, dass die bestehenden Konzepte nicht ausreichen, um das Verhalten von Frauen in Extremsituationen zu erklären. Vielmehr zeige die Analyse, dass jüdische Frauen im Verlauf der Nazi-Herrschaft eine Entwicklung durchliefen. Während viele Frauen am Anfang noch in einem traditionellen Rollenverhalten verhaftet waren, übernahmen einige im Zuge der existenzbedrohenden Maßnahmen und der Gettoisierung nicht-traditionelle Rollen. Mit der Zeit erreichten diese Frauen einen sog. „tipping point“, an dem sie ihr verändertes Verhalten und ihre veränderte Identität erkannten und reflektierten.

Katharina von Kellenbach (St. Mary's City MD) zeigte in ihrem Vortrag „*La Bête Humaine*“ Klara Pfürtsch: *Women, Violence, and Memory* anhand des Schicksals von Klara Pfürtsch die Problematik von Täter-Opfer- und Genderkategorien im Blick auf die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit auf. Klara Pfürtsch war als kommunistische Widerständlerin von den Nationalsozialisten inhaftiert worden und misshandelte als Block- und Lagerälteste auf Geheiß nationalsozialistischer Wachkräfte Gefangene in den Lagern Ravensbrück, Auschwitz, Geislingen und Dachau. Ihrer Person werde die Beschreibung ‚Täter‘ aufgrund dessen nicht gerecht, so von Kellenbach, sie sei gleichzeitig auch Opfer des NS-Vernichtungsapparates gewesen. Das französische Militärgericht habe nach dem Krieg nicht mit Pfürtschs Status umzugehen gewusst. Sowohl ihre Doppelstellung als Opfer und als Täter als auch die Tatsache, dass sie für eine Frau ungewöhnlich große Grausamkeiten gegenüber Häftlingen verübt hatte, veranlassten das Gericht, Pfürtsch mit der für ihre Situation ungewöhnlich hohen Strafe, der Todesstrafe zu belegen. Tatsächlich wurde sie jedoch nicht getötet. Der Grund lag in der ebenso durch Stereotype gestützten Begründung,

Frauen würden ungern exekutiert. Pförsch war bis 1957, insgesamt 21 Jahre inhaftiert, und starb als Sozialhilfeempfängerin demoralisiert, alleine und vergessen. An Pförsch werde deutlich, wie schwierig es ist, solchen Schicksalen mit den Kategorien Täter, Opfer, und Frau gerecht zu werden und diese für die Bewertung von Schuld und Vergehen adäquat heranzuziehen.

In seinem Vortrag *Die mutigen Frauen des Kirchenkampfes und warum die Kirche sie nach 1945 so gründlich vergessen hat* erinnerte Manfred Gailus (Berlin) an Elisabeth Schmitz, Elisabeth Abegg und Elisabeth Schiemann aus dem liberal-protestantischen Milieu Berlins, die Widerstand gegen den Nationalsozialismus leisteten. Die drei Frauen hatten nach Gailus ähnliche Biographien: Sie bleiben unverheiratet, waren in widerständige Netzwerke eingebunden und setzten sich für ihre jüdischen Freundinnen ein. Innerhalb der Bekennenden Kirche (BK) sei die Lage für solch engagierte Frauen allerdings problematisch gewesen. Als „Opposition in der Opposition“ hätten sich die beteiligten Frauen sowohl gegen die anti-egalitären Frauenbilder innerhalb der BK, die sich z.B. in der Schrift *Wir rufen Deutschland zu Gott* von Martin Niemöller und Otto Diebelius zeigten, als auch gegen den Nationalsozialismus gewendet. So betonte Schiemann beispielsweise, dass im nationalsozialistischen Staat die Pflicht jedes Christen zum Obrigkeitseingehorsam durch Unrechtstaten des Staates obsolet geworden sei. Gailus kritisierte, dass die drei Widerständlerinnen später „vergessen“ wurden, während die Rolle eines Otto Diebelius oder Martin Niemöllers im sog. Kirchenkampf überaus positiv beurteilt worden sei.

Olaf Blaschke (Trier) zeigte in seinem Vortrag *Konfessionsgeschlechtliche Zuschreibungen im Nationalsozialismus*, dass der Nationalsozialismus die Kategorien Konfession und Geschlecht miteinander verband und unterschiedliche religiöse Gruppen mit männlichen bzw. weiblichen Eigenschaften belegte. Die NS-Weltanschauung betrachtete sich selbst als männlich. Das Christentum wurde vom Nationalsozialismus als feminin eingestuft und damit eindeutig negativ konnotiert.

Das Geschlecht wirkte somit als konstitutiver Faktor dieser Fremd- und Selbstzuschreibungen und bildete eine „zentrale, natürliche Zuschreibungskategorie“. Blaschke skizzierte dies am Fall des Christentums. Der Protestantismus galt als männlich, der Katholizismus als weiblich. Innerhalb des Protestantismus schrieben sich die *Deutschen Christen* Männlichkeit zu, während sie der *Bekennende Kirche* das Attribut der Weiblichkeit zusprachen. Im Katholizismus galten die Altkatholiken als männlich, die Romkatholiken als weiblich. Blaschke wies zudem darauf hin, dass das Weibliche stets eine Fremdzuschreibung ist. Soziale Kategorien wie Religion, Klasse, Nation und Gender stellen somit keine isolierten Einheiten dar, sondern interagierende Phänomene, die sich gegenseitig beeinflussen. Trotz dieses Befundes würden Geschlecht und Konfession in der Regel nicht genannt, wenn es um die ideengeschichtlichen Traditionen gehe, die zum Nationalsozialismus geführt haben.

Wie *Frauen- und Männerbilder in der Kunst des Nationalsozialismus* zu bewerten sind, stellte Martin Papenbrock (Karlsruhe) vor. PorträtDarstellungen von Männern und Frauen in der Kunst des Nationalsozialismus zeigen Bilder einer vormodernen, nicht industrialisierten Gesellschaft, so die These Papenbrocks. Papenbrock belegte dies anhand zahlreicher Bilder aus der NS-Zeit, wie etwa dem Bild eines Zehnkämpfers, der Skulpturen eines Fackelträgers und eines Schwertmannes, dem Bild einer Mutter mit Kind oder der Darstellung bäuerlicher Familien. Die Bilder sollen nach Papenbrock das Antlitz des neuen deutschen Staates vermitteln. Sowohl der imperiale Machtanspruch sowie die sportpolitischen Ambitionen sollten in Anlehnung an die Antike dargestellt werden. Typisch für die NS-Zeit seien militärisch akzentuierte Zweiergruppen, sportliche Figuren und der Typus der wehrhaften Frau. Ziel sei die Darstellung starker und resistenter Naturen, die die Reproduktion der Rasse sichern können. Für alle Bilder gelte nicht Idealisierung, sondern Inspizierung. Der unbeobachtete Augenblick solle reproduziert werden. Als weiteres Ideal gelte das bäuerliche Leben. Die Bilder bäuerlicher

Familien seien frei von Konflikten und Emotionen, spiegeln hierarchische Strukturen wider und stellten die Familie als Solidargemeinschaft dar. Diese Bilder verweisen nach Papenbrock auf eine natürliche soziale Ordnung. Der Mann werde als Arbeiter, Bauer oder Soldat dargestellt, die Frau als Krankenschwester, Bäuerin und Mutter.

In seinem Vortrag *Die Stunde der Frauen? Graf von Krockow revisited* referierte Matthias Beer (Tübingen) über das 1998 von Christian Graf von Krockow veröffentlichte Buch „Die Stunde der Frauen. Nach einer Erzählung von Libussa Fritz-Krockow“, welches laut Beer einen neuen Blick auf das weite Thema Flucht und Vertreibung eröffnete. Das Buch sei Vorreiter auf dem Gebiet der Untersuchung genderspezifischer Aspekte in Bezug auf Flucht und Vertreibung am Ende des Zweiten Weltkrieges gewesen. Von Krockow, studierter Philosoph und Staatsrechtler, erzählt die Geschichte seiner Schwester in den Jahren 1944 bis 1947 anhand niedergeschriebener Erlebnisse sowie mündlicher Berichten der Schwester, deren Einzelschicksal Ursachen, Wirkungen und mögliche Folgen einer Zwangsmigration aufzeigen soll. In der Erzählung erscheint der Vater von Libussa Fritz-Krockow als Vertreter der männlich-preußischen Generation, der in der Not mit der gesamten Familie Selbstmord begehen will. Seine Tochter überredet ihn zum Bleiben, organisiert die Flucht und befreit den Vater aus seiner Gefangenschaft in einem traditionellen Normsystem. Das Buch zeigt nach Beer nicht nur das sich in dieser Ausnahmesituation verändernde innerfamiliäre Rollenverständnis, wodurch Flucht und Vertreibung zur Stunde der Frauen werden, sondern spreche auch das Problem der Vergewaltigung als konstitutives Element der Zwangsmigration an, welches in dieser Zeit eine Massenerscheinung sei und als biologische Kriegsführung diene.

Petra Preunkert-Skálava (Rottenburg-Tübingen) beleuchtete in ihrem Vortrag die Priesterweihe von Frauen in der tschechischen Untergrundkirche. Die Gründe für die Frauenordination hätten in dem Umstand gelegen, dass in der Untergrundkirche den Sakramenten große Bedeutung zugemes-

sen wurden und die Frauen einen bedeutenden Beitrag zum pastoralen Dienst leisteten. Für Felix M. Davidek, Bischof der tschechischen Untergrundkirche, der mehreren Frauen die Weihe spendete, habe außerdem die theologische Vision einer reformierten, tschechischen, katholischen Kirche eine maßgebliche Rolle gespielt: er habe geglaubt, durch die Weihe von Frauen einen mehrerer Schritte zu vollziehen, durch den die Parusie Christi beschleunigt werden könne. In einer Synode des Netzwerkes um Davidek im Jahr 1970, in der Kleriker, Laien und Frauen gleichberechtigt teilgenommen hatten, habe sich Davideks Vision jedoch nicht durchsetzen können. Die Weihe musste im Geheimen stattfinden, seine Sakramentspendung blieb singulär. Die Konsequenzen der Ordination wurden 2001 in einem Buch einer von Davidek geweihten Frau beschrieben: Sie habe selbst im Untergrund verdeckt handeln müssen und ihr Amt aufgrund dessen kaum ausüben können.

Karol Sauerland (Warschau) verdeutlichte in seinem Vortrag *Die Rolle der Frauen in der Solidarność-Bewegung und der Sieg der Männer nach der sog. Wende*, in welchem Maße Frauen in der Solidarność-Bewegung aktiv waren und warum weiblicher Widerstand nach der sog. Wende in Polen praktisch vergessen wurde. Sauerland zeigte, dass Frauen in Polen schon seit dem 19. Jahrhundert in Widerstandsbewegungen eine große Rolle zugefallen sei. Auch im 20. Jahrhundert seien Frauen am Widerstand gegen die Deutschen und später gegen die Sowjetmacht beteiligt gewesen. Genauso war auch die Solidarność-Bewegung maßgeblich durch Frauen geprägt. Drei Frauen war es zu verdanken, dass der Streik auf der Danziger Werft 1981 zum politischen Streik wurde. Doch bereits 1988 waren sie bei den Gesprächen am „Runden Tisch“ nicht mehr vertreten. Nach der Wende sei weiblicher Widerstand in Polen weder thematisiert worden, noch sei eine der in der Solidarność-Bewegung aktiven Frauen in politische Leitungsgremien gelangt.

In *zwei Generaldebatten* wurde zunächst diskutiert, inwieweit die Theorie der hegemonialen Männlichkeit ein ver-

knüpfendes Element zwischen den Vorträgen zu Genderkonzepten und Geschlechtersymboliken sein könnte. So reichte das Spektrum der Vorträge von Ernst Jünger, der von männlichen, kampferprobten Arbeiter-Soldaten sprach und damit Martin Heidegger beeinflusste, über Filippo Marinettis Bild der perfekten „Mann-Maschine“, der Vorstellung von Jesus als dem Mann schlechthin und bis hin zur Konstruktion eines supervirilen Männerhelden im Kontext des maskulinistischen Flügels der Homosexuellenbewegung. Darüber hinaus wurde deutlich, dass Menschen in Ausnahmesituationen weniger strategisch durchkalkulierte Verhaltensmuster zeigen, um ihr Wohlergehen bzw. ihr Leben zu schützen, sondern dass sie auf bewährte Alltagsstrategien zurückgreifen. Diskutiert wurde auch, ob geltende Rollenkonzepte in solchen Ausnahmesituationen gewahrt blieben. Es zeigt sich, dass dies nicht pauschal zu beantworten ist, sondern vom spezifischen geschichtlichen Kontext und der biographischen Situation der Betroffenen abhängt. Zielführender sei daher die Frage nach Brüchen und Kontinuitäten im Rollenverhalten der Geschlechter in Ausnahmesituationen der jüdischen Ghettos, des Krieges und der Nachkriegszeit. Es wurde resümiert, dass viele Frauen in Extremsituationen aus ihrer passiven Stellung und ihrer gesellschaftlich zugeschriebenen Position ausgebrochen seien, indem sie in Zeiten der Not die ‚klassische‘ Männerrolle des Familienoberhauptes, des Ernährers und Beschützers der Familie übernommen hatten. In Zeiten, in denen Normalität einkehrte, seien diese jedoch wieder in ihre Schranken verwiesen worden. Frauen scheinen zudem in Ausnahmesituationen, in denen sie selbst Opfer von Verbrechen werden, die adäquateren Mittel zu wählen, um zu überleben. Offen blieb die Frage, warum sich Frauen nach dem Ende der Ausnahmesituationen wieder in alte Rollenmuster drängen ließen und inwieweit ihre spezifischen Erfahrungen zumindest längerfristig Veränderungen der klassischen Frauenrollen ermöglichten. Abschließend wurde die Notwendigkeit einer „Aufarbeitung der Aufarbeitung“ festgehalten. So müsse die Perspektive der

über die Vergangenheit Forschenden hinterfragt und gegebenenfalls korrigiert werden.

Fabian Burgard

ENDE DER IDEOLOGIEN?

Vortrag am 7.1.2013 im Haus der Stiftung Demokratie
Saarland

Auf Initiative der Stiftung Demokratie Saarland hielt Dr. Torben Lütjen, Politikwissenschaftler am Institut für Deutsches und Europäisches Parteienrecht und Parteienforschung an der Universität Düsseldorf, einen Vortrag, bei dem er der Frage nachging, ob man heutzutage von einem Ende der Ideologien sprechen kann und inwieweit vorhandene – bzw. nicht mehr vorhandene – Ideologien die Gegenwart prägen.

Zum Einstieg verglich Lütjen Ideologien bildlich mit „schlechtem Atem“: Ideologie ist das, was man selbst nicht hat, aber die anderen. Wie weit er selbst von einer negativen Konnotation des Wortes entfernt ist, wurde im Laufe des Vortrages deutlich. Doch zuvor lenkte er den Blick auf politische Realitäten: Die Nebeneinanderstellung der Aussage von Bundeskanzlerin Angela Merkel, „mal bin ich liberal, mal bin ich konservativ, mal bin ich christlich-sozial“ und der Beschreibung der fiktiven und satirischen Horst-Schlämmer-Partei (HSP), die konservativ, links und liberal zugleich ist, sollte zeigen, wie sehr die Realität bereits der satirischen Überspitzung entspricht.

Im Hinblick auf die Rede vom Ende der Ideologien verwies Lütjen auf verschiedene Interpretationen bzw. Konnotationen. So verbänden einige dieses Ende mit der Hoffnung auf eine bessere und harmonischere Welt. Des Weiteren gebe es kritische Gegenstimmen, die ein solches Ende für unmöglich hielten: am Ende stehe lediglich eine Ideologie, die alle anderen verschluckt (Neoliberalismus). Der Anspruch, unideologisch zu sein, werde darüber hinaus als Waffe in der Politik genutzt, da dieser Terminus emotional aufgeladen sei. Als Beispiel diente Lütjen hierzu der Marxismus, der Andersdenkende als

Ideologen abwertete und sich selbst den Anspruch der Wissenschaftlichkeit attestierte. Seinen Ausdruck findet dies u.a. in der Selbstbezeichnung als „wissenschaftlicher Sozialismus“ und in der Kritik der „Deutschen Ideologie“, die eine Absage an die ideologische „Bewusstseinsform“ darstellte.¹

Diese Beispiele zeigen, wie sich der gewählte interpretative Zugang zu dem Begriff Ideologie auf die Antwort nach einem Ende der Ideologien auswirkt. Lütjen stellt fest, dass man den Begriff so definieren kann, dass die passende Antwort herauskommt. Er wies auf enge Ideologieverständnisse hin, nach denen die Ideologie u.a. extrem ausgeprägt sein muss, und auf zu weit gefasste Definitionen, die dem Begriff ebenfalls nicht gerecht werden.

Lütjen wandte sich an dieser Stelle in einem kurzen Exkurs der heute noch aktuellen Theorie zu, nach der die Sachpolitik, die Sachlichkeit, der Sachverstand und die Unparteilichkeit den Ideologien entgegengestellt werden. Ausdruck finde diese Vorstellung in von Politikern einberufenen Expertenkommissionen sowie im Erscheinungsbild zweier, noch relativ junger Parteien: Den Freien Wählern und der Piraten-Partei. Die Erstgenannten stellten sich selbst gerne als Bürger aus der Mitte dar, die sachbezogen seien und ohne Ideologien auskämen. Die Piraten haben kein wirkliches Parteiprogramm, sondern vertrauen auf die Intelligenz der Masse.

Wenn man die Politiker durch Wissenschaftler und Fachleute ersetzen würde, stünde nach Lütjen am Ende dieses Prozesses eine technokratische Herrschaft. Solche Denksätze, die hierzulande bereits in den 60iger Jahren aufkamen, sieht Lütjen als gescheitert an. Die Wissenschaft spreche in den seltensten Fällen mit einer Stimme und gebe der Politik ebenso wenig einstimmige, klare Anweisungen. Für jede Expertenmeinung finde man auch eine gegensätzliche Expertenmeinung. Und selbst, wenn die Wissenschaft mit einer

¹ Fleischer, Helmut: [Art.] Marx/Marxismus II, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Horst Robert Balz u.a., Bd. 22, Berlin, New York 1992, S. 229-245, hier: S. 241.

Stimme spräche, sieht Lütjen darin noch lange keine Garantie des Gelingens oder der harmonischen Umsetzung. Denn die Ziele seien sich nur ähnlich, solange sich das Problem noch nicht in seinem vollen Umfang offenbare. Dies lässt sich am Beispiel der „sozialen Gerechtigkeit“ zeigen, denn mehrere Parteien werben mit dieser Forderung. Wenn es jedoch an die Konkretisierung des dahinter stehenden Gedankens geht wird deutlich, wie sehr die Meinungen auseinanderdriften.

Lütjen plädiert angesichts dieser Problemlage dafür, den abwertenden Charakter des Wortes Ideologie zu vergessen und ihn funktionaler zu betrachten. So seien politische Entscheidungen ohne Ideologien nicht möglich, weil Menschen Richtlinien bräuchten, um bei Entscheidungen abzuwägen und deren Komplexität verringern zu können.

Ideologische Bewegungen haben nach Lütjen vor allem drei Elemente gemeinsam:

1. Ideologien enthalten keine Beobachtungen, sondern eine genaue Instruktion, die darauf abzielt, die Welt zu verändern. Diese muss so formuliert sein, dass sie zur Massenkommunikation taugt.

2. Die Handlungsanleitung muss nun so in eine Erzählung eingebettet werden, dass die besondere historische Mission der Anhänger aufgezeigt wird. Die Erzählstruktur hierzu hat man bei den großen monotheistischen Religionen entliehen: Fast immer traf man auf die perfekte Gesellschaft im Urzustand, dann kam der Sündenfall und am Ende schließlich das Versprechen für eine bessere Gesellschaft in der Zukunft. Hierbei nimmt die hoffnungsvolle Zukunftsverheißung einen besonderen Stellenwert ein: denn derjenige, der ein Warum kennt, erträgt auch das Wie.

3. Das dritte Element besteht aus der Verwurzelung der jeweiligen Ideologie in klar identifizierbaren sozialen Lebenswelten, wodurch sich Anleitungen zur richtigen Lebensweise ergeben, die über die Politik weit hinausgehen (z.B. Freizeitgestaltung).

Die Ursprungsform der Ideologie lässt es also zu, Menschen anderer Kulturen direkt zu erkennen; so wie man noch

heute in den USA die Anhänger der Republikaner und Demokraten anhand habitueller Unterschiede erkennen kann. In der europäischen Gesellschaft seien diese Unterschiede jedoch verschwunden. Es gibt immer noch unterschiedliche Parteien, die Lütjen allerdings als „programmatisch erschlaft“ bezeichnet. Mit nachlassender Polarisierung erreichten die Parteien mehr Wechselwähler und zeigten sich deutlich beweglicher innerhalb der Parteienlandschaft. Nach Lütjen erscheinen so neue Akteure auf der Bildfläche, die er als „Wutbürger“ bezeichnet. Wutbürger ergriffen in der Regel für ein bestimmtes Anliegen die Initiative. Im Hinblick auf die Proteste in Athen und Spanien vor dem Hintergrund der Euro-Schuldenkrise attestiert er den Akteuren die Unfähigkeit, eine gemeinsame Ideologie zu entwerfen.

Der Glaube, dass die Welt besser werden kann, erodiere, denn es gebe zu viele Projekte, denen man beim Scheitern zusehen könne. Darüber hinaus stellt Lütjen fest, dass sich das Verhältnis zur Zeit geändert hat. Bei Liberalismus und Sozialismus sei es klar gewesen, dass sie sich in ihrem vollen Umfang erst in der Zukunft verwirklicht hätten. In eine so schnelllebige Zeit wie die unsere passe keine Utopie, denn die Verhältnisse der Zukunft seien nicht mehr kalkulierbar.

Die Rede vom Ende der Ideologien ist nach Lütjen eine durchaus treffende Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Politik in den europäischen Demokratien. Allerdings dürfe man das Ende der Ideologien nicht mit dem Ende der Politik verwechseln.

Im Rahmen der anschließenden Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass mit dem von Lütjen herausgestellten Ideologieverlust als Parteienkrise eine Krise des Staates einhergehen müsse, da der demokratische Staat auf eben diesen Parteien aufbaue. Lütjen stimmte der Umschreibung als Staats- oder Systemkrise zu, deren Lösung er als offen charakterisierte; er betonte an dieser Stelle aber, dass man in diesem Zusammenhang keine apokalyptischen Vorstellungen entwerfen dürfe.

Mit dieser Frage wurde allerdings auch explizit auf die Bewertung und Einordnung der Rede vom Ende der Ideologien

abgezielt, die während des Vortrages nicht deutlich wurde. Die folgende Passage aus einem Artikel der FAZ vom 2. Februar 2012, den Lütjen unter dem gleichen Titel wie diesen Vortrag verfasste, hilft, das Ausmaß des Ideologieverlustes historisch einzuordnen.

„Eines darf bei alledem allerdings nicht vergessen werden: Im Vergleich mit den Katastrophen des ideologischen Zeitalters, als der Wettstreit zwischen absoluten, apodiktischen Weltanschauungen die politischen Lager nach dem Freund/Feind-Schema einteilte, mag die Flüchtigkeit des Politischen im postideologischen Zeitalter noch immer harmlos erscheinen. Doch seinen Charakter als Heilsverheißung hat das Ende der Ideologien ebenfalls längst verloren. An deren Ende steht nämlich nicht etwa mehr, sondern weniger Wahrheit.“²

² https://www.uni-duesseldorf.de/redaktion/fileadmin/redaktion/Oeffentliche_Medien/PRuF/Lebenslaeufe/Luetjen-Dateien/Luetjen_Ende_der_Ideologien.pdf (05.02.2013).

Antonia Leugers

„MORDPLÄNE OFFEN VOR DER WELT“ – GERHARD LEHFELDT ALS MAHNER DER KIRCHEN IM MÄRZ 1943

Gerhard Lehfeldts Warnungen 1943

Es wäre eine eigene (kirchen-) historische Kollektivstudie wert, jene vergessenen Mahner und Mahnerinnen zu würdigen, die den Mut aufbrachten, sich schriftlich an die beiden christlichen Kirchen im Deutschen Reich und im Ausland zu wenden, um sie mit den „Mordpläne[n]“ und der massenhaften „Deportierung (d.h. Ermordung)“¹ zu konfrontieren und energische Proteste der Kirchenoberen dagegen einzufordern. Sie machten dadurch den Wissensstand der Kirchen über die Ermordung der europäischen Juden aktenkundig. Zu diesen Mahnern zählte der Jurist Gerhard Lehfeldt. Von seinem Leben und Wirken kennen wir bislang nur wenige Spuren.

Soweit ersichtlich, fand sein Bericht „Die Lage der ‚Mischlinge‘ in Deutschland Mitte März 1943“ erstmals 1975 eine Erwähnung im vatikanischen Editionsprojekt „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale“. Lehfeldt hatte im Frühjahr 1943 einen weiteren Vorschlag an höchster Stelle unterbreitet: Pius XII. sollte Mussolini bitten, bei der Deutschen Reichsregierung zugunsten der „Mischlinge“ zu intervenieren. Doch dieser Vorschlag wurde in Rom im April 1943 ad acta gelegt. Zum Verfasser Lehfeldt nahmen die Herausgeber des Editionsprojekts, obgleich Lehfeldt damals noch lebte, keinen Kontakt auf.

Lehfeldts Bericht von Mitte März 1943 wurde schließlich Nathan Stoltzfus für seine Recherchen zum Frauenprotest in der Berliner Rosenstraße (Ende Februar / Anfang März 1943)

¹ Gerhard Lehfeldt: Bericht über die Lage von „Mischlingen“, [Berlin, Mitte März 1943], in: Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, hier: S. 237 u. 235.

von Jesuitenpater Robert A. Graham zur Verfügung gestellt und fand so Eingang in die historische Forschung (Stoltzfus 1996 u. 1999).

Weitere Archivrecherchen (2004 – 2005) im Zusammenhang mit meinem Editionsprojekt zum Rosenstraßenprotest, Auskünfte diverser Institutionen und Personen erbrachten erstmals wichtige biographische Daten zum Verfasser. Neu war vor allem ein zweiter Bericht Lehfeldts über die „Fabrik-Aktion“ und die Entlassungen aus der Rosenstraße nach dem 6. März 1943. Dieses Material und Lehfeldts weitere Schreiben aus dem Jahr 1944 bildeten die Grundlage für Eingaben, welche der katholische Breslauer Kardinal Adolf Bertram und der evangelische Stuttgarter Landesbischof Theophil Wurm 1943 und 1944 an die Ministerien und Behörden richteten mit Berufung darauf, sie hätten dies von „glaubwürdige [r] Seite“² erfahren. Obgleich Lehfeldt in seinen Berichten den Kirchenvertretern vor allem das Schicksal der nach nationalsozialistischen Rassengesetzen und Verordnungen so bezeichneten „Mischlingen“ und „Mischehen“ aufzeigte, bezog er sich stets auf die Gesamtentwicklung. Noch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs klagte er über die „Verbrecher, welche die Mörder unserer Verwandten sind“³ Lehfeldt stammte nämlich aus einer jüdischen Familie in Magdeburg.

Gerhard Lehfeldt (1897 Magdeburg – 1976 Berlin-Schöneberg)

Gerhard Julius Eugen Lehfeldt wurde am 31. Dezember 1897 in Magdeburg geboren. Seine Eltern, Sanitätsrat Dr. med. Julius Lehfeldt (22.1.1858 – 30.11.1925) und Luise (geb. Thomas 10.10.1856 – 4.3.1929) waren Mitglieder der Synagogen-Gemeinde zu Magdeburg und wurden auf dem dortigen

² Wurm an Reichsinnenministerium, 14.3.1943, in: *Landesbischof D. Wurm und der Nationalsozialistische Staat 1940-1945. Eine Dokumentation*, zusammengestellt von Gerhard Schäfer, Stuttgart 1968, S. 162.

³ Lehfeldt an Wurm, 20.9.1946. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126/658.

jüdischen Friedhof beigesetzt. Der Onkel, Zahnarzt Dr. Michael Lehfeldt, wurde in Auschwitz ermordet. Gerhard Lehfeldts Bruder, der in Magdeburg praktizierende Arzt Dr. med. Erich Lehfeldt (1889 – 1974), war verheiratet und hatte einen Sohn. Lehfeldts Schwester Edith lebte mit ihrem Mann, dem Verlagsdirektor Friedrich Loheyde, in Berlin.

Lehfeldts Bildungsgang war durch Krieg und Kriegsfolgen stark beeinträchtigt. Er besuchte die Neustädter „Bürger Knaben Schule“ (1906 – 1909) und anschließend das Städtische König Wilhelms-Gymnasium Magdeburg. Kriegsbedingt legte er zunächst eine Notreifeprüfung ab und trat als Fahnenjunker in das 2. Kurhessische Infanterie-Regiment Nr. 82 Göttingen ein, nachdem er sich schon 1914 einer Jugendkompanie angeschlossen hatte. Im Juli 1917 wurde er in der Schlacht bei Tarnopol (Ukraine) so schwer verwundet, dass sein rechter Arm rechtwinklig versteift und die rechte Hand gelähmt blieb. Er wurde „Linksschreiber“.⁴ Ende März 1920 wurde er aus dem Heer als Leutnant a.D. verabschiedet.

Das Rechtsstudium durfte er bereits zum Wintersemester 1918/19 an der Georg-August-Universität Göttingen aufnehmen, holte allerdings im März 1919 noch die Kriegsreifeprüfung am Göttinger Gymnasium nach. In der revolutionären Umbruchphase schloss er sich 1918 der Bürgerwehr in Göttingen, 1919 der Studentengruppe der Deutschnationalen Volkspartei und 1922 dem Deutschen Offiziersbund an. Lehfeldt verortete sich rechtsnational in der Weimarer Republik, in erklärtem Gegensatz zu den „Marxisten“⁵ wie er sie pauschal bezeichnete. Nach sieben Semestern Jurastudium

⁴ Handschriftlicher Vermerk „Linksschrift“: Lehfeldt an Vorsitzenden der Prüfungskommission für die Erste juristische Prüfung, OLG Celle, 24.9.1921. Personalakte Gerhard Lehfeldt (Lit. L Nr. 107/3). Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt. Abteilung Magdeburg, Bestand Rep. C 127 Oberlandesgericht Naumburg.

⁵ Lehfeldt an Präsident des OLG Naumburg u. Polizeipräsident Magdeburg, 16.4.1936. Personalakte Gerhard Lehfeldt (Lit. L Nr. 107/2). Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt. Abteilung Magdeburg, Bestand Rep. C 127 Oberlandesgericht Naumburg.

bestand er im Dezember 1921 die Erste Juristische Prüfung am Oberlandesgericht Celle und trat 1922 am Oberlandesgericht Naumburg als Referendar seinen Dienst an. Der Ausbildungsordnung gemäß und aus gesundheitsförderlichen Rücksichtnahmen absolvierte er diverse Stationen im Oberlandesgerichtsbezirk Naumburg bzw. im Kammergerichtsbezirk Berlin (u.a. in Magdeburg: Amtsgericht, Staatsanwaltschaft, Landgericht, Rechtsanwaltskanzlei; Amtsgericht Charlottenburg, Kammergericht Berlin).

Die mündliche Doktorprüfung legte er bereits im Dezember 1921 an der Georg August-Universität Göttingen ab, die Doktorarbeit reichte er nach und erhielt im Mai 1923 die Promotionsurkunde zum Dr. jur. der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät.

Die Große Staatsprüfung bestand Lehfeldt weder 1925 noch 1926; nach einer Ausnahmegenehmigung fiel er auch 1929 wiederum durch. Danach bat er um Entlassung aus dem Staatsdienst.

Schon während der Referendarsausbildung hatte er den „Verlag des Deutschen Radio-Kalenders Magdeburg“ gegründet und erhoffte sich durch Vorträge und den innovativen Verlag im Bereich dieses neuen Mediums einen Einstieg in die Selbständigkeit, was sich jedoch als wenig lukrativ erwies. Als Berufsangaben finden sich in den Folgejahren bei ihm die Tätigkeit für die Deutsche Presse (1926), Versicherungsdirektor bei der Lebensversicherungsbank Zukunft in Berlin, Direktion Magdeburg (1929) sowie eine Steuerbuchstelle für Ärzte. 1930 heiratete er in Magdeburg. Als Religionsangabe im Lebenslauf für die Promotion hatte er angegeben, er sei evangelisch. Unter den Konfirmierten der zum Wohnort der Eltern zählenden Protestantischen Kirchengemeinde ist er allerdings nicht aufgeführt. Wann er Protestant wurde, ist noch ungeklärt.

1931 nahm Lehfeldt Einsicht in seine Personalakte und fühlte sich in seiner Annahme bestätigt, man habe ihn 1929 bewusst durch die Große Staatsprüfung fallen lassen. Seine Existenz sei damit vernichtet worden. Daran trug er schwer.

