


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

**theologie.geschichte**

Zeitschrift für Theologie  
und Kulturgeschichte

Band 9 (2014)





**t.g**

# **theologie.geschichte**

herausgegeben von

Katharina Peetz  
August H. Leugers-Scherzberg  
Lucia Scherzberg

# **theologie.geschichte**

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND  
KULTURGESCHICHTE

**Band 9 (2014)**

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-2014>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

## INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Paul Silas Peterson</i> On Brad S. Gregory's The Unintended Reformation .....	11
<i>Brigitte Zuber</i> Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD) in München und Kardinal Faulhaber .....	43
<i>Axel Töllner</i> „Auf die neuen Verhältnisse umgestellt“ – Die Verdrän- gung des bayerischen Kirchenpräsidenten Friedrich Veit und die Ermächtigung seines Nachfolgers Hans Meiser zum Landesbischof im Frühjahr 1933 .....	79
<i>Antonia Leugers</i> „Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen.“ Beobachtungen zu den Jahren 1923/24 und 1933/34 .....	111
II. MISZELLEN .....	157
<i>Jonas Binkle</i> Missbrauch einer anderen Welt – Germanische Mytho- logie und Rechtsextremismus. Tagung vom 22.- 23. November 2013 in Worms und der KZ-Gedenkstätte Osthofen .....	159
<i>Ulrich Dittmann</i> „Das Bethlehem der Hitler-Bewegung“. Wie christli- che Motive in Sprache und Werk der NS-Literaten das Jahr 1933 vorbereiteten .....	175
<i>Katharina Peetz</i> Muss man als Theologin einen Weltanschauungskrieg gegen Richard Dawkins führen? Zu einer Rezension meines Buches „Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften“ .....	187

*Lisa Busche/Kathrin Dittgen*

Der Rabbiner-Rülf-Platz – Ort der Erinnerung an die  
saarländischen Opfer des Holocaust ..... 191

*Björn Mensing*

„Wir freuen uns, daß die Häftlinge menschlich behan-  
delt werden“. Die unterschiedlichen Reaktionen der  
evangelischen Kirche auf das KZ Dachau 1933 und  
1935 ..... 199

III. REZENSIONEN.....213

Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), *Die  
Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten  
Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines  
Lernprozesses* (Christian Dahlke).....215

Maria Anna Zumholz (Hg.), *Katholisches Milieu und  
Widerstand. Der Kreuzkampf im Oldenburger Land  
im Kontext des nationalsozialistischen Herrschafts-  
gefüges* (Rik Sauer).....224

Volkhard Knigge (Hg.), *Kommunismusforschung und  
Erinnerungskulturen in Ostmittel- und Westeuropa*  
(August H. Leugers-Scherzberg) .....231

Antonia Leugers (Hg.), „*Zwischen Revolutionsschock  
und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und  
Protestantismus im 20. Jahrhundert*“  
(Dagmar Pöpping) .....236

Heinz Eduard Tödt, *Wagnis und Fügung. Anfänge  
einer theologischen Biographie* (Peter Zimmerling) .....239

Sidonie Kellerer, *Zerrissene Moderne. Descartes bei  
den Neukantianern, Husserl und Heidegger*  
(Reiner Wimmer) .....245

Peter von der Osten-Sacken/Chaim Z. Rozwaski  
(Hg.), *Passa-Haggada zum Gedenken an den  
Holocaust* (Wolfgang Kraus) .....249



Niklaus Meier, <i>Warum Krieg? Die Sinndeutung des Krieges in der deutschen Militärelite 1871-1945</i> (Antonina Leugers) .....	252
Ignaz Lozo, <i>Der Putsch gegen Gorbatschow und das Ende der Sowjetunion</i> (Wilfried Loth) .....	254
Lorenz S. Beckhardt, <i>Der Jude mit dem Hakenkreuz. Meine deutsche Familie</i> (Gregor Taxacher) .....	258
Jörg Ernesti/Leonhard Hell/Günter Kruck (Hg.), <i>Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil</i> (Wilhelm Rees) .....	263
Elisabeth Dieckmann/Clauß Peter Sajak (Hg.), <i>Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen</i> (Karlo Meyer) .....	267
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN .....	273



# **I. AUFSÄTZE**



*Paul Silas Peterson*

ON BRAD S. GREGORY'S *THE UNINTENDED REFORMATION*

The following review essay addresses an important new interdisciplinary book from Brad S. Gregory and the intellectual debates surrounding the work. His book deals with the legacy of the Reformation and its influence on the modern Western world. The work is first introduced with a brief overview. Following this, some of the critical reviews of the book and his responses are addressed. A question is then raised regarding one of Gregory's theses about the relationship between the Reformation and the "control of human bodies," before finally speaking to the importance of Gregory's overall question. This is an important debate especially given the fact that we are coming closer to the 500th anniversary of the Reformation.

*1. Introduction*

Brad S. Gregory has offered a significant contribution to the debate about the relationship of the Reformation to the modern Western world in his book *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (2012).<sup>1</sup> Gregory is Professor of Early Modern European History at the University of Notre Dame (Indiana, USA). The 570 page book and its many controversial theses have been widely discussed since its publication in 2012. While some have been critical of his conclusions, Gregory has provided an occasion for a good conversation about the relationship between the 16th and the 21st century. The "Unintended Reformation" of Gregory's *The Unintended Reformation* is what he calls the secular "hyperpluralist" modern society of the contemporary

---

<sup>1</sup> Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge: Belknap Pr. of Harvard Univ. Pr., 2012).

Western world. He sees this as having its primary roots in the Reformation era developments which abandoned the relative unity of the Middle Ages and its unique ecclesial and political constitution. His book attempts to establish this claim with view to the history of philosophy, theology, politics, morality, economics and the university. In every one of these realms, Gregory seeks to show how the Reformation era impulses led to the modern Western world. Gregory remarks about his book in response to a review: "I sought to explain [...] the formation of the West's hyperpluralism [...]."<sup>2</sup> He is also very skeptical about the future of the modern Western world as he claims that it is "failing." Gregory's *The Unintended Reformation* tends to view the theological and religious content of the Reformation primarily through the lens of the socio-economic and political issues. Intellectually, the late medieval theological conflicts are addressed in the larger narrative of "Reformation as prehistory" to the early modern period. Gregory tends to see it as the formation of a new version of Western Christianity but does, on occasion, include the Roman Catholic Church in the broader reforms. He focuses on the phenomenon of Reformation fragmentation. He views the conflicting Reformation era teachings under the broader unity of a kind of relative agreement about the rise of subjective authority. This subjective authority determines the answers to the most important questions in life, what he calls the "Life Questions." This new account of authority is first grounded in Scripture, then, later in the modern period, it is grounded in reason and then finally in our modern world it is grounded in a fully "hyperpluralist" subjectivism. While it would also have been possible to emphasize those points in the Reformation that were resistant to humanism in the early modern period (such as Luther's challenge to Erasmus), theologically, he presents the Reformation as a break with the traditions of Christianity and the relatively harmonious "playground," as

---

<sup>2</sup> Brad S. Gregory, "Responses to the reviewers," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 429-436, here: 434.

he likes to refer to it, of the Middle Ages – but not as a new religion. Gregory does not entertain any “great men” theories. There is not really a grand overarching *Zeitgeist* guiding the way either, but rather a sort of fragmented disarrangement stumbling forward into the unintended future of the modern West with its many new problems. He finds the roots of many contemporary problems of the modern West in and following upon the Reformation, but his work is especially aimed at contributing to a specific view of the Reformation.