Lehfeldt war in Berlin in unangenehme Auseinandersetzungen geraten, hatte sein Recht durch Privatklagen erstritten, meinte danach jedoch auch von einem „linksgerichteten“⁶ Justizbeamten geschädigt worden zu sein, dem er strafbare Handlungen nachgewiesen habe. Lehfeldt führte dies auf seine damals „bekannte[n] nationale[n] Einstellung“⁷ zurück. Und er habe den größten Berliner Bezirksverein „Bürger Bund Neu Westend“ mit 700 Mitgliedern gegründet. Lehfeldt war streitbar. Wie sich die Vorgänge tatsächlich abspielten, bedürfte der weiteren Klärung und eröffnet womöglich für die Weimarer Jahre ein dichtes Feld von gegenseitigen Beobachtungen und Negativzuschreibungen im beruflichen und Wohnumfeld der Großstadt Berlin.

Lehfeldt setzte sogar zunächst Hoffnungen auf die neue „nationale Regierung“⁸ musste jedoch erleben, dass ihm als „Nichtarier“ die Tätigkeit als Steuerberater, bei der Presse, sogar als Buchverkäufer nach 1933 verboten wurde. Er stritt darum, dass er „kein Jude“ sei und erreichte – aufgrund der Zugehörigkeit beider Eltern zur Magdeburger Synagogen-Gemeinde bedarf dies noch eingehender Klärung – als „Mischling 1. Grades“ eingestuft zu werden. In Magdeburg sei er 1937 dennoch auf tausendfach vervielfältigte Boykottlisten gesetzt worden und zog daher nach Berlin. Im dortigen Adressbuch tauchte er 1943 mit der Berufsbezeichnung Syndicus auf. Er engagierte sich für den von den Rassengesetzen betroffenen Personenkreis, wie oben bereits erwähnt, und beobachtete jegliche rechtlichen und faktischen Veränderungen genauestens.

Im Mai 1945 kehrte Lehfeldt aus Berlin nach Magdeburg zurück und war als unbelastete Person vom 11. bis zum 23. Juni 1945 kurzzeitig von der Alliierten Militärregierung mit der Leitung der gesamten Stadtverwaltung einschließlich

⁶ Ebd.

⁷ Lehfeldt an Präsident des OLG Naumburg, 14.6.1936. Personalakte Gerhard Lehfeldt (Lit. L Nr. 107/2). Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt. Abteilung Magdeburg, Bestand Rep. C 127 Oberlandesgericht Naumburg.

⁸ Ebd.

des Polizeipräsidiums beauftragt. Lehfeldt führte eine klare Sprache: „Da aber, wo der Nazigeist von neuem sein Haupt erheben sollte, da wird mit der rücksichtslosesten Brutalität durchgegriffen.“⁹ Lehfeldt schrieb das frühe Ende seiner Amtszeit der bevorstehenden russischen Besetzung und der zu erwartenden kommunistischen Herrschaft zu. Nach dem „12jährige[n] Vernichtungskampf, den die Nazis gegen mich geführt hatten“, hätte das „seine Fortsetzung (nur in anderer Form) gefunden“.¹⁰

Lehfeldt übersiedelte mit seiner Frau nach Hamburg und erlebte fassungslos, dass die protestantische Kirche sich um die Täter, nicht um die Opfer kümmerte, wie er Landesbischof Wurm schrieb:

„Die Not ist unter den ehemals ‚Nichtarischen Christen‘ absolut unbeschreiblich groß. Sie haben 12 Jahre hindurch gegen Verfolgungen schlimmster Art zu kämpfen gehabt und sind mit ihren Kräften am Ende. – Während nun die Glaubensjuden in mustergültiger Weise betreut werden von ihren Brüdern im Auslande, werden die christlich getauften ‚Nichtarier‘ von der Evang[elischen] Kirche völlig im Stiche gelassen. – Unsere Brüder leiden an Hungeroedemen, Lungentuberkulose und anderen Hungerkrankheiten und gehen jetzt zu Grunde ohne jede Hilfe von Seiten ihrer Kirche. Statt dessen wendet sich die hiesige Kirche den in Neuengamme internierten Nazis zu, die sämtlich (soweit sie sich dort befinden) Verbrecher schlimmster Art sind. – Diese Verbrecher, welche die Mörder unserer Verwandten sind, erhalten von der Landeskirche Pakete über Pakete, während unsere Lieben jetzt am Hunger zu Grunde gehen (Amtsgerichtsdirektor Jsler – Hungeroedem, meine Frau Lun-

⁹ „Wechsel in der Leitung der Stadt. Dr. Gerhard Lehfeldt übernimmt die zivile Verwaltung Magdeburgs. Fehler der alten Demokratie – Kampf dem Nazigeist“, in: *Magdeburger Amtliches Mitteilungsblatt* Nr. 12 v. 14. Juni 1945. Stadtarchiv Magdeburg. Rep. 18 4 AS 68.

¹⁰ Dr. jur. Gerhard Lehfeldt. Assistant to the Allied Military Government. Chef der zivilen Verwaltung und Oberbürgermeister von Magdeburg: *Wie ich die Verwaltung einer Großstadt innerhalb von 14 Tagen von Grund auf umbaute*. (Ms. 60 Seiten), 1945. Stadtarchiv Magdeburg. ZG 134.7.(3).

gentuberkulose, andere Freunde andere Hungerkrankheiten), ohne dass sich die Kirche um sie auch nur im allergeringsten kümmert!! Das hat eine unvorstellbare Empörung hervorgerufen und es befasst sich jetzt die breiteste Öffentlichkeit mit diesem furchtbaren Verrat! (anders kann man es wirklich nicht nennen) – Über eine bevorstehende große Kundgebung werden Sie sicher aus der Presse hören. – Können Sie diese furchtbaren Zustände nicht abstellen?“¹¹

Ein Antwortschreiben des für Hamburg nicht zuständigen Landesbischofs Wurm an Lehfeldt lag dem Akt nicht bei, nur eine Notiz Wurms an Kirchenrat Eugen Gerstenmaier. Lehfeldt habe ihm in der NS-Zeit „wertvolles Material verschafft“, aber „Lehfeldt ist mit Vorsicht zu genießen“.¹² Welchen Dank der Protestant Gerhard Lehfeldt von seiner Kirche für seinen mutigen Einsatz erhielt, bleibt noch zu erforschen, ebenso sein gesamtes, spannungsreiches und engagiertes Leben. 1976 starb Gerhard Lehfeldt in Berlin-Schöneberg.

Ungedruckte und gedruckte Schriften und Dokumente Lehfeldts

- Gerhard Lehfeldt, Die Grenzen der Anwendungsmöglichkeit des § 242 BGB, dargelegt an den vertretenen 4 Hauptansichten: Stammler, Danz, Schneider, Oertmann und der Rechtsprechung des Reichsgerichts, Göttingen (Rechts- und staatswissenschaftliche Dissertation, Ms. 80 Blatt und Auszug) 1923. Universitätsarchiv Göttingen.

- Bericht [Gerhard Lehfeldts] über die „Fabrik-Aktion“ und die Entlassungen, [Berlin, nach 6.3.1943]. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, D1/108; Kommentierter Druck in: Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, S. 229-232.

¹¹ Lehfeldt an Wurm, 20.9.1946. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126/658.

¹² Wurm an Gerstenmaier, 26.9.1946. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126/658.

- Gerhard Lehfeldt: Bericht über die Lage von „Mischlingen“, [Berlin, Mitte März 1943]. Kopie in Privatbesitz von Nathan Stoltzfus, von Robert A. Graham SJ, Rom; Kommentierter Druck in: Antonia Leugers (Hg.), Berlin, *Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, S. 233-238; Teilzitate in französischer Übersetzung in: *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, édités par Pierre Blet / Robert A. Graham / Angelo Martini / Burkhard Schneider, Vol. IX: Le Saint Siège e les victimes de la guerre: Janvier – Décembre 1943, Città del Vaticano 1975, S. 20; Teilzitate in: Nathan Stoltzfus, *Widerstand des Herzens. Der Aufstand der Berliner Frauen in der Rosenstraße – 1943*, München 1999, S. 277, 279, 379.

- Notes de la Secrétairerie d'Etat [über Vorschlag von Dr. Gerhard Lehfeldt aus Berlin], 8.4.1943, in: *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, édités par Pierre Blet / Robert A. Graham / Angelo Martini / Burkhard Schneider, Vol. IX: Le Saint Siège et les victimes de la guerre: Janvier – Décembre 1943, Città del Vaticano 1975, S. 240-242.

- Wienken: Betr. Mischlinge ersten Grades, [12.1.1944]. Archiwum Archidiecezjalne we Wroclawiu. [AAW], IA25z136. Mit Anlagen von Durchschriften: [Lehfeldt] an Landesbischof Wurm, 7.1.1944; Dr. jur. Gerhard Lehfeldt an Landesbischof Wurm, 10.1.1944; gez. v. Scheliha, Erlaß Betr.: Jüdische Mischlinge und jüdisch Versippte. Geheim! [nach 15.6.1943]. (Abschrift).

- „Wechsel in der Leitung der Stadt. Dr. Gerhard Lehfeldt übernimmt die zivile Verwaltung Magdeburgs. Fehler der alten Demokratie – Kampf dem Nazigeist“, in: *Magdeburger Amtliches Mitteilungsblatt* Nr. 12 v.14. Juni 1945. Stadtarchiv Magdeburg. Rep. 18 4 AS 68.

- Dr. jur. Gerhard Lehfeldt. Assistent to the Allied Military Government. Chef der zivilen Verwaltung und Oberbürgermeister von Magdeburg: *Wie ich die Verwaltung einer*

Großstadt innerhalb von 14 Tagen von Grund auf umbaute. (Ms. 60 Seiten), 1945. Stadtarchiv Magdeburg. ZG 134.7.(3).

- Dr. jur. Gerhard Lehfeldt, Hamburg, an Landesbischof Wurm, 20.9.1946. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126/658.

- Landesbischof Theophil Wurm an Eugen Gerstenmaier, 26.9.1946. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 126/658.

Personalakten und Auskünfte

- Personalakte Gerhard Lehfeldt (Lit. L Nr. 107/1, 107/2, 107/3, 107/4) 1921-1929, 1936. Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt. Abteilung Magdeburg, Bestand Rep. C 127 Oberlandesgericht Naumburg

- Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt. Abteilung Magdeburg, 16.12.2004, 27.6.2005.

- Promotionsakte Gerhard Lehfeldt, 1923. Universitätsarchiv Göttingen, Jur.Prom. 1288.

- Georg-August-Universität Göttingen. Universitätsarchiv, 25.10.2004.

- Stadtarchiv Magdeburg, 15.11.2004, 9. u.15.8.2005 mit Auskunft vom Standesamt Magdeburg und vom Standesamt Berlin-Tempelhof und der Israelitengemeinde: Wählerliste.

- Sekretariat der Geschäftsführung der Synagogen-Gemeinde zu Magdeburg. Israelitische Religionsgemeinschaft, 20.9.2005.

- Gesamtverband der evangelischen Kirchen der Stadt Magdeburg – Kirchenbuchstelle, 21.9.2005.

- Oberlandesgericht Celle, 12.11.2004.

- Oberlandesgericht Naumburg, 23.11.2004.

- Kommission für Zeitgeschichte, Bonn.

- Prof. Dr. Nathan Stoltzfus, Florida State University.

- Dr. Joachim Neander, Kraków.

- Dr. Jana Leichsenring, Berlin.

Sekundärliteratur

- *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, édités par Pierre Blet / Robert A. Graham / Angelo Martini / Burkhart Schneider, Vol. IX: Le Saint Siège et les victimes de la guerre: Janvier – Décembre 1943, Città del Vaticano 1975.

- Nathan Stoltzfus, *Widerstand des Herzens. Der Aufstand der Berliner Frauen in der Rosenstraße – 1943*, München 1999.

- Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005.

- Nathan Stoltzfus, Heikle Enthüllungen: Gerhard Lehfeldts Bericht an Kirchenführer beider Konfessionen über den Massenmord an den Juden Europas, in: Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, S. 145-162.

- Antonia Leugers, Widerstand gegen die Rosenstraße. Kritische Anmerkungen zu einer Neuerscheinung von Wolf Gruner, in: *theologie.geschichte* 1 (2006). URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2006/11.html>. Printversion in: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* Band 1 (2006), hg. v. Lucia Scherzberg / August H. Leugers-Scherzberg, Münster 2008, S. 131-205.

- Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche, Bd. 4/II: 1941-1945. Vernichtet*, Stuttgart 2007.

Claudia Kusmierek

GEGEN DEN STROM – SOLIDARITÄT UND HILFE FÜR
VERFOLGTE JUDEN IN FRANKFURT UND HESSEN

In fünf Veranstaltungen und einer Filmvorführung werden Geschichten von Menschen erzählt, die sich in ständiger Auseinandersetzung mit den antisemitischen Vorstellungen und Handlungen befanden. Zu diesen gerechten Menschen gehörte auch Wilm Hosenfeld – Ein „Retter in Uniform - Im Schatten der Massenmorde“¹ Von Heike Drummer vorgestellt und durch Roman Polanski im Film «Der Pianist» verewigt.

„*Wilm Hosenfeld und der Pianist*“ ist der letzte Programmpunkt des Begleitprogramms der Ausstellung „Gegen den Strom“ und findet als Matinee in den E-Kinos Hauptwache Frankfurt statt. Es ist der Ausklang eines Projektes des *Jüdischen Museums Frankfurt* und des *Fritz Bauer Instituts* im *Museum Judengasse*, welches vom 9. Mai bis 14. Oktober 2012 andauerte.

Die Initiatoren machten sich zur Aufgabe, einmal „das andere Deutschland“ der NS-Zeit zu beleuchten – den Hoffnungsschimmer, eine humane Minderheit im nationalsozialistischen Deutschland aufzuzeigen. Monica Kingreen, Heike Drummer und Petra Bonavita beschäftigen sich in ihren Forschungen intensiv mit „Solidarität und Hilfe in Frankfurt und Hessen“, das Projekt nennen sie „Gegen den Strom“ und ergänzen damit die Geschichte der Judenvernichtung um eine positive Ebene des moralischen Handelns einzelner Menschen und Gruppen. Das Ziel der Ausstellung ist, die 15 ausgewählten Fallbeispiele der Helfer und Retter in Hessen nicht nur zu würdigen, sondern auch „zu weiteren regionalen For-

¹ Vgl. Drummer, Heike: *Gegen den Strom. Solidarität und Hilfe für verfolgte Juden in Frankfurt und Hessen. Begleitbuch zur Ausstellung im Museum Judengasse*. Fritz Backhaus und Monica Kingreen [Hrsg.], Frankfurt am Main 2012, S. 63.

schungen an[zu]regen“², da bis zu 100 Begebenheiten ähnlicher Art derzeit zu untersuchen wären.

Die 15 Berichte decken exemplarisch alle möglichen Handlungsspielräume ab; wie man die Verfolgten aktiv unterstützen konnte und was für „illegale“ Unternehmungen abgewickelt werden mussten um Leben retten zu können. In der Ausstellung „Gegen den Strom“ werden dem Besucher die Menschen mit ihren Geschichten vorgestellt und veranschaulicht. Es werden originale Dokumente, Bilder, Briefe, Bücher und diverse Gegenstände präsentiert, deren Bedeutung und Aussagekraft dem Besucher direkt ersichtlich sind und auch Exponate, deren Hintergründe erst genauer erläutert werden müssen. Beispielsweise wurde eine winzig kleine braune Hülse ausgestellt. Sie diente als Verpackung einer ZyankalikapSEL, die Berta Tusette Müller, eine ungarische Jüdin aus Frankfurt, von dem Arzt Dr. Fritz Kahl erhalten hatte, „um [ihr] [...] das grausamste zu ersparen“³. Der eigene Haardutt diente Berta Müller als Versteck für das Gefäß samt Zyankali, welches sie ununterbrochen bei sich trug.⁴ Sie konnte mit ihrer Schwester Eva und deren Verlobten Robert Eisenstädt in die Schweiz flüchten. Berta Müller überlebte und konnte die ZyankalikapSEL dem *Jüdischen Museums Frankfurt* als Ausstellungsstück übergeben. Das Gift kann als Sinnbild der Ausweglosigkeit vieler Menschen gedeutet werden. Der Retter Dr. Kahl mit Ehefrau Margarete und der Vikar Heinz Welke agierten gemeinsam und mit Helfershelfern in dem sogenannten „Bockenheimer Netzwerk“, um Juden Papiere zu beschaffen und sie außer Landes in Sicherheit zu bringen.

Neben durchorganisierten Netzwerken, gab es Menschen, die aus Liebe, Freundschaft oder Solidarität spontan und intuitiv Hilfe leisteten. Man stand aber nicht nur Betroffenen bei, die einem bekannt waren, viele handelten auf Grund

² Raphael Gross: *Vorwort*. In: Ebd., S. 6.

³ Drummer, S. 38.

⁴ Vgl. Ebd., S. 38.

der „politische[n] Gegnerschaft zum Nationalsozialismus, christliche[r] Nächstenliebe und tatkräftige[r] Zivilcourage“⁵.

Auch der Soldat Wilhelm Adalbert Hosenfeld, ein ausgebildeter Lehrer, geboren 1895 in Mackenzell bei Hühnfeld, setzte sich während des Krieges, in dem er in Polen eingesetzt war, für unbekannte Juden und Polen ein.⁶ Nicht von Beginn des Zweiten Weltkrieges an ergriff er die Initiative Widerstand zu leisten, denn Hosenfeld war gern Soldat.⁷ In beiden Weltkriegen zog er freiwillig für sein Vaterland in den Kampf. Auch trat er „1933 der SA und dem NS-Lehrerbund, [sowie] zwei Jahre später der NSDAP bei“⁸. Doch je mehr Unmenschlichkeit und Hass er gegenüber unschuldigen Kindern und machtlosen Juden und Polen erleben musste, umso mehr zweifelte er den Nationalsozialismus und die Notwendigkeit des Krieges an. Schließlich distanziert er sich vollständig, da er in seinem festen Glauben an Gott und in seiner Verbundenheit zum Katholizismus diese Vorgänge nicht mehr hinnehmen konnte. Er „versuchte jeden zu retten, der zu retten [...] [war]“⁹.

Insgesamt „[...] lässt sich sagen, dass Wilm Hosenfeld kein Militarist war, aber auch kein Antimilitarist, kein Pazifist im eigentlichen Sinne, wohl aber bei aller patriotischen Pflichtgesinnung ein *Herzenspazifist*“¹⁰ der dank Polanskis Film «Der Pianist», beruhend auf der Autobiografie Szpilman, einer großen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

Der jüdisch-polnische Pianist Władysław Szpilman, der infolge Hosenfelds Hilfe in Warschau überleben konnte,

⁵ Ebd., S. 34.

⁶ Vgl. Ebd., S. 64 und Vgl. Thomas Vogel [Hrsg.]: *Wilm Hosenfeld. „Ich versuchte jeden zu retten“. Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchern*, München 2004, S. 21.

⁷ Vgl. Vogel, S. 286 (Pabianice 10. November 1939)

⁸ Drummer, S. 64.

⁹ Vogel, S. 834 (Warschau 23. August 1944).

¹⁰ Dirk Heinrichs: Hauptmann d. R. Wilm Hosenfeld. Retter in Warschau. In: Wolfram Wette [Hrsg.], *Retter in Uniform. Handlungsspielräume im Vernichtungskrieg der Wehrmacht*, Frankfurt am Main 2002, S. 73.

wünschte diesem in seinem Manuskript „Warschauer Erinnerungen 1939 bis 1945“, dass „jener Deutsche – der einzige Mensch in deutscher Uniform, dem [...] [er begegnet war] – glücklich in seine Heimat zurückgekehrt“¹¹ sei.

Szpilman und Hosenfeld sahen sich seit der Rettung in Warschau 1944 nie wieder. Der *Retter in Uniform* war lange Zeit unbekannt geblieben. Erst auf Grund unermüdlicher Nachforschungen Wolf Biermanns bekam der „einzige Mensch in deutscher Uniform“ seinen rechtmäßigen Namen im Jahre 1998 in Szpilmans deutscher Publikation zugeordnet. Biermann „berichtet in einem angehängten Essay, wie er den Namen des unbekanntes Wehrmachtsoffiziers 40 Jahre nach dessen Tod ermitteln konnte“¹².

Der niedergeschriebene Wunsch Szpilmans ist nicht in Erfüllung gegangen; Denn Wilm Hosenfeld kam nie in seine Heimat zurück und wartete vor seinem Tod noch sieben Jahre nach Kriegsende vergeblich auf ein glückliches Wiedersehen mit seiner Frau und seinen fünf Kindern.¹³ Durch Krankheit gezeichnet starb er hinter Gittern des Straflagers Stalingrad am 13. August 1952. Trotz dieses ungerechten Endes für einen gerechten Mann, blickt seine Familie nach vorne. Sohn Detlev Hosenfeld erklärte bei der Verleihung des Hosenfeld / Szpilman-Gedenkpreises der Universität Lüneburg, am 11.02.2005: „Sein Andenken lebt [...] weiter, wenn seine Visionen von Menschlichkeit und Versöhnung, die ihn zum Retter werden ließen, weitergetragen werden.“¹⁴

¹¹ Wolfram Wette: Wilm Hosenfeld rettete den Pianisten Wladyslaw Szpilman. Über den Wehrmachtsoffizier ist mehr bekannt, als der Gerettete selbst wissen konnte. Der einzige Mensch in deutscher Uniform. In: *Berliner Zeitung*, 21.11.2002. <http://www.berliner-zeitung.de/archiv/wilm-hosenfeld-rettete-den-pianisten-wladyslaw-szpilman—ueber-den-wehrmachtsoffizier-ist-mehr-bekannt—als-der-gerettete-selbst-wissen-konnte-der-einzige-mensch-in-deutscher-uniform,10810590,10045816.html>, Zugriff am 07.03.2013.

¹² Ebd., Zugriff am 07.03.2013.

¹³ Im folgenden Abschnitt beziehe ich mich auf: Vogel, S. 1 f.

¹⁴ Detlev Hosenfeld, Verleihung des Hosenfeld / Szpilman-Gedenkpreises der Universität Lüneburg, 11.02.2005. In: Drummer, S. 66.

„Gleichgültige Zuschauer waren die Regel, Retter die Ausnahme.“¹⁵

Begleitprogramm: „Wilm Hosenfeld und der Pianist“ – Heike Drummer stellt die Person Wilhelm genannt Wilm Hosenfeld in den Mittelpunkt ihres Vortrages und gibt somit wichtige Anregungen zu dem Kinofilm «Der Pianist».

Es ist stickig. Ein sehr beschaulicher und ruhiger Kinosaal. Wenige Besucher. Dennoch ist die Atmosphäre gespannt, denn alle wissen worauf sie sich eingelassen haben. Der Altersdurchschnitt befindet sich schätzungsweise über 60. Kaum ein Wort wird gewechselt. Nur ein älteres Paar scheint in ein Streitgespräch vertieft. So sehr, dass Frau Drummer – eine freie Historikerin und die Ausstellungskuratorin des Projektes „Gegen den Strom“ – auf ein Entspannen der Diskussion warten muss, bevor sie mit ihrem Vortrag beginnen kann.

Im Rahmen der Filmvorstellung «Der Pianist» des Regisseurs Roman Polanski erläutert Frau Drummer den Zusammenhang zwischen der Biografie des Hauptmanns Hosenfeld und dem Holocaust-Drama «Der Pianist» sowie die Beweggründe Polanskis, sich dieses Filmthemas anzunehmen. Frau Drummer betont die außerordentliche Stellung des uniformierten Retters, da „bekanntlich [...] der Wehrmacht etwa 18,5 Millionen Männer und eine halbe Million Frauen an[gehörten]. [Und] bislang [...] nicht einmal 100 Helfer und Retter in Uniform ausfindig gemacht werden [konnten]“¹⁶ Die Historikerin beschreibt auch die Schwierigkeiten der Aufarbeitung dieser „Heldengeschichten“, die nur im privaten und familiären Umfeld bekannt waren.

Während des Vortrages ordnete sie Hosenfeld, der „mehr als ein Dutzend Menschen vor dem Terror der Nazis“¹⁷ erret-

¹⁵ <http://www.yadvashem.org/yv/de/righteous/about.asp>, Zugriff am 06.03.2013.

¹⁶ Wette, Zugriff am 07.03.2013.

¹⁷ Christoph Arens: Wehrmachtsoffizier Hosenfeld von Jad Vasschem geehrt : „Der einzige Mensch in deutscher Uniform“, 20.06.2009, In: <http://www.domradio.de/nachrichten/2009-06-20/>

tete, den Menschen zu, die als Wohltätern weltweit unabhängig voneinander agierten und unter Lebensgefahr den Opfern der Diktatur die Hand reichten.

Heute sind alle bekannten Widerstandskämpfer in Yad Vaschem¹⁸ der Holocaust-Gedenkstätte in Jerusalem, nachzulesen. So auch Hosenfeld, dem posthum im Jahre 2009 ein Denkmal als „Gerechter unter den Völkern“ gesetzt wurde. Denn anhand seiner „Tagebuchaufzeichnungen [...] [kann man] einen deutschen Offizier [entdecken], der sein Wissen über die Judenmorde in allen Details notierte“¹⁹ und diese „Verbrechen an der Menschheit“²⁰ aufs Schärfste verurteilte.

Die heroischen Taten Wilm Hosenfelds blieben für Jahrzehnte unentdeckt,²¹ bis man nach dem Tode der Ehefrau 1971 eine Kiste²² auf dem Dachboden fand, deren schriftlicher Inhalt eine Charakterisierung eines helfenden Menschen und humanen Offiziers Wilm Hosenfeld zuließ.²³

wehrmachtsoffizier-hosenfeld-von-jad-vaschem-geeht, Zugriff am 06.03.2013.

¹⁸ Namensgebung in Anlehnung an Jesaja 56, 5: „ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal (YAD), ich gebe ihnen einen Namen (SHEM), der mehr wert ist als Söhne und Töchter: Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals ausgelilgt wird.“ Vgl. <http://www.yadvashem.org/yv/de/about/history.asp>, Zugriff am 06.03.2013.

¹⁹ Wette, Zugriff am .07.03.2013.

²⁰ Vogel, S. 286 (Pabianice 10. November 1939).

²¹ „Erst Roman Polanskis 2002 in die Kinos gekommener Film «Der Pianist» sowie die 1998 auf Deutsch erschienenen Erinnerungen Szpilmans haben Hosenfeld ein wenig aus dem Dunkel der Geschichte herausgeholt. 2004 veröffentlichte der Historiker Thomas Vogel die Briefe und Tagebücher des stillen Widerstandskämpfers.“ Entnommen aus: Arens, Zugriff am 06.03.2013.

²² In der „etwa 600 Briefe von Wilm an Annemarie Hosenfeld, 208 Briefe an die Kinder, Postkarten aus der Gefangenschaft 1946-52, die Tagebücher aus den Jahren 1942-44, die Notizbücher von 1936-38 und von 1940/41/43, Schriftsätze aus der Zeit zwischen den Kriegen 1918 und 1939, Tagebücher und Notizen von 1916/17, seitenlange Schilderungen von Erlebnissen im Herbst/Winter 1939/40 und 521 Briefe von Annemarie Hosenfeld an ihren Mann 1939/44“ enthalten waren. Entnommen aus: Heinrichs, S. 79f.

²³ Vgl. Heinrichs, S. 79f.

Während des Zweiten Weltkrieges nannte der deutsche Hauptmann, zu seiner eigenen Sicherheit, den Geretteten seinen Namen nicht.²⁴ Viele die ihm zu Dank verpflichtet sind, konnten nur anonym von ihrem *Retter in Uniform* sprechen. Diese Tatsache ist jedoch kein Einzelfall. Im Deutschland der Nachkriegszeit „sprachen die meisten Helfer und Retter kaum öffentlich über ihr beherztes und riskantes Wirken“²⁵. Frau Drummer begründet dieses Verhalten damit, dass es keine Erzählungen waren, die gefragt waren, denn sie zwangen den Zuhörer indirekt das eigene Verhalten während der Massenmorde und Ungerechtigkeiten zu reflektieren. Sie hält fest, dass wenige sich der Konfrontation mit den eigenen Taten stellen wollten. „Wer sich entschloss, Juden zu beschützen, musste sein normales Leben aufgeben und eine geheime Existenz aufbauen – oft entgegen den akzeptierten Normen der Gesellschaft, in der er lebte, in ständiger Angst vor Nachbarn und Freunden – und sich mit einem Leben abfinden, das von der Furcht vor Denunziation und Gefangennahme bestimmt war.“²⁶

Die Statistik der Yad Vashem Gedenkstätte verzeichnete bis zum 1. Januar 2012 insgesamt 24.356 Personen die den Titel des „Gerechten unter den Völkern“ erhalten haben, darunter 6.339 Polen, 5.204 Niederländer, aber nur 510 Deutsche. „Aus Mangel an Informationen und Beweismaterial wurden nicht alle Deutschen, die ihr Leben aufs Spiel setzten, [...], geehrt.“²⁷

Wilm Hosenfeld jedoch bekam eine außergewöhnliche Anerkennung, denn ein dankbarer polnischer Jude namens Władysław Szpilman beschrieb in seiner Autobiografie „Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939-1945“ wie er durch einen uniformierten Mann 1944 in War-

²⁴ Vgl. Wette, Zugriff am .08.03.2013.

²⁵ Drummer, S. 73.

²⁶ <http://www.yadvashem.org/yv/de/righteous/about.asp>, Zugriff am 06.03.2013.

²⁷ <http://www.yadvashem.org/yv/de/righteous/statistics.asp>, Zugriff am 08.03.2013.

schau unterstützt wurde und diesem deutschen Offizier sein Leben verdankte. Die bewegenden Schilderungen Szpilmans, die 1946 in Polen publiziert und im Jahre 1998 ins Deutsche übersetzt wurden, dienten 2001 Roman Polanski als Grundlage für sein Drehbuch «Der Pianist».²⁸ „Als er die Erinnerungen des polnischen Pianisten und Komponisten Władysław Szpilman las, eines Juden, der das Warschauer Getto überlebt hatte, glaubte Polanski, dies sei der Stoff, der es ihm ermöglichen könnte, das, was ihm bisher nicht darstellbar schien, doch darzustellen.“²⁹

Marcel Reich-Ranicki, der selbst ein Überlebender des Warschauer Ghettos ist, würde dem Film einen dokumentarischen Faktor einräumen, denn er stuft ihn als authentisch und unverfälscht ein, von dem eine Wirkung ausgeht, die dem Abrufen von Erinnerungen gleich kommt. „Er hat den Alltag des Ghettos, seine Atmosphäre so treffend und mit einer so überwältigenden Genauigkeit wiedergegeben, [...]“³⁰ „«Der Pianist» ist eine meisterhafte Wiedergabe unseres Alltags im Warschauer Ghetto.“³¹ Polanski, der 1933 in Paris geboren wurde, ist selbst jüdisch-polnischer Herkunft.³² Seine Eltern entschlossen sich „unglücklicherweise“³³ 1937 in die Heimatstadt des Vaters Ryszard nach Krakau zurückzukehren. Ab März 1941 wurde Polanski mit vielen weiteren jüdischen Familien von deutschen Soldaten in den Stadtteil Podgórze - das Krakauer Ghetto - umgesiedelt und eingemauert, völlig von

²⁸ Vgl. Tobias Ebbrecht: *Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis. Filmische Narrationen des Holocaust*, Bielefeld 2011, S. 168.

²⁹ Interview mit Marcel Reich-Ranicki über Polanskis „Pianist“: „Er hat es meisterhaft gemacht“. In: *Spiegel Online*. 22.10.2002 [http://www.spiegel.de/kultur/kino/reich-ranicki- ueber-polanskis-pianist-er-hat-es-meisterhaft-gemacht-a-219327.html](http://www.spiegel.de/kultur/kino/reich-ranicki-ueber-polanskis-pianist-er-hat-es-meisterhaft-gemacht-a-219327.html), Zugriff am 08.03.2013.

³⁰ Marcel Reich-Ranicki: Polanskis Todesfuge. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.10.2002. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kino-polanskis-todesfuge-192670.html>, Zugriff am 08.03.2013.

³¹ Ebd., Zugriff am 08.03.2013.

³² Im folgenden Abschnitt beziehe ich mich auf: Paul Werner: *Roman Polanski*, Frankfurt am Main 1981, S. 10 f.

³³ Ebd. S. 11.

der Außenwelt abgeschirmt. Täglich war der junge Polanski mit Hunger, Leid und Tod konfrontiert. Er wurde Zeuge, wie Verwandte und Bekannte „bestialisch umgebracht“³⁴ wurden. Zwei Jahre darauf wurde er von seiner Mutter getrennt, „sie starb später in den Verbrennungsöfen des KZ Auschwitz, sein Vater und sein Onkel konnten in Mauthausen überleben“³⁵. Als 10-jähriges Kind konnte Roman Polanski als einziger seiner Familie aus dem Ghetto unbeschadet fliehen und überlebte unter schweren Bedingungen den Nationalsozialismus. All diese Erlebnisse verarbeitet er in seinem Film; „[...] dort konnte ich jede Erinnerung an meine Kindheit mit einflechten. Ich wusste, wie es aussah. Ich wusste, wie Juden reagierten, wie sich die Deutschen benahmen. Ich konnte zeigen, wie es wirklich war, noch über die Vorstellungskraft der meisten hinaus. Das war die pure Wahrheit. Und vielleicht liegt in einer solchen Arbeit auch viel mehr Wirkungskraft als in einer Therapie.“³⁶

Polanski wurde mit mehreren Preisen für seinen Film prämiert. 2003 wurde er mit zwei Oscars in den Kategorien „Directing“³⁷ und „Best Adapted Screenplay“³⁸ ausgezeichnet. Sein Hauptdarsteller Adrien Brody, der die Rolle des jüdischen Pianisten Szpilman übernahm, bekam den Preis „best actor“³⁹ verliehen.⁴⁰ Polanski konnte viele Menschen – Kritiker, Zeitzeugen oder einfache Zuschauer – mit seinem Film berühren und im Innersten aufwühlen. Da er sich „hauptsächlich an Aufnahmen, die von deutschen Kameraleuten im

³⁴ Marion Kroner: *Roman Polanski. Seine Filme und seine Welt*, Schondorf/Ammersee 1981, S. 156.

³⁵ Werner, S. 11.

³⁶ Dagmar von Taube: Roman Polanski: „Alle waren tot – ich hatte als Einziger überlebt“. In: *Die Welt*, 09.09.12. <http://www.welt.de/vermishtes/article109108394/Alle-waren-tot-ich-hatte-als-Einziger-ueberlebt.html>, Zugriff am 07.03.2013.

³⁷ „Regie“

³⁸ „Bestes adaptiertes Drehbuch“

³⁹ „Bester Schauspieler“

⁴⁰ Vgl. <http://oscar.go.com/oscar-history/year/2003>, Zugriff am 09.03.2013.

Ghetto gemacht wurden“⁴¹ orientierte, „inszeniert[e er] die Szenen des Terrors so klar, schonungslos und überzeugend“⁴² wie kein anderer vor ihm.

Er konnte mit diesem Film nicht nur seine eigene Vergangenheit aufarbeiten, sondern lässt die breite Öffentlichkeit an seinen und Szpilmans dramatischen Erinnerungen teilhaben.

Dramatisch ist neben dem Inhalt auch die Wirkung des Films, die im Kino ihre vollständige Grausamkeit entfaltet. Der vorher beschauliche und ruhige Kinosaal wird während des Films zum Austragungsort der verschiedensten Emotionen. Es ist entsetzlich, man ist eingesperrt, man presst seinen ganzen Körper in den Kinositz, nur um von der Leinwand ein kleines Stück wegzukommen. Die furchtbaren Geschehnisse, die schnellen Bilder, die einzige Lichtquelle im Kinosaal, man wird von der Geräuschkulisse völlig umfasst. Den Schreien, den Schüssen und der Gewalt kann man sich nicht entziehen. Das Leid scheint sich nicht mehr nur auf der Bildfläche abzuspielen, sondern dringt in Mark und Bein des Zuschauers ein. Es ist eine andere Dimension des Erlebens. Psychisch wird man hineingerissen in die Tragödien, die sich vor den Augen abspielen. Das Herz schlägt schneller, wenn wehrlose Menschen brutal und skrupellos ermordet werden, so schnell, dass es schmerzt. «Der Pianist» ist kein *Popcornfilm* und nichts für sensible Gemüter, schon gar nicht, wenn man alleingelassen in einem dunklen Kinosaal sitzt. Auf der Metaebene gesehen, wagt man den Vergleich mit Wilm Hosenfelds Aussage aus seinem Tagebuch anzustellen: „Ich fühle mich sehr allein und in einer fremden Welt, [...]“⁴³

Auf der Internetseite der Yad Vashem Gedenkstätte stellt man die Wichtigkeit der humanen Minderheit folgendermaßen heraus: „Die historische Bedeutung dieser Retter ist es,

⁴¹ Ebbrecht, S. 172.

⁴² Günter Giesenfeld: „Das wunderbare Überleben“. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 12.2002. <http://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2002/dezember/das-wunderbare-ueberleben>, Zugriff am 09.03.2013.

⁴³ Vogel, S. 368 (Warschau 3. August 1940).

durch ihr opferbereites Verhalten die entschuldigende Behauptung Lügen zu strafen, man wäre angesichts eines totalitären, terroristischen Regimes machtlos und unfähig zum Handeln gewesen, eine Behauptung, die in der Nachkriegszeit so oft benutzt wurde. Sie sind der Beweis, dass die menschliche Fähigkeit zu Mitgefühl und Anstand auch inmitten eines beispiellosen Ausbruchs des absolut Bösen nicht verloren gehen muss.⁴⁴ „Gegen den Strom“ ist ein Projekt welches versucht die Vergangenheit des Raumes Hessen und Frankfurt Schritt für Schritt aufzuarbeiten und wahre Geschichten von Rettungsaktionen, die geglückt, aber auch von denen, die gescheitert sind, aufzudecken. In diesem Kontext wird die Aktualität des Themas erkennbar, dem sich auch Roman Polanski widmete: Es soll die unverhüllte Wahrheit gesucht und dargestellt werden. „Denn an (dieser) Wahrheit liegt alles. Hier liegt das Einzige, was uns in der Ohnmacht noch möglich ist. Schlimm ist die Verschleierung.“⁴⁵ Diese mutigen Menschen, die „Gerechten unter den Völkern“, sollen Würdigung und Ehre erlangen und allen ein Vorbild sein, an dem man das eigene Handeln messen sollte. Deshalb sind Menschen wie Wilm Hosenfeld wichtige Beispiele für unsere Gesellschaft, die nicht in Vergessenheit geraten dürfen.

„[...] Deine Gerechtigkeit geht dir voran, die Herrlichkeit des Herrn folgt dir nach. Wenn du dann rufst, wird der Herr dir Antwort geben, und wenn du um Hilfe schreist, wird er sagen: Hier bin ich. Wenn du der Unterdrückung bei dir ein Ende machst, auf keinen mit dem Finger zeigst und niemand verleumdest, dem Hungrigen dein Brot reichst und den Darbenden satt machst, dann geht im Dunkel dein Licht auf und deine Finsternis wird hell wie der Mittag.“ [Jes 58, 8 – 10]

⁴⁴ Dieser Text basiert auf dem Artikel Die deutschen Gerechten unter den Völkern von Daniel Fraenkel. In: *Lexikon der Gerechten unter den Völkern*. Entnommen aus: <http://www.yadvashem.org/yv/de/righteous/german.asp>, Zugriff am 08.03.2013.

⁴⁵ Walter Biemel [Hrsg.], Martin Heidegger, *Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-63*, München 1992, S. 276, Ziff. 11. Entnommen aus: Heinrichs, S. 84.

Antonia Leugers

„DIE KIRCHE SOLL EINSCHREITEN“

Hilferufe von Sinti und Roma angesichts ihrer Deportation 1943

„Bei Sekretär ein Zigeuner, namens Adler, katholisch – Die 14.000 Zigeuner im Reichsgebiet sollen in ein Lager gesammelt und sterilisiert werden, die Kirche soll einschreiten. Will durchaus zu mir. – Nein, kann keine Hilfe in Aussicht stellen.“¹

Der Münchner Erzbischof, Kardinal Michael von Faulhaber, stenographierte am Montag, den 5. April 1943, mit wenigen Sätzen den Hilferuf des verzweifelten Katholiken Adler und dessen Ablehnung. Adler wurde nicht einmal vom Erzbischof empfangen, um die akute Notlage schildern zu dürfen.

Diese durch die Öffnung der Faulhaber-Tagebücher erschlossene Quelle belegt den zeitlich ersten Versuch der deutschen Sinti und Roma, in der Mehrzahl Mitglieder der katholischen Kirche, die Bischöfe zu einem Einschreiten gegen die Verfolgungsmaßnahmen des nationalsozialistischen Regimes zu bewegen.

In der Regel wird weder in der kirchenhistorischen noch in der historischen Forschung die Geschichte der deutschen Sinti und Roma als Teil der Kirchengeschichte betrachtet. In

¹ Aufzeichnung Faulhabers in Gabelsberger Stenographie, 5.4.1943. Erzbischöfliches Archiv München [EAM], Nachlass [NL] Faulhaber 10021. Die in Gabelsberger Stenographie verfassten Faulhaber-Tagebücher sind seit Sommer 2012 der wissenschaftlichen Forschung zugänglich. Frank Reuter, *Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma* Heidelberg, machte darauf aufmerksam, dass „Adler“ wahrscheinlich ein unter dem falschen Namen Alexander Adler überlebender Sinto gewesen sei, der später seinem Sohn erzählte, er habe versucht, Kardinal Faulhaber zu sprechen, sei aber nicht vorgelassen worden und habe sogar gefürchtet, die Gestapo werde gerufen. Bislang hatte es hierfür keinen schriftlichen Beleg gegeben, aus verständlichen Gründen. Reuter an die Verf., 23.04.2013.

Akteneditionen werden die wenigen sie betreffenden Dokumente nicht aufgenommen.²

Adlers Besuch eröffnete offenkundig eine Reihe weiterer Hilferufe. Vielleicht stammten jene anonymen Schreiben von Anfang Mai 1943 wiederum von ihm, da auch hier die Deportation und die Sterilisierung thematisiert werden. Ein Bericht mit einer Bittschrift richtete sich an den Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber. Mit der Feststellung, „dass es sich um 14.000 gläubige Katholiken handelt, die fest auf die Fürsprache Ew. Eminenz rechnen,“ glich die Formulierung Faulhabers Notat.³ Im beigefügten Bericht unterstrich der Verfasser, alle „Zigeuner sind Deutsche und haben sich stets als Deutsche gefühlt und betätigt“. Nun würden alle „Zigeuner sowie Zigeunermischlinge“ in das Konzentrationslager Auschwitz gebracht. Hab, Gut und Geld werde ihnen abgenommen, eine Erklärung nicht geliefert:

„Alle gegen uns Zigeuner durchgeführten Maßnahmen werden uns nicht begründet, durch keinerlei schriftliche Unterlagen höherer Stellen belegt, sondern einfach von unteren Stellen ausgeführt. Es kann nicht der Wille des Gesetzgebers sein, dass man Frauen und Kinder in Konzentrationslager steckt, ganze Familien nur wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem Stamme dort sterben lässt, ohne auch nur die leiseste Begründung irgend eines kriminellen oder staatsfeindlichen Verbrechens in Händen zu haben.“

² Vgl. Antonia Leugers, Die Verfolgung der Sinti und Roma im Dritten Reich in Publikationen katholischer Kirchenhistoriker, in: Udo Engbring-Romang / Wilhelm Solms (Hg.), *Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma*, Marburg 2008, S. 27-33. Romani Rose griff die dort vorgestellten Dokumente aus dem Jahr 1943 auf in seinem Beitrag: Romani Rose, Wenn unsere katholische Kirche uns nicht in ihren Schutz nimmt. Die katholischen Bischöfe und die Deportation der Sinti und Roma nach Auschwitz-Birkenau, Juli 2008, in: *Gelsenzentrum. Portal für Stadt- und Zeitgeschichte*. URL: http://www.gelsenzentrum.de/katholische_kirche_sinti_roma.htm (21.11.2012).

³ Anonym an Erzbischof Conrad Gröber (Abschrift), [vor 11.5.1943]. Erzbischöfliches Archiv Freiburg [EAF], B2-28/12.

Der Bericht formulierte es klar: „Man geht systematisch dazu über, unseren Stamm auszurotten [...]“.⁴

Der Erzbischof von Breslau, Kardinal Adolf Bertram, zugleich Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, erhielt Anfang Mai 1943 ebenfalls zwei Schreiben. Geographisch gesehen war er der deutsche Bischof, der in der Nähe des Vernichtungslagers Auschwitz residierte, also für die Pastoral der dortigen Katholiken zuständig war. Bertram möge doch etwas unternehmen,

„denn wenn unsere katholische Kirche uns nicht in ihren Schutz nimmt, so sind wir einer Maßnahme ausgesetzt, die moralisch wie auch rechtlich jeder Menschlichkeit Hohn spricht. Wir betonen hierbei, dass es hier nicht um einzelne Familien geht, sondern um 14.000 katholische Angehörige der römisch-katholischen Kirche, und an die folgedessen unsere katholische Kirche nicht achtlos vorübergehen kann.“⁵

In ähnlicher Weise wie in den später an die Erzbischöfe Gröber und Bertram gerichteten Schreiben wollte Adler vermutlich Anfang April schon Kardinal Faulhaber persönlich die bedrohliche Lage schildern. Ein Jahr nach der „Wannsee-Konferenz“ (20. Januar 1942) wurden seit März 1943 aus den europäischen Ländern Sinti und Roma nach Auschwitz-Birkenau deportiert aufgrund des so genannten „Auschwitz-Erlasses“ (16. Dezember 1942) Heinrich Himmlers, des Reichsführers SS und Chefs der deutschen Polizei, und der am 29. Januar 1943 veröffentlichten Ausführungsbestimmungen des Reichssicherheitshauptamtes.⁶ Dieser Erlass sah die Deportation vor, doch waren auch Ausnahmen aufgeführt, bei denen jedoch eine Zwangssterilisierung vorgenommen werden

⁴ Anonymer Bericht (Abschrift), [vor 11.5.1943]. EAF, B2-28/1.

⁵ Anonym II an Bertram, [vor 6.5.1943]. Archivum Archidiecesjalne we Wroclawiu [AAW], IA25z1; vgl. auch Anonym I an Bertram, 3.5.1943. AAW, IA25z1.

⁶ Vgl. Schnellbrief Reichssicherheitshauptamt Berlin, 29.1.1943. Druck (Auszug) in: Ludwig Eiber, „*Ich wusste, es wird schlimm*“. Die Verfolgung der Sinti und Roma in München 1933-1945, München 1993, S. 76-78; vgl. zur Zwangssterilisation: ebd., S. 92-94.

sollte.⁷ Am 13. März wurden gleichzeitig auch Münchner Juden nach Auschwitz deportiert.⁸

Eine bevorstehende Verhaftungs- und Deportationswelle war Faulhaber von Dr. Gertrud Luckner, die in der Erzdiözese Freiburg mit der Betreuung der so genannten „katholischen Nichtarier“ betraut worden war, angekündigt worden. Luckner warnte bei einer Rundreise vor den kommenden Maßnahmen Ende Februar, Anfang März 1943 die Kultusgemeinden und katholischen Ordinariate in Süddeutschland. Die Gestapo-Seite, die Luckner die ganze Zeit beschattete, urteilte, „dass sie über die Handhabung der Lösung der Judenfrage und über die internen behördlichen Anweisungen genauestens unterrichtet ist“.⁹ Am 26. Februar, einen Tag vor der „Fabrik-Aktion“ oder „Schlussaktion“ genannten Verhaftungswelle im Deutschen Reich, war Luckner – seit dem 24. Februar von Freiburg über Stuttgart, Würzburg, Bamberg, Nürnberg und Eichstätt kommend – in München eingetroffen. Sie war am 28. Februar kurz und am 1. März ab 10.30 Uhr „den ganzen Tag“¹⁰ im Erzbischöflichen Palais bei Faulhaber gewesen. Sie

⁷ Vgl. Eiber, *Ich wußte*, S. 78f; Die Geschichte eines Kindes, das damals mit der Familie deportiert wurde: Anja Tuckermann, „*Denk nicht, wir bleiben hier!*“ *Die Lebensgeschichte des Sinto Hugo Höllenreiner*, München 2005. Vgl. auch umfassend: Romani Rose (Hg.), „*Den Rauch hatten wir täglich vor Augen*“. *Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma (Katalog zur ständigen Ausstellung im Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma, Heidelberg)*, Heidelberg 1999.

⁸ Vgl. Maximilian Strnad, *Zwischenstation „Judensiedlung“*. *Verfolgung und Deportation der jüdischen Münchner 1941-1945*, München 2011, S. 138-142, 182.

⁹ Bericht Kriminal-Sekretärs Hans von Ameln über Vernehmung J. Baum und I. Schwab, 7.3.1943, in: Hans-Josef Wollasch, „*Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg*“. *Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942-1944*, Konstanz 1999, S. 133f. Zur Überwachung Luckners in Würzburg: Staatsarchiv Würzburg, Gestapoakte 17404.

¹⁰ Bericht Kriminal-Sekretärs Hans von Ameln über die Überwachung Luckners in Freiburg und auf der Reise Stuttgart-Würzburg-Bamberg-Nürnberg-Eichstätt-München, 8.3.1943, in: Wollasch, *Betrifft*, S. 139.

reiste am 2. März zurück nach Freiburg. Luckner wurde weiter überwacht. Während einer Zugreise verhaftete man sie am 24. März und brachte sie nach Gefängnisaufenthalt am 5. November in das Konzentrationslager Ravensbrück.¹¹

In Faulhabers Tagebuch sind die Einträge zwischen dem Resteintrag vom 28. Februar und dem Resteintrag vom 2. März ausgeschnitten, also jene Daten, als Luckner zu einem langen Gespräch bei ihm gewesen war. Da auf der Rückseite des Blattes auch der Eintrag vom 4. März fehlt, muss der Schnitt später vorgenommen worden sein.¹² Am 7. April stenographierte Faulhaber, der einen Monat zuvor seinen 74. Geburtstag begehen konnte, nämlich, es sei die Nachricht gekommen, „dass Luck[ner] im Zug nach Berlin verhaftet“ worden sei.¹³ Offenkundig beseitigte Faulhaber deshalb nachträglich die Gesprächsnotate. Am 13. April berichtete ihm Jesuitenpater Lothar König, Luckner sei wegen der „Fürsorge für Mischehen“ verhaftet worden, d.h. wegen ihrer Warnungen im Vorfeld der Verhaftungswelle Ende Februar, Anfang März, bei der sie auch die Einbeziehung der „Mischehen“ und „Mischlinge“ befürchtete.¹⁴

¹¹ Vgl. zum Leben Luckners: Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner. „Botschafterin der Menschlichkeit“*, Freiburg i. Br. u.a. 2005. Luckner wurde erst auf dem Marsch aus dem Ravensbrücker Lager in Malchow von sowjetischen Truppen am 3. Mai 1945 befreit.

¹² Vgl. Aufzeichnungen Faulhabers in Gabelberger Stenographie, 28.2.1943 bis 5.3.1943. EAM, NL Faulhaber 10021. Theoretisch könnte auch Prälat J. Waxenberger während der Verwahrzeit der Tagebücher bis 2010 den Ausschnitt vorgenommen haben, doch ergibt sich aus meiner Sicht dafür bislang kein überzeugendes Argument.

¹³ Aufzeichnung Faulhabers in Gabelberger Stenographie, 7.4.1943. EAM, NL Faulhaber 10021.

¹⁴ Aufzeichnung Faulhabers in Gabelberger Stenographie, 13.4.1943. EAM, NL Faulhaber 9265/1; vgl. Aufzeichnung Faulhabers in Gabelberger Stenographie, 13.4.1943. EAM, NL Faulhaber 10021. Zum Kontext der „Fabrik-Aktion“ vgl. Antonia Leugers, Der Protest in der Rosenstraße 1943 und die Kirchen, in: Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, S. 47-80. Zu P. König vgl. Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der*

Während Faulhaber die Luckner-Stellen ausschnitt, blieb die Stelle mit der abgelehnten Hilfeleistung für Adler im Tagebuch. Sie war unverfänglich, ja sie brachte die distanzierte Haltung Faulhabers zu den katholischen Sinti und Roma konkret zum Ausdruck. Es finden sich – soweit dies beim momentanen Stand der Durchsicht der Unterlagen gesagt werden kann – keinerlei positiv konnotierte Notizen Faulhabers zu dieser Minderheit. Er betrachtete deren Angehörige in religiöser, ethnischer, politischer und kultureller Differenz mit negativen Stereotypisierungen wie „Fremdkörper“. Er begegnete ihnen nicht auf persönliche Art oder gar in privatem, vertrautem Rahmen. Er beobachtete sie von außen, wie wenige Notizen nahelegen. Auf einer Frontreise als bayerischer Feldpropst des Ersten Weltkriegs zeichnete Faulhaber in Rumänien eine Szene, die er in sein autobiographisches Manuskript einbaute:

„Nicht bloß in jeder Stadt, auch in jedem Dorf gibt es ein Ghetto der Zigeuner, die in religiöser Hinsicht Nihilisten, in musikalischer Hinsicht Meister sind und mit ihrer Musik und ihren Tänzen sich den Unterhalt des Lebens verschaffen.“¹⁵

Auf Firmreisen traf er die von den Ortspfarrern vorbereiteten Kinder, denen er stereotype Eintragungen widmete: ein bettelndes „Zigeunerkind“ vom „Wagen“, seine großzügige Spende für ein Firmkind, die er von der Mutter, die „auf der Straße aufgegriffen“¹⁶ worden sei, in Alkoholkonsum umgesetzt zu sehen meinte. Selbst in öffentlichen Ansprachen stellte der Kardinal das Familienleben der Sinti und Roma als stereotypes Schreckensbild dar. Seiner Meinung nach werde die Ehegesetzgebung der Weimarer Republik dies dann für alle Deutschen begünstigen:

Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine kirchenpolitische Konzeption 1941 bis 1945, Frankfurt a.M. 1996, S. 130-134 (Lebensbild) und passim (Mitglied Ordensausschuss und Kreisauer Kreis um Helmuth James Graf von Moltke).

¹⁵ Michael Kardinal Faulhaber, *Autobiographie. 1944 (Manuskript)*. Archiv des Erzbistums München und Freising [AEM]. Dokumentation Personen. 4401/4, S. 396.

¹⁶ Stenographische Aufzeichnungen. EAM, NL Faulhaber 9260.

„Der Staat, der die Zigeuner der Landstraße über die Grenzen abschiebt, hat durch das Zivilehegesetz das Zigeunertum der Familie in Schutz genommen. [...] Bald kommt die Zeit, in der wir das vollendete Zigeunertum des Familienlebens haben.“¹⁷

Als am 7. April 1919 in München – „Genau fünf Monate nach der ersten Revolution“ – wie Faulhaber notierte, die „Räterepublik ausgerufen“ worden war, qualifizierte er sie als „Kommunismus nach Muster der russischen Barbaren und ungarischen Zigeuner.“¹⁸ Der direkte Umgang mit ihnen, so legte eine Schilderung nahe, erschien sogar von weitreichenden negativen körperlichen Folgen gezeichnet zu sein. Faulhaber berichtete man vom Schicksal einer jungen Mutter, die ein Kind mit einer Behinderung geboren hatte, nachdem sie während der Schwangerschaft mit einem „Zigeunerkind“ tiefes Mitleid gehabt habe. Faulhaber kommentierte dies: „soll wohl heißen: einen Schock des Ekels“.¹⁹

Es bleibt fraglich, ob Faulhaber auf dem Hintergrund seiner negativ besetzten Sicht auf Sinti und Roma überhaupt die Bemerkung des Katholiken Adler, „14.000 Zigeuner im Reichsgebiet sollen in ein Lager gesammelt und sterilisiert werden“, in jeder Hinsicht als staatliche Unrechtsmaßnahme gegenüber den Angehörigen dieser Minderheit ansah. Eine Internierung wertete Faulhaber grundsätzlich als erlaubtes

¹⁷ Kardinal Faulhaber, Familie und Volksgemeinschaft, 22.10.1921, in: Kardinal Faulhaber, *Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1932, S. 383. Die Predigt wurde nicht nur durch den Druck, sondern auch durch Zeitungen weit verbreitet: Vgl. *Kölnische Volkszeitung* v. 1. November 1921.

¹⁸ Aufzeichnung Faulhabers in Gabelsberger Stenographie, 7.4.1919. EAM, NL Faulhaber 10003. Zu Faulhaber in der Münchner Revolutionszeit: Antonia Leugers, „weil doch einmal Blut fließen muss, bevor wieder Ordnung kommt!“ Erzbischof Faulhabers Krisendeutung in seinem Tagebuch 1918/19, in: Antonia Leugers (Hg.), *Zwischen Revolutionsschock und Schuldebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert* (im Druck).

¹⁹ Aufzeichnung Faulhabers in Gabelsberger Stenographie, Dezember 1921 (lose Zettel). EAM, NL Faulhaber 10006.

Mittel des Staates gegenüber bestimmten Gruppen. Ende Dezember 1933 hatte er Kardinal Bertram wegen des Anfang 1934 in Kraft tretenden „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ geschrieben, er habe dem Eugeniker und Ex-Jesuiten Prof. Hermann Muckermann vor Jahren gesagt: „Der Staat dürfe sich gegen Erbkranken schützen, habe aber ein anderes sittlich erlaubtes Mittel dafür, nämlich die Internierung der betreffenden Menschen.“ Bezogen auf die Lage im „Dritten Reich“ mit Konzentrationslagern, erklärte er, „da der Staat für die Schutzhäftlinge eigene Lager eingerichtet hat, kann er es ebenso gut für diese Schädlinge der Volksgemeinschaft, die er durch Sterilisierung unschädlich machen will.“²⁰ Diese Meinung änderte Faulhaber nicht. Auch bei seinem Besuch bei Reichskanzler Adolf Hitler auf dem Obersalzberg Anfang November 1936 sprach er das Sterilisierungsgesetz an. Es werde „dem Staat nicht verwehrt“ von kirchlicher Seite,

„im Rahmen des Sittengesetzes in gerechter Notwehr diese Schädlinge von der Volksgemeinschaft fernzuhalten. [...] aber statt der körperlichen Verstümmelung müssen andere Abwehrmittel versucht werden, und es gibt noch ein solches Mittel, die erbkranken Menschen internieren.“²¹

In den Bittschriften und Berichten vom Mai 1943 wehrten sich die Sinti und Roma gegen die stereotypen Vorwürfe, Verdächtigungen und Scheingründe, sie seien asozial, kriminell oder staatsfeindlich. Eine Anordnung des Reichskirchen- und Reichsinnenministeriums hatte den Pfarrern allerdings den polizeilichen Sonderstatus dieser katholischen Minderheit vor Augen geführt: Auszüge aus Kirchenbüchern, um die

²⁰ Faulhaber an Bertram, 29.12.1933, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, Bd. I, Mainz 1975, S. 834.

²¹ Bericht Faulhabers über eine Unterredung mit Hitler, 4./5.11.1936, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, Bd. II, Mainz 1978, S. 191. Nur am Rande sei bemerkt, dass Faulhaber den Begriff „Volksgemeinschaft“ ungebrochen in der Zwischenkriegszeit (vgl. Anm. 17) und der NS-Zeit (vgl. Anm. 20 und 21) benutzte, die diesen Begriff eindeutig definierte. Auch nach 1945 blieb Faulhaber dem Begriff „Volksgemeinschaft“ treu.

„Zigeuner“ sie bäten, dürften ihnen nicht persönlich ausgehändigt werden. Sie seien von der kirchlichen Stelle über den Standesbeamten an die zuständige Kriminalpolizei zu leiten. Dann erst dürften sie dem Antragsteller gegeben werden.²² Die Münchner Kriminalpolizei führte lange schon eine eigene „Dienststelle für Zigeunerfragen“, inhaftierte Sinti und Roma und übernahm die Organisation der Deportation nach Auschwitz-Birkenau. 70 Jahre nach der Deportation der Münchner Sinti und Roma vom 13. März 1943 erinnerte die Münchner Polizei, die sie am 8. März 1943 im Polizeipräsidium in der Ettstraße inhaftiert hatte, an ihre eigene Verantwortung im Rahmen der Ausstellung an eben jenem Ort: „Die Münchner Polizei und der Nationalsozialismus“.²³

Faulhaber hat sich, soweit bislang ersichtlich, nie explizit für die verfolgten katholischen Sinti und Roma eingesetzt. Er hat den einzigen Versuch eines Vertreters dieser Minderheit, ihm persönlich vom Leid der Verfolgten am 5. April 1943 zu erzählen und um ein Einschreiten der katholischen Kirche zu bitten, abgewiesen.

²² Vgl. „Ausstellung von Kirchenbuchauszügen für Zigeuner“, in: Kirchliches Amtsblatt des Erzbischöflichen Ordinariats Breslau, 14.11.1940. AAW, IA25b61. Mit Bezug auf den Runderlass des Reichsführers SS und Chefs der deutschen Polizei, 8.12.1938. Druck in: Eiber, *Ich wußte*, S. 55f.

²³ Die Ausstellung wurde im Polizeipräsidium München vom 9.11.-30.12.2012 gezeigt. Erforschung, Konzeption, Bildauswahl und Text standen unter der Leitung von Joachim Schröder und Beamten der Münchner Polizei. Ein Ausstellungskatalog ist in Vorbereitung. (Klartext Verlag Essen 2013). Vgl. auch Joachim Schröder, Die „Dienststelle für Zigeunerfragen“ der Münchner Kriminalpolizei und die Verfolgung der Sinti und Roma, in: Matthias Bahr/ Peter Poth (Hg.), *Hugo Höllenreiner - ein Leben. Das Zeugnis eines überlebenden Sinto: bildungspolitische Aspekte*, Kohlhammer Verlag (in Vorbereitung).

Alexandra Kaiser

WIR MÜSSEN SCHREIEN, SONST HÖRT MAN UNS NICHT!

Selbstbestimmtes Leben von Frauen in der DDR der
1970er/1980er Jahre

Am 6. März 2013 fand im Veranstaltungssaal der *Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur* in Berlin anlässlich des „Tags der Vereinten Nationen für die Rechte der Frau und den Weltfrieden“ eine Podiumsdiskussion zum Thema Frauen in der DDR der 1970er/1980er Jahre statt. Unter dem Titel „Wir müssen schreien, sonst hört man uns nicht! Selbstbestimmtes Leben von Frauen in der DDR der 1970er/1980er Jahre“ wurde vor allem der Lebensalltag der Frauen, der von den offiziellen Vorgaben in jener Zeit abwich, betrachtet. Wie lebten Frauen in der DDR zu dieser Zeit, wie sah ihr Alltag aus, und was bewegte sie dazu, in Opposition zur SED-Diktatur zu treten.

Die Teilnehmerinnen wurden von der Geschäftsführerin der *Bundesstiftung Aufarbeitung* Dr. Anna Kaminsky begrüßt, die in einem kurzen Vortrag in das Thema einführte.

Kaminsky beschrieb den Alltag von Frauen in der DDR der 1960er bis 1980er Jahre. Dieser war geprägt von harter Arbeit. In den 60er Jahren betrug die Arbeitszeit der Frauen 43 Stunden pro Woche, hinzu kamen nochmals etwa 42 Stunden, die sie für die Führung ihres Haushaltes aufbringen mussten. Erst allmählich wurde die Sechs-Tage-Woche durch eine Fünf-Tage-Woche ersetzt und die 43-Stunden-Woche für Mütter von mindestens zwei Kindern auf 40 Stunden pro Woche reduziert. Zwar bestand gerade in den größeren Städten eine 100prozentige Versorgung der Kinder in Betreuungszentren, in den kleineren Städten betrug der Versorgungsgrad etwa 80 Prozent. Allerdings waren die Bedingungen in den Betreuungszentren für Kinder so schlecht, dass die Mütter permanent von einem schlechten Gewissen gequält wurden:

Die Gruppen waren zumeist stark überfüllt und die Kinder mussten bereits vor Arbeitsbeginn der Mütter (also vor sieben Uhr morgens) abgegeben werden. Darüber hinaus beeinflussten fragwürdige Erziehungsmethoden und Ideologien die Entwicklung der Kinder.

Gleichberechtigung von Frauen und Männern wurde in der DDR zu dieser Zeit vor allem so verstanden, dass Frauen in den Arbeitsalltag zu integrieren seien, um den Mangel an Arbeitskräften auszugleichen. Frauen sollten im Beruf „ihren Mann stehen“. Weitere politische bzw. soziale Forderungen und Erwartungen hinsichtlich der Gleichberechtigung von Frauen gab es nicht. Das Leitbild dieser Zeit war die vollberufstätige Mutter. Die SED legte dabei die Anforderungen, die eine Frau zu erfüllen hatte, um emanzipiert und gleichberechtigt in der DDR anerkannt zu werden, fest. Hierzu gehörten eine möglichst umfassende Integration in die Arbeitswelt, berufliche Bildung und Weiterbildung, eine möglichst breite Mitwirkung am gesellschaftlichen und politischen Leben, welches jedoch ausschließlich von der SED bestimmt und kontrolliert wurde. Abweichendes Verhalten von Frauen, wie beispielsweise das Hausfrauendasein oder Teilzeitarbeit, wurde nicht akzeptiert. Dennoch blieben Frauen von politischen Ämtern und anderen Führungspositionen, sowie Professorenstellen ausgeschlossen und leisteten lediglich Zubringerarbeiten für die Männer. Vorurteile und Klischees, wie diejenigen, dass Frauen aufgrund ihres geringeren Selbstbewusstseins nicht in der Lage seien, Führungsrollen auszufüllen, und außerdem häufiger ausfielen als Männer, erwiesen sich als sehr langelig. Erst in den 1980er Jahren änderten sich diese Einschätzungen, wobei Frauen auch in dieser Zeit der Weg in Leitungsfunktionen weiterhin versperrt wurde.