Gregory’s work is best understood as following other recent “histories of emergence” (*Entstehungsgeschichten*) of secularism in the British and American context. He essentially attempts to locate the roots of secularization immediately before, around and in the Reformation. Gregory is critical of these developments. If the reader shares Gregory’s perspective, the book could be read as a “history of decline” (*Verfallsgeschichte*). Yet if the reader happens to find these matters, or at least some of them, to be principally good, then the same book could be read as an unusual apology for the Reformation. Gregory’s primary context for the narrative of the Reformation’s afterlife is the modern American context. In effect, for Gregory, the modern Western world, its basic political order, philosophical approach, conception of the good and its economic system are all latter day mutations of 16th century Protestantism. More specifically, it was the Reformation-era conflicts themselves which brought the modern world about; Gregory writes:

“the conflicts between (especially magisterial) Protestants and Catholics in the Reformation era, both doctrinal and concretely political and military, were the principal precipitants of the long-term transformations [...]”<sup>3</sup>

While Gregory claims that the rise of modern secularism and “hyperpluralism” was unintended, the Reformation is the

---

<sup>3</sup> Brad S. Gregory, “Historical arguments and omissions,” Feb., 2014, *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/07/historical-arguments-and-omissions/>.

“most important distant historical source for contemporary Western hyperpluralism with respect to truth claims about meaning, morality, values, priorities, and purpose.”<sup>4</sup> For the most part, however, it is not just the Reformation which Gregory has in view, but the more general “late medieval and Reformation-era developments.” (Ibid., 383.) In fact, on many occasions Gregory presents the magisterial Reformation in relative continuity with the medieval church because it secured a unified collaboration of politics and religion and thus slowed the process of fragmentation.<sup>5</sup> The magisterial Reformation is really only the midwife for what was to come, a radical pluralization and fragmentation in the Radical Reformation and in the early modern period and modern period. These, and the magisterial Reformation before them, are all, however, examples of the consequences of the new conception of authority in the Reformation, as explicated in the Protestant emphasis on Scriptural authority against an ecclesial office or established tradition.

Gregory is deeply critical of “modern claims about the supersessionist triumph of secular reason over religion”. (383) He begins his account, like Charles Taylor and others, before the Reformation and sees elements around and within the Reformation that contributed to the conditions which enable the possibility of the emergence of the modern age. He does not shy away from pointing out the corruptions of power in the medieval church. Gregory makes it clear that the medieval church actually failed in living up to its ideals. On multiple occasions, he points to the medieval “conundrum of caritas and coercion.” (373) He does seek to establish, however, an almost causal link between the late medieval and Reformation-era developments and modern secularism and presents

---

<sup>4</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 369.

<sup>5</sup> In Gregory’s assessment, the “magisterial Protestants, like medieval and early modern Catholics, saw in hierarchy God’s providential structuring of society and a potential instrument through which redemptive power might be exercised to further the kingdom of God.” Gregory, *The Unintended Reformation*, 156.



this as a larger decline and fall story. For example, in the first sentence of the concluding chapter he writes:

“Judged on their own terms and with respect to the objectives of their own leading protagonists, medieval Christendom failed, the Reformation failed, confessionalized Europe failed, and Western modernity is failing” (365).

In what follows some of his central arguments will be presented.

## 2. *Overview of The Unintended Reformation*

In Chapter One (“Excluding God”), Gregory makes an argument that has been popularized in contemporary theological discourse by authors from the Radical Orthodoxy group. He points to the shift in ontology with Duns Scotus (1265-1308), a shift in describing God as “existing” (analogically) to existing (univocally).<sup>6</sup> Gregory parts ways with a few generalizing statements in the Radical Orthodoxy group when he argues that “Protestantism as such did not disenchant the world.” Nevertheless, the Protestant

“departures from the traditional Christian view seem to have implied univocal metaphysical assumptions in ways that probably did contribute to an eventual conception of a disenchanted natural world.” (Ibid., 41.)

He sees this as having contributed to, as he draws upon Radical Orthodoxy, the loss of a sacramental view of the world and, as he draws upon Amos Funkenstein, the rise of scientific naturalism. (55) He holds that this resulted in the eventual exclusion of God from intellectual discourse.

In Chapter Two (“Relativizing Doctrines”) Gregory argues that with the Reformation came a push towards the pluralization of Western society. A central argument of the book is found in this chapter. It will therefore be addressed more extensively than the other chapters. Before the Reformation,

---

<sup>6</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 37.

Gregory describes the situation as a tension between unity and diversity. He states:

“References to medieval ‘Christianities’ that downplay the common beliefs, practices and institutions of Latin Christendom are as distorting as older, facile exaggerations about the Middle Ages as a homogeneous ‘age of faith.’”

Gregory sees it rather as a “combination of unity and heterogeneity” that was “variegated and diverse.” He claims that “nearly all theologians were Augustinian in their basic outlook,” while “most were also Scotists or Occamist nominalists, others were Thomist realists, and still others blended nominalism and realism.” He also points to those who were interested in humanism. He claims that “exaggerating either the diversity or the unity of late medieval Christianity distorts its character. The medieval church was a large playground, but one enclosed by forbidding fences” (84).

Gregory introduces the idea of “Life Questions” early in this chapter and returns to this theme throughout the book. He describes these as “serious questions about life, with important implications for life.” For example, “the sort of person one *should* become and the sort of life one *should* lead, concerning what one *should* value and what one *should* prioritize.” (74) These also “involve doctrinal claims” (75) that affirm things to be true and other things to be false. Gregory sees the medieval world as essentially organized around a more or less common view of these “Life Questions.” Gregory holds that the medieval world was an

institutionalized worldview, a many-layered combination of beliefs, practices, and institutions built up over many centuries. Deeply embedded in social life, political relationships, and the wider culture, Christianity had as its ostensible, principal *raison d’être* the sanctification of the baptized through the practice of the Christian faith, such that they might be saved eternally when judged by God after death. [...] medieval Christianity’s central truth claim was that the same transcendent God of love who was metaphysically distinct from the universe he had created *ex nihilo* had become incarnate in Jesus of Nazareth for the salvation

of human beings. The church, established by Jesus himself, was said to be the continuing instrument for the achievement of God's plan of salvation for the human race after Jesus's ascension that followed his crucifixion and resurrection. (83)