In den 1970er und 1980er Jahren setzte bei den Frauen jedoch ein Wandel ein. Frauen reagierten mit Geburtenverweigerung und lehnten das Arbeitsleben ab. Die SED versuchte dem entgegenzuwirken und ermöglichte den Frauen, anstatt ein halbes Jahr nun ein ganzes Jahr nach der Geburt eines Kindes zu Hause zu bleiben.

Nach 1989 bewertete man die Rolle der Frauen im Berufsleben allerdings durchweg als positive Seite des Lebens in der Diktatur. Die Situation in der DDR galt als Musterbeispiel für Gleichberechtigung. Die Frauen befanden sich jedoch nach 1989 zwischen ideologischen Fronten, die in dieser Form vorher nicht bekannt waren. Einerseits profitierten sie von dem neuen Frauenbild in der DDR und identifizierten sich mit ihren neuen Aufgaben, andererseits sahen sie sich aber nun Vorwürfen gegenüber ihrem Selbstbild und ihrem Rollenverständnis ausgesetzt, wie z.B. dem Vorwurf, „Rabenmütter“ zu sein. Gleichzeitig wurde ihnen von westdeutschen Frauenbewegungen mangelndes politisches Engagement vorgeworfen.

Robert Ide, Leiter der Berlin/Brandenburg-Redaktion beim Tagesspiegel übernahm nach dem Vortrag die Moderation. Er begann mit einer Vorstellungsrunde der Podiumsteilnehmerinnen, die in der damaligen DDR lebten und den Spagat zwischen Familie und Karriere in besonderem Maße miterlebten und sich in der Opposition in der DDR engagierten.

Heidi Bohley, geboren 1950 in Görlitz, wurde als eine der Gründerinnen und treibende Kraft für die Oppositionsbewegung *Frauen für den Frieden in der DDR* vorgestellt, ebenso war sie im 1989 gegründeten *Neuen Forum* tätig. Auch als das *Neue Forum* als verfassungs- und staatsfeindlich deklariert wurde, hielt sie Stand. Durch ihr Engagement hatte sie berufliche und andere Schikanen zu ertragen. Heute engagiert sie sich in der Organisation *Zeit-Geschichte(n)* in Halle und spricht von der Erinnerungsarbeit, die ihr Verein leistet. Sie behandelt Themen, wie Nationalsozialismus, Stalinismus, Sozialismus und die Nachwirkungen der Diktaturen.

Das *Neue Forum* (Abkürzung NF) war die erste landesweite Oppositionsbewegung in der DDR außerhalb der evangelischen Kirche. Am 9. und 10. September wurde der Gründungsaufruf „Aufbruch 89“ von Bärbel Bohley, Rolf Henrich, Jens Reich und Katja Havemann unterzeichnet. Das NF forderte den Dialog über demokratische Reformen, der mit der Unterstützung möglichst breiter Bevölkerungskreise eine

Umgestaltung der Gesellschaft zum Ziel hatte, und setzte sich vor allem für freie und demokratische Wahlen ein.¹

Tina Krone, geboren 1957 in Haldensleben, gehörte ebenfalls zur Friedensbewegung. Sie beendete ihr Studium zur Diplomlehrerin und arbeitet ab 1982 als Lehrerin in Berlin, wurde 1985 jedoch als Erzieherin in einem Hort einer Hilfsschule eingesetzt, was mit einem Berufsverbot gleichzusetzen war. Krone war Mitglied in verschiedenen Gruppen der DDR-Opposition, wie beispielsweise *Frauen für den Frieden*, *Friedenskreis Friedenfelde* und ebenfalls Mitglied im *Neuen Forum*. Hier war sie außerdem Frauensprecherin im Republiksprecherrat. Seit 1992 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Archivleiterin der *Robert-Havemann-Gesellschaft* und seit 2005 in die Expertenkommission zur Schaffung eines Geschichtsverbundes „Aufarbeitung der SED-Diktatur“ berufen.

Margitta Kupler wurde 1961 in Berlin geboren. Bereits als Schülerin erlebte sie die Unterdrückung durch die SED, die den Klassenkameraden eines Demonstranten verbot, Unterschriften für dessen Freilassung zu sammeln und Druck auf die Klasse ausübte. Weil sie ihre Unterschrift nicht zurückziehen wollte, erhielt sie einen Schulverweis, angeblich weil sie einen West-Parker getragen hatte. Im Herbst 1989 betreute sie das Kontakttelefon der DDR-Opposition in Berlin-Weißensee, bei dem Oppositionelle aus dem ganzen Land anrufen und von Übergriffen berichten konnten. Diese Informationen wurden gesammelt und teilweise an die Presse und Medien des Westens weitergegeben. Beim Zentralen Runden Tisch gehörte sie zur AG Sicherheit und kümmerte sich vor allem um die Auflösung des ostdeutschen Geheimdienstes. Heute arbeitet sie in der Arbeitsstelle für Bildung, Integration und Demokratie in Mecklenburg-Vorpommern, wo sie junge Menschen bei ihrer Lebensplanung unterstützt.

¹ <http://www.hdg.de/lemo/html/DieDeutscheEinheit/WandelImOsten/neuesForum.html> .

Katrin Hattenhauer wurde 1968 in Nordhausen geboren. Auch sie gehörte Ende der 80er Jahre der DDR-Opposition an und demonstrierte im September 1989 „Für ein offenes Land mit freien Menschen“ in Leipzig. Die Demonstration wurde niedergeschlagen. Bei der darauffolgenden Montagsdemonstration, die in diesen Wochen entstanden waren, wurde sie mit anderen Demonstranten gezielt festgenommen und im Oktober 1989 fünf Wochen lang in der Stasi-Untersuchungshaftanstalt festgehalten. Durch ihr oppositionelles und kirchliches Engagement war sie in der DDR bekannt. Heute wohnt sie in Wilmersdorf, ist dort Künstlerin, macht Installationen bei Kirchentagen und führt immer wieder Projekte mit Jugendlichen zur Rezeption der Friedlichen Revolution durch.

Barbara Sengewald wurde 1953 in Chemnitz geboren. Sie hatte Ende der 70er Jahre das erste Mal Kontakt zu oppositionellen Kreisen und engagierte sich in Frauengruppen, die sich für die Demokratisierung und die Bildung einer DDR-weit vernetzten Frauenbewegung einsetzte. Im Herbst 1989 war sie Mitbegründerin des *Neuen Forums* und engagierte sich bei der evangelischen Kirche in Erfurt in Frauengruppen in der offenen Arbeit, was ihr Schwierigkeiten an ihrem Arbeitsplatz bei den städtischen Verkehrsbetrieben einbrachte. Sie wechselte daraufhin in die Buchhaltung einer Handwerks-genossenschaft.

Heute ist sie als Betriebswirtin und Beratungsstellenleiterin eines Lohnsteuerhilfvereins tätig und kümmert sich ehrenamtlich bei der Gesellschaft für Zeitgeschichte um die Aufarbeitung der Vergangenheit in Thüringen und die Errichtung einer Bildungs- und Gedenkstätte in der ehemaligen Stasi-U-Haftanstalt in Erfurt.

Moderator Robert Ide stellte die Frage, wie es war, in der DDR zwischen 1970 und 1980 Kinder zu bekommen und inwieweit die Kinder staatlich erzogen werden sollten. Waren vielleicht gerade die Kinder der Grund für die Opposition der Frauen oder hat man ihnen vielleicht zu viel zugemutet?

Tina Krone, berichtete, dass man, wenn man kleine Kinder hatte, immer im Zwiespalt war zwischen dem, was man den Kindern zumuten konnte und was nicht.

Ihre Idee, Kinder nicht nur in kirchlichen Horten, sondern auch in staatlichen Einrichtungen unterzubringen, um dort als oppositionelle Elterngruppe etwas zu bewegen, zeigt sich aus heutiger Perspektive als Illusion. Auch die Sorge um die Gesundheit der eigenen Kinder, die beispielsweise keine extrem jodhaltigen Lebensmittel oder verseuchte Milch zu sich nehmen sollten, führte in der DDR zu ständigen Vorladungen bei Direktor oder Hortvorsitzendem, erläuterte Krone.

Die anderen Podiumsteilnehmerinnen sprachen ebenfalls von Erfahrungen, wie sie von Seiten des Staates blockiert und behindert wurden. Sie durften teilweise weder studieren noch den gewünschten Beruf ausüben. Es blieb ihnen zudem verwehrt, in Führungspositionen aufzusteigen.

Immer wieder habe es geheißen: „Eine Frau muss ihren Mann stehen“. Dies charakterisiere deutlich das Frauenbild jener Zeit. Alles war vermännlicht. Eine Frau war Abteilungsleiter, nicht Abteilungsleiterin. Es gab lediglich die männliche Form, was teilweise von den Frauen jedoch nicht negativ wahrgenommen wurde. Erst Frauengruppen machten darauf aufmerksam. Dies wiederum führte dazu, dass die Frauen, die nun die weibliche Form verwendeten, dafür oftmals schief angesehen wurden.

Nur Frauen, die ihren „Mann standen“ und „Männerarbeit“ verrichteten, konnten überhaupt beruflich weiter kommen, alle anderen nicht, stellte Barbara Sengewald fest. Im Laufe der 1970er und 1980er Jahre empfanden die Frauen diese Diskrepanz immer stärker und setzten sich daher mit der Sprache und dem Frauenbild der DDR auseinander. Gleichberechtigung habe nur darin bestanden, dass Frauen auch Kranführer werden durften. Frauen landeten damals jedoch allenfalls in der Produktionshalle, aber nie in Positionen, die ihrer Ausbildung und ihren Fähigkeiten entsprachen, ergänzte Kupler.

Bohley verdeutlichte, dass es in der DDR, wie in allen Diktaturen, vorgegebene Koordinaten gab, wie man sich zu

verhalten hatte. Der einfachste Weg war es, sich diesen vorgegebenen Koordinaten unterzuordnen, was die meisten Menschen in der damaligen DDR auch taten. Wollte man jedoch sein Leben selbst gestalten, musste man für sich die Koordinaten neu festlegen. Dies führte, sofern man nicht den staatlichen Vorgaben entsprach, zwangsläufig zu persönlichen Konflikten, eventuell sogar zu staatlichen Repressalien.

Nach Bohley lag es den Frauen fern, aus einem feministischen Interesse heraus Frauengruppen zu bilden. Frauengruppen schlossen sich in der DDR meist aus Angst zusammen. Man suchte nach anderen Frauen, die gleiche Probleme hatten oder ähnlich empfanden wie man selbst. Die Art und Weise des Umgangs miteinander und die Erfahrungen, die man bei diesen Treffen machte, führten zum festen Zusammenschluss von Frauengruppen, wobei sie jedoch immer aus einer Notsituation heraus entstanden. Frauengruppen wurden nicht explizit als solche deklariert, sondern bildeten sich spontan.

Hettenhauer ergänzte, dass es kein separatistisches Agieren von Frauengruppen gab. Vielmehr waren sie Teil der Friedensbewegungen und bildeten mit anderen Bewegungen zusammen ein buntes Netz ohne Führungsfigur. Sie wollten einfach Veränderungen bewirken.

Die Arbeit in Frauengruppen der DDR war nicht ausschließlich verbunden mit Frauenthemen; auch politische Themen wurden debattiert. Viele Frauen (Berliner Gruppe) hatten Angst davor, Opfer eines dritten Krieges zu werden und eine große Wut auf das politische Mitspracheverbot.

Kupler ergänzte: Das Frauenspezifische war, dass man ein Thema besetzt hatte, das für Frauen nicht vorgesehen war. Dabei sei aufgefallen, dass Frauen einfach schneller handelten, was Sengewald bestätigte. Es habe aber auch einige Themen gegeben, über die man sich einfach lustig gemacht habe, warf Bohley ein. Alles was diskutiert wurde, habe politisch sein müssen. Aber selbstverständlich seien auch Frauenthemen besprochen worden, weil sie ja eben Frauen seien. Der Feminismus stand aber nicht im Zentrum.

Sengewald erklärte, dass die Situation in Erfurt etwas anders ausgesehen habe. In der evangelischen Kirche innerhalb der offenen Arbeit eine Frauengruppe. Frauen kamen zu DDR-Zeiten in der großen Gruppe nicht zu Wort: „Wir müssen schreien, sonst hört man uns nicht“. Auch konnten viele Frauen zu bestimmten Zeiten nicht an politischen Treffen teilnehmen, da sie ihre Kinder versorgen mussten. Die Treffen der Frauengruppen fanden daher in den Wohnungen von Müttern mit kleinen Kindern statt, um so Rücksicht auf die Umstände zu nehmen. Die Frauengruppe gab ihren Mitgliedern eine gewisse Sicherheit. So war gesichert, dass sich z.B. im Falle einer Inhaftierung die anderen Mitglieder um die Kinder kümmerten und dafür sorgten, dass diese nicht in staatliche Obhut gelangten. Die Frauen erfuhren hier zudem sehr große menschliche Nähe.

Kupler berichtete, dass sie eine pädagogische Ausbildung bei der Kirche machen wollte, die Diakonenausbildung in Berlin damals aber nur für Männer vorgesehen war. Erst nach der Wende stand sie auch Frauen offen. Sie habe hauptberuflich Mutter sein wollen und fand dann eine Möglichkeit, nebenberuflich eine Ausbildung zur Diakonin zu beginnen. Sie war anschließend die erste Frau in Ostberlin, die eine Vollzeitstelle in der Jugendarbeit hatte und nicht in die Arbeit mit Kindern „abgeschoben“ wurde.

Moderator Ide wollte wissen, ob sich das Frauenbild sehr geändert habe. Die Antwort lautete, dass sich das Frauenbild nicht oder zumindest nicht wesentlich geändert habe. Frauen müssten nicht mehr berufstätig sein, aber auch dies sei wieder im Wandel. Nach 1989 seien berufstätige Frauen als Rabenmütter bezeichnet. Festzuhalten ist an dieser Stelle jedoch, dass die Berufstätigkeit von Frauen in den neuen Bundesländern höher als in den alten ist.

Abschließend wurde festgehalten, dass die Rolle der Frau immer von der Gesellschaft bestimmt wird. Es gehe nie wirklich darum, was die Frauen wirklich möchten, sondern darum: Wie nutzt man die Frau für die Gesellschaft? Solange dies die entscheidende Perspektive sei, könnten Frauen kein

selbstbestimmtes Leben führen. Stattdessen müsse den Frauen die Möglichkeit gegeben werden, eigene Entscheidungen zu treffen und alle Konsequenzen zu tragen.

Mir persönlich ist deutlich geworden, dass es zahlreiche Frauen gab, die sich gegen die Vorgaben und das von der Regierung gewünschte Verhalten sträubten und dass die Podiumsteilnehmerinnen ein großes Risiko eingingen, um gegen die Missstände in der damaligen DDR vorzugehen.

Meiner Einschätzung nach hätte jedoch deutlicher herausgestellt werden können, wie der Alltag oppositioneller Frauen in der DDR aussah, was sie von den anderen Frauen unterschied. Gerne hätte ich auch mehr erfahren, wie sich diese Opposition artikuliert und wie sie sich auf die Verhältnisse ausgewirkt hat.

Ein Mitschnitt der Podiumsdiskussion ist auf der Internetseite der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur nachzuhören.

<http://bundesstiftung-aufarbeitung.de/veranstaltungsnachlese-2013-3988.html?id=2013>

III. REZENSIONEN

Yvonne Maria Werner (ed.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven: Leuven University Press 2011, 322 p., 38,99 €, ISBN: 978-9058678737

Christian Masculinity examines men in the Catholic and Protestant traditions in Northern European countries from the mid-nineteenth to the early twentieth century. Based on a research project conducted by Swedish scholars (with assistance of and in collaboration with researchers from England, Germany, Denmark, Norway, the Netherlands and Belgium), the volume presents case studies of religious men in the contested terrain of the role of the churches and religious life during the rise of secular modernity.

As religion became increasingly a private matter, it seemed that men were leaving the church to seek success in the worldly public domain while women remained attracted to Christianity due to what was then considered women's "natural" inclination toward devotion and piety. Historians of religion and church historians have explained this nineteenth-century phenomenon with the theory of the feminization of Christianity. Evidence suggests that "religion was discursively feminized at least as early as the 1820s," writes David Tjeder, "and quantitative studies reveal that in the second half of the nineteenth century church attendance and communion were dominated by women . . . leaving clergymen facing churches filled with women" (p. 134-35). This feminization theory, according to the editor Yvonne Werner, has become "the master narrative within modern research on religion and gender" (p. 8). But does this theory capture the complexity of gender relations at the turn of the last century? Does it theorize the male gender adequately? Does it render religious men invisible? Can it explain the "large numbers of men who were committed to the church and the Christian faith" (p. 9) during these decades?

Christian Masculinity suggests that the relations between gender, the churches, and modernity are more dynamic and

contentious than the feminization theory allows for. If one were to restrict oneself to the master narrative of the feminization of Christianity, one would remain oblivious to the more nuanced ways that religious men claimed their roles and confessional identifications “between 1840 and 1940” (p. 10); one would also have to disregard the churches’ efforts at mobilizing counter-strategies to “the secularization of society and the feminization of religion,” which aimed at “restor[ing] and reinforce[ing] male domination in the religious sphere” (p. 13). The contributing researchers seem to agree that it is time to take a “critical attitude towards the feminization theory” (p. 10).

Such a shared starting point gives Christian Masculinity a cohesiveness that often is missing in other edited volumes on religion and gender. Assuming a common (albeit not monolithic) theoretical framework, the thirteen contributors pursue the hypothesis that Christianity responded to secularism with re-confessionalizing and re-masculinizing efforts, and they probe this hypothesis in locality-specific sites. Erik Sidenvall, in his biographical study of a Swedish Protestant missionary to China, articulates perhaps most succinctly the shared understanding:

It is one of the overarching hypotheses of the Lund-based research project . . . that a ‘masculinisation’ was an integral part of what the German historian Olaf Blaschke has termed a ‘second confessional age’. In this anthology we find examples of how the renewed Christian enthusiasm of the nineteenth century coincided with conscious attempts to make Christianity more manly, sometimes even muscular (p. 149).

Indeed, it is Blaschke’s research on the “second confessional age” that seemed to have spirited this project. According to Blaschke, the second confessional age (1830-1960) was marked by both church consolidation and conflicts between the denominations; the combative mood of both consolidation and denominational battles compensated “for the feminization of religion, since confessionalism was the arena in which

male virtues and powers, used in the service of religion, could let off steam in a legitimate way” (p. 38).

With a few exceptions, most of the volume’s chapters proceed historically, analyzing church documents, official correspondence, personal letters, biographies, or institutional developments. Only the last three chapters do not follow this disciplinary approach, with Inger Littberger Caisou-Rousseau’s literary analysis of male protagonists in three classical Swedish novels, Anders Jarlert’s biographical profile of Queen Victoria, Sweden’s “manliest man in the Royal family” (p. 257), and Gösta Hallin sten’s reflections on what he calls the “new Catholic feminism,” inspired by Hans Urs von Balthasar, Edith Stein, and John Paul II). Halin sten’s article, however, is disappointingly apologetic toward a normative theological anthropology that posits gender complementarity and presumes a “non-negotiable,” “bodily-grounded sex difference” (p. 292).

The other chapters visit specific local sites in which issues of masculinity (or re-masculinization) are constructed, debated, defended, rejected, or theologized. The objects of these historical case studies include Lutheran theologians from the Swedish High Lund group; a Belgian movement of male devotion to the Sacred Heart; Dutch Dominicans in the 1930s; an analysis of obituaries of Swedish priests regarding “clerical manliness” (p. 118); a portraiture of the Swedish bishop Eklund, who combined Christianity, nationalism, and muscular manliness in his polemics against “unmanly” secular men; Swedish male missionaries in China; Catholic missionaries in Scandinavia; evangelizing efforts among Swedish military conscripts by creating so-called “soldiers’ homes” (p. 192); and the charismatic masculinity embodied by the founder of the Danish “folk high schools” (213).

Readers with special interest in church history of Northern Europe will particularly profit from these chapters. People less interested in the details of local case studies within a predominantly Swedish context will still benefit from reading *Christian Masculinity* because the themes addressed can

easily be transferred to other locality-specific sites. Some of the issues that weave through this volume and are significant beyond the regions covered pertain to the intersectionality of nationalism, religion, and masculinity, to gender fluidity in the lives of individual religious men, and to homosocial bonding as a site of pleasure and masculinizing reaffirmation. Another recurring theme is the mutual polemics that seek to portray “other” men as unmanly (Christian men were unmanly according to secularists; Catholics were not men enough according to Protestants; only a virtuous defender of faith was truly manly, according to Catholics, etc.).

In addition to the need for broad theoretical work on masculinity, like Pierre Bourdieu’s and R. W. Connell’s influential theories (which are frequently referenced in *Christian Masculinity*), this volume demonstrates masterfully that we must also study men and religion at the micro-level. Anne-Marie Korte states in a different context that the field of religion and gender (and masculinity in particular) must pay attention to questions of “locality and loyalty, privilege and marginalization, and objectivity and embodiment” (*Religion and Gender* 1:1 [2011], p. 9; accessed January 30, 2013). *Christian Masculinity* models this kind of project.

Björn Krondorfer

Wolf Gruner, *Gedenkort Rosenstraße 2-4. Internierung und Protest im NS-Staat*, Berlin 2013 (= *Topographie des Terrors. Notizen*, Bd. 6, hg. v. Andreas Nachama), 88 S., 9,80 €, ISBN 978-3-95565-001-8

Die Berliner Stiftung *Topographie des Terrors* versucht mit ihrer Publikationsreihe „Notizen“, „auf immer wieder gestellte Fragen zu diesen historischen Orten wie auch zu anderen Themen Antworten geben zu können, die der Einstiegsinformation aller Interessierten dienlich sind“ (Klappentext). Zu den 88 Seiten, die das Informationsbändchen umfasst, zählen daher auch illustrierende Abbildungen. Allein dreizehn

zumeist historische Fotos betreffen die Lage in Berlin (Stadtplan), den Straßenzug und das Gebäude Rosenstraße 2-4 (Außenansicht, Gebäudeplan, Innenansicht) sowie die dortigen Denkmäler: „Block der Frauen“ von Ingeborg Hunzinger (1995) und Fotos zu den Feierlichkeiten bei der Einweihung der Dokumentations Säulen der Stiftung *Topographie des Terrors* mit der Zeitzeugin Ruth Gross (1999). Drei Faksimiles von Dokumenten der NS-Seite sind abgedruckt: der Erlass der Gestapo Frankfurt/Oder vom 24. Februar 1943, den der Landrat des Kreises Calau in seinem Runderlass vom 25. Februar 1943 zitiert; ein Auszug aus dem Tagebuch des Polizeireviere Berlin-Schöneberg vom 27. Februar 1943 über Verhaftungen von Juden, die zum „Clou“ gebracht wurden; Auszüge von Deportationslisten Berliner Juden, die am 1. März 1943 nach Auschwitz deportiert wurden. Einen direkten Bezug auf Menschen, die in der Rosenstraße interniert waren, haben lediglich das Foto des „Mischehe“-Paares Elsa und Rudolf Holzer (1937), der Entlassungsschein des Rosenstraßeninsassen Otto Feig vom 7. März 1943 sowie die Aktennotiz der Jüdischen Gemeinde vom selben Tag über Müllprobleme in der Rosenstraße wegen der dort untergebrachten 2.000 Menschen.

Schon der Klappentext informiert die am Gedenkort Rosenstraße Interessierten darüber, dass die Gestapo hier „etwa 2.000 Menschen, die nach der NS-Rassengesetzgebung in ‚Mischehe‘ lebten, bis zu zwei Wochen fest [hielt], um ihren Status zu überprüfen und unter ihnen Fachpersonal als Ersatz für zu deportierende Mitarbeiter jüdischer Einrichtungen auszuwählen.“ Der Geschäftsführende Direktor der Stiftung *Topographie des Terrors*, Andreas Nachama, erwähnt im Vorwort seinen persönlichen Bezug zu den Ereignissen in der Rosenstraße. Seine Großtante habe damals vor dem Gebäude gestanden, weil der Großonkel dort interniert war. Sie sei davon überzeugt gewesen, dass das kollektive Auftreten der Frauen der Internierten „ursächlich dafür war, ihren Mann und die anderen ‚rausgeholt‘ zu haben“ (S. 8). Auch die Zeitzeugin Ruth Gross, die als elfjähriges Mädchen mit ihrer Mutter Berta und ihrem Bruder Georg schon am Abend des 27. Februar

zur Rosenstraße gegangen war, wo ihr Vater Abraham Pisarek gefangen gehalten wurde, unterstrich bei ihrer Rede 1999: Die Frauen und Männer, die dort „demonstrierten und protestierten, haben einige Tausend jüdischer Männer und Kinder davor bewahrt, deportiert und ermordet zu werden“ (S. 75).

Der Autor Wolf Gruner, der diese Deutung der Zeitzeuginnen mit seiner Ersatzpersonalthese bestreitet, fügt gleichwohl eine Würdigung der Frauen ein. Er möchte die „Courage der vor dem Gebäude ausharrenden Menschen keineswegs in Frage“ stellen. „Der ‚stumme Protest‘ wird durch eine Relativierung des Erfolgs also nicht entwertet, im Gegenteil, denn die vor dem Gebäude Versammelten ahnten nichts von den eigentlichen Plänen der Gestapo. Angesichts der brutalen Großrazzia mussten sie eine Deportation ihrer Angehörigen befürchten, wogegen sie sich mutig auflehnten.“ (S. 67).

Mit keinem Wort erwähnt Gruner in diesem Bändchen, dass für Familienangehörige von 25 Insassen der Rosenstraße diese Befürchtung keineswegs unbegründet war: Diese Männer wurden tatsächlich nach Auschwitz deportiert, ebenso zwölf Männer aus dem Sammellager Große Hamburger Straße. Joachim Neander, der sich akribisch mit den historischen Fakten dieser Aktion und ihrer Interpretation befasste, hat für den in Frage kommenden Zeitraum sogar die Gesamtzahl von 120 deportierten Personen errechnet, die entgegen den Bestimmungen des Reichssicherheitshauptamtes vom 20. Februar 1943 deportiert wurden.¹ Da die Publikationsreihe der Stiftung erklärtermaßen auf immer wieder gestellte Fragen

¹ Vgl. Joachim Neander, Die Auschwitz-Rückkehrer vom 21. März 1943, in: Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005, S. 115-143. Die Personaldaten der 35 Auschwitz-Rückkehrer mit Häftlings- und Transportnummern finden sich in: ebd., S. 143; vgl. RSHA-Richtlinien für die Deportation nach Auschwitz, 20.2.1943; RSHA-Richtlinien für die Deportation nach Theresienstadt, 20.2.1943; Abfahrtsmeldung für die Deportation nach Theresienstadt; Ankunftsmeldung in Theresienstadt. Kommentierter Druck in: ebd., S. 203-207, 213-220.

Antworten geben möchte, empfiehlt es sich nicht, die brisantesten auszulassen. Die Schwachpunkte in Gruners Argumentationsweise bezüglich der Deportierten, wie sie schon in seiner letzten Publikation zur Rosenstraße² hervortraten und eingehend kritisch besprochen wurden³ konnten bislang von ihm nicht behoben werden.

Ein zweiter von Anfang an bestehender Schwachpunkt der Argumentation Gruners wurde darüber hinaus von ihm nicht beseitigt, sondern verstärkt. Zunächst hatte Gruner unter Missachtung der längst nachgewiesenen Internierung von Kindern behauptet, es seien wegen der Arbeitsrekrutierung nur Jugendliche ab 14 Jahren und Erwachsene interniert worden. Nachdem ihm die Tatsache der internierten Kinder wiederholt entgegen gehalten wurde, behauptet Gruner nun, die Kinder seien eingeliefert worden, um „sie bei der Festnahme eines Elternteils nicht allein zu Hause zu lassen“ (S. 32). Als Beispiel nennt er die „damals achtjährige Evelin-Gisela“ (S. 32). Gruner verweist auf deren publiziertes Interview. Dort erläuterte sie, ein Gestapo-Beamter sei zu ihnen nach Hause gekommen und habe den Vater, ihren Bruder und sie abholen wollen. Er habe dem Vater noch gestattet, „meine Mutter anzurufen, die zur Arbeit war. Er hat solange gewartet, bis meine Mutter nach Hause kam und hat gesagt, sie solle warme Kleidung und Milch für mich mitgeben, da ich so etwas in den nächsten Tagen sicherlich nicht bekommen würde.“⁴ Der Gestapo-Beamte hätte das Mädchen also ohne Weiteres bei der Mutter lassen können. Der Bruder hatte übrigens in der

² Vgl. Wolf Gruner, *Widerstand in der Rosenstraße. Die Fabrik-Aktion und die Verfolgung der „Mischehen“ 1943*, Frankfurt a. M. 2005, hier: S. 166-172.

³ Vgl. Antonia Leugers, Widerstand gegen die Rosenstraße. Kritische Anmerkungen zu einer Neuerscheinung von Wolf Gruner, in: *theologie.geschichte* 1 (2006). URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2006/11.html>. Printversion in: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* Band 1 (2006), hg. v. Lucia Scherzberg / August H. Leugers-Scherzberg, Münster 2008, S. 131-205.

⁴ Evelin-Gisela Halke geb. Weigert, Frauenaufstand in der Rosenstraße, in: Jana Leichsenring, *Frauen und Widerstand*, Münster 2003, S. 136.

Schule nachsitzen müssen und versteckte sich aus Angst, auch interniert zu werden. Evelin-Gisela kam mit Vater und Onkel über die Levetzowstraße in die Rosenstraße, wo sie mit fünf weiteren Kindern in einem Zimmer war; in anderen Räumen seien ebenfalls Kinder gewesen.

Gruner brachte bislang als Beleg seiner These den faktischen Personalaustausch nach dem 6. März vor. Die Tatsache als solche bestreitet niemand. Rein zahlenmäßig erscheint das Ergebnis nach dieser langen und aufwendigen Internierung von 2.000 Männern, Frauen und Kindern allein zu diesem Zweck allerdings wenig überzeugend: Vor dem 27. Februar 1943 seien unter den 816 Angestellten der Jüdischen Gemeinde Berlin (mit dem Krankenhaus) 75 in „Mischehe“ lebende Juden gewesen. Nach der Reorganisation im März seien in der Berliner Gemeinde (ohne Krankenhaus) unter den 450 Angestellten 168 in „Mischehe“ lebende Juden tätig gewesen (S. 47). Einen expliziten Beleg dafür, dass diese Absicht des Ersatzes schon vor dem 27. Februar bestanden hat, hat Gruner bislang nicht liefern können. Der Nachweis, dass Internierte der Rosenstraße nach dem 6. März 1943 (dem Tag, der durch die danach folgenden zahlenmäßig meisten Entlassungen als Indiz für den Erfolg des Frauenprotests gilt) tatsächlich als Ersatzpersonal für die dann deportierten Angestellten der verbliebenen jüdischen Institutionen Berlins angestellt wurden, ist sogar widerspruchsfrei mit einem Protesterfolg zu verbinden. Die nicht deportierten „Mischehe“-Partner wurden einer erneuten Tätigkeit zugeführt, auch wenn dies vorher gar nicht die Absicht gewesen sein sollte. Eine weitere Deutungsvariante wäre denkbar: Nur das Ersatzpersonal der „Mischehe“-Partner sollte erfasst werden und (noch) in Berlin bleiben, alle übrigen Frauen, Männer und Kinder sollten deportiert werden – so wie die 25 Männer aus der Rosenstraße und die 12 Männer aus der Großen Hamburger Straße.