With this conception in the background, the conflict of the 16th century, the challenge to the authority of the Roman Papacy, ultimately became a challenge to the older "combination of unity and heterogeneity" and ultimately led to "hyperpluralism." The focus on authority as springing from the Bible alone, Gregory argues, ultimately led to a deterioration of the unity and an increase in the heterogeneity. With the Reformation and the idea of sola scriptura came the "shared insistence on scripture as the sole authority for Christian faith and life." (89) He writes with emphasis:

*"scripture officially interpreted by hermeneutic authorities and backed by political authorities led to confessional Protestant cities, territories, and states, whether Lutheran or Reformed Protestant (including the Church of England), which stipulated, imposed and policed their respective versions of what the Bible said in a manner analogous to Catholic political regimes."* (92)

Gregory holds that with the Reformation, which he readily admits was linked with corruptions in the medieval church, came a new "problem" as he calls it: "the new and compounding problem of how to know what true Christianity was. 'Scripture alone' was not a solution to this new problem, but its cause." (368f.) Gregory points out that the new methodology of the Reformation churches, which postulated the Scriptures as the sole authority in matters of faith and life, ultimately resulted in an increase in the pluralization of Christian teachings and an increase in conflicts:

Commitment to the authority of scripture led neither obviously nor necessarily to justification by faith alone or to salvation through grace alone as the cornerstone doctrines of Christianity. Radical Protestants made abundantly clear that the Bible did not "interpret itself" in this way, whatever protagonists claimed to the contrary. Unfettered and unconstrained, the Reformation

simply yielded the full, historically manifest range of truth claims made about what the Bible said. (92)

Gregory holds that “Protestant pluralism derived directly from the Reformation’s foundational truth claim. The assertion that scripture alone was a self-sufficient basis for Christian faith and life [...]” (94) As is also found later in the conclusion, Gregory goes on to put *sola scriptura* at the beginning of a very broad trend towards pluralism and fragmentation:

“exegetical disagreements were translated into doctrinal disagreements that were in turn expressed in socio-moral division and political contestations. Against the intentions of the anti-Roman reformers but as a result of their actions, the church became the churches.” (369)

Gregory continues in his argument about the consequences of the Reformation emphasis on Scripture by pointing out that after the long process of dispute, exclusion, oppression and war in confessional Europe, by the mid 17th century

new options were being pursued that sought to transcend disputed religious truth claims by endeavoring to base answers to the Life Questions entirely on reason. Western modernity was forged in the context of the unintended persistence of Christian pluralism and the failures of confessional rulers to achieve their goals. Its central problem at the outset was different from that of medieval Christendom, the Reformation, or confessional Europe: how might human life be structured such that human beings could coexist in peaceful stability and security even though they disagreed about God’s truth and were frequently hostile towards one another?<sup>7</sup>

In many places, his case has strong support. Gregory reaffirms a widely held narrative, for example, when he writes that the new conceptualization of the term “religion” and the development of the idea of natural religion in Western nations developed parallel to and in response to the “wars of religion.” His presentation of the emergence of Enlightenment philosophy

---

<sup>7</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 373.

and the focus on reason with the birth of modern philosophy itself (Ibid., 112-125) is also a common position in many historical presentations of the doctrinal and philosophical development from the early modern period. These points suggest a certain discontinuity which Gregory wants to emphasize. This is, indeed, important for understanding the shift and the transformation in the modern period. Conversely, however, one could also address the points of continuity, and not only in the sense of vestiges or remains. The points of continuity can also be understood in the sense of rebirth or as a process of further exploration of Christian thought (with varying degrees of success). Many early modern political theorists, as well, can be understood as not only “different,” but also in differing degrees of continuity with the interests and aims of earlier conceptions of social order.

At this juncture, Gregory points to the Dutch Republic as an example of an early pluralistic society where “a distinction was in effect being drawn between public and private life [...]” He goes on to address how in this context “‘religion’ – understood largely as a matter of belief, worship, and devotion – was being individualized, privatized, and separated from political and economic life.” (374) Following this, Gregory points to the formation of the United States with its Protestant “moral establishment” and the freedom of religion within this social order. In the broad narrative, Gregory thus sees the older conceptions of a relatively unified Christian social order with shared approaches to the “Life Questions” as transformed, with the Reformation, post-Reformation and early modern developments, to a culture of “hyperpluralism” without agreement about these questions and with a new conception of religion which is essentially therapeutic, emotional and individualistic. Gregory claims, regarding the present, that secularism and scientism are “subverting modernity’s most fundamental assumptions from within” in that they are undermining and preventing “the articulation of any intellectually persuasive warrant for believing in the realities presupposed by liberal political discourse and the institutional

arrangements of modernity: that there are such things as persons, and that they have such things as rights.” (376) Gregory brings the two ends of his narrative together, from *sola scriptura* to contemporary philosophers. He holds that

“there is no consensus at all among them [modern philosophers] about the most important questions in their discipline.” He asserts that “modern philosophers are analogous to Protestants who claim the correct interpretation of the Bible based on the inspiration of the Holy Spirit.” (125)

Gregory writes that “modern philosophy” has “failed” and that “there is no reason to think that it might ever succeed.” (125) He goes on to argue that most of modern philosophy more or less returns to a conception of liberation “to think and do and live” as one may please, to “exercise their wills as they will – the *summum bonum*.” Gregory argues that “this appeal persists” today and that

“modern philosophies that informed the Enlightenment in all its varieties [...] belong to the same historical trajectory and endeavor as Protestantism: the attempt to offer answers to the Life Questions on bases different from those on which they rested and continue to rest in Roman Catholicism.” (128)

In Chapter Three (“Controlling the Churches”) Gregory chronicles the rise of secular power over the churches. As he insightfully points out, the “relationship of post-Reformation secular authorities to the churches would differ critically from that of medieval secular authorities to the church.” (147) He holds that “Whether they were Lutheran, Reformed Protestant, or Catholic, secular rulers controlled churches everywhere in Western Europe by the late sixteenth century and arguably even earlier.” (153) Gregory argues that Luther’s doctrine of the two-kingdoms

implicitly theorized the control of human bodies *and thus human beings* by secular authorities. In effect and as Luther elaborated the matter, a corollary to justification by faith alone was power exercised by secular rulers alone. Members of the “priesthood of all believers” were interiorly as free as could be, their hearts

governed only by God and his gratuitous grace, but secular rulers were the sole stewards of the public sphere within which *alone* the flesh-and-blood social relationships of Christian life unfolded. (148)<sup>8</sup>

Gregory makes an argument for the continuity of this state controlled religion into the present:

“Western states’ control of religion in the early twenty-first century is a latter-day extension of the sixteenth-century control of churches by states. Secular authorities have exercised this control in many different ways in the interim [...] every one of these trajectories derives from sixteenth-century states’ control of the churches.”<sup>9</sup>

He thus claims that

“Whether in Western confessional, liberal, or totalitarian regimes, states control churches: whether they prescribe, permit, or proscribe religion, they do so entirely on their terms, exercising an institutional monopoly of power in the public sphere.” (Ibid., 130.)