Der Erlass der Gestapo Frankfurt/Oder vom 24. Februar 1943, den Gruner als Schlüsseldokument für die fehlende Deportationsabsicht einführt, kann keinen Nachweis für eine so spezielle Aktion, wie sie in Berlin stattfand, bieten. Ganz im

Gegenteil; das vom Calauer Landrat verbreitete Rundschreiben unterstrich eigens den Spielraum, der den Gestapo-Beamten bei so genanntem frechen Benehmen der Juden durch anschließende Einweisung in ein Konzentrations-Lager eingeräumt wurde: „Es kann hierbei sehr großzügig verfahren werden [...]“. Dieser Handhabungshinweis wurde für den Personenkreis der „Mischehe“-Partner in ein und demselben Schreiben gleich zweimal gegeben. Er kommt daher einem „Freibrief“, ja einer Aufforderung gleich. Auch sollten jene „Mischehe“-Partner, für die keine Internierungsgründe gefunden werden konnten, diesen Anweisungen zufolge nicht mehr in Betrieben angestellt werden, sondern nach Hause entlassen werden. Damit ist ein grundlegender Widerspruch zu Gruners Annahme der Erklärungskraft dieses Erlasses für Berlin gegeben.⁵

Gruner zitiert Quellen eigenwillig tendenziös durch Auslassungen und analysiert andere zeitnahe Quellen, die seiner These widersprechen, erst gar nicht. So zitiert er nur teilweise Margarete Sommers Bericht für den Breslauer Kardinal Adolf Bertram vom 2. März 1943 über die Lage in der Rosenstraße (S. 33f). Sommer, die in der Nähe der Rosenstraße wirkte und die Vorgänge akribisch verfolgte, beschrieb, dass entgegen der früheren Praxis in den Sammellagern keinerlei Vorbereitungen für die Aufnahme getroffen worden waren und auch nicht für Kleidung, Verpflegung und Lagerstätten gesorgt werden durfte. Das mache „die Sorge, dass sie keine Zukunft haben sollen, zur Gewissheit.“ Es sei ihr noch vor einer Woche vertraulich mitgeteilt worden, „dass bei der geplanten Razzia die Mischehen nicht einbezogen würden, dass sie ‚geschützt‘ seien. – Das Gegenteil ist der Fall; [...]“.⁶ Sommers Interpretation der

⁵ Rundverfügung des Landrates des Kreises Calau, 25.2.1943. Kommentierter Druck in: Leugers, *Berlin, Rosenstraße 2-4*, S. 221-224.

⁶ Sommer an Bertram, [2.3.1943], in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, Bd. VI, Mainz 1985, S. 20; vgl. auch Bericht [Margarete Sommers] über die bedrohliche Lage von „Geltungsjuden“, vor 1.3.1943. Kommentierter Druck in: Leugers, *Berlin, Rosenstraße 2-4*, S. 225-228. Zu Margarete Sommer vgl.

Ereignisse in der Rosenstraße in einem Bericht vom August 1943 lässt Gruner unberücksichtigt. Sommer war überzeugt, „dass die im Februar und März dieses Jahres [1943] bereits zu Tausenden aus ihrer Familie herausgerissenen nichtarischen Ehegatten aus Mischehen auf die [...] aus den verschiedensten Kreisen der Bevölkerung laut erhobenen Proteste hin wieder aus den Sammellagern entlassen worden sind“.⁷

Sämtliche Quellen, die in die Debatte um die Rosenstraße als zeitnahe Dokumente eingeführt wurden, diskutiert Gruner nicht, obgleich die Verfasser den Umschwung, der zu den unerwarteten Entlassungen führte, bemerkten und deuteten. Zu nennen sind hier die Berichte von Gerhard Lehfeldt (März 1943)⁸ die Schreiben von Landesbischof Theophil Wurm (März 1943), die Notizen des Osnabrücker Bischofs Wilhelm Berning (April 1943) und auch das Tagebuch von Wally Grodka über die Proteste vor der Großen Hamburger Straße (März 1943).⁹

ausführlich: Jana Leichsenring, *Die Katholische Kirche und „ihre Juden“*. Das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“ 1938-1945, Berlin 2007.

⁷ Entwurf einer Eingabe des deutschen Episkopats [von Margarete Sommer] I, [22./23.8.1943], in: Volk, *Akten Bd. VI*, S. 216-218, hier: S. 217; vgl. auch die Begründung für die Entlassung in: „Die Frage der rassischen Mischehe“. Bericht Sommers, [24.8.1943], in: ebd., S. 218-220, hier: S. 219: „auf die ungewöhnlich scharfen Proteste hin“. Vgl. auch den kommentierten Druck von Entlassungsscheinen von Siegfried Wexberg, Erika Lewin, Hans-Oskar Löwenstein, Fritz Löwenstein, Rudolf Holzer vom 2., 5., 7. und 8.3.1943, in: Leugers, *Berlin, Rosenstraße 2-4*, S. 239-243.

⁸ Vgl. Bericht [Gerhard Lehfeldts] über die „Fabrik-Aktion“ und die Entlassungen. Kommentierter Druck in: Leugers, *Berlin, Rosenstraße 2-4*, S. 229-232; Gerhard Lehfeldt: Bericht über die Lage von „Mischlingen“, Mitte März 1943. Kommentierter Druck in: ebd., S. 233-238.

⁹ Antonia Leugers, Der Protest in der Rosenstraße 1943 und die Kirchen, in: ebd., S. 47-80, hier: S. 60; Pascal Prause, Juden in „Mischehen“ und „jüdische Mischlinge“ als Opfer der „Fabrik-Aktion“ – zur Notwendigkeit einer Re-Interpretation der Ereignisgeschichte, in: ebd., S. 19-46, hier: S. 37.

Gruner erwähnt einzig das Gespräch des Unterhändlers der katholischen Bischöfe, Heinrich Wienken, mit Adolf Eichmann, das er allerdings falsch datiert (S. 36f). Als Margarete Sommer Bertram die Informationen zur Rosenstraße in Breslau übermittelt hatte, schickte Bertram Wienken am 2. März ein Schreiben. Erst am 4. März sprach Wienken bei Eichmann vor. Gruner geht davon aus, Eichmann gebe dem Kirchenvertreter aufrichtig Auskunft über die Vorhaben des Reichssicherheitshauptamtes. Eichmann verneinte ganz allgemein die Einbeziehung der „nichtarischen Katholiken in rassischen Mischehen“ in die „Abwanderungsaktion“. Eichmann bezog sich also nur auf Katholiken, d.h. die „nichtarischen Protestanten in rassischen Mischehen“ könnten dennoch deportiert werden, ebenso alle übrigen in „Mischehe“ befindliche Personen, also wohl die Mehrheit der „Mischehen“. Gruner berücksichtigt dies nicht und lässt zudem gerade jenen Satz fort, der sich speziell auf Berlin bezieht: „Die in Berlin Ende voriger Woche von den Arbeitsstätten und zum Teil auch aus den Familien abgeholt nichtarischen Katholiken rassisch gemischter Ehen werden wieder freigelassen und auch wieder als Arbeitskräfte in Rüstungsbetriebe eingestellt.“¹⁰ Die Auskunft Eichmanns, die „Mischehe“-Partner, hier wiederum nur die Katholiken, kämen erneut in Rüstungsbetriebe, liefe den Bestimmungen, auf die sich Gruner aus Frankfurt/Oder stützt, vollkommen zuwider. Einen Sinn macht diese Aussage, sobald man in Rechnung stellt, der sechste Protesttag der Frauen in der Rosenstraße habe zu neuen Überlegungen gezwungen. Ernst Kaltenbrunners Schreiben vom 8. März mit der Bemerkung, die bisherigen Judenevakuierungen hätten sich auf die nicht in „Mischehe“ lebenden Juden beschränkt, kann man deshalb nur dafür heranziehen, dass es in der Mehrzahl der Fälle bis dahin so gewesen ist. Das sagt noch nichts aus über die früheren Absichten, wie Gruner meint (S. 36f.).

Den Rosenstraßenprotest, das haben die akribischen Forschungen von Joachim Neander gezeigt, kann man nicht

¹⁰ Wienken an Bertram, 4.3.1943, in: Volk, *Akten Bd. VI*, S. 25.

allein von den Berliner Ereignissen aus beurteilen. Einerseits arbeitet Neander überzeugend die Unterschiede der Situation von „Mischehen“ im Reichsgebiet und jenen in besetzten Gebieten wie Frankreich und den Niederlanden heraus. Andererseits könnten die Ereignisse in der Rosenstraße zur Erklärung der überraschenden Entlassung von internierten „Mischehe“-Partnern an anderen Orten, so in Duisburg dienen. Schließlich liefert der Kontext der erhöhten Arbeitskräftenanforderungen für das in Bau befindliche Buna-Werk einen kaum zu widerlegenden gewichtigen Grund für die forcierten Deportationspläne aller arbeitsfähigen Juden, zu denen auch die „Mischehe“-Partner - entgegen der sie eigentlich davon ausnehmenden RSHA-Richtlinien - rekrutiert werden sollten. Die erforderliche Arbeiterzahl wäre ohne sie nicht zu erreichen.¹¹

Gruner titulierte den Protest in der Rosenstraße trotz der Aussagen von Zeitzeuginnen über ihr Rufen und Schreien vor dem Gebäude (S. 51f) als „Der ‚stumme Protest‘ der Angehörigen“ (S. 49), was eigentümlich anmutet. Auch bei den Schätzungen der Protestteilnehmenden für immerhin 2.000 Insassen beschränkt er sich auf 150-200 Verwandte auf der Straße (S. 56). Das erscheint nicht zwingend logisch und rein spekulativ. Es würde besagen, dass die Verwandten der übrigen 1.800-1.850 Insassen nicht zur Rosenstraße kamen. Zudem ließe es unberücksichtigt, dass pro Insasse oft zwei und mehrere Verwandte und Bekannte kamen – und dies auch mehrmals täglich. Die Verweise in den Quellen auf weitere Berliner Proteste im Jahr 1942 und 1943 im Zusammenhang der Internierung und Deportation von Juden, wie sie Margarete Sommer erwähnt (auch bei Gerhard Lehfeldt, Ruth Andreas-Friedrich oder Ursula Kardorff), diskutiert Gruner nicht.¹²

Die Täterseite erscheint in Gruners Bändchen zumeist als eine äußerst korrekt nach Richtlinien und gesetzlichen

¹¹ Joachim Neander, Die Rosenstraße von außen gesehen – Wechsel der Perspektiven, in: Leugers, *Berlin, Rosenstraße 2-4*, S. 163-202.

¹² Bericht Sommers, [nach 5.8.1942], in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, Bd. V, Mainz 1983, S. 818.

Vorschriften agierende Gruppierung, die Gruners These handelnd stützt. Die Aussagen der Täterseite (so von Leopold Gutterer), die Protest und Protesterfolg nicht bestreiten, werden nicht diskutiert, ebenso wenig die Gewaltanwendung des NS-Personals in der Rosenstraße, die bei einer Registrierungsabsicht keinen Sinn ergibt.¹³ Dokumente, die auf interne Anweisungen Bezug nehmen, lässt Gruner außer Acht: Dr. Gertrud Luckner warnte bei einer Rundreise vor den kommenden Maßnahmen Ende Februar, Anfang März 1943 die Kultusgemeinden und die Bischöfe in Süddeutschland. Die Gestapo-Seite, die Luckner beschattete, urteilte, „dass sie über die Handhabung der Lösung der Judenfrage und über die internen behördlichen Anweisungen genauestens unterrichtet ist“.¹⁴

Gruner entzieht sich der wissenschaftlichen Debatte. Er bleibt sozusagen im Monolog seiner eigenen These verhaftet, ohne auf Gegenargumente mit überzeugenden, wissenschaftlich begründeten Argumenten zu antworten, wie man es üblicherweise in einer wissenschaftlich geführten und daher ergebnisoffenen Debatte in demokratisch verfassten Gesellschaften erwarten darf. Es geht ja nach wie vor um die überzeugendste Interpretation der Ereignisse in der Rosenstraße, für die es bislang keine unumstößlich eindeutigen Quellenbelege gibt. Man sollte bis dahin die Frage als noch nicht entschieden betrachten und verschiedene Deutungen anbieten.¹⁵ Der Stiftung *Topographie des Terrors* obliegt die Verantwortung, die Hintergründe dieses äußerst komplexen historischen

¹³ Vgl. Nathan Stoltzfus, *Widerstand des Herzens. Der Aufstand der Berliner Frauen in der Rosenstraße – 1943*, München 1999, S. 346f. u.ö.

¹⁴ Bericht Kriminal-Sekretärs Hans von Ameln über Vernehmung J. Baum und I. Schwab, 7.3.1943, in: Hans-Josef Wollasch, „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg“. *Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942-1944*, Konstanz 1999, S. 133f.

¹⁵ Vgl. Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche, Bd. 4/II: 1941-1945. Vernichtet*, Stuttgart 2007, S. 188-203, 260f., 598-601, 607.

Ereignisses nicht einseitig vorschnell für geklärt zu erachten und den interessierten Lesern und Leserinnen der „Notizen“ diese Deutungsvarianten nicht vorzuenthalten.

Antonia Leugers

Hansjörg Buss, „Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918-1950), Paderborn: Schöningh Verlag 2011, 559 S., 64,99 €, ISBN: 978-3-506-77014-1

Auf einer unglaublich breiten Quellenbasis – hier sprechen allein die 1918 Fußnoten für sich, hinzu kommen rund 60 Seiten zu benutzter Literatur und weiteren Quellen – setzt sich Hansjörg Buss mit der Geschichte der Lübecker Landeskirche in der ersten Hälfte des vergangenen 20. Jahrhunderts auseinander. Hansjörg Buss, geboren 1971, studierte Geschichte, Politische Wissenschaften und Jura. Heute arbeitet er als freiberuflicher Historiker. Ausführlich beschreibt er in dem 559 Seiten umfassenden Band das kirchliche Agieren während der Weimarer Republik, zu der die Kirche kein gutes Verhältnis fand, sowie die Hoffnungen und Desillusionierungen in der Zeit zwischen dem NS-Staat und dem mühsamen Neubeginn der Nachkriegszeit nach 1945.

Der Untersuchungszeitraum liegt zwischen 1918 und 1950 und orientiert sich an der Luther-Gemeinde der Hansestadt Lübeck und ihrer Kirche St. Marien. Der vorliegende Band – unterstützt durch die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, den evangelisch-lutherischen Kirchenkreis Lübeck-Lauenburg sowie die Stiftung Calwer Verlag – ist die überarbeitete und gekürzte Fassung von Buss' Dissertation „Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus im ‚Dritten Reich‘. Studien zur evangelisch-lutherischen Landeskirche und zum protestantischen Sozialmilieu der Hansestadt Lübeck 1918-1950“, angenommen im Jahr 2009 am FB Neuere Geschichte der TU Berlin (Geisteswissenschaftliche Fakultät).

Der Antisemitismus des NS-Kirchenregimes, das in seiner Radikalität die Kirche mit ihren jüdischen Wurzeln und Traditionen schließlich grundsätzlich in Frage stellte, nimmt einen bedeutenden Platz ein. Die Lübecker Kirche gehörte während der durch verschiedene Abspaltungen auf Reichsebene geschwächten „Deutschen Christen“ (DC) 1934/35 zu der radikalsten deutschchristlichen Spaltprodukt, der Nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen (NDC) (S. 14), die eine konfessionsübergreifende Nationalkirche unter allen Deutschen anstrebte sowie die „Überwindung und Beseitigung alles jüdischen und fremdvölkischen Geistes in den kirchlichen Lehr- und Lebensformeln“.

Der Autor zeigt, dass derartige Vorstellungen im protestantischen Sozialmilieu der Hansestadt nicht geteilt wurden, andererseits aber antijüdische Ressentiments breit verankert waren. Erste Ansätze einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum setzen erst Anfang der 1950er Jahre ein. Buss reiht im Forschungsbericht seinen wissenschaftlichen Beitrag in die jüngere Forschung ein, welche die Verknüpfung zwischen Kirchengeschichte, politischer Geschichte und wechselseitiger sozialer Entwicklung in den Blick nimmt (S. 19). Als regionalwissenschaftliche Ansätze nennt er Studien zu Berlin und dem Kirchenkreis Lübecke (S.21). Als wesentlich wird auch die Historiografie zum „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, gegründet 1939, welche schwerpunktmäßig in den 1990er Jahren erfolgt, betrachtet (S. 25). Die Situation der Lübecker Landeskirche erlaube mit ihren rund 136000 Einwohnern und 15 protestantischen Kirchengemeinden (Stand 1933) eine überschaubare Untersuchung.

Der Aufbau der von Buss vorgelegten Arbeit ist chronologisch: Der Weimarer Republik folgt die Schilderung der nationalsozialistischen Zeit von 1933 bis 1945 und ihrer Radikalisierungstendenzen in den 1930er Jahren. Buss beschreibt die Veränderungsprozesse anhand des Zugriffs auf soziales Leben, staatsrechtliche Entwicklungen, kirchliches Handeln

wie auch publizistisches Agieren der Pastorenschaft in ihren Gemeinden und aus ihnen heraus.

Ein Prolog stellt jedoch zunächst die drei Begriffsfelder Kirche, Bürgertum und Nationalismus vor. Hier beschreibt Buss die Hansestadt Lübeck mit ihrem sozialen und kirchlichen Gefüge als eine „Hochburg des Luthertums“ mit entsprechender protestantischer Prägung, geprägt von bürgerlich-konservativem Handeln (S.35ff.). Handel und Wohlstand in Lübeck und seinen Vorortgemeinden, hierzu zählt auch das Seebad Travemünde, waren bis in das frühe 20. Jahrhundert hinein von Kaufmanns- und Schonerfahrerordnungen geprägt, die aus den Anfängen des 17. Jahrhunderts stammen (S. 51 ff.). Buss belegt an Ausschnitten von Predigttexten und überlieferten Reden anlässlich der Kriegsheldenverehrung wilhelminischer Zeit wachsende nationalistische Tendenzen in der stolzen Hansestadt, gipfelnd in der nachhaltigen Etablierung der NSDAP ab 1925. Kirchlich bestand in Lübeck seit Jahrhunderten eine Vormachtstellung des Protestantismus unter Duldung des praktizierten Katholizismus, etwa auch des Lesens von Messen im Privaten. Juden wurden bis ins ausgehende 19. Jahrhundert als religiöse Gemeinschaft ausgegrenzt, eine Ansiedlung und merkantiles Treiben innerhalb der Stadtmauern verhindert (S. 71). Maßgeblich erscheint hier der Hinweis auf die Fassade des Lübecker Rathauses und eine plastische Darstellung eines „habgierigen und nur auf Eigennutz bedachten 'Juden'“(S. 73).

Prägend ist nach Auffassung des Rezensenten für das Werk unter anderem ein vergleichsweise kleiner Teil der Arbeit – etwa 20 Seiten: der Exkurs über Pastor Karl Friedrich Stellbrink (1894-1943) (S. 329-343; 422-427). An seiner Biografie lassen sich die unterschiedlichen Facetten der Etablierung deutsch-nationaler Dogmatik verfolgen und veranschaulichen, begleitet auf der anderen Seite durch eine Reihe von persönlichen Erfahrungen und Motiven, die schließlich zum Bruch mit dem zunächst hoch gelobten und oft und exponiert unterstützten NS-Regime führen. Stellbrink wurde im Juni 1943 hingerichtet, zuvor erging ein Urteil des Volksgerichtshofs

wegen „Zersetzung der Wehrkraft in Verbindung mit landesverräterischer Feindbegünstigung und Rundfunkverbrechen“. Als junger Mann war Stellbrink mit einer bleibenden Kriegsverletzung an der linken Hand 1917 vom Feld des Ersten Weltkriegs heimgekehrt, eine nachhaltig kritische Haltung zum Krieg an sich resultierte hieraus. Nationalistisches und politisch-antipluralistisches Interesse prägten sich in der Folgezeit aus, Stellbrink gehörte in der Weimarer Republik mehreren völkischen Organisationen an, wie dem „Alldeutschen Verband“ oder dem „Verein für das Deutschtum im Ausland“.

Er trat bereits 1913 in den Kirchendienst ein und ließ sich für den Dienst in Übersee ausbilden. Stationen waren hier Soest (Landeskirchliches Diasporaseminar), Berlin oder Barkhausen. Nach der Ordination für den Überseedienst 1921 in Witten ging Stellbrink nach Brasilien (1921-1929/30). Eine zweijährige Festanstellung als Pastor in Thüringen folgte, bevor Stellbrink schließlich 1934 die Luther-Gemeinde in Lübeck übernahm. Er trat nach 1932 wiederholt öffentlich auf, 1933 in die NSDAP ein, warb auf Partei- und Organisationsveranstaltungen etwa der „Deutschen Christen“ für das NS-Regime und die gemeinschaftlichen Tendenzen der sich am Regime ausrichtenden Kirche. Auch in Predigten und Gemeindeblättern in Thüringen wie später in Lübeck warb Stellbrink für das Deutschtum (bes. S. 332f.).

Dennoch kam es später wiederholt zu Konflikten mit der staatspolitisch-nationalsozialistischen Linie – nicht zuletzt bezüglich des Umgangs mit behinderten Menschen im Rahmen der Euthanasieprogramme, von denen Stellbrink spätestens 1941 Kenntnis hatte. Eine Schwester lebte von 1929 bis 1941 in einer Heilanstalt im westfälischen Lengerich. Anfang der 1940er Jahre begann Stellbrink einen regelmäßigen Austausch mit dem katholischen Kaplan der Herz-Jesu-Gemeinde in Lübeck, Johannes Prassek. Von ihm erhielt er auch die Predigt des Münsteraner Bischofs von Galen, die er an Dritte weitergab. Dieses Faktum war entscheidend, dass er schließlich der Gestapo auffiel und sein Schicksal besiegelt war.

In der Nachkriegszeit gestaltete sich der Neubeginn protestantischen und jüdischen Lebens schleppend. Die britische Besatzungsobrigkeit stufte Juden in drei Kategorien ein – entsprechend einer Nationalitätszugehörigkeit als „displaced persons“, als Juden mit ehemals deutscher Staatsangehörigkeit sowie als Juden mit Migrationsmotiven, vornehmlich aus Osteuropa vertrieben. Der Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde und ihres Friedhofs in Moisling vor der Stadt zog sich bis in die 1960er Jahre hin. Man fusionierte aus Überalterungsgründen und geringer Mitgliederzahl zunächst mit den Kieler Juden, 1986 dann mit der jüdischen Gemeinde zu Hamburg; eine eigenständige jüdische Gemeinde in Lübeck konstituierte sich schließlich wieder 2001, seit 2005 gehört diese dem Landesverband Jüdischer Gemeinschaften in Schleswig-Holstein an (S. 364).

In der evangelisch-lutherischen Landeskirche gingen die Prozesse der Selbstreinigung und Neuordnung respektive – fassung der Kirchenordnung mit dem Vorläufigen Kirchentag 1946 und der neuen Kirchenverfassung 1948 voran. Der Diskurs über Rehabilitierung und Wiedereinsetzung von Pastoren, die während der NS-Zeit ihres Amtes enthoben worden waren, wurde in so genannten Spruchkammerverfahren geführt (S. 380 ff.). Die Neuausrichtung, die sich nicht zuletzt mit der bundesrepublikanischen Verfassung der Trennung von Staat und Kirche sowie der Religionsfreiheit auseinanderzusetzen hatte, verlief langsam, aber stetig. Hatte man zu jüdischen Friedhofsschändungen im Jahr 1947 noch geschwiegen, so verurteilte die Kirchenleitung einen ähnlichen Vorfall 1966 öffentlich und bot mit der evangelischen Jugend aus der nahen Gemeinde tatkräftige Mithilfe an, die Gräber wiederherzustellen (S.467f.).

Bis in die Gegenwart wird in der Nordelbischen Kirche die Diskussion über das Verhältnis von Christen und Juden geführt, Buss weist hier auf einen „vorläufigen Abschluss“ durch eine Synodenerklärung vom September 2001 hin (S.468). Er hält bilanzierend fest, dass die Selbstreinigung der Landeskirche eher als „eine notwendige Reaktion auf die Einbrüche der

NS-Zeit anerkannt und nicht als eine von den alliierten Besatzungsmächten oktroyierte Zwangsmaßnahme verstanden“ (S. 470) worden sei.

Als Schluss soll diese Anmerkung am Rande stehen: Der 1943 hingerichtete Pastor Stellbrink wurde von der Landeskirche erst im Jahr 1993 anlässlich seines 50. Todestages rehabilitiert (S. 422).

Hans-Christian Roestel

Michael Ebertz; Monika Eberhard, Anna Lang, *Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie*, Münster: Lit-Verlag 2012 (KirchenZukunft konkret. 7), 224 S., 19,90 €, ISBN 3643118368

Warum treten junge Menschen aus der Kirche aus? Auf diese Frage will die empirische Studie, die am ZEKIS (Zentrum für kirchliche Sozialforschung) in Freiburg entstanden ist und durch die Akademie der „Versicherer im Raum der Kirchen“ unterstützt wurde, eine Antwort geben. Dabei konzentriert sie sich nicht nur auf die jeweils aktuellen Beweggründe, die den Gang zum „Amt“ auslösen, sondern definiert den Kirchenaustritt als Endpunkt eines langfristigen biographischen Prozesses. Die Neuartigkeit dieses prozessbezogenen Ansatzes wird mehrmals hervorgehoben und unter anderem durch eine kurze Darstellung des Forschungsstandes dokumentiert (S. 6-11): Allerdings fällt bei näherem Lesen auf, dass eine dort referierte Studie von Stefan Bonath¹ mindestens zwei Austrittstypen aufweist, die dann später in der eigenen Typologie wieder auftauchen (nämlich „die Enttäuschte“ und „die Befreite“, und auch die Nähe zwischen dem „Distanzierten“ und den „Kirchenfernen“ ist zumindest begrifflich recht offensichtlich).

¹ Kirchlichkeit zwischen Ambivalenz und Eindeutigkeit – Wiedereintritt und Übertritt in die römisch-katholische Kirche. Anlässe und Motive in der biographischen Darstellung von Betroffenen. Hamburg 2005.

Eventuell handelt es sich nur um begriffliche Parallelen, aber es wäre interessant gewesen, die eigenen Ergebnisse mit dem referierten Forschungsstand in Beziehung zu setzen oder genauere Abgrenzungen vorzunehmen.

Eine Fokussierung auf die Zielgruppe der „jungen Erwachsenen“ bietet sich für dieses Thema an, weil gerade in dieser Altersgruppe eine hohe Austrittsneigung vermutet wird (so die Autoren mit Verweis auf eine Allensbach-Studie aus dem Jahr 2008, die im Literaturverzeichnis allerdings nicht erscheint).

Um der Komplexität des Forschungsgegenstandes zu entsprechen, haben die Verfasser einen qualitativen Zugang gewählt: Interviewt wurden insgesamt 50 Personen im Alter zwischen 18 und 35 Jahren, die eine Hälfte bestand aus Ausgetretenen, die Vergleichsgruppe aus Kirchenmitgliedern: Der Großteil der Befragten (40) gehört der römisch-katholischen, nur ein kleinerer Part (10) der evangelischen Kirche an; auf eine ungefähr gleiche Verteilung der Geschlechter und Altersdurchschnitte wurde geachtet. Alle interviewten Personen haben eine höhere Schulbildung, zum Teil Universitätsabschlüsse. Diese Verengung auf das akademische Milieu wird in der Studie selbst problematisiert, sie ist aber mit Blick auf forschungspragmatische Gründe (Vorarbeiten entstanden im Rahmen zweier studentischer Abschlussarbeiten) zu entschuldigen.

Methodologisch verorten sich die Autoren im Rahmen der Dokumentarischen Methode (Ralf Bohnsack), einem Verfahren, das vor dem Hintergrund der Wissenssoziologie insbesondere das implizit handlungsleitende Wissen von Subjekten rekonstruieren will. Es wird jedoch nicht deutlich, inwiefern diese Zielsetzung auch Teil der Studie ist. Stattdessen erfolgt der Hinweis auf die Dokumentarische Methode im Zusammenhang mit der Offenheit des Forschungsansatzes (die allerdings für viele qualitative Ansätze gilt) sowie einigen Teilschritten der Auswertung, die sich im Übrigen aber gerade im entscheidenden Schritt der Habitusrekonstruktion von der Dokumentarischen Methode entfernt. Das stellt den letztendlich

gewählten methodischen Zugang und die Ergebnisse keineswegs in Frage – beides wurde induktiv am Material entwickelt und ist schlüssig dargelegt –, weckt aber Erwartungen, die im weiteren Verlauf keine Resonanz finden.

Im Ergebnis konstruieren die Autoren durch induktive Kategorienbildung eine in sich plausible Typologie der Kirchaustreter: „die engagierten Umdenker“, „die Herausgezogenen“, „die Kirchenfernen“, „die Befreiten“, „die Enttäuschten“ und „der Kurzeinsteiger“ werden durch einen Sequenzvergleich der katholischen „Austreter-Interviews“ bestimmt, „die Abgeschreckten“ finden sich nur unter den evangelischen Befragten. Auf diese Weise können die Verfasser sehr anschaulich zeigen, wie unterschiedlich sich Kirchaustritte in Motivation und Gestalt darstellen: So erfolgt beispielsweise die starke Distanzierung der „engagierten Umdenker“ während (und trotz) ihres kirchlichen Engagements, sozusagen „von innen heraus“, während „die Kirchenfernen“ von vornherein keinen Zugang zur Kirche finden, was dann verständlicherweise die Austrittsneigung erhöht. Bemerkenswert ist auch, dass die Art und Weise, wie über den Austritt reflektiert wird, differiert: Je stärker die Austreter in emotionalem Kontakt mit der Kirche stehen, desto mehr überwiegen auch inhaltlich-emotionale Motive beim Austritt; dagegen machen die von vornherein Distanzierten eher Kosten-Nutzen-Motive geltend. Gerade bei ihnen wird dann die (erstmalige) Zahlung der Kirchensteuer zum endgültigen Austrittsmotiv: Warum für etwas zahlen, das man gar nicht nutzt? Die Darstellung dieser Varianten der „Austrittslogik“ macht den eigentlichen Wert der Arbeit aus.

Nennenswerte konfessionelle Unterschiede im Austrittsverhalten werden bei den 50 Probanden nicht ausgemacht. Eine auffallende Differenz besteht allerdings in der Begründung der Austritte: Das Moment der Kirchenkritik tritt bei den katholischen Befragten stärker hervor.

Die „Austreter-Typologie“ bildet die Basis für den Vergleich mit den „Bleiberbiographien“, die dann im Blick auf ihre Gemeinsamkeiten und Differenzen analysiert werden.

Dabei kommen dann „bleiberspezifische Momente“ zum Vorschein: Nicht überraschend, zählen dazu positive (auch: punktuelle) Erfahrungen mit der Kirche (z.B. Gemeinschaft, Gottesdienst, Spiritualität), kirchennahe Bezugspersonen sowie ein kontinuierlicher Kontakt mit der Möglichkeit zur aktiven Mitgestaltung. Interessant sind auch einige Motive, die die Befragten selbst für ihren Verbleib in der Kirche nennen: So möchten manche trotz einer starken inneren Distanzierung weiterhin „dazugehören“ und nicht „aus einer Gemeinschaft ausgeschlossen“ sein.

Ein Vergleich der Austreter- und Bleibersequenzen zeigt außerdem, dass sich die Biographien gar nicht bezüglich ihrer Phaseninhalte unterscheiden, wohl aber im zeitlichen Auftreten der Sequenzen: Bei den Austretern finden die zentralen Umbrüche im Welt- und Kirchenbild in der Pubertät statt, bei den „Bleibern“ oft erst im jungen Erwachsenenalter – ein Befund, der zum weiteren Interpretieren einlädt.

An einigen Stellen werden Schlussfolgerungen gezogen, die im Rahmen einer qualitativen Studie dieses Designs etwas zu gewagt erscheinen: Die Autoren nehmen zum Beispiel an, dass „eine wiederholte und persönlich verletzende Enttäuschung ... langfristig immer [Hervorhebung S.L.] in einen Austritt“ münde (S. 184), weil dies bei nur punktuellen Enttäuschungserlebnissen in der Vergleichsgruppe der „Bleiber“ eben nicht geschehe. Dasselbe wird auch vom Motiv des „Zwangs“ vermutet (ebd.). Abgesehen von der Tatsache, dass solche Kausalzusammenhänge recht einleuchtend wirken, besteht für derartige Aussagen meines Erachtens keine ausreichende empirische Basis: Die Möglichkeit, dass sich häufiger Personen finden, die trotz Zwangserfahrungen oder wiederkehrenden Enttäuschungen nicht aus der Kirche austreten, kann bei dem beschriebenen Forschungsdesign nicht ausgeschlossen werden. Da aber eine quantitative Folgestudie geplant ist (für die die vorliegende Studie als Vorarbeit dient), könnten die aufgestellten Hypothesen in diesem Rahmen einer Überprüfung unterzogen werden.

Zwei wichtige „Aufgaben“ geben die Verfasser den beiden Kirchen mit auf den Weg: Zum einen gilt es, die Phase der Firmung und Konfirmation ernst zu nehmen und den Jugendlichen hier wirklich als Ansprechpartner für ihre Fragen zur Verfügung zu stehen. Zum anderen sollte stärker als bisher versucht werden, auch die jungen Erwachsenen durch spezielle Angebote anzusprechen.

Die lesenswerte Studie sensibilisiert dafür, das Phänomen „Kirchenaustritt“ als einen langfristigen Prozess wahrzunehmen, der unterschiedlichen Verlaufsmustern folgt. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag, auf den sich weitere Forschungen beziehen können.

Stefanie Lorenzen

Klaus Hödl, *Kultur und Gedächtnis*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012 (Perspektiven deutsch-jüdischer Geschichte 1), 161 S., € 16,90, ISBN: 9783506773999

Der Band „Kultur und Gedächtnis“ von Klaus Hödl ist der erste von sieben in der Reihe „Perspektiven deutsch-jüdischer Geschichte“, die vom Leo Baeck Institut herausgegeben wird und sich zum Ziel gesetzt hat „einen umfassenden, thematisch organisierten Überblick über die historische Erfahrung der Juden im deutschen Sprachraum vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart“ zu vermitteln.

Neben diesem ersten Band, der dem Themenfeld „Kultur und Gedächtnis“ gewidmet ist, sind die Themen „Wirtschaft und Ungleichheit“, „Migration und Transnationalität“, „Religion und Identität“, „Geschlecht und Differenz“, „Politik und Recht“ sowie „Alltag und Gesellschaft“ geplant.

Auf 150 Seiten möchte der Band in sechs Kapiteln einen Überblick geben über die kulturellen Entwicklungen der jüdischen Geschichte im deutschsprachigen Raum von „Der Wende zum 19. Jahrhundert“ (Kap. 1) bis hin zu „Juden in Deutschland nach 1945“ (Kap. 6).

Der Anspruch der Reihe ist die Bereitstellung knapper, allgemein verständlicher und dabei doch möglichst umfassender Einführungen in zentrale Aspekte jüdischer Geschichte in Deutschland für das interessierte Laienpublikum. (Vgl. Selbstbeschreibung der Reihe).

Doch schon die Lektüre der Einleitung des vorliegenden Bandes irritiert. Statt einer allgemeinen Hinführung zum Thema, liest sie sich wie die Einleitung zu einem Werk über jüdische Malerei bzw. jüdische Bildende Kunst.

Die nächste Irritation wird durch die wenigen, recht vagen Ausführungen zum „Gedächtnis-Begriff“ ausgelöst, als deren Fazit der Autor konstatiert, dass dem Thema des Gedächtnisses selbst kein eigenes Kapitel in dem Band zugedacht wird: „Kultur und Gedächtnis sind zwei große Themenbereiche, die bisweilen in unmittelbarer Abhängigkeit zueinander stehen. Ein Gemälde eines spezifisch historischen Aspektes kann für das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft von prägender Wirkung sein, während Maler wiederum aus dem Fundus des kollektiven Gedächtnisses schöpfen. In diesem Zusammenhang ist eine Verbindung der beiden Begriffe von Kultur und Gedächtnis naheliegend. Auf ein eigenes Gedächtnis-Kapitel wird im vorliegenden Text allerdings verzichtet.“ (S. 16). Man fragt sich angesichts dieser wenig aussagekräftigen Ausführungen zu Rolle und Funktion von Gedächtnis, dessen Verbindung zur Kultur vom Autor eher vage als „naheliegend“ bezeichnet wird, was es mit dem Begriff im Titel des Buches auf sich hat, wenn er für die nachfolgenden Ausführungen keine größere Rolle mehr zu spielen scheint.

Dabei hätte ein eigenes Kapitel zum Thema Gedächtnis in einer Darstellung der jüdischen Kultur in Deutschland durchaus nahegelegen. Gerade nach der Vertreibung und Ermordung von Millionen deutscher und europäischer Juden im Holocaust, wodurch die reiche und vielseitige jüdische Kultur in Deutschland nahezu vollständig ausgelöscht wurde, stellt sich die Frage nach der Erinnerung immer dringlicher – der Erinnerung der Verbrechen, dem Gedenken der Opfer und dem Wachhalten eines kulturellen Erbes, das die gesamte deutsche

Kultur nachhaltig prägte. Entsprechend sind viele Studien zur jüdischen Geschichte in Deutschland nach 1945 von dem Paradigma der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses bestimmt.

Immer wieder fragt man sich auch, ob sich der Autor dem Anspruch der Reihe, die sich „an ein breites, historisch interessiertes Lesepublikum“ ohne „Spezialkenntnisse zur jüdischen Geschichte“ richtet, bewusst ist, scheint er sich doch wiederholt im Duktus des Fachartikels zu verlieren, der grundlegendes Wissen bei seinen Lesern voraussetzt. So findet beispielsweise im Kapitel zur jüdischen Aufklärung der vielleicht wichtigste Protagonist der Haskala, Moses Mendelssohn, keinerlei Erwähnung. Und dort, wo der Name einmal fällt, wird er ganz beiläufig erwähnt, in einem Nebensatz, in dem von ihm als Arbeitgeber des Vaters einer gewissen Pessel Bernhard die Rede ist (S. 30). Den Konventionen der Reihe verpflichtet, werden bei der ersten Nennung des Namens Mendelssohns Lebensdaten in Klammern angegeben. Mehr erfährt der Leser nicht über diesen engen Vertrauten Gotthold Ephraim Lessings und wichtigen Vertreter der – deutschen wie jüdischen – Aufklärung.

Diese eigenartige Verschiebung in der Gewichtung von Relevantem und weniger Relevantem finden sich in dem Buch wiederholt.

So zeigt sich auch in dem Kapitel „Juden in der Kultur des 19. Jahrhunderts“, dass die Bildende Kunst ein besonderes Interessengebiet des Autors darzustellen scheint. Das erste Unterkapitel ist der Malerei gewidmet, gefolgt von einem zweiten Unterkapitel zum Thema „Die Suche nach einer jüdisch-nationalen Kunst“, dem sich unter der Überschrift „Literarische Selbstvergewisserungen“ einige Seiten zur deutsch-jüdischen Literatur anschließen. Zwar ist es wichtig und verdienstvoll auch die jüdischen bildenden Künstler in den Blick zu nehmen, denen – im Gegensatz zu einer opulenten Forschung auf literaturwissenschaftlichem Gebiet – bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Dabei darf man jedoch nicht vergessen, dass die jahrzehntelange Fokussierung auf die jüdische Literatur durchaus der Tatsache geschuldet

ist, dass es in der Tat ungleich mehr und bedeutendere jüdische Autoren gab als jüdische Maler (Dies räumt der Autor selbst ein, vgl. S. 49). Von einer einführenden Darstellung für den interessierten Leser ohne größere Vorkenntnisse würde man erwarten, dass die Behandlung der Gegenstände ihrer Relevanz gemäß ausfällt.

Es kann als ein entscheidender Vorzug dieser Einführung angesehen werden, dass sie – der Forderung nach einer Abkehr von der reinen Gelehrtengeschichte und Hinwendung zu einer Alltagskulturgeschichte verpflichtet – immer wieder auch populärkulturelle und alltagskulturelle Phänomene in den Fokus rückt. So stellt der Autor im dritten Kapitel jiddisches Theater und jüdisches Kabarett ebenso vor wie die Bedeutung jüdischer Autoren in der frühen Filmindustrie.

Das vierte Kapitel ist der jüdischen Geschichtsschreibung und Sozialwissenschaft gewidmet. Hier zeigt Hödl auf, wie sehr diese Disziplinen durch die Entfremdung von Ost- und Westjudentum geprägt waren und sich zugleich um die Überwindung dieser innerjüdischen Spaltung bemühten.

Nach dem fünften Kapitel, das in zwei Unterkapiteln die vielseitige jüdische Kultur der Weimarer Republik sowie die Zeit des Nationalsozialismus behandelt, werden in einem letzten Kapitel einige wichtige Aspekte jüdischer Kultur in Deutschland nach 1945 besprochen. Der besondere Fokus liegt hierbei auf den Neugründungen jüdischer Museen sowie – und damit schließt das Buch – mit der Vorstellung einiger jüdischer Gegenwartsautoren, deren vordringlichstes Thema, so Hödl, die Shoah sei. Auf etwas mehr als einer Seite versucht er ein Modell von drei Schriftstellergenerationen nach 1945 und deren je eigenen Umgang mit der Shoah zu skizzieren. Dass eine solche Skizze sehr schematisch und zwangsläufig lückenhaft ausfallen muss, ist selbstverständlich. Dennoch zeigt sich, dass durch eine zu starke Fokussierung auf Phänomene des Populärkulturellen die kanonische Kunst eigenartig aus dem Blick zu geraten scheint. Und so erscheint die kritische Anfrage erlaubt, ob es sich mit einem populärkulturellen Interesse rechtfertigen lässt, Autoren wie

Jurek Becker oder Esther Dischereit mit Namen zu nennen, während einer der bedeutendsten deutschsprachigen Dichter nach 1945 – Paul Celan – mit keinem Wort Erwähnung findet. Ebenso wenig genannt werden die im schwedischen Exil lebende Nelly Sachs oder die seit den 1960er Jahren in Deutschland lebende Rose Ausländer. Dass Celan und Sachs nach 1945 in ihren Exilländern (Frankreich und Schweden) lebten, kann kaum rechtfertigen, sie aus einer Darstellung der „deutsch-jüdischen Kulturgeschichte“ auszuschließen. Mit dem Auslassen dieser Namen (ihnen könnten weitere hinzugefügt werden) geht zugleich eine eklatante Verzerrung in der besagten Skizze einer Entwicklung deutsch-jüdischen Schreibens über die Shoah einher. So behauptet der Autor, die Werke der ersten Autorengeneration bis etwa 1980, geschrieben von Augenzeugen des Holocaust, fungierten eher als „Quellen für die Geschichtswissenschaft denn als Veröffentlichungen von hohem literarischem Wert“ (S. 149) – eine Aussage, die mit Blick auf die Dichtungen Celans, Sachs’ oder Ausländers geradezu aberwitzig erscheint.

Zwar ist es ein eindeutiger Vorzug dieser Einführung, dass sie nicht nur die Hochkultur, sondern auch die – gesellschaftlich vielleicht ungleich wirksamere – Populärkultur in den Blick nimmt und eingehend vorstellt, an vielen Stellen erscheint sie jedoch zu oberflächlich gearbeitet, als dass sie als solide Einführung in die deutsch-jüdische Kultur angesehen werden könnte.

Yvonne Al-Taie

Heribert Hallermann, Thomas Meckel, Sabrina Pfannkuche, Matthias Pulte (Hg), *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, Würzburg: Echter Verlag 2012 (Würzburger Theologie, Bd. 9), 412 S., 29,- €, ISBN: 978-3429035389

La révélation de maints cas d’abus sexuels sur mineurs par des personnes engagées dans l’Eglise catholique oblige

aujourd'hui cette dernière à répondre de façon responsable, en vérifiant que sa stratégie est valable et efficace: d'abord par une juste prise en charge et une sollicitude pour les enfants victimes, et ensuite en s'interrogeant sur la justice qu'elle met en œuvre à travers en particulier le droit canon, une justice qui devrait compléter et non pas entrer en conflit avec la justice étatique. C'est pour clarifier ces perspectives que les canonistes des universités de Mayence et Würzburg organisèrent au Schloss Hirschberg en octobre 2011 une journée d'études et des ateliers interdisciplinaires. Le présent ouvrage en reprend et prolonge les contributions.

Au total, cela représente 15 papiers d'horizon divers, mais centrés sur la régulations juridiques et morales des abus sexuels. Le psychologue et théologien Ruthard Ott précise les concepts et la terminologie (violence physique, abus sexuels, pouvoir d'emprise sexuel...). Il évoque les abus sexuels comme des transgressions des limites et une emprise sur les corps, en montrant la complexité des situations, exemples à l'appui. Il propose des chiffres et des faits en croisant les données de la hotline mise en place par la conférence des évêques allemands et des données de diocèses ou autres; il analyse les comportements et stratégies des abuseurs, et les atteintes traumatisantes tant pour les victimes que les concernés, y compris les communautés et institutions. Ce premier chapitre propose ainsi une vue d'ensemble très éclairante sur la situation. Le lecteur est alors prêt à passer à des perspectives plus juridiques.

Le théologien, canoniste et philosophe Matthias Pulte compare le droit pénal étatique et celui de l'Église catholique à propos des abus sexuels pour interroger une certaine partialité. En effet, demande l'auteur, pourquoi les processus ecclésiaux ne prévoient-ils comme « personnel des cours juridiques » que des clercs et pourquoi ces consignes papales imposant le secret? N'est-ce pas justement cela qui fait obstacle à une réforme urgente du droit de l'Église? Le canoniste Wilhelm Rees de l'université d'Innsbruck analyse les normes auxquelles fait appel la Congrégation pour la Doctrine de la foi et revient

sur leur développement historique. Heribert Hallerman, canoniste de l'université de Würzburg, se pense sur les lignes directrices de la conférence épiscopale allemande et note un autre point d'achoppement juridique. En effet, ces consignes officielles essaient d'englober tous les collaborateurs ecclésiastiques et proposent une définition de l'abus sexuels au sens de l'art.13 du code pénal allemand. Mais ces lignes directrices n'ont pas force juridique et ne peuvent en avoir que dans la mesure où les diocèses singuliers les reconnaissent tels. Or nombre d'évêques (la plupart!) ne font pas ce pas! L'auteur pointe ce déficit d'articulation entre lignes directrices et droit canon tout comme la différenciation entre mesures disciplinaires et pénales.

Stephan Ernst propose ensuite sur le plan de la théologie morale, une analyse particulièrement intéressante. Il note des « ambiguïtés » et « problèmes » qui rendent l'appréhension de ces abus sexuels si complexes. Ainsi, dans les formulations juridiques de l'Eglise catholique, il n'est question que de clercs (et non pas des laïcs collaborant dans le service d'Eglise). Ensuite l'abus sexuel par des clercs sur des mineurs n'est initialement et principalement compris que comme un délit contre le 6e commandement du Décalogue, dans un sous-point qui empêche pour partie au moins de prendre en compte pleinement cet abus et les conséquences pour les victimes... Il analyse les manuels de théologie morale : jusqu'aux années 90, pas de mention de ces abus alors que par ailleurs les péchés et fautes (et les deux sont à distinguer) contre le 6e commandement sont détaillés plus qu'il n'en faut... L'abus sexuel est un délit contre la continence impliquée par le vœu de chasteté en vue du Royaume de Dieu.

Mais n'est-ce pas cynique, demande l'auteur, de ne comprendre l'abus sexuel qu'à partir des atteintes à la continence, sans prendre en compte la souffrance et l'injustice faite aux enfants et aux mineurs, leur droit à l'autodétermination sexuelle, à la protection de leur intégrité corporelle et spirituelle de l'enfant? De façon fort judicieuse, l'auteur compare avec la question du viol des femmes dont le traitement

juridique ecclésial est finalement assez proche et sur certains points problématiques. Il analyse ensuite les arguments téléologiques et personnalistes et finalement définit l'abus sexuel comme une atteinte à la dignité de la personne et une mauvaise conduite. L'injustice réside dans la violence et la contrainte imposée à l'autre, moralement ou physiquement, en l'absence de consentement. Elle est aussi dans les blessures et traumatismes causés. Elle est enfin dans l'atteinte à la mission et à l'image du clerc et de l'Eglise.

Ce péché contre le 6e commandement n'est pas un repère clair et immédiatement transposable en pratique, mais comme le soulignera aussi un peu plus loin Sabrina Pfannkuche en faisant l'exégèse du canon N°1395, §2, il peut néanmoins pointer la gravité de la faute. Quoi qu'il en soit, comme le souligne Stephan Haering, il demeure une insuffisance des normes canoniques et en particulier du livre VI du Code pour traiter des cas d'abus sexuels. Thomas Meckel analyse la genèse, l'élaboration et la portée des droits fondamentaux à la protection de la bonne réputation et de la vie intime.

La contribution de Charles J. Scicluna, promoteur de justice à la Congrégation pour la doctrine de la foi, suscite finalement d'autant plus la curiosité: «comment et en quoi la Congrégation pour la doctrine de la foi est impliquée?». Le contenu est précisé dans le sous-titre: «remarques sur le Motu proprio Sacramentarium Sanctitatis Tutela (SST) (30 avril 2001 et 21 mai 2010) et sur les pratiques de la CDF». Le prélat rappelle d'abord les 5 lignes directrices dont il estime qu'elles guident les analyses et sentences de la CDF:

- D'abord la « juste sévérité » fondant une peine proportionnelle à la gravité des fautes commises (des biens contredits).

- Ensuite le devoir du secret qui doit être évalué en lien avec la nécessité de pourvoir au bien de la communauté, sans empêcher la légitime défense par ex., le droit de défense de l'incriminé, et sans faire obstacle au devoir de signalement des faits qui est en vigueur dans certains pays.

- Le 3e principe considère que toute peine doit être juste.

- 4e énonce la compétence de la CDF, « ratione materiae », ce qui veut dire une compétence sur la base de l'objet qui doit être protégé, en l'occurrence la foi de l'Eglise, la vie et l'intégrité physique des générations à venir. Mais cela signifie aussi que la CDF est aussi compétente pour les cas d'abus sexuels pour lesquels le droit canon ne prévoit pas de peine et pour lesquels la peine serait prescrite.

- Le dernier principe enfin, concerne le droit de défense de l'inculpé dans le contexte des investigations et le souci du bien de la communauté.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'on trouvera une série de contributions et de positionnements en vue des ateliers, qui témoignent de tentatives pour aller dans l'avant dans ces questions difficiles. Quelle devrait être la « juste peine » demande Peter Fabritz. Quelles sont les possibilités de réhabilitation des innocents, continue le vicaire général Georg Kestel. Etc.

Au final, cet ouvrage fort riche, bien documenté, donne à penser. Il propose des réflexions et des questionnements, relevant essentiellement du droit de l'Eglise qui devraient inciter celle-ci à les prendre en compte de façon à favoriser une réaction plus adaptée de l'Eglise. La question de l'articulation entre droit ecclésial et étatique mérite une particulière attention quand on sait qu'il n'est jamais bon d'être juge et partie.

Marie-Jo Thiel

Joachim Klose (Hg.), *Religion statt Ideologie? – Christliche Studentengemeinden in der DDR, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2012 (Belter Dialoge. Bd. 3), 140 S., 19,- €, ISBN 978-3-86583-649-9*

Der vorliegende Tagungsband entstand im Rahmen der *Belter Dialoge – Impulse zu Zivilcourage und Widerstand*, die von der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Universität Leipzig seit 2009 durchgeführt werden. Gegenstand der Tagung waren vor allem die katholischen Studentengemeinden Leipzig und

Dresden, jedoch auch die Arbeit der katholischen und evangelischen Studentengemeinden in der DDR allgemein.

Nach Grußworten des Oberbürgermeisters und der Universitätsrektorin Leipzigs sprach der langjährige katholische Dresdener Studentenpfarrer Eberhard Prause „Zum Konflikt von Universität und Kirche – Kaderschmiede zum sozialistischen Leiter?“ Er griff auf einen Vortrag von 1987 zurück, in dem er die gesamte Studentenseelsorge seit 1918 in den Blick nahm.

Der frühere Theologieprofessor und Thüringer Landesbischof Dr. Christoph Kähler ging dem „Kampf um die Köpfe“ nach und zeichnete ein Bild von den christlichen Studenten in der DDR im Spannungsfeld von Religion und Ideologie. Der Kampf wurde eher durch Macht als durch Argumente entschieden, und rein zahlenmäßig war es eine deutliche Niederlage der Studentengemeinden. Auch wenn es die DDR nicht mehr gibt, seien zwei Folgen ihrer Politik heute unübersehbar: Die christlichen Gemeinden bildeten die Minderheit und müssten sich gegenüber der nichtkonfessionellen Mehrheit rechtfertigen, und die allgemeine Religions- und Kirchenkritik marxistischer Herkunft bestimme das gesellschaftliche Bewußtsein. Bei der Darstellung der einzelnen Etappen verwies Kähler auch auf die beiden inhaftierten Studentenpfarrer Johannes Hamel und Dr. Siegfried Schmutzler.

Joachim Klose, der Herausgeber des Bandes, jetzt Landesbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung im Freistaat Sachsen, berichtete aus seinen eigenen Studienjahren als Mitglied der katholischen Studentengemeinden Halle, Berlin und vor allem Dresden in den Jahren 1980 – 1990 unter dem Thema „Gezielte atheistische Kaderpolitik“.

Dr. Peter-Paul Straube, Leiter des Bildungshauses des Bistums Dresden-Meißen, stellte das Engagement der Studentengemeinden für ein „Außeruniversitäres Studium generale?“ heraus.

Mit diesem Bildungsangebot versuchten die Studentengemeinden, Defizite der einseitig ideologisch geprägten Universitätslandschaft zu kompensieren. Straube fügte auch einen

Exkurs zum Thema „*Ministerium für Staatssicherheit* und Studentengemeinde“ bei.

Nikolaus Krause, evangelischer Pfarrer im Ruhestand, berichtete von der Sprengung der Leipziger Universitätskirche 1968 und dem Meißener Tedeum.

Der frühere Rektor der Universität Leipzig (2003 – 2010) Professor Dr. Franz Häuser zeichnete die Diskussion um den Wiederaufbau der Universitätskirche am Augustusplatz nach.

Das Thema „Immun gegen Ideologien? Das Spannungsfeld von Wissen und Glauben gestern und heute“ wurde gleich von zwei Autoren behandelt. Der frühere Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und jetzige Honorarprofessor für Kirchliche Zeitgeschichte in Halle, Axel Noack, und Professor Dr. Eberhard Tiefensee, Philosoph an der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt gingen von der historischen Darstellung der Situation in der DDR zu den Fragen über, was dies für die heutige Situation bedeute. Auch Noack strich wie schon Kähler heraus, dass es einen echten Meinungsstreit in der DDR nicht gegeben habe, sondern lediglich Administration und Propaganda. Tiefensee stellte fest, dass Religion Routine unterbreche und zu oberflächliche Weltdeutungen unterlaufe.

Kurze Beschreibungen der gegenwärtigen Arbeit der katholischen Studentengemeinde Leipzig durch die Studentin Johanna Rogge und den jetzigen Studentenpfarrer Clemens Blattert beschließen den Band.

Die Stärke des Bandes besteht in der Verbindung von persönlichen Einzelerfahrungen und allgemeinen Beobachtungen. Es wird klar, dass die Studentengemeinden nicht in das System der herrschenden Ideologie passten und von den Regierenden deshalb mit generellem Misstrauen beobachtet wurden. Es ging den Gemeinden aber vorrangig um das Praktizieren ihres Glaubens und nicht um Widerstand. Von daher ist zu konstatieren, dass die Studentengemeinden nicht vorrangig zu den Gruppen gehörten, die die Veränderungen 1989/90 auf den Weg brachten. Eine erhebliche Anzahl der in den Studentengemeinden Erprobten stand jedoch für den

Aufbau des gesellschaftlichen Lebens nach 1990 zur Verfügung.

Wer die Jahrzehnte in der DDR als Studierender erlebt hat, findet seine Erfahrungen in den Beiträgen wieder. Wer jünger ist oder aus anderen Gegenden kommt, vermag etwas vom Geist, der in den Studentengemeinden lebendig war, zu erfahren.

Es ist bei der Beteiligung von Zeitzeugen nahezu unvermeidlich, dass historische Daten nicht immer exakt wiedergegeben werden. Darauf soll kurz hingewiesen werden. Auch wenn die einzelnen Evangelischen Studentengemeinden ihre Existenz auf Daten nach 1945 zurückführen, gab es in der *Deutschen Christlichen Studentenvereinigung* bis 1937 und in der *Bekennenden Kirche* vor 1945 seelsorgerliche Arbeit unter Studierenden (S.7). Die Entspannung der Lage erfolgte bereits nach dem 10. Juni 1953 (S.16 vgl. auch S. 102f.). Studentenpfarrer Hamel war in Halle bis zum 28.2.1955 tätig (S. 32). Als Leo Stern seinen denunziatorischen Brief an Walter Ulbricht schrieb, amtierte er als Rektor, weil Professor Agricola erkrankt war, war aber selbst Prorektor (S. 32). Die neue Verfassung der DDR trat am 9. April 1968 in Kraft – am 6. April hatte die Volksabstimmung stattgefunden (S. 68).

Doch diese Kleinigkeiten mindern das Verdienst der Organisatoren und Vortragenden nicht, Momente, Erfahrungen und Entwicklungen festgehalten zu haben, die es verdienen, bewahrt zu bleiben. Zugleich werden Aufgaben für die unmittelbare Gegenwart und Zukunft formuliert, die zeigen, dass der Auftrag des Evangeliums in den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten jeweils seine eigene Sprengkraft enthält.

Martin Kramer

Ulf Bohmann, Benjamin Bunk, Johanna Koehn, Sascha Wegner, Paula Wojcik (Hg.), *Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung*, München: Wilhelm Fink Verlag 2012, 344 S., 39,90 €, ISBN: 978-3-7705-5321-1

Spätestens seit der bahnbrechenden und nicht unumstrittenen „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer versteht man unter Aufklärung nicht nur eine Epoche im 18. und 19. Jahrhundert, sondern darüber hinaus eine Bewegungsstruktur menschlichen Denkens durch welche die Ratio die Natur entzaubern soll, um auf diese Weise eine bessere Kontrolle über sie zu gewinnen. Der Preis, der für diese Rationalisierung zu entrichten ist, besteht im Verzicht auf mythische Wertauslegung. An ihre Stelle tritt das falsche Ideal einer formalisierten, szientifisch verkürzten Systemvernunft, die zum instrumentellen Herrschaftsmittel erhoben wird. So eine stark auf Gesellschaftskritik fokussierte Analyse der Rationalität hat sich der 2012 erschiene Sammelband „Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung“ nicht vorgenommen. Seine Beiträge konzentrieren sich vielmehr auf eine epochen- und themenübergreifende Kontextualisierung und Problematisierung der mit dem Rationalitätsbegriff verbundenen Inhalte, ohne eine festgelegte Begriffsverwendung von Rationalität zugrunde zu legen.

Ein derart umfassender Begriffsdiskurs ermöglicht den fünf Herausgeber/innen, den Geltungsanspruch von Rationalität im Spannungsverhältnis von Formulierung im 18. und Überprüfung im 21. Jahrhundert auszuloten und ihren „interdisziplinär“ und „induktiv“ (S. 13. und 15) aufgefassten Ansatz zu begründen. Das besondere Augenmerk gilt dabei dem „Versprechenscharakter von Rationalität“ (S.12) sowie dem „auf Geltung drängenden Absolutheitsanspruch“ (S. 14), der sich aus diesem Versprechen ergibt und alle lebensweltlichen Bereiche durchzieht. In Anlehnung an Charles Taylors Mentalitätsgeschichte wird nach der Wirkmächtigkeit des Rationalitätsideals gefragt und danach, inwiefern dieses Versprechen

der Rationalität eine „prinzipielle Gestaltbarkeit“ und damit letztendlich auch eine „Beherrschung“ von individueller und gesellschaftlicher Lebenswelt voraussetzt (S.15).

15 verschiedene Beiträge bieten zu dieser Fragestellung reiches Analyse- und Anschauungsmaterial. Ihre Autor/innen kommen vom ersten Jahrgang der Doktorandenschule „Laboratorium der Aufklärung“ (DSLA) am gleichnamigen Forschungszentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Das inhaltliche Spektrum ihrer Beiträge reicht von der Rechtswissenschaft, Geschichte, Philosophie, Literaturwissenschaft, Musikwissenschaft, Kommunikationswissenschaft, Pädagogik, Soziologie bis hin zur Wissenschaftsgeschichte und Physik. Trotz dieser Vielfalt der Befunde ist eine Reihe von Generalisierungen möglich. Durch die programmatische Schwerpunktsetzung auf die Visionen und Revisionen des Rationalitätsversprechens gelingt es den Herausgeber/innen, die Beiträge in zwei Punkten zu bündeln.

Der den „Visionen“ gewidmete Teil des Bandes konzentriert sich vorwiegend auf die Wandlungen und Brüche innerhalb der angenommenen, erlernten oder kulturell bedingten Vorstellungen von Rationalität. Christian Thomasius' Zweifel an seinem eigenen Rationalitätsversprechen werden hier ebenso skizziert (André Knotte) wie die Bemühungen der Volksaufklärer des 18. Jahrhunderts, ihre rationalen Erklärungsmuster in der Praxis umzusetzen (Alexander Krünes) oder die Auseinandersetzung mit den traditionellen Geschlechterrollen in aufklärerischen Erziehungskonzepten (Fleur Peukert). Die Dynamik der versprochenen und versprechenden Rationalität wird auch anhand der Märchensammlungen der Aufklärung und Romantik (Mariam Mtchedlidze), der Entwicklung des Höflichkeitsprinzips (Iva Findancheva) und der Darstellungen jüdisch-christlicher Liebesbeziehungen in der Gegenwartsliteratur (Paula Wojcik) analysiert. Abschließend stellen zwei Beiträge über das Scheitern Fichtes, sein Publikum mit der Wissenschaftslehre vertraut zu machen (Daniela Schmidt) und über die Auslegung des Rationalitätsversprechens im

Strafrecht (Anja Nöckel) unter Beweis, wie umfassend sich dieser Band der komplexen Thematik annimmt.

Die historische und gegenwärtige Rationalitätskritik ist das Thema des zweiten Teils des Bandes. Die theoretischen „Revisionen“ des aufgeklärten Vernunftprinzips werden am Beispiel von Derridas dekonstruktiver Affinität zur Aufklärung (Johannes-Georg Schüle), der literarischen Aphoristik seit La Rochefoucauld bis zu den Frühromantikern (Johannes Weiß) oder der Musiktheorie von Joseph Maria Kraus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Sascha Wegner) aufgezeigt und reflektiert. Wie sehr das Verhältnis vom spekulativen und bereits in der Zeit der Aufklärung umstrittenen Konzept des Mesmerismus zu Rationalität und Autonomie die deutschen Gegenwartsromane beschäftigt, analysiert der Beitrag über Peter Sloterdijks „Zauberbaum“ und Alissa Walsers „Am Anfang war die Nacht Musik“ (Elisabeth Johanna Koehn). Diesen literarischen Blick auf das Rationalitätsversprechen ergänzt die Untersuchung zur Aufklärungskritik bei Charles Taylor und Michael Foucault (Ulf Bohmann). Dem pädagogischen Anspruch der Rationalität, mit dem sich auch Foucault intensiv auseinandersetzte (Benjamin Bunk), widmet sich der letzte Beitrag des Sammelbandes und kritisiert dabei den Autoritätsehrgeiz der heutigen Pädagogik der Naturwissenschaft (Stephan Geiß).

Allen Beitragenden ist gemeinsam, dass sie den Fokus auf die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren der Rationalität legen, die in anderen Veröffentlichungen bisher vernachlässigt wurden. Doch gerade aus diesem Grund würde man sich wünschen, dass vor allem die Autor/innen, die sich mit dem zeitgenössischen Rationalitätsanspruch beschäftigen, ihre Fragestellungen noch strikter an den gegenwärtig aufbrechenden Problemlagen der fehlenden oder geforderten Rationalität orientieren und weniger die rationalitätsbasierte Denktradition von der Aufklärung bis heute nur pauschal herausstellen, um sich dann auf ihre sehr speziellen Einzelstudien zu konzentrieren. Sicherlich bezieht sich dieser Einwand nicht auf alle Beiträge. Positiv hervorzuheben sind hier die aufschlussreichen

und von einer bestechenden Kongruenz gekennzeichneten Analysen von Paula Wojcik, Anja Nöckel oder Stephan Geiß.

Die Unzulänglichkeit der Beiträge, die sich mit dem Rationalitätsanspruch aus der Perspektive des 18. oder frühen 19. Jahrhunderts auseinandersetzen, und damit aber auch des ganzen Bandes, resultiert zumeist aus der durchgehenden Auslassung einer zeitspezifischen Begriffsverwendung von Rationalität. Dass ein Begriff eine Rezeptionsgeschichte hat und durch Jahrhunderte eine erhebliche Schubkraft entfalten kann, zeigte einschlägig Reinhart Koselleck. Begriffe stehen für die sprachliche Eigenleistung beim Zum-Begriff-Bringen von Sachverhalten. Sie bilden sich im Horizont von Erfahrungen und Erwartungen. So gesehen, ist Begriffsgeschichte keine vom sozial-historischen Kontext losgelöste Geistesgeschichte. Ihre zeitliche Binnenstruktur entsteht nicht aus der Selbstbewegung der Begriffe, sondern sie geht aus der sprachlich gefassten, jedoch vorgegebenen historischen Zeit in ihren Strukturen und Ereignissen hervor. Gleichzeitig zeichnet sich ein Grundbegriff durch seine Uersetzbareit aus; und eben weil er nicht austauschbar ist, wird er zum Kampfbegriff. Wenn sich die Begriffe „Rationalität“ und „Vernunft“ erst einmal von ihrem philosophisch-aufklärerischen Kontext abgekoppelt haben, beginnt der Kampf darum, welches Rationalitäts- und Vernunftverständnis als die beste Lösung zu gelten hat. Folge dieses Kampfes ist eine ständige Neuverortung des Grundbegriffes sowie seine individuelle und gruppenspezifische Monopolisierung. Obschon der Begriff der „Rationalität“ eine generelle Botschaft enthält, wurde und wird er doch niemals isoliert und kontextfrei benutzt. Bei der Analyse der tradierten Rationalitätsvorstellungen muss daher gefragt werden, welche historischen und mentalen Vorgänge bzw. Wertesysteme der jeweiligen Gesellschaft bzw. Sprachgemeinschaft zur Etablierung und Funktionalisierung bestimmter Rationalitätsbegrifflichkeit führten und welchen Einfluss dieses Versprechen der Rationalität seinerseits auf diese Vorgänge und Wertesysteme ausübte. Ohne eine Begriffs-Präzisierung und ihre historische Verankerung können

weder die Reproduktionsbedingungen noch die Relevanz der Rationalitätsvorstellung aufschlussreich erklärt werden.