Gregory sees the same phenomenon working itself out in American culture:

“Free human decisions and action have progressively eroded any socially efficacious, symbiotic separation of church and state, most obviously since the 1960s [...]” (174)

<sup>8</sup> Elsewhere Gregory returns to “Luther’s sharp two-kingdom distinctions between faith and politics, the inner man and the outer man, the freedom of a Christian and obedience to secular authorities,” (270) which he sees as a near mythical background to modern German history: “The imper-turbable interiority of the saved Christian, *simul justus et peccator*, was a safe refuge and secure retreat, even if the world went to hell – whether in the sixteenth century, during the Thirty Years War, or much later, in the working conditions during aggressive German industrialization in the decades before and after 1871, during the Great War, amid the Weimar Republic’s hyperinflation, or during a two-front bid for European domination in Hitler’s Reich.” (271) Cf. Andreas Stegmann, “Die Geschichte der Erforschung von Martin Luthers Ethik,” in *Lutherjahrbuch* 79 (2012), 211-303.

<sup>9</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 154.

He holds that

all Americans can say what they think God's truth is, appeal to their individual consciences, express their unique opinions and make their voices heard, indeed start their very own churches. But this simply means that an anything-goes religious hyperpluralism is protected, incubated, enabled, and perpetuated by the state. (176)

Gregory goes on to address the

"millions of divorces which, for decades, have exacted vast human costs. All this, too, is the product of individuals exercising their legally protected liberty, guided by the dominate ethos of a therapeutic society based on feelings." (176)

While in Greece, Rome and pre-Reformation Christian Europe "politics and morality were inseparable," with the Reformation came a separation of the realms. With the "separation of politics from religion" came the "separation of politics from morality," which Gregory sees as the shift from a

"Christian ethics of the good to a secular ethics of rights in combination with a distinction between public and private spheres in conjunction with the privatization of religion." (179)

In Chapter Four ("Secularizing Morality"), Gregory writes that the Reformation

"ended more than a thousand years of efforts in the Latin West to create a unified moral community through Christianity. [...] Yet no such alternative moral community emerged. There were only rival moral communities [...]." (203)

This leads ultimately to the modern situation, the "inexorable trend toward increasing permissiveness" which is "necessarily coupled with ever more insistent calls for toleration." (187) Gregory remarks that the consequences of the shift from an ethics of the good to a secular ethics of rights were essentially built upon Christian presuppositions. He can thus claim that "the moral foundations of the modern liberal state in general



are inextricable from central Christian truth claims.” (214) In the context of pluralism, and

“especially after World War II and even more since the 1960s [...] the emptiness of the United States’ formal ethics of rights [would] start to become visible, the fragility of its citizens’ social relationships begin to be exposed, and its lack of any substantive moral community be gradually revealed through the sociological reality of its subjectivized ethics.” (218)

Gregory goes on to address the fact that the original rights discourses were developed in the context of near universal agreement about the high standing of humanity as the image of God and the world as God’s creation, but today “hundreds of millions of people, especially in Europe, seem no longer to believe such things.” (224) Gregory then turns to shifts in modern philosophies of the good and draws upon some very disturbing (but also clearly minority) positions from the realm of scientific naturalism, views of life, for example, as “chemical scum” (226) in the universe, etc.

In Chapter Five (concerning capitalism, “Manufacturing the Goods Life”), Gregory holds that the Reformation had only an indirect influence on the emergence of capitalism. Yet with the Reformation

“the market and inherited Christian morality were increasingly divorced, which removed the ethical restraints inhibiting the eventual formation of a full-blown capitalist and consumerist society.” (272)

In Chapter Six (“Secularizing Knowledge”), Gregory argues that

“the contemporary academy and its buyers’-market hyperpluralism is simply a secularized outgrowth and recapitulation of the irresolvable Protestant pluralism that had set the stage for the secular revolution in the first place.” (357)

The relationship between Protestantism and pluralism will be addressed below. The issue with the contemporary academy is also returned to in the Conclusion.

In the Conclusion (“Against Nostalgia”), Gregory reflects on modern public life today, the “Kingdom of Whatever” which has

“incompatible views about what is good, true, and right. Many of these views and values are increasingly distant from substantive beliefs that derived most influentially from Christianity and that in the eighteenth and nineteenth centuries remained much more widely shared [...]” (378)

He then makes remarks similar to David B. Hart about transhumanism, abortion and biogenetics as examples of the new scientific naturalistic worldview. He argues that the basis of liberalism cannot sustain itself “in research universities and in the public sphere” against the rise of scientific naturalism, in which “‘persons’ [...] ‘rights’ [and] ‘dignity’ are fictions [...]” (381) Gregory continues in arguing that secular reason and modern philosophy have simply failed to offer “a convincing rational substitute for religion with respect to the Life Questions.” (383) His final arguments are a list of challenges to the “secularized academy” (383) and scientific naturalism. He also challenges the lack of basic theological knowledge in the academy, as if “God, if real, must be some sort of entity ‘out there’” (384), while pointing to the general failings of “Western modernity”. (385) Gregory brings his book to an end by making some suggestions on “unsecularizing the academy” (386) and working for “intellectual openness,” by dealing with the presuppositions of naturalist philosophies and the “secularization of knowledge,” which has “been for a century or so an ideological imperialism masquerading as an intellectual inevitability.” (386) In what follows, some of the critical reviews of the book are addressed.

### *3. Critical reviews of The Unintended Reformation*

David Martin states that the book “comes out of Notre Dame, Indiana, and is explicitly Catholic, philosophical, and

theological, in a way some may find irritating.”<sup>10</sup> Martin does call his readers, as should be added, to wade through the text:

“Perhaps those who 20 years or so ago read John Milbank’s *Theology and Social Theory* with bemusement and uncertainty, or outrage, may feel they have heard something like this before. Nevertheless, they should persist.” (Ibid., 511.)

When it comes to the broad perspective of Gregory’s work, Carole M. Cusack writes that “the whole argument of the book is that the emergence of secular modernity and the principles it holds dear (Enlightenment rationality, individual freedom, the explanatory power of science, the benefits of material prosperity, and so on) was a wrong turn, a mistaken turning away from the ideal community of the God-centred Middle Ages.” While Cusack also holds that the book “deserves a wide readership,” it is, nevertheless, “a work of theological apologetics expressed through the medium of history, and should be read as such;” in this regard, “any claims to objectivity it may assert are seriously compromised.”<sup>11</sup> Joshua Benson challenges Gregory’s reading of Scotus by writing that “a major group of scholars” has “demonstrated at length” that “Radical Orthodoxy’s reading of Scotus’s doctrine of univocity,” which Gregory adopts, is “tragically flawed.”<sup>12</sup> Hans J. Hillerbrand holds that Gregory’s “thesis and conclusions are neither new nor persuasive.” (Ibid., 509.) He welcomes its publication with qualification: “Not that it makes a cogent case, but it should trigger a conversation.” (510) The book has certainly triggered a conversation. Some of the critical reception, as also found in Hillerbrand’s review, has to do in part with a handful of unqualified and generalizing statements in Grego-

<sup>10</sup> David Martin, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Journal of Contemporary Religion* 27/3 (2012), 510-511, here: 510.

<sup>11</sup> Carole M. Cusack, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Journal of Religious History* 36/4 (2012), 611-612, here: 612.

<sup>12</sup> Nelson H. Minnich, Joshua Benson, Hans J. Hillerbrand, Simon Ditchfield, Paul F. Grendler, and Brad S. Gregory, “Forum Essay,” reviews of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *The Catholic Historical Review* 98/3 (2012), 503-516, here: 508.

ry's book. Sometimes Gregory presents one-sided evaluations of modern philosophy and does not take the time to present the good sides of modern thinkers. While Simon Ditchfield sees Gregory's book as a "philosophical rather than historical work" (511), Paul F. Grendler finds "historical problems" (512) with Gregory's arguments. Grendler holds that

"Italian universities were already research universities producing secular knowledge and marginalizing theology before the Reformation." (512)

In another review, Hillerbrand writes that "the subtitle of his book is a *simplification terrible*," adding that

"infant mortality has been eradicated in the societies he desires; child labor prohibited; slavery abolished; illiteracy ended; education made a right not a privilege. The Inquisition is no more and women are no longer burned as witches."<sup>13</sup>

Of course, on multiple occasions in his book, Gregory reassures his reader that he does not support a nostalgic view of history. Nevertheless, Hillerbrand's remarks are in their own way justified, in that Gregory's argument occasionally shifts into the style of decline and fall while sometimes neglecting to mention the positive aspects of modernity. The historical argument of the book is also addressed by Robert A. Yelle. He remarks: "Gregory's argument that the Reformation introduced pluralism not only renders the medieval Church too monolithic, but appears patently inadequate as an explanation for our contemporary diversity."<sup>14</sup> Yelle takes issue with the consequences of Gregory's narrative construction, in which he "seems to be condemning the very act of dissent itself." (Ibid., 922.) In Yelle's assessment, "capitalism is treated unfairly" by Gregory and he neglects "the positive dimensions of the Reformation". (922) While in many ways Mark Lilla,

---

<sup>13</sup> Hans J. Hillerbrand, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Church History* 81/4 (2012), 918.

<sup>14</sup> Robert A. Yelle, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Church History*, 81/4 (2012), 918-924, here: 920.

in his *The Stillborn God*, and Gregory tell related stories about the birth of modernity out of religion and theology, and while both hold that the “Great Separation”<sup>15</sup> (Lilla) between politics and religion in the Enlightenment was not inevitable, and while both see the modern world as “an experiment” (Lilla) and an exception from a “unique theological-political crisis within Christendom” (Lilla, *ibid.*, 308), and while Lilla makes use of the rise of radical 20th century ideologies in his grand narrative of modernity, Lilla’s basic evaluation of the modern age is different than Gregory’s. In Lilla’s review of Gregory’s book, he asserts that Gregory tells “about how everything went to hell.”<sup>16</sup> Lilla situates Gregory’s “Americano history of ‘the West’” (*ibid.*, 49) – which he holds to be “hugely frustrating” (48) and similar to other “mytho-histories” (51) – in the intellectual tradition of modern Catholic historiography, following the more aggressive 19th century “World We Have Lost narrative” (from counter French Revolution authors) and the softer “The Road Not Taken” narrative (characterized by a more distributive guilt). Lilla describes “The Road Not Taken” approach in the following way: “had everyone only been more patient, the Church would have continued evolving, and in a good direction.” (48) He claims that Gregory’s book is “inverted Whiggism” (49) and “a sly crypto-Catholic travel brochure for The Road Not Taken.” (48) Lilla holds that “over the past thirty years” this genre has been adopted by a new group of

“anti-modern Catholics (and some Anglicans) on the left and the right, from members of the post-modern Radical Orthodoxy movement in Britain to conservative American writers around First Things magazine.” (48)

Lilla also points to Alasdair MacIntyre’s *After Virtue* (1981) as an important work for understanding Gregory, a work

<sup>15</sup> Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, politics, and the modern West* (New York, NY: Knopf, 2007), *passim*.

<sup>16</sup> Mark Lilla, “From Wittenberg to Wal-Mart,” in *The New Republic* 243/15 (Oct. 4, 2012), 47-52, here: 49.

which postulated the decline of the broad moral framework in modernity and the need for its replacement with new communities focused on promoting virtue ethics. Lilla describes Gregory's account of the Reformation in the following humorous manner:

Then *it* happened. The Church itself was largely to blame for creating the conditions that the early Reformers complained of, and for not policing itself. The charges leveled by Luther and Calvin had merit, and theirs was originally a conservative rebellion aimed at returning the Church to its right mind. But then things got out of hand, as the intoxicating spirit of rebellion spread to the spiritual Jacobins of the radical Reformation. They are our real founding fathers, who bequeathed to us not a coherent set of moral and theological doctrines, but the corrosive pluralism that characterizes our age. The radicals denied the need for sacraments or relics, which ordinary believers believed in, handing them Bibles they were unequipped to understand. *Sola scriptura*, plus the idea that anyone could be filled with the Holy Spirit, inspired every radical reformer to become his own Saint Paul – and then demand that his neighbors put down their nets and follow him. Disagreements erupted, leading to war, which led to the creation of confessional states, which led to more wars. Modern liberalism was born to cope with these conflicts, which it did. But the price was high: it required the institutionalization of toleration as the highest moral virtue. The nineteenth-century Catholic Church rejected this whole package and withdrew within its walls, where intellectual life declined and dogma ossified. It thus left the rest of us to sink ever deeper into the confusing, unsatisfying, hyper-pluralistic, consumer-driven, dogmatically relativistic world of today. (49)

Ultimately, Lilla sees Gregory's "Road Not Taken" narrative as "distracting Christians from the only road that ever matters: the one in front of them." (51) Gregory would, of course, agree with Lilla in holding that it is important to stay oriented in the present and keep an eye on the future. For this reason, Gregory offers some pragmatic suggestions at the end of his book. In the above citation, Lilla has provided, in my assessment, a humorous but also generally accurate summary

of Gregory's overall picture of the Reformation. Lilla also understands the contemporary intellectual context of Gregory's work. He is correct, in my view, to mention the general tradition of modern Catholic anti-modern historiography as a point of reference. Lilla could have, however, more adequately distanced Gregory from the early 20th century forms of this thinking, which he mentions. As should be pointed out, Gregory does not reject modern democracy and does not call for a theocratic state, or an authoritarian society based upon discrimination and exclusion as many anti-modern intellectuals (Catholic and Protestant) did in the early 20th century. Some of the heated response here in Lilla's review, and in many of the other reviews, has to do with Gregory's provocative thesis. Gregory essentially argues that a contemporary intellectual of the left has a view of the world that is an astonishingly recent stopgap measure. Gregory holds that modern sensibilities, what he calls the "Kingdom of Whatever,"<sup>17</sup> have only gained wide approval in Western societies in the latter part of the 20th century. With this, Gregory also gives many painful (although sometimes unfair, in that they are sometimes one-sided) examples of this latest "hyperpluralist" version of the "Enlightenment ideas." (ibid., 339.) Lilla's assessment of Gregory's work is certainly not related to the following matter, but Gregory does challenge Lilla's account in *The Stillborn God* of the decline of Christian cosmology in the wake of the rise of natural science. Gregory writes: "Well, no." (Ibid., 53.) In other reviews, other challenging claims have been made. William Monter asserts that Gregory's book is "unlikely to persuade the uncommitted."<sup>18</sup> James Chappel suggests that Gregory intentionally did not treat the rise of modern democracy in his work and that this shows how the work is "a frightening and deeply anti-democratic work, both in its methods and in its findings." Chappel remarks that we

---

<sup>17</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 378.

<sup>18</sup> William Monter, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Journal of Interdisciplinary History* 43/3 (2013), 464-466, here: 464.

do not live in the “Kingdom of Whatever” but “in a democracy, made up of people from multiple faith communities. This fact seems curiously irrelevant to Gregory: it is telling that, in a work as long and encyclopedic as *The Unintended Reformation*, ‘democracy’ is not deemed worthy of a paragraph’s discussion.”<sup>19</sup> Jordan J. Ballor reflects that it “might well need a generation (or more) of scholarship to overturn the caricatures and mischaracterizations perpetuated in Gregory’s account” of the Reformation.<sup>20</sup> Barton Swaim states that Gregory’s “arguments are marked by baffling leaps in logic and tendentious blustering.” Although the book promotes a “preposterously overwrought characterization of modern Western societies,” along with an “almost comically negative view of the entire Protestant Reformation,” Swaim does engage Gregory on the counter-factual history:

“I doubt that he really thinks that medieval Catholicism could have maintained its transnational cultural authority if only the Reformation hadn’t happened, or that 17th- and 18th-century philosophers wouldn’t have posed direct and multifarious challenges to Christianity’s truth claims if only Luther, Calvin and others hadn’t insisted on ‘sola scriptura.’”<sup>21</sup>

Kenneth G. Appold takes issue with Gregory’s focus on America in his narrative as the *terminus ad quem* for the Reformation. He claims that this might have to do with Gregory’s reliance upon Max Weber (1865-1920). While praising the general attempt at interpreting the legacy of the Reformation, Appold writes: “The cumulative weight of these and other

---

<sup>19</sup> James Chappel, “An intended absence? Democracy and The Unintended Reformation,” Sept. 2013, *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/09/05/an-intended-absence-democracy-and-the-unintended-reformation/>.

<sup>20</sup> Jordan J. Ballor, Review of Gregory, *The Unintended Reformation*, in *Calvin Theological Journal* 47/2 (2012), 349-353, here: 353.

<sup>21</sup> Barton Swaim, “Blame It on Calvin & Luther,” in *The Wall Street Journal*, Jan. 14, 2012.



issues weakens the persuasiveness of Gregory's argument."<sup>22</sup> He claims that the "facts and observations align all too neatly with the author's [Gregory's] grand scheme."<sup>23</sup> Appold claims that such a unity was "certainly not in the fourteenth century, when there were two and at times even three rival papacies dividing Western Christendom." The fifteenth century is also not a candidate, "marked as it was by rival conceptions of ecclesial governance and even of the nature of the church itself."<sup>24</sup> He also remarks that the

"long-standing competition between popes and emperors, and the rise of national-church structures in France and Spain (and arguably elsewhere), could have figured more prominently in Gregory's genealogy." (Ibid., 398.)

In response to Gregory, Appold writes that he moves "too quickly" when he asserts that there was an "'identifiable unity.'"<sup>25</sup>

Many of the reviews of Gregory's book deal with the general outlook that he provides on the contemporary situation. At the end of Matthew Lundin's review, he asks the following question: "in lamenting what has been lost, how can we avoid flattening modern history into a tale of inevitable futility and decline?"<sup>26</sup> Gregory responded to the review by stating:

It remains to be seen how well liberalism's alleged 'pragmatic, negative consensus' can hold up in societies whose members lack shared substantive values, disagree sharply over matters of central importance for human life, and are increasingly equipped with technological means to pursue unprecedented aims that serve the divergent desires. Indeed, how well is it holding up

<sup>22</sup> Kenneth G. Appold, "A World Undone: Brad Gregory's critique of the Reformation," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 395-399, here: 399.

<sup>23</sup> Ibid., 398.

<sup>24</sup> Ibid., 398.

<sup>25</sup> Ibid., 399. He refers to Gregory, *Unintended Reformation*, 84. Appold also remarks on the tone of the work: "his rhetoric is at times awkwardly reminiscent of preecumenical Catholic apologetics." Ibid.

<sup>26</sup> Matthew Lundin, "The Unintended Reformation – A review essay," in *Christian Scholar's Review* 41/4 (2012), 407-413, here: 413.

now? The United States' rancorous public political culture, environmentally destructive consumerism, self-regarding individualism, burgeoning gulf between rich and poor, reliance on millions of exploited overseas workers, and endless disagreements about fundamental moral issues – these and other realities seem symptomatic of a failing modernity.<sup>27</sup>

On multiple occasions in his book, Gregory also addresses contemporary problems of American society and those of Western society in general.<sup>28</sup> This assessment of the dominant cultural, social and political order of Western democracies and many other themes in *The Unintended Reformation* are reminiscent of work from Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael J. Buckley, Stanley Hauerwas, John Milbank and David B. Hart. Ernst van den Hemel has compared Gregory to the new right in Europe. He holds that

“almost every Western European country is experiencing the rise of nationalist movements of which a culturalized notion of religion is an essential component.”

He goes on to address Phillip Blond, a politician and theologian associated with Radical Orthodoxy (a theological movement associated with John Milbank). Hemel writes regarding Blond:

One of the cornerstones of his argument is that without a strong sense of community, society is lost. Blond played a key role in providing the agenda for the British Conservative Party that won the national elections in 2010. Seen from this viewpoint, Gregory's suggestion that we work towards replacing the Kingdom of Whatever with a community guided by a religiously inspired moral framework is already very much part and parcel of political reality.

---

<sup>27</sup> Gregory, “Response to Matthew Lundin's Review,” in *Christian Scholar's Review* 41/4 (2012), 415-419, here: 419.

<sup>28</sup> See Gregory, *The Unintended Reformation*, 15-20.

With view to the Netherlands, Hemel claims that an “Aristocracy of Culturalized Religion” has supplanted “the Kingdom of Whatever.”<sup>29</sup>

In the broader German perspective of the 20th century, one is of course reminded of Oswald Spengler when they encounter the pathos of decline in Gregory’s book. There are, however, differences between Gregory and Spengler. Spengler focused on multiple civilizations, and not only on the West. Spengler’s conception of history was also built upon other theories, such as the philosophy of life, that are not found in Gregory’s work. There are also differences between Gregory and the above mentioned contemporary Anglophone authors, although he does draw upon their work.<sup>30</sup> Gregory and many of these contemporary authors, share, however, a sense of urgency and a critical outlook. In their writings, they challenge the established norms of modern Western liberal societies. They point to evidence that suggests that the modern Western world is in a process of decline on many different levels. In some cases, the modern age itself and the emergence of secularism are featured as the key causes of the decline; in Gregory’s case, the watershed point is the Reformation.

The world we live in today, according to Gregory, is “an open-ended ideological hyperpluralism within the dominant institutions whose character was an unintended outcome of the Reformation era.”<sup>31</sup> Gregory sees modernity as failing because its ideals are incompatible with scientific naturalism. This is also addressed in his response to Peter E. Gordon’s review where he states that “modern liberalism is failing” because

---

<sup>29</sup> Ernst van den Hemel, “A Kingdom that no longer says Whatever,” Dec. 2013, *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/12/02/a-kingdom-that-no-longer-says-whatever/> The phrase “Kingdom of Whatever” is from Gregory, *The Unintended Reformation*, e.g., 378.

<sup>30</sup> For examples of places where he distances himself, see *ibid.*, 11-12, 185, 401.

<sup>31</sup> Brad S. Gregory, “Responses to the reviewers,” in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 429-436, here: 436.

“its ideals depend on basic moral and anthropological categories that cannot be rationally justified unless one holds some metaphysical view in which human beings are more than the natural sciences say they are.”

He goes on to claim that “Modern liberalism’s ‘most basic moral, political, and legal claims’ about the reality of persons and rights depend on humans being more than just another species of biological matter-energy.”<sup>32</sup> Gregory’s analysis of the modern age follows older debates about the Enlightenment and the French Revolution. In the latter part of the 20th century, much of the discussion on this subject was influenced by the Löwith-Blumenberg debate about “the legitimacy of the modern age.”<sup>33</sup> Distancing himself from the criticism of his work as a general critique of modernity, Gregory writes: “my book is not a whole sale assault and rejection of modernity but a differentiated analysis of its making.”<sup>34</sup> Yet many of the reviewers see this differently. William T. Cavanaugh writes:

---

<sup>32</sup> Brad S. Gregory, “Contents and discontents of (post)modernity,” Feb., 2014, *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/27/contents-and-discontents-of-postmodernity/> Here he quotes from *The Unintended Reformation*, 381.

<sup>33</sup> See Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, transl. Robert M. Wallace (Cambridge: The MIT Press, 1983) [idem, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966]; Wolfhart Pannenberg, “Christianity as the Legitimacy of the Modern Age: Thoughts on a Book by Hans Blumenberg (1968),” in idem, *The Idea of God and Human Freedom* (London: Westminster Press, 1973), 178-191; Robert M. Wallace, “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate,” in *New German Critique* 22 (1981), 63-79. Peter E. Gordon remarks on this in his review. He states: “Upon finishing Gregory’s book I was tempted to give it a new title: The Illegitimacy of the Modern Age.” Peter E. Gordon, “Has modernity failed?” Sept. 2013, *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/09/12/has-modernity-failed/>.

<sup>34</sup> Brad S. Gregory, “Responses to the reviewers,” in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 429-436, here: 431.

It is not the details [...] that will make enemies for Gregory. It is rather the overall notion not only that Protestantism resulted in secularization, but that this was, on the whole, a bad thing, that will cause some reviewers to twitch. Gregory seems to be arguing that when the West turned from an integrally Catholic society, it took a wrong turn.<sup>35</sup>

Cavanaugh goes on to give the example of Gregory's linking the Reformation to the lack of contemporary moral norms.<sup>36</sup> John D. Roth also seems to have had the same sense after reading Gregory's work. He remarks on the nature of the book: "Clearly, the book is [...] a passionate lament – and a wake-up call – for a society in decline."<sup>37</sup> Hans Boersma also addresses this:

"The real challenge for the implementation of Gregory's implied agenda, it would seem, is the question of how to rid ourselves of hyperpluralism without recourse to the kind of coercion that involves the loss of caritas."<sup>38</sup>

Responding to Boersma's review, Gregory writes:

Boersma nicely puts the overarching societal and political challenge as "how to rid ourselves of hyperpluralism without recourse to the kind of coercion that involves the loss of caritas." But that is perhaps an even greater challenge than trying to comprehend the complexities that have led to where we find ourselves. It is certainly unlikely to be articulated persuasively in a few pages. I hope *The Unintended Reformation* might serve as a helpful historical prolegomena to whoever wants to pursue this endeavor [...].<sup>39</sup>

<sup>35</sup> William T. Cavanaugh, "The modest claim of an immodest book," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 406-412, here: 409. Emphasis his.

<sup>36</sup> See Gregory, *The Unintended Reformation*, 302, 326.

<sup>37</sup> John D. Roth, "From tragedy to apocalypse," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 419-428, here: 424.

<sup>38</sup> Hans Boersma, "Against nostalgia? Brad Gregory on the divisive character of the Reformation," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 400-405, here: 403.

<sup>39</sup> Gregory, "Responses to the reviewers," in *Pro Ecclesia* 22 (2013), 429-436, here: 431f.

Here Gregory seems to affirm an understanding of his book as a prolegomena for ridding “ourselves of hyperpluralism”.

Another point of entry into the discussion with Gregory’s work is theological. This has not been explored very much in the reviews but it seems to have been addressed by David Bentley Hart. Hart may have recently offered a response to Gregory’s book although he does not mention him or the book in the essay. Hart shows that he agrees with Gregory’s analysis of the “conundrum of *caritas* and coercion” in the Middle Ages and gives a few examples of this. Hart claims, however, that “Christendom could not indefinitely survive the corrosive power of the revelation that Christianity itself had introduced into Western culture.”<sup>40</sup> He thus asserts, in the subtitle of his essay, that “the gospel both created and destroyed Christendom.” As he explains,

perhaps the historical force ultimately most destructive of the unity of the Christian culture of the West has been not principally atheism, materialism, capitalism, collectivism, or what have you – these may all be secondary manifestations of some deeper problem – but Christianity. Or, rather, I suppose I should say, an essential Christian impulse that, as a result of the contradictions inherent in Christendom, had become alienated from its true rationality and ultimate meaning.<sup>41</sup>

Hart also calls this “essential Christian impulse” Christianity’s “original apocalyptic ferment.”<sup>42</sup> He states that “all of our modern fables of liberation, in all their often contradictory diversity, have sprung up in the shadow of the very particular Western history of the Gospel’s proclamation.”<sup>43</sup> This

---

<sup>40</sup> David Bentley Hart, “No Enduring City: The Gospel Both Created and Destroyed Christendom,” in *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, No. 235 (Aug./Sept. 2013), 45-51, here: 50; for a similar argument, see idem, “Christianity, Modernity, and Freedom,” in *Tradition and Modernity: Christian and Muslim perspectives*, ed. David Marshall (Washington, D.C.: Georgetown Univ. Pr., 2013), 67-78.

<sup>41</sup> Hart, “No Enduring City,” 50.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

“impulse” is something at the essence of Christianity and in another way at the essence of modernity. Hart sees this “Resistance to or flight from the authority of the law” as “a vital part of the moral sensibility of the Gospel.”<sup>44</sup> Indeed,

“in every modern demand for social and personal recognition as inherent rights, there is at least a distant echo of Paul’s proclamation of the unanticipated ‘free gift’ found in Christ.”<sup>45</sup>

As Christianity sought to become, after Constantine, and factually became “not only a pillar of culture, but also a support of the state,” a deep tension in its essence was realized, for “it attempted to close the spiritual abyss separating Christ and Pilate on the day of their confrontation in Jerusalem.”<sup>46</sup> Hart thus sees “certain *intrinsic* stresses” or an essential “un-governable energy within” Christianity and Western culture which stems from this emphasis on the Gospel in opposition to the law, one which also leads to things like “militant atheism,” or “self-conscious nihilism.”<sup>47</sup> Hart claims that “modernity” itself, which he understands as the history of a one-sided conception of freedom, is a result of this long narrative of liberation.<sup>48</sup>

Although it is articulated differently, Hart envisions a deeper essence of Christianity, like Adolf von Harnack, lying behind the actual organized communities of Christians, their doctrines, philosophies and institutions: an “original

---

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid. For other examples of similar contemporary readings of Paul, see: John Milbank, Slavoj Žižek and Creston Davis, *Paul’s new moment: Continental philosophy and the future of Christian theology* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press., 2010); Douglas Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and others* (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2010); Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*; transl. Ray Brassier (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2003):

<sup>46</sup> Hart, “No Enduring City,” 50.

<sup>47</sup> Ibid., 49.

<sup>48</sup> Ibid.

apocalyptic ferment.”<sup>49</sup> Hart presents the story of historical Christendom as the aftermath of this event in Christ, apparently with some relation to Alain Badiou’s philosophy of the event.<sup>50</sup> The event is somehow still alive, however, fermenting within the Christian faith and within Western culture. Hart does not claim here that Christianity should be understood as a “revolution.” In this recent piece he describes a “radical revision of the understanding of the human being and of nature that Christianity introduced into the world.”<sup>51</sup>

In light of Gregory’s work, Hart raises an important question regarding the relationship between Christianity and Christendom. In what regard was the cooperative relationship between Christianity and the state in the Middle Ages destined to fail? Has Gregory sufficiently acknowledged, as Hart might be understood to suggest, this deeper essence of Christianity that “destroyed Christendom”? Hart is certainly right to emphasize that Christianity transcends Christendom. The understanding of Christianity as having a deeper essence that is essentially in conflict with the political realm is, however, less convincing.<sup>52</sup>

Gregory links the Reformation to the “control of human bodies *and thus human beings* by secular authorities.”<sup>53</sup> It is not clear from this passage whether or not Gregory is here suggesting that Protestant theology, and especially Luther’s doctrine of the two-kingdoms, is implicated in the radical to-

<sup>49</sup> See Adolf von Harnack, *What is Christianity?* transl. T. B. Sanders (Philadelphia, Penn.: Fortress Press., 1986).

<sup>50</sup> See Alain Badiou, *Being and Event*, transl. Oliver Feltham (New York, NY: Continuum, 2005).

<sup>51</sup> Hart, “No Enduring City,” 49.

<sup>52</sup> Hart’s more extended account of the “Christian Revolution” is found in his *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (London: Yale Univ. Pr., 2009). The book only commits a few passages to the “New Atheism” and is primarily concerned with Christianity’s relationship to Western culture. My review of it can be found in: “New Atheism and old Christianity more majorum,” in *Reviews in Religion & Theology* 17 (2010), 136-143.

<sup>53</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 148.



totalitarian ideologies of the early 20th century which brutally subjugated religious authority, or not. The expression regarding the “control of human bodies” may lead a reader to make the association here, but perhaps it was not Gregory’s intention. One of the problems with this association, whether it is intended or not, is the fact that modern fascism emerged in Roman Catholic Italy, radical socialism, or communism, realized itself first in Orthodox Russia and the first modern genocide of the 20th century was carried out by the Muslim Turks against the Armenians and Greeks. Furthermore, an implied association between Protestantism and totalitarianism does not make much sense of the fact that many nations that were dominated by Protestantism in the early 20th century, like Norway, Denmark, Sweden, the Netherlands, the United Kingdom and the United States, were largely internally, and in many cases also militarily, resistant to totalitarianism in the 20th century. Again, it is not clear as to whether Gregory was actually suggesting this association or not with his use of the expression “control of human bodies”.<sup>54</sup>

#### 4. Conclusion

Many of the reviews above are critical of Gregory’s work. Of course, any historical work that presents itself as a “different kind of history,”<sup>55</sup> as Gregory writes about his methods, or employs an “experimental analysis of the past,” and is “self-consciously selective,” (ibid., 4) is more likely than not to receive some criticisms. Yet the methodology does not preclude Gregory’s work from offering some good insights

---

<sup>54</sup> This is reminiscent of the “bio-politics” theme from Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* [Homo Sacer I], transl. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Cal.: Stanford Univ. Pr., 1998); idem, *State of Exception* [Homo Sacer II/1], transl. Kevin Attell (Chicago: Univ. of Chicago Pr., 2005); idem, *Leviathans Rätsel* [Leviathan’s Riddle], ed. Friedrich Hermanni, transl. P. S. Peterson (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

<sup>55</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 2.

into the nature and history of the modern Western world. The style of composite history, furthermore, which has significant freedoms when it comes to the narrative construction, was not criticized in any of the above reviews. This genre has also provided alternative accounts of the relationship between the Reformation and the modern period. A recent example is found in Heinrich August Winkler's *History of the West: From the beginnings in antiquity up to the twentieth-century*,<sup>56</sup> which has a chapter bearing the subtitle "From Wittenberg to Washington." While Gregory's work has come under criticism, he is correct, in my judgment, to point out that "ideological and institutional shifts that occurred five or more centuries ago" are "substantively necessary to an explanation of why the Western world today is as it is."<sup>57</sup> Granted, other things are also necessary in this explanation. Gregory is right, however, to draw attention to the very important things that happened in philosophy, theology and in the ecclesial and political realms in the late Middle Ages and in the Reformation-era that transformed the Western world. Gregory's book has provided an occasion for a healthy debate. His work has many arguments and each one of them deserves to be critically analyzed and individually evaluated. Gregory's work is a welcomed contribution