Trotz dieser methodischen Schwäche des Bandes überwiegen die Stärken jedoch bei Weitem. Nicht nur mit Blick auf die stets aktuellen Auseinandersetzungen über den Rationalitätsanspruch verdient er besondere Aufmerksamkeit. Die hier versammelten Texte leisten einen dreifachen Beitrag: Sie belegen, dass von der Zeit der Aufklärung bis hin in die Gegenwart ein Mit-, Neben- und Gegeneinander unterschiedlicher Positionierungen zu Rationalität als normativem Anspruch gewinnbringend rekonstruiert werden kann, weiten dabei die disziplinäre Reichweite des Rationalitätsdiskurses aus und führen gleichzeitig verschiedene Rationalitätskonzepte an ihre Grenze, um sie von hier aus kritisch auf Anwendbarkeit und Erkenntnisgewinn zu hinterfragen. Konsequenterweise beruhen auch alle Beiträge auf einzelnen empirischen Studien, die größtenteils das Potential für Längsschnittstudien aufweisen. Wenn man bedenkt, dass sie von Promovenden verfasst wurden, dann kann man sich auf ihre inhaltliche Ausarbeitung und methodologische Vertiefung in den kommenden Doktorarbeiten nur freuen. Bedauerlich nur, dass die lehrreiche Untersuchung zu Christian Thomasius von André Knote keine Fortsetzung mehr findet. Die Lücke, die sein früher Tod in der Forschung hinterließ, kann kein Versprechen der Rationalität füllen.

Agnieszka Pufelska

Hans Henning Hahn, Robert Traba (Hg.), unter Mitarbeit von Maciej Górny und Kornelia Kończal. *Deutsch-Polnische Erinnerungsorte*. Bd. 3: Parallelen, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh-Verlag 2012, 490 S., 58 €, ISBN 978-3-506-77341-8

Der vorliegende Band ist der zuerst erschienene einer auf zunächst fünf Bände angelegten Reihe *Deutsch-Polnische Erinnerungsorte — Polsko-niemieckie miejsca pamięci*. Sie

dokumentiert Ergebnisse eines seit dem Herbst 2006 am *Zentrum für Historische Forschung Berlin* und der *Polnischen Akademie der Wissenschaften* in Kooperation mit dem Institut für Geschichte an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg laufenden Forschungsprojektes gleichen Namens, an dem etwa 130 Autorinnen und Autoren aus fünf Ländern beteiligt sind. Zum vorliegenden Band haben einunddreißig polnische und deutsche Wissenschaftler(innen) aus den unterschiedlichsten akademischen Disziplinen beigetragen. Während es Band 5, der der Theorie und Praxis des sozialen Gedächtnisses gewidmet ist, allein auf Polnisch gibt, sind die Bände 1- 4 (*Geteilt/Gemeinsam, Parallelen, Reflexionen*) sowohl in einer deutschsprachigen, als auch in einer polnischsprachigen Version erhältlich.

Grundlage des Projekts ist der Begriff der „Erinnerungsorte“, der in der Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten sowohl qualitative als auch quantitative Erweiterungen zu einer Metapher, einem „Topos“, erfahren hat: einerseits von einem ursprünglich auf nationale Identität ausgerichteten Verständnis hin zu einem zunehmend grenzüberschreitend gedachten Konzept, andererseits nicht nur materielle Orte (Gedenkstätten, Denkmäler) umfassend, sondern auch solche immaterieller Natur (etwa Geschichtsmymthen, künstlerische Werke, nationale Symbole). Methodologisch und historisch sehen sich die Herausgeber und Autoren in der Tradition der Arbeiten von Maurice Halbwachs zum kollektiven Gedächtnis sowie von Pierre Nora und Étienne François zu den *lieux de mémoire*, sowie der Ausdifferenzierung und Weiterführung dieser Arbeiten durch Hagen Schulze, Moritz Csáky und andere im letzten Jahrzehnt.

Unter Zugrundelegung des von Klaus Zernack in die historische Debatte eingeführten Konzepts der „Beziehunghaftigkeit“ polnischer und deutscher Geschichte identifiziert das Gesamtprojekt „gemeinsame, geteilte, sowie parallele“ Erinnerungsorte. Letztere werden — neu für die bisherige wissenschaftliche Literatur — verstanden als den jeweiligen Völkern eigene, zeitlich und räumlich prinzipiell unterschiedliche

„Orte“, die jedoch in den jeweiligen Gesellschaften vergleichbare Funktionen für deren Identitäts- und Erinnerungshalte erfüllen.

Die insgesamt zweiundzwanzig Beiträge des vorliegenden Bandes sind in sich abgeschlossen und unabhängig voneinander konzipiert. Sie wurden von jeweils einem oder zwei Autor(inn)en verfasst und sind nach einem einheitlichen Prinzip aufgebaut. Einem enzyklopädischen Stichwort folgt eine einführende Beschreibung der beiden Topoi, die sequentiell oder im Reißverschlussprinzip abläuft. Danach kommt eine ausführliche Darstellung beider Gegenstände unter Herausarbeitung der realen oder imaginierten Verbindungslinien zwischen ihnen. Den Schluss bilden ein knapp gehaltener Hinweis auf weiterführende Literatur und der Anmerkungsapparat.

Thematisch umspannen die Beiträge ein weites Feld, von historischen Ereignissen (etwa Schlachten, internationale Verträge) über nationale Symbole (Hymnen, Dichter, Musiker) bis zu Gegenständen des Alltags (Autos, Fernsehfiguren). Deren eingehende Analyse lässt sowohl Ähnlichkeiten als auch prinzipielle Unterschiede — und damit wiederum viele Momente deutsch-polnischer Verflechtungen und Transfers — erkennen.

Parallel untersucht werden zum Beispiel die traditionellen Rollenbilder der Frau (Kinder, Kirche, Küche vs. *Matka Polka*), Siege in Fußball-Europameisterschaften, die national als Bestätigung des „Wir sind wieder wer“ interpretiert wurden (Bern 1954 vs. Wembley 1973), die Rolle von Autos für Jedermann im Zuge der beginnenden Massenmotorisierung (VW Käfer und Trabi vs. *Maluch*), oder beliebte Figuren aus Kindersendungen des Fernsehens (Sandmännchen West und Ost vs. *Lolek i Bolek*).

Eine andere Gruppe von Beiträgen befasst sich mit nationalen Symbolen: Rhein vs. Weichsel als völkische Metaphern, hl. Bonifatius vs. hl. Adalbert/Wojciech als Begründer des Christentums unter Deutschen oder Polen, Prinz Eugen vs. Jan III Sobieski als Verteidiger des Christentums gegen den Islam, Johann Wolfgang von Goethe vs. Adam Mickiewicz

als Nationaldichter, Ludwig van Beethoven vs. Frédéric/Fryderyk Chopin als Ikonen nationalen Musikschaftens, Gustav Freytag vs. Henryk Sienkiewicz als nationale Identität stiftende Romanciers, Deutschlandlied vs. *Mazurek Dąbrowskiego* als Nationalhymnen.

Von besonderem Interesse für historisch Interessierte sind die Beiträge, die sich Themen aus der Geschichte und ihrer Parallelisierung im deutsch-polnischen Kontext widmen. Beispielhaft erwähnt seien der Brief der polnischen Bischöfe von 1965 vs. der Kniefall Willy Brandts 1970 am Warschauer Ghetto-Mahnmal als Zeichen der Bereitschaft, eigene nationale Schuld anzuerkennen und um Vergebung zu bitten, das Heilige Römische Reich Deutscher Nation (vom Mittelalter bis 1806) vs. die *Rzeczpospolita Polska* (zwischen 1500 und 1795), in der jeweiligen Erinnerung verklärt als „Goldene Zeitalter“, oder die Schlacht am Teutoburger Wald (9 n. Chr.) vs. die Schlacht von Cedyňa (972 n. Chr.) als nationale Gründungsmythen, ferner die höchst unterschiedlichen Rezeptionen von Versailles sowie von Jalta und Potsdam in beiden Ländern, die ordnungspolitischen Vorstellungen von einem deutsch beherrschten „Mitteleuropa“ beziehungsweise einem polnisch dominierten *międzymorze* von der Ostsee bis zur Adria und dem Schwarzen Meer, oder die Funktionen, die die jeweiligen östlichen — seit Jalta und Potsdam verlorenen — Grenzgebiete („Deutscher Osten“ beziehungsweise polnische *Kresy*) für den historisch-politischen Diskurs der betroffenen Völker hatten und noch haben.

Gerade in den drei zuletzt genannten Fällen ergeben sich fruchtbare Denk- und Interpretationsansätze im Sinne einer deutsch-polnischen *histoire croisée* dadurch, dass Versailles die Wiedergeburt eines polnischen Staates — unter anderem in Konflikt mit dem Deutschen Reich — brachte, dass die imaginierten Gebilde „Mitteleuropa“ und *międzymorze* territorial in weiten Teilen identisch waren, sowie nicht zuletzt dadurch, dass der ehemalige Deutsche Osten nach 1945 Polens Westen geworden ist.

Zwei Beiträge sind dem Topos des politischen „Verrats“ gewidmet, einmal festgemacht an den Persönlichkeiten Wallensteins und Radziwiłłs als „Visionäre und Verräter“ zugleich, zum andern an zwei „Dolchstoß“-Erzählungen: einer deutschen, die behauptet, die deutschen Armeen seien im Ersten Weltkrieg „im Felde unbesiegt“ gewesen, die Heimat sei ihnen aber im Herbst 1918 in den Rücken gefallen und habe dadurch die Niederlage verursacht, sowie einer polnischen, die die Konföderation pro-russischer Adliger von Targowica (1792) als Auslöser der Ereignisse sieht, die in den folgenden Jahren zur Aufteilung des polnischen Staates und zu seinem Verschwinden von der Landkarte für mehr als ein Jahrhundert führten. Während die deutsche „Dolchstoßlegende“ seit 1945 nur noch vom verlorenen Haufen der Geschichtsrevisionisten hochgehalten wird, ist „*targowica*“ in Polen auch heute noch ein politischer Kampfbegriff. Er wird etwa im Zusammenhang mit der Flugzeugkatastrophe von Smolensk (10. April 2010) gegen die Regierung gebraucht, der die Opposition vorwirft, bei der Aufklärung des Unglücks russische statt polnischer Nationalinteressen zu vertreten.

Targowica ist nicht das einzige Beispiel für den unterschiedlichen Stellenwert der in dem vorliegenden Band betrachteten historischen Ereignisse und nationalen Symbole in den jeweiligen Gesellschaften heute. Es hat sich in Deutschland eingebürgert, Geschichte vorwiegend unter dem Blickwinkel der Ereignisse der NS-Zeit zu sehen und daher sowohl die eigene Geschichte als auch die mit ihr verbundenen Symbole höchst kritisch zu interpretieren. Der Begriff „national“ wird im politischen Diskurs als zumindest suspekt, wenn nicht gar als „rechtslastig“ und damit gesellschaftlich nicht konsensfähig angesehen. Demgegenüber steht in Polen „patriotische Erziehung“ (*wychowanie patriotyczne*), die zu Stolz auf die eigene Nation und deren Geschichte erziehen soll, seit eh und je als eines der obersten Lehrziele im Curriculum der

allgemeinbildenden Schulen und strukturiert nicht nur den Geschichtsunterricht, sondern auch den in der Muttersprache.¹

Auf regionaler und nationaler Ebene finden in Polen Wettbewerbe im Rezensieren patriotischer Gedichte und Singen patriotischer Lieder statt, und zu Schuljahresbeginn werden die jeweiligen ersten Klassen der Sekundarstufe in einem Festakt (*ślubowanie*) mit Fahnen und Nationalhymne auf die Nation vereidigt. Während in Deutschland das Zeigen der Nationalfarben Schwarz-Rot-Gold durch Privatpersonen in der Öffentlichkeit außerhalb von Fußball-Länderspielen gemeinhin als anstößig gilt — obwohl diese Farben seit 200 Jahren für die besten freiheitlichen und demokratischen Traditionen der Deutschen stehen — flaggt ganz Polen an staatlichen und kirchlichen Feiertagen oder bei Papstbesuchen Weiß-Rot, sieht man — wie in den USA — die Nationalflagge auch ohne besonderen Anlass an Privathäusern und Autos. Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind vorzüglich geeignet, den Blick für die Unterschiede im Stellenwert des Nationalen bei den heutigen Polen und Deutschen zu schärfen. Jenen kann gerade auf dem Gebiet deutsch-polnischer Begegnungen nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt werden, weil es ohne ihre Berücksichtigung nur allzu leicht zu gegenseitigem Unverständnis kommt.

Deutsch-polnische Erinnerungsorte – Parallelen ist ein Buch, das man am liebsten in einem Zug durchlesen möchte, gibt es einem doch einen neuartigen, facettenreichen und faszinierenden Blick auf die Erinnerungs- und Identitätshaushalte beider durch ihre Geschichte und geographische Lage auf Gedeih und Verderb miteinander verbundenen Völker. In wohlwollender Distanz zur jeweiligen nationalen Mythologie, in gutem Deutsch und verständlich geschrieben — ein großes Lob sei hier an die Übersetzer(innen) gerichtet — und

¹ „Patriotische Erziehung“ ist verbindlich ab der vierten Grundschulklasse. Sie ist jedoch keineswegs als Erziehung zu nationalistischer Überheblichkeit gedacht. Nach polnischer Auffassung kann jedoch nur derjenige anderen Völkern Achtung entgegen bringen, welcher Stolz auf das eigene Volk und dessen Geschichte zeigt.

sorgfältig ediert (leider heute nicht mehr selbstverständlich), ist es durch die ausführlichen Personen- und Ortsregister vielfältig erschließbar. Im Mittel auf zwanzig Seiten Umfang beschränkt, können alle Beiträge auch einzeln für die historisch-politische Bildungsarbeit in Schule und Erwachsenenbildung empfohlen werden. Eine preiswerte Taschenbuchausgabe sollte baldmöglichst folgen, um dem Band ein breites Lesepublikum zu erschließen.

Joachim Neander

Richard Faber/Uwe Puschner (Hg.), *Preußische Katholiken und katholische Preußen im 20. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2011, 336 S., 39,80 €, ISBN: 978-3-8260-4587-5

Der Sammelband geht auf eine Fachtagung der *Katholischen Akademie in Berlin* im Jahr 2008 zurück. Er liefert äußerst interessante Beiträge zum Problem eines preußischen Katholizismus und eines katholischen Preußentums im 20. Jahrhundert, zugleich aber auch grundlegende Einsichten in den deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts und das Problem preußischer Dominanz im Deutschland des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die einzelnen Beiträge thematisieren immer wieder die Frage einer Bewältigung von belastender Vergangenheit. Das liegt bei der Thematik des Bandes nahe, ist doch das Preußentum durch den alliierten Kontrollratsbeschluss 1945 zur belasteten Tradition deutscher Geschichte und zum Mitschuldigen für die Herrschaft des Nationalsozialismus erklärt worden.

Wie agierten nun die Katholiken im preußischen Staat? Wie setzten sie sich mit dem Preußentum auseinander? Welchen Einfluss hatte der Katholizismus auf die Ausformung des preußischen Gemeinwesens? Wie verhielten sich katholisch-preußisches Bewusstsein und Einstellung zum Nationalsozialismus zueinander?

Einleitend behandelt *Etienne François* das Problem Preußen und Katholizismus grundlegend. Er schildert die „Entstehung der katholischen Frage in Preußen“, „die preußische Abwehrreaktion gegenüber der katholischen Herausforderung“ und schließlich die „Behauptung der katholischen Minderheit als Alternative zum preußischen Modell“ (S.21).

Im ersten Teil soll Preußen-Deutschland, Katholizismus und Protestantismus allgemein thematisiert werden, aber tatsächlich kommen nur einige spezielle Aspekte zur Sprache. Es werden dabei das „Saarrevier als preußische Industriekolonie“ und damit der Sonderfall des saarländischen Katholizismus als eines marginalisierten Katholizismus in einer von preußischen, protestantischen Eliten geführten Industrieregion beschrieben (wieder abgedruckter Beitrag von *Klaus-Michael Mallmann*), die Grundlinien des preußischen Kulturkampfes nachgezeichnet (*Uwe Puschner*) und die hochkirchlichen und liturgischen Strömungen im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, insbesondere die Berneuchener Bewegung und die Evangelische Michaelsbruderschaft“ vorgestellt (*Rainer Hering*). Hering zeigt dabei auf, dass diese Bewegungen in vielem dem Katholizismus nahestanden und wesentliche Impulse für die Anfänge einer konservativen Ökumene geliefert haben. Gleichzeitig übten sie aufgrund ihres Rückhalts in der Pfarrerschaft einen erheblichen Einfluss auf die kirchlichen Leitungsgremien im deutschen Protestantismus aus.

In einem zweiten Teil werden Preußenbilder in katholischer Literatur und Publizistik analysiert. Der katholisch-kulturelle Umgang mit dem Preußentum wird nach seinen etatistischen, imperialistischen und militaristischen, sowie antik-römischen, italienisch-faschistischen und spanisch-ignatianischen Dimensionen hin ausgelotet (*Richard Faber*). Es wird die Rezeption des Deutschen Ordens und des Kreuzritterstaates im 19. und 20. Jahrhundert und die Bedeutung für die Ausbildung einer spezifisch preußischen Identität behandelt (*Caspar Ehlers*); sowie dem Preußentum und Katholizismus im George-Kreis nachgegangen (*Daniela Gretz*). Katholische Schriftsteller/innen wie Werner Bergengruen (*Ralf Georg Czapla*),

Reinhold Schneider, Jochen Klepper (*Wilhelm Kreutz*), Gertrud von Le Fort und Ruth Schaumann (*Joël Pottier*) werden mit Blick auf ihr Verhältnis zu Preußen beleuchtet, ebenso wie der katholischen Jugendbund Quickborn (*Winfried Mogge*).

In einem dritten Teil, der sich mit Preußentum und politischem Katholizismus beschäftigt, untersucht *Jens Flemming* die Faschismusanalysen von Walter Dirks, seine Haltung 1933 und die Perspektiven seiner politischen Orientierung nach 1945. *Klaus Große Kracht* spürt dem politischen Werdegang Erich Klauseners und den Gründen für seine Ermordung im Zuge des „Röhm-Putsches“ nach. Er würdigt ihn als ein frühes Opfer des nationalsozialistischen Terrorregimes, attestiert ihm aber nicht, als Vorbild für ein christlich-demokratisches Politikverständnis heutiger Zeit taugen zu können. *Dominik Geppert* vergleicht Adenauer, Wirth und Brüning und zeigt hier drei Spielarten des politischen Katholizismus in der Weimarer Zeit auf. Geboren in der Zeit zwischen 1876 und 1885, gehören sie im Grunde zur selben Alterskohorte. Aufgrund ihrer unterschiedlichen regionalen und sozialen Herkunft und der verschiedenen politischen Ämter, die sie im Laufe der zwanziger Jahre ausgeübt haben, werden sie jedoch zu Repräsentanten sehr unterschiedlicher Formen des politischen Katholizismus im Deutschland und Preußen der Zwischenkriegszeit. Geppert beschreibt zunächst ihre jeweiligen generationellen, regionalen und sozialen Hintergründe, dann ihre Haltung zur territorialen Neugliederung des Reiches, (und damit zum „Preußenproblem“ des Deutschen Reiches), und dem Projekt einer interkonfessionellen Volkspartei. Er zeigt die Spannweite der politischen Anschauungen im Katholizismus der Zwischenkriegszeit auf und kommt zu der Schlussfolgerung, dass „Preußentum und Katholizismus ... im Regierungshandeln und in der Parteipolitik der Weimarer Republik keine Gegenpole, sondern Faktoren in einer Rechnung mit zahlreichen Variablen“ (S. 310) waren.

Im abschließenden vierten Teil, der das Verhältnis zwischen Preußen, Polen, der Bundesrepublik und dem Katholizismus darstellen soll, schildert *Stephan Scholz* die polnische

Wahrnehmung Preußens im 19. und 20. Jahrhundert. Er zeigt, in wie starkem Maße die Wahrnehmung der preußischen Geschichte und Politik gegenüber Polen das Bild der Deutschen in Polen bis in die jüngste Vergangenheit hinein bestimmt hat, begünstigt etwa auch durch Adenauers Annahme der Ehrenritterwürde des Deutschen Ordens 1958 und seiner Ablichtung im Ordensgewand der Kreuzritter.

Gerade bei den Vertretern des politischen Katholizismus und den katholischen Schriftstellern kommen die Autoren immer wieder zu der Frage: Wie standen sie zum Nationalsozialismus? So werden etwa von Flemming erschreckende Aussagen und Fehleinschätzungen von Walter Dirks zur nationalsozialistischen Herrschaft 1933 referiert, aber auch bei den von Geppert untersuchten Politikern Wirth, Adenauer und Brüning rückt immer wieder die Frage in den Vordergrund: Wie standen sie zur Demokratie und zur Verteidigung der Weimarer Republik? Die katholischen Schriftsteller der inneren Emigration (Bergengruen, Schneider, Gertrud von le Fort) galten nach 1945 als Widerstandskämpfer und entschiedene Gegner des Nationalsozialismus. Die Autoren Czaplá, Kreuzt und Pottier zeichnen hier sehr viel differenziertere Bilder.

Dass das mit dem preußischen Staat aufs engste verbundene Kulturkampferebnis der deutschen und insbesondere preußischen Katholiken dazu geführt hat, dass es zu einer katholischen Abwehrmentalität gegen staatliche Übergriffe, auch von Seiten des nationalsozialistischen Staates, kam, ist seit langem bekannt. Dieser Sammelband zeigt nun, dass es auch einen „propreußischen Affekt“ gab, wie sehr sich katholisches Bewusstsein in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit preußischem Geist und preußischen Idealen verbunden und das Geschick Preußens nicht unwesentlich mit beeinflusst hat.

August H. Leugers-Scherzberg

Klaus E. Müller, *Schuld und Sühne. Die Vorgeschichte des Erlösungsglaubens*, Berlin: Lit 2012 (Wissenschaftliche Paperbacks: Ethnologie; 32), 195 S., 29.90 €, ISBN 978-3-643-11753-3

Der emeritierte Frankfurter Professor für Ethnologie Klaus E. Müller wendet sich in seinem neuen Buch einer kulturhistorischen Untersuchung des christlichen Erlösungsglaubens zu. Müller betont in der Einleitung, dass seine wissenschaftliche Zugangsweise „nicht nach jedermanns Geschmack“ sei und bei „gläubigen Christen auf Vorbehalte stoßen“ werde (V). Allerdings wird beim genauen Lesen deutlich, dass Müllers Zugangsweise aus wissenschaftlicher und nicht aus weltanschaulicher Perspektive problematisch ist.

Das Ziel Müllers besteht darin, die Passion Jesu, ihre christliche Deutung und Feier im Ritus der katholischen Messe vor ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund, der den Gläubigen nicht bewusst sei, zu lesen. Für den Autor liegt dieser kulturgeschichtliche Hintergrund nun nicht primär in der frühjüdischen Theologie und rituellen Praxis, sondern er spannt den Bogen weiter aus. Sein Anspruch besteht darin, Vorstellungen von Schuld und Sühne durch die gesamte Kulturgeschichte bis in die Altsteinzeit hinein zu verfolgen. Hierzu bedient er sich klassischer kulturhistorischer Methodik, wie sie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts unter Ethnologen verbreitet war, dann aber aus den Reihen der Fachvertreter unter dem Stichwort „Essentialisierung“ der Kritik unterzogen wurde. Müller rekonstruiert allgemeingültige Weltbilder unterschiedlicher Kulturstufen, welche definiert über ihre Wirtschaftsweise und Sozialorganisation werden. Dabei setzt er mit dem Weltbild altsteinzeitlicher Wildbeuter ein, schreitet weiter zur agrarischen Vorstellungswelt neolithischer Dorfgemeinschaften, die vom Feldbau lebten, und endet mit dem Weltbild, das dem sakralen Königtum zugrunde liegt. Auf diese Weise arbeitet er sich bis in die Antike und damit die Zeit Jesu vor.

Im Fokus seiner jeweiligen Rekonstruktion stehen Vorstellungen von Schuld, Sühne und Opfer, sodass nicht diesen

Vorstellungskomplex primär betreffende Phänomene, wie Schamanismus weitgehend ausgeklammert werden. Dies erscheint problematisch, da gerade Schamanismus im zweiten Teil der Studie, der Deutung der Person Jesu, wieder als Bezugspunkt dient. Die Rekonstruktion der betreffenden Weltbilder geschieht, indem Müller Mythen, archäologische Befunde, ethnohistorische Quellen und rezente ethnografische und volkskundliche Befunde interpretiert und additiv aufeinander bezieht. Aus seiner harmonisierenden Darstellung leitet er dann wieder neue Interpretationen ab. So sieht er in der Stierverehrung und in Stierspielen einen gemeinsamen Zug neolithischer Religion. Die heute noch ausgeübte Stierhatz durch spanische und südfranzösische Städte erscheint ihm als eine weitgehend säkularisierte Form dieser jungsteinzeitlichen religiösen Praxis. Davon ausgehend interpretiert er wiederum die sog. Henges in England und Steinsetzungen in der Bretagne als Begrenzungen für jungsteinzeitliche Stierhätzen. Dieses Verfahren führt soweit, dass er heutige Flurnamen in der Nähe solcher Steingruppen, die eine Bezeichnung für Stier beinhalten, als Stütze für diese These bemüht (105).

Nachdem er auf diese Weise die entsprechenden Weltbilder rekonstruiert und ihren Kern letztlich im steinzeitlichen Bärenfest festgemacht hat, wendet er sich der Passion Jesu und der katholischen Messfeier zu. Im Blick auf das Leben und die Passion Jesu setzt er, wie schon bei seinen kulturhistorischen Rekonstruktionen, auf ein additiv harmonisierendes Verfahren. Er legt seiner Analyse eine Evangelienharmonie zu Grunde, die um für seine Aussageabsicht passende Stellen aus apokryphen Evangelien erweitert wird. Sämtliche erzählerischen und damit auch theologischen Differenzen zwischen den Evangelien werden durch dieses Verfahren nivelliert. Die Grenzen zwischen einem durch historisch-kritische Rückfrage an die Texte gewonnenen Bild von der Passion und theologisch bedingten Aussagen verschwimmen, auch wenn er hier und da Bezug auf John D. Crossans Jesus-Buch nimmt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Müller die Passion als eine Aktualisierung des Bärenrituals im antiken Kontext,

angereichert durch schamanistische Elemente, deutet. Dass nun auch die Messe aus der Perspektive des Bärenfestes und der von ihm abgeleiteten jungsteinzeitlichen agrarischen Riten gedeutet wird, ist damit zu erklären, dass Müller sämtliche religiösen und profanen Praktiken mehr oder weniger auf das von ihm in Anschluss an Hans-Joachim Paproth und andere rekonstruierte altsteinzeitliche Bärenfest zurückführt.

Provoziert werden von diesem Buch wohl eher Fachvertreterinnen und Fachvertreter der Ethnologie und der Theologie als gläubige Christen. Die ersteren werden sich fragen, wie nun dieses Phänomen der *longue durée* traditionellster kulturhistorischer Forschung zu erklären ist. Die zweite Gruppe steht vor dem Rätsel, warum der Autor der Studie umfangreiche jüngere theologische Literatur zum Thema unbeachtet ließ und so das Bild entstehen lässt, als ob Theologinnen und Theologen wenig über die kulturgeschichtlichen Hintergründe der Passion und der damit verbunden Theologumena reflektieren würden. Ebenso negativ fällt ins Auge, dass Müller in seiner Abhandlung weder auf René Girard noch auf die von seiner Theorie abgeleiteten theologischen Diskussionen Bezug nimmt. Auch im Blick auf die Messe wurden kulturgeschichtliche Hintergründe von theologischer Seite in jüngerer Zeit beleuchtet, wobei Müller auch dann über neuere Ergebnisse hinweggeht, wenn sie sich von ihm gut verwerten ließen. Der Befund, dass der Wortgottesdienst in Analogie zum Einzug eines hellenistischen Herrschers gestaltet ist, könnte ein solcher Anknüpfungspunkt sein, der noch näher läge als sein Verweis auf das byzantinische Hofritual (172). Warum er für die Kontextualisierung nicht auf Bertram Schmitz' Studie „Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer“ aus dem Jahr 2006 zurückgreift, erscheint ebenfalls verwunderlich. Letztlich verdeutlicht Müllers unkritische Verwendung des Begriffs „spätjüdisch“ exemplarisch eine Grundproblematik der Studie (175). Der Begriff, der eine Schöpfung der religionsgeschichtlichen Schule darstellt, wurde schon vor etwa vierzig Jahren von der Forschung aufgrund seiner antijüdischen Implikationen kritisiert, in der Folgezeit *ad acta* gelegt und

durch den Begriff „frühjüdisch“ ersetzt. Müller scheint dies nicht rezipiert zu haben, wie andere für seine Studie durchaus bedeutungsvolle Diskurse in der theologischen, exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung, worüber auch selektive Hinweise und Bezugnahmen auf jüngere Literatur nicht hinweg täuschen können.

Es besteht also wenig Anlass, künftig die Bärenfeste und das Hainuwele Mythologem als primären Hintergrund zum Verstehen des Neuen Testaments und der Messfeiern zu betrachten.

Harald Grauer

Winfried Eberhard/Christian Lübke (Hg.), Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2009, 724 S., 80,- €, ISBN: 978-3-86583-382-2 (englische Ausgabe: The Plurality of Europe. Identities and Spaces, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010, 678 S., ISBN: 978-3-86583-486-7)

Eine Tagung des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig im Juni 2007 war der Anlass für die Herausgabe dieses umfangreichen Sammelbandes, der sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache erschien. Die Konferenz war vom Bundesministerium für Bildung und Forschung angeregt und stattlich gefördert worden. Den Hintergrund für dieses Engagement bildete die Tatsache, dass Deutschland im ersten Halbjahr 2007 die EU-Ratspräsidentschaft innehatte und in dieser Zeit um die Verabschiedung der europäischen Verfassung gerungen wurde. Als Referenten konnten für die Konferenz nicht nur eine ganze Reihe hervorragender Wissenschaftler aus dem In- und Ausland, sondern auch jüngere, innovative Forscher und Forscherinnen gewonnen werden. Damit waren die besten Voraussetzungen geschaffen, um das Thema der Tagung in seiner ganzen Breite, aber auch mit neuen inspirativen Akzenten abhandeln zu können.

Ziel der Tagung sollte es sein, den „Facettenreichtum europäischer Identität(en)“ zu beleuchten und die „aktuellen Europaforschungen verschiedener geistes- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen“ zu bilanzieren. Dabei bildeten die europäischen Verfassungsdiskussionen – auch wenn dies in den Reden und Beiträgen während der Tagung kaum thematisiert wurde – unverkennbar die Basis der Tagung. Das Europamotto „In Vielfalt geeint“ sollte offenbar in alle Richtungen wissenschaftlich reflektiert (vgl. S. 37) werden. Zudem sollte der Beweis erbracht werden, dass nicht nur Einheitlichkeit, sondern auch die Bewahrung von Vielfalt und Differenzierung ein Ziel europäischer Integration sein müsse und sein werde (vgl. S. 12).

Die Konferenz wurde in zwölf Sektionen durchgeführt, deren thematische Schwerpunkte waren:

- Nationale und regionale Identitäten: Konkurrenz und Integration

- Konstituierung und Relevanz europäischer Kulturlandschaften

- Europas ökonomische Vernetzung und Verräumlichung

- Konfessionelle und religiöse Identitäten im Wandel

- Europa als Erfahrungs- und Kommunikationsraum (eine Sektion, die im Tagungsband nicht dokumentiert wurde)

- Soziale Muster der regionalen und nationalen Identitätsbildung: Konsum und Tourismus

- Europäische Erinnerungskulturen: Dialog und Konflikt

- Transnationalisierung in der europäischen Geschichte und Kultur

- Lesen, Lernen und Forschen im Spannungsfeld von nationalem Bildungskanon und transnationaler Wissensgesellschaft

- Europäisierende Konflikte

- Europa und die Anderen: Der Blick von außen

- Die Künste als universelle Sprachen oder Nationalkultur

Identität und Identitätsbildung angesichts der immer größer werdenden Vielfalt einer wachsenden EU sind - auch das haben die parallel laufenden Verfassungsdiskussionen in den

einzelnen europäischen Ländern gezeigt – zentrale Probleme einer europäischen Politik. Dabei spielen die Aufarbeitung der belastenden Vergangenheiten des 20. Jahrhunderts, aber auch religiös-kulturelle Differenzen eine große Rolle.

Wladislaw Bartoszewski hebt in seinem Einleitungsreferat hoffnungsvoll hervor, dass die „Vergangenheitsbewältigung vor allem durch das Näherrücken und das gegenseitige bessere Verständnis von möglichst vielen Menschen erreichbar“ sei. Es gehe „keineswegs um die Verdrängung, sondern um das ehrliche Interesse für die Fakten und für die Geschichte, die uns näherbringen muss, wie die totalitären, autoritären Kräfte die demokratischen Systeme, die Menschheit und jeden von uns bedrohen“ (S. 46). Diese Hoffnung können die Konferenzteilnehmer als Wissenschaftler jedoch im Allgemeinen nicht bekräftigen.

Mit Blick auf die verschiedenen Erinnerungskulturen der europäischen Staaten und Regionen zeigt Stefan Troebst, dass es keinen gesamteuropäischen *lieu de mémoire* gibt. Das Holocaustgedenken sei dazu ebenso wenig geeignet wie das Jahr 1945, da es für Westeuropa, aber auch für die Gesellschaften Westmitteleuropas ein Symbol der Befreiung darstellt, für Ostmitteleuropa jedoch ein Symbol der Unterjochung bedeutet, ist es doch das Jahr der Auslieferung ihrer Staaten durch die westlichen Verbündeten an den Stalinismus. Das Holocaustgedenken steht dagegen in Konkurrenz zur ostmitteleuropäischen Erfahrung des Gulag und wird zudem als eine deutsche und nicht als eine gesamteuropäische Angelegenheit wahrgenommen.

Welche „Vergangenheiten“ im Einzelnen historisch zu verarbeiten sind, hängt von den Spezifika der nationalen Geschichte ab. Die Vergangenheitsbewältigung führt dabei keineswegs zu einer nationalen oder gar europäischen Identitätsbildung.

In Frankreich, wie Étienne François zeigt, ist seit den 1980er Jahren durch die Aufarbeitung des Vichy-Regimes, des Algerienkriegs und der französischen Kolonialpolitik der nationale Konsens über die historische Größe Frankreichs

zerbrochen. Kollektive Identitätsbildung ist dadurch schon nicht einmal mehr im nationalen Rahmen möglich. Sören Brinkmann konstatiert, dass auch in Spanien kein nationaler Konsens über die jüngere Vergangenheit mehr vorhanden ist. Unmittelbar nach dem Ende des Franco-Regimes war das Generalamnestiegesetz von 1977 der Versuch, auf der Grundlage einer Kollektivschuldthese einen nationalen Neuanfang ohne historische Belastung zu beginnen. Die Schlusstrichpolitik scheiterte jedoch spätestens Ende der 1990er Jahre, als sich das Bedürfnis der Enkelgeneration nach Reparation für das erlittene Unrecht der Eltern und Großeltern Gehör verschaffte und den bis heute anhaltenden Streit über die Wertung der franquistischen Vergangenheit entfachte. Wolfgang Höpken zeigt mit Blick auf Südosteuropa, dass die gewaltsamen Sezessionsprozesse im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien das Gedächtnis der Menschen neu codiert haben. Die Erinnerung wurde „entjugoslawisiert“ und der neu errichtete Nationalstaat jeweils zum Telos der Geschichte stilisiert. Die Konstruktion einer nützlichen Vergangenheit steht, wie Jutta Scherrer zeigt, auch in der russischen Vergangenheitspolitik im Vordergrund. Nach 1991 schien es leichter zu sein, Elemente vorsowjetischer Traditionen aufzugreifen, als die sowjetische Periode aufzuarbeiten (vgl. S. 322). Seit dem Amtsantritt Putins wird nun auch systematisch auf das stalinistische Erbe zurückgegriffen. Eine kritische Auseinandersetzung mit der jüngeren Geschichte findet unter staatspolitischen Prärogativen nicht mehr statt.

Europäische Identitätsbildung ist auch angesichts der religiösen Vielfalt Europas ein zentrales Problem. Darauf musste die Sektion, die Konfessionen und Religionen behandelte, einmal mehr hinweisen. In diesem Abschnitt sollten die religiösen Gemeinschaften und ihre Lehren im Sinne Eugen Lembergs als „ideologische Systeme“ untersucht werden, die zur Identitätsbildung und Integration großer Gruppen und ganzer Gesellschaften führen. In jüngerer Zeit schwächt sich in einem Teil Europas diese Funktion jedoch offenbar ab, während sie sich in anderen Teilen Europas unter antieuropäischen

Vorzeichen verstärkt. So zeigt Carlos Collado Seidel am spanischen Beispiel, dass seit dem Ende der Franco-Diktatur die Kirchlichkeit auf der iberischen Halbinsel in bis dahin kaum vorstellbarer Weise zurückgegangen ist. Die Modernisierung der spanischen Gesellschaft als Teil der europäischen Komunität führte angesichts einer rigoristischen, der gesellschaftlichen Realität nicht mehr entsprechenden Moral zu einem irreversiblen Autoritätsverlust der Kirche in der spanischen Gesellschaft. Das umgekehrte Phänomen schildert Miklós Tomka für Ost- und Mitteleuropa: Postkommunistische Gesellschaften sind hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Identität beschädigt. Religion und Kirchen kommt in solchen Gesellschaften ein hoher Stellenwert für die gesellschaftliche Rekonstruktion zu. Einerseits betrachten viele Menschen in Ostmitteleuropa im Rückblick die Zeit von 1945 bis 1989 als die glücklichste Zeit ihres Lebens –(eine Anschauung, die insbesondere Rentner und Jugendliche vertreten), andererseits genießt die Religion in Osteuropa ein hohes Prestige, weil sie zum einen im Kommunismus Widerständigkeit bewiesen hat und weil ihr zum anderen auch - dies gilt insbesondere für die katholische Kirche - ein besonders hohes Maß an Orientierungsfähigkeit zugestanden wird. Vasilios N. Makridis weist schließlich darauf hin, dass in westlichen Untersuchungen über das Christentum in Europa in der Regel auch immer nur das westliche Christentum behandelt wird. Mit der Orthodoxie finde keine Auseinandersetzung statt. Wenn von europäischen Werten als Grundlage europäischer Identität geredet wird, finde die orthodoxe Kritik an den Werten des Westens keine Berücksichtigung. Angesichts der Befunde dieser Sektion stellt sich einmal mehr die Frage, ob Konfessionen und Religionen überhaupt dazu in der Lage sind, zur europäischen Identitätsbildung beizutragen oder ob gerade sie eines der größten Hindernisse darstellen.

Es ist bedauerlich, dass die Schlussveranstaltung, in der die Ergebnisse der Konferenz zusammengetragen und kontrovers diskutiert wurden, nicht dokumentiert wurde. Dort wurde einmal mehr deutlich, dass Europa „zuweilen unter all den

Unterschieden“ verschwindet und Gemeinsamkeiten nur gelegentlich und dann noch im Kontext globaler Tendenzen zur Sprache gebracht werden. Der „Prozess der Weiterentwicklung und Anpassungsfähigkeit oder der Aufweichung und Überwindung nationaler Phänomene“ stand bei allen Debatten ebenso im Hintergrund, wie auch die Erkenntnis, dass der „Trend zum Transnationalen“, also der Analyse gesellschaftlicher Phänomene in globaler Perspektive, zu Wissenschaftsdiskursen führt, die den europäischen Rahmen sprengen und in denen „von Europa kaum mehr die Rede ist.“¹

Als breit angelegte Bilanz gegenwärtiger Tendenzen der Europaforschung ist der vorliegende Sammelband von unschätzbarem Wert. Zugleich ist er auch ein Zeitdokument, das widerspiegelt, wie im Jahr 2007 von Seiten der Bundesregierung versucht wurde, eine in die Sackgasse geratene europäische Integrationspolitik mit den Mitteln eines geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurses zu fördern.

August H. Leugers-Scherzberg

Wolfgang Weiß (Hg.), *HeiligSEIN und SeligSPRECHEN. Reflexionen zur Heiligenverehrung anlässlich der Seligsprechung von Georg Häfner*, Würzburg: Echter-Verlag 2012 (=Würzburger Theologie, Bd. 8), 149 S., 12,80 €, ISBN 978-3-429-03527-3

Durch die geradezu inflationäre Vergrößerung des Seligen- und Heiligenhimmels unter Johannes Paul II. haben es neue Selige – zumal in Deutschland – nicht leicht. Eine Beatifikation verheißt heute längst keinen großen Bekanntheitsgrad mehr. Einer von diesen Seligen ist der Würzburger Pfarrer Georg Häfner (1900-1942), der wegen seiner konsequenten christlichen Lebenshaltung im Oktober 1941 verhaftet, dann ins KZ Dachau gebracht wurde, wo er im August 1942 nach

¹ Tagungsbericht Die Vielfalt Europas: Identitäten und Räume. 06.06.2007-09.06.2007, Leipzig, in: H-Soz-u-Kult 21.08.2007.

monatelanger Zwangsarbeit hungers starb. Nach seiner Beati-fikation im Jahre 2011 würdigten ihn die Würzburger Katholi-sche Akademie Domschule und die dortige Katholisch-Theo-logische Fakultät mit einem Studentag. Das vorliegende sch-male Bändchen bildet diese Tagung jedoch nicht vollständig ab, sondern setzt sich inhomogen aus Predigten, Radioanspra-chen und wissenschaftlichen Aufsätzen zusammen. Den Auf-takt bildet die Predigt des Würzburger Weihbischofs Ulrich Boom, die ursprünglich die Tagung abschloss, indem sie das geistliche Profil des neuen Seligen skizzierte. Es folgt ein wei-terer spiritueller Beitrag des Würzburger Generalvikars Karl Hillenbrand. In einem biographischen Zugang arbeitet der fränkische Altbischof Paul-Werner Scheele das Priesterpro-fil Häfners heraus. Der Würzburger Kirchenhistoriker Wolf-gang Weiß legt im Anschluss die Kanonisations- und Kult-praxis der Würzburger Seligen und Heiligen dar, allerdings ohne den Anspruch zu erheben, überregionale Ergebnisse zu liefern. Der Liturgiewissenschaftler Martin Stuflesser deutet die Selig- und Heiligsprechung aus der modernen Theologie heraus. Gerne hätte man gerade an dieser Stelle etwas zur Re-aktualisierung des Heiligenkultes gelesen. Michael Martin be-leuchtet aus evangelischer Sicht die Frage der Kanonisation – eine nur vermeintliche katholische Thematik! Gunther Wenz hatte in seinem Beitrag „Evangelisches Heiligenverständnis“ von 2006 einen weitaus spannenderen und konstruktiveren Ansatz geliefert, der hier nicht einmal erwähnt wird. Einen wirklich wertvollen Beitrag liefert Thomas Mark Németh mit seinem Artikel über den Heiligenkult in der Orthodoxie. Da hier die Heiligenverehrung weit weniger homogen ist als bei den Evangelischen (Confessio Augustana), muß er eine rei-che Differenzierung vorlegen. Man liest diesen Beitrag mit Gewinn.

Insgesamt betrachtet bietet das Bändchen schon durch sei-ne pure Existenz eine wichtige Würdigung des neuen Seligen. Eine solide biographische Skizze hätte allerdings dem Werk

gut getan. Für übergreifende Fragen der Selig- und Heilig-sprechung hält es nur wenig Neues bereit.

Stefan Samerski

Yiftach J.H. Fehige, *Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2012 (Studien zu Judentum und Christentum), 169 S., 19,90 €, ISBN 978-3-506-77313-5

Jene, welche sich seit Jahren am christlich-jüdischen Austausch beteiligen, machen die Erfahrung, dass ihr Austausch nicht mehr unbestritten eine besondere Priorität in der interreligiösen Agenda aufweist. Dabei brachten sie den ehemals erfahrenen Vorrang in der Aufmerksamkeit problemlos mit der anderen Wahrnehmung zusammen, dass sie in der theologischen Zunft zu einer überschaubaren Minderheit gehören. Diese aber wusste um das Gewicht ihrer theologischen Themen und um die Relevanz der Argumente für das Ganze christlicher Theologie. Im Gefolge des „11. September“ ist ihr jedoch stärker bewusst geworden, dass der christlich-jüdische Austausch auch den Charakter eines Testes für den weiteren interreligiösen Dialog hat und der christlich-islamische Austausch interreligiöse Dominanz gewinnt. In dieser Situation könnte eine Vergewisserung, ob denn überhaupt eine theologische christlich-jüdische Dialogfähigkeit gegeben ist, wie verspätet erscheinen. So nimmt man die Studie von Yiftach J.H. Fehige mit nüchterner Erwartung zur Hand.

Der Inhaber des Lehrstuhls für Christentum und Naturwissenschaft an der Universität Toronto, der u.a. an der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen in Dogmatik promoviert wurde, möchte die „Kritik an der viel zu weitverbreiteten und an Unklarheit kaum zu überbietenden Rede von einem Dialog zwischen Juden und Christen“ fortschreiben (S. 9). Bezugspunkt ist ihm dabei ein dezidiertes Verständnis von Dialog: „Soll der Dialog zwischen Christen und Juden eine gehaltvolle Form der Begegnung sein, bei der die jüdische und

christliche Identität eine konstitutive Rolle spielt, dann muss der Dialog (a) propositional-diskursiver Natur sein und (b) aus dem jeweiligen normativ-ursprünglichen Offenbarungsgeschehen abgeleitet werden können“ (S. 9). Die Möglichkeit der Ableitung des christlich-jüdischen Dialogs aus dem normativen Offenbarungsgeschehen will der Autor nicht der Offenbarungstheologie entnehmen, sondern „vom Standpunkt philosophischer Theologie“ her erarbeiten. Offenbar hat er im Verständnis einer „philosophischen Theologie“ vor Augen, dass ihm als katholischer Theologe kein Mandat zusteht, sich in den Radius jüdischer Identität zu begeben und ein quasi konfessorisches Votum für die jüdische Seite abzugeben. Wohl kann er jüdisches Verständnis von außen zur Kenntnis nehmen und dessen Gehalt im gedanklichen Nachvollzug philosophisch prüfen.

So ist es folgerichtig, wenn er im ersten Kapitel „Das Judentum als Dialogpartner“ (S. 12-38) prüft, ob das Judentum als Dialogpartner überhaupt für das Christentum zur Verfügung steht. Der Dialog zwischen Christen und Juden vollzieht sich in der Beziehung von Menschen christlicher und jüdischer Identität. Es besteht die Gefahr eines Misslingens ihrer Begegnung und dies erst recht, wenn die Katastrophe der Schoah präsent ist. Die Überwindung von Fremdheit und Entfremdung bleibe schwierig. Doch hat der theologische Dialog über einen Dialog der Zwischenmenschlichkeit hinauszugehen und als Dialog die „Opposition theologischer Doktrin“ zu realisieren bzw. den „jeweiligen Offenbarungsanspruch“ zum Tragen kommen zu lassen. Fehige bindet die Offenheit jüdischer Theologie zum Dialog an das Zugeständnis, dass das Christentum über Offenbarung verfügt. Dazu befragt er den jüdischen Theologen David Novak, ob dieser Autor zu einer „Anerkennung des Offenbarungsanspruchs“ des Christentums findet, „ohne das christliche Glaubensbekenntnis zu affirmieren“ (S. 20). Da das Christentum sich faktisch für die Einhaltung der Noachidischen Gebote entschieden hat, hat es für Novak gemäß jüdischer Halacha eine mittelbare Beziehung zum Gott Israels. Für Novak bietet das gemeinsame

Verständnis von Moralität die Basis für ein gemeinsames Offenbarungsverständnis von Judentum und Christentum. Diese Offenheit sei ein Argument für die göttliche Freiheit, ist diese doch besser gestützt, als wenn man nur für eine Offenbarung eintritt. Auf der Ebene philosophischer Theologie kann als evidente Bedingung für Offenbarung die Moralität festgehalten werden, die „theologisch gesehen das Horchen der Person auf die gebietende Stimme Gottes“ (vgl. 1 Sam 3,4-9) ist. So begründe bei Novak die gegenseitige Anerkennung der Befolgung ethischer Weisungen als Antwort auf das Vernehmen der göttlichen Stimme den theologischen Dialog des Judentums mit dem Christentum. Novaks Dialogrechtfertigung ist – wie im Eingehen auf die Stellungnahme jüdischer Gelehrter zu Christen und Christentum *Dabru Emet* von 2000 erläutert wird – nicht eine „esoterische Privatmeinung“, sondern im Judentum mehrheitsfähig.

Das zweite Kapitel „Katholiken als Dialogpartner“ (S. 39-50) prüft, ob auch die Kirche als Dialogpartner zur Verfügung steht bzw. ob sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das universalkirchliche Lehramt als Dialogpartner präsentiert hat. Als dessen folgenreichsten Text betrachtet der Autor die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ und deren Artikel 4. Die Erklärung ermuntere zwar zu „brüderlichen Gesprächen“. Dennoch könne sie nicht als „Einsetzungsurkunde zum Dialog mit den Juden“ verstanden werden, kommt in ihr doch das Stichwort „Dialog“ nicht vor und dominiert doch das Thema gemeinsamer Abstammung von Abraham her. Das aber bedeute noch keine Anerkennung des gegenwärtigen Judentums. „*Nostra aetate*“ nehme den Glauben des heutigen Judentums nicht in den Blick und gelange nicht zur Zeitgenossenschaft beider Gemeinschaften. Vielmehr biete „*Nostra aetate*“ eine christliche Theologie, für die Gottes Offenbarung in Jesus Christus ihre unüberbietbare Vollendung gefunden hat. So steht das dritte Kapitel „Das Offenbarungsparadox in *Dei Verbum*“ (S. 51- 63) vor der Aufgabe, den Offenbarungsbegriff zu bedenken, welcher die Möglichkeit eines theologischen Dialogs

mit dem Judentum begründen kann. Die dogmatische Konzilskonstitution *Dei Verbum* bestimmt die Offenbarung als „Selbstoffenbarung Gottes“. Dabei kommt sie ebenso wenig wie die Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* darüber hinaus, das Volk Israel und den Alten Bund als Etappen auf dem Weg der Vorbereitung Christi zu bestimmen. Das Alte Testament bleibt auf dessen Kommen ausgerichtet; dessen Offenbarung ist die vollere Offenbarung. Hier geht es vor allem um die Heilige Schrift, für welche Gottes Offenbarung „die Selbstmitteilung Gottes in Wort und Tat“ (S. 58) und ein Ruf mit Inhalt ist. Der Inhalt der Offenbarung hat die Vernunft zum Adressaten, ohne dass die Offenbarung auf das menschliche Fassungsvermögen beschränkt wäre. Die von der Schrift bezeugte Wahrheit Gottes ist „zugleich vernunfttranszendent und vernunftimmanent“. So stellt sich eine „Offenbarungsparadoxie“ ein (S. 61). Das Übersteigen menschlicher Vernunft durch Gottes Offenbarung eröffnet die Möglichkeit des theologischen Dialogs von Juden und Christen.

Im vierten Kapitel „Zur Rezeption von *Nostra aetate*“ (S. 64-78) bekräftigt Fehige seine Sicht, der Dialog mit dem Judentum werde erst mit der Rezeption des Konzils eröffnet, etwa mit dem Dokument der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚*Nostra aetate*‘, Artikel 4“ vom 1. Dezember 1974. Die Notwendigkeit eines „Dialogs zwischen den zwei Religionen“ hat besonders Papst Johannes Paul II. in seinen Ansprachen betont. Sein Nachdruck meinte die Zeitgenossenschaft der beiden Gemeinschaften und führte die „Bande“ zwischen ihnen „auf den Plan des Bundesgottes“ selbst zurück. Die päpstliche Mahnung vor einem religiösen Relativismus will sichern, dass die Christen im Dialog ihren Glauben an die universale Heilsbedeutung Jesu Christi bezeugen. Hier könnte eine Verständnisschwierigkeit ohne Ausweg entstehen. Aber nach Johannes Paul II. streben Christen und Juden letzten Endes demselben Ziel zu, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen. Beide – so der Papst – stehen „im unergründlichen Plan Gottes...“, der „sein

Volk nicht verstößt‘ (vgl. Ps 94,14; Röm 11,2)“ (S. 71). In der Großen Synagoge Roms 1986 hatte er von den Juden als den „älteren Brüdern“ gesprochen, was einem theologischen Vorrang des Judentums zuarbeitete. Später hat der Papst der Kirche das weitere Nachdenken über „das Geheimnis dieses Volkes“ anempfohlen. Die Offenbarung enthält diese Herausforderung, die der Kirche mit der lebendigen Gegenwart des heutigen Judentums entgegentritt und in der sich „in christlicher Perspektive die Unverfügbarkeit der Gnade Gottes“ artikuliert (S. 73). Freilich gebe es im Pontifikat von Johannes Paul II. eine „theologische Verunsicherung“, welche sich mit dem Katechismus der Katholischen Kirche (1992) und mit der Erklärung *Dominus Iesus* über die Heilsuniversalität Jesu Christi (2000) einstellt. Beide Dokumente – so der Autor – riefen Zweifel an der Möglichkeit des theologischen Dialogs mit dem Judentum wach.

Der theologischen Verunsicherung geht das fünfte Kapitel „Einheit der Schrift – Unterschied im Glauben“ nach (S. 79-95). Maßstab der Einheit der kanonischen Schrift ist, dass alle ihre Schriften denselben Gott bezeugen. Aber mit dem gegenwärtigen Judentum begegne ein theologischer Vorbehalt gegenüber der christlichen Deutung des Alten Testaments, welche Gottes Wort und Sprechen wesentlich von Jesus Christus her erschließt. Gleichwohl gibt es eine christliche Offenheit gegenüber dem im Dialog entgegenkommenden Offenbarungsanspruch und damit eine Ergebnisoffenheit. Sie ist mit der Einsicht gegeben, dass Gott seine Offenbarung in einer Weise vollenden wird, welche selbst vom Christusereignis her „unableitbar und unvorhersehbar“ ist (S. 87). Gottes Wesen lässt sich nur erschließen „in der Spannung der aufeinander nicht reduzierbaren und gleichwertigen Offenbarungsansprüche von Christen und Juden“ (S. 94). Die Israeltheologie von Röm 9-11, die das Heil für die Juden diskutiert, stütze den theologischen Dialog mit dem Judentum.

Im sechsten Kapitel „Das christliche Dialogangebot“ (S. 96-152) erinnert der Autor daran, dass Novak dem Christentum einen Offenbarungsanspruch zugestanden hat. In der

Fluchtlinie dieses Ansatzes thematisiert Fehige die Offenbarungstheorie von Richard Swinburne, einem christlichen Vertreter der analytischen Religionsphilosophie. Er wechselt so auf die Ebene philosophischer Theologie, um – abseits des theologischen Offenbarungsparadoxes – ein christliches Zugeständnis des jüdischen Offenbarungsanspruchs zu begründen. Nach Swinburne geschieht Offenbarung öffentlich, ohne zu eindeutig zu sein, und bedarf einer verbindlichen Interpretationsinstanz, die von Jesus mit der Kirche eingesetzt wurde. Diese Instanz hat nach Swinburne die Aufgabe, Implikationen der ursprünglichen Offenbarung für die jeweilige Gegenwart abzuleiten. Nach Swinburnes Verständnis schöpft die christliche Gemeinschaft aus „Schrift“ und „Tradition“, um die kirchliche Lehre zu formulieren. Analog dazu sind – so Fehige im Anschluss an Novak – jüdischerseits die „schriftliche“ Torah und die „mündliche“ Torah, Entstehungsquellen der Halacha, welche den Vorrang der Orthopraxie in der theologischen Reflexion des jüdischen Offenbarungsanspruchs begründet.

Der Autor bezieht sich auf die These von Swinburne, Gott sei mit begrifflicher Notwendigkeit trinitarisch. Dies eröffne die Möglichkeit, ohne Bezug auf das geschichtliche Wirken Jesu von Nazareth Inkarnation zu denken. Damit verbleibe die Argumentation im Bereich des klassischen philosophischen Theismus, in dessen Sinn die Erwartung geäußert werden kann, dass Gott Mensch wird. In diesem Denkansatz hat eine philosophisch bedachte Trinitäts- und Inkarnationslehre „nur den Stellenwert einer abgeleiteten Offenbarung“. Sie fungiert dann nicht mehr als „Beurteilungsmaßstab für den Inhalt authentischer Offenbarung“ (S. 147). Die Inkarnationslehre ist damit suspendiert, wenn es der philosophischen Theologie um die Prüfung des Eigenstands des jüdischen Offenbarungsanspruchs geht. Dieser ist durch eine Orthopraxie charakterisiert. Gott hat unter den Völkern Israel zu seinem besonderen Eigentum erwählt. „In der Besonderheit Israels durch die Befolgung der Gebote wird die Besonderheit Gottes innerweltlich sichtbar“ (S. 149). Dass vom Gott des Theismus erwartet wird, Gebote zu erlassen, hat Swinburne in seiner

Auslegung der „Opferung Isaaks“ begründet; Gebote haben den Sinn, Loyalität Gott gegenüber zu leben. Die theologische Autorität Gottes kommt mit den für das Judentum identitätsstiftenden Geboten ins Spiel. Es gibt eine jüdische Kette der Verbindlichkeit von der halachischen Autorität über die Torah zu Gott selbst, dessen Offenbarung die Torah ist. Hier kommt Fehige zu seinem Ziel, mit den von Swinburne bereitgestellten Kategorien dem jüdischen Offenbarungsanspruch auch vom Standpunkt christlichen Glaubens aus den Eigenstand im Offenbarungsanspruch zuzugestehen. Damit ist eine Grundvoraussetzung für einen theologischen Dialog des Christentums mit dem Judentum erfüllt. Und als Tenor des Schlusskapitels (S. 153-156) kann der Autor konstatieren: „Wenn sich Christen und Juden gegenseitig zugestehen können, Anteil zu haben an ein und derselben Offenbarungsgeschichte, dann ist der theologische Dialog ein Gebot der Vernunft“ (S. 155).

Der vom Autor eingangs als viel zu weitverbreitet kritisierte Gebrauch des Begriffs des christlich-jüdischen Dialogs ist also nicht Ausgangspunkt, um diesen Dialog einzuschränken oder ihm die theologische Legitimation abzuspochen. Es geht ihm vielmehr um eine Verantwortung dieses Dialogs, dem er attestiert, ein Gebot der Vernunft zu sein. Der Weg zu diesem wohl begründeten Attest ist freilich beschwerlich. Hier ist weniger an die Eigentümlichkeiten störender Druckfehler (etwa bei der durchgehenden Falschschreibung des Namens von Rolf Rendtorff) oder des Wechsels in der Schreibweise von Begriffen (etwa mal „Torah“, mal „Thora“ geschrieben) oder der Übernahme amerikanischer Stileigenheiten (so werden die Adjektive in den Kapitel- und Absatzüberschriften groß geschrieben, oder es fehlt bei „Paul VI.“ oder „Johannes Paul II.“ jeweils der Punkt) gedacht. Vielmehr liegt das Beschwerliche in der Eigenheit der Gedankenführung. Man könnte sie dezisionistisch nennen. Der wichtige Grundgedanke, den theologischen Dialog zwischen Christentum und Judentum im Geltungsbereich der philosophischen Theologie zu begründen, bedient sich der Kategorialität eines Denkens, das zugleich scharf kritisiert wird. Fehige bezieht sich auf

die Offenbarungstheorie Swinburnes, dessen zunehmenden Einfluss er „mit gemischten Gefühlen“ konstatiert; er hält Swinburne eine vielfache Karikierung des Christentums „in fast schon unverantwortlicher Weise“, philosophische Defizite seiner Argumente, einen irritierenden Konservatismus und eine willkürliche christliche Apologetik vor (vgl. S. 96, Fußnote 3). Mit einer so fundamentalen Kritik an Swinburne verliert das Vorhaben eigentlich die Glaubwürdigkeit, diesem Denken Grundpfeiler des eigenen Argumentationsgangs zu entnehmen, der auf eine christliche Zuerkennung des Eigenstandes des jüdischen Offenbarungsanspruchs angelegt ist. Demgegenüber ist die Orientierung an David Novak als Gewährsmann einer jüdischen Anerkennung christlicher Teilhabe am biblischen Offenbarungsanspruch überzeugend. Novak ist eine gewichtige Stimme im innerjüdischen Diskurs und einer der Initiatoren der jüdischen Stellungnahme Dabru Emet zum Christentum.

Der theologische Dialog von Christen und Juden wird in der vorliegenden Studie mit der philosophischen Theologie begründet. Dies hat im Dialog der zurückliegenden Jahrzehnte durchaus Entsprechungen. So hat z. B. Emmanuel Levinas einmal in einem Dialog mit christlichen Theologen gemeint, er habe bei Franz Rosenzweig die philosophische Möglichkeit gefunden, „die Wahrheit in den beiden Formen von Judentum und Christentum zu sehen. Das ist außergewöhnlich. Das Ende der Wahrheit ist nicht das eine. Die gültige, metaphysische Wahrheit ist wesentlich in zwei Formen möglich, in Christentum und Judentum“ (so in: Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix [Hg.], *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, S. 166). Nun steht bei Fehige hinter dem philosophischen Plädoyer für den Dialog wohl die Überzeugung, sowohl dem Judentum als auch dem Christentum sei eine wechselseitige Zuerkennung der Teilhabe an Gottes Offenbarung auf originär theologischer Basis nicht erschwinglich. Im tatsächlichen christlich-jüdischen Dialog findet sich jedoch eine vielfache Dialogrechtfertigung auf originär theologischer Basis. Angesichts der von Fehige erinnerten

Rezeptionsgeschichte zu Nostra aetate ist dies für die christliche Seite nicht verwunderlich. Aber auch jüdischerseits findet sich die religiös-theologische Dialogbegründung. Für diese hat nicht zuletzt Levinas mehrfach Psalm 62,12 als biblische Stütze herangezogen: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“. Das Psalmwort ist eine höchst bedenkenswerte Kurzformel für das Gebot eines theologischen Dialogs von Christen und Juden.

Hans Hermann Henrix

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Julia Albert, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am DFG-Projekt Richard Kleine, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. des. Yvonne Al-Taie, Wissenschaftliche Mitarbeiterin in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Andrea Behres, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am DFG-Projekt Richard Kleine, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes

Fabian Burgard, geb. 1987, Student der Geschichte, Mathematik und Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes. 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

Harald Grauer, Dipl. theol., geb. 1977, Bibliothekar am Anthropos-Institut, St. Augustin

Hans Hermann Henrix, Dr. phil. h.c., geb. 1941, Akademiedirektor a.D., Honorarprofessor der Paris Lodron Universität Salzburg

Alexandra Kaiser, geb. 1989, Studentin der Katholischen Theologie und der Sportwissenschaft. Sie verfasste diese Miszelle im Rahmen eines Stipendiums der Studienstiftung Saar

Martin Kramer, geb. 1933, evangelischer Theologe und Pfarrer im Ruhestand, Konsistorialpräsident der Kirchenprovinz Sachsen von 1980-1990

Björn Krondofer, endowed Professor of Religious Studies, Northern Arizona University, USA

Claudia Kusmirek, geb.1989, Studentin der Katholischen Theologie und der Bildwissenschaften der Künste. Sie verfasste diese Miszelle im Rahmen eines Stipendiums der Studienstiftung Saar

Dr. Antonia Leugers, geb. 1956, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Eberhard Karls Universität Tübingen

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, geb. 1958, Historiker und Theologe, Lehrstuhlvertreter im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes

Dr. Stefanie Lorenzen, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik des Instituts für Evangelische Theologie an der Universität des Saarlandes

Dr. Joachim Neander, geb. 1938 in Zoppot/Sopot, Historiker, Spezialgebiete Holocaust und Deutsch-Polnische Beziehungen, lebt seit 1999 in Kraków/Krakau

Dr. Katharina Peetz, geb. 1984, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Agnieszka Pufelska, geb. 1973, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Institut der Universität Potsdam

Hans-Christian Roestel, M.A., geb. 1980, Journalist in Saarbrücken

Dr. Stefan Samerski, geb. 1963, apl. Professor für mittlere und neuere Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Rik Sauer, geb. 1982, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Dr. Marie-Jo Thiel, Professeur, Université de Strasbourg (France), Directrice du CEERE (Centre Européen d'Enseignement et de Recherche en Ethique)

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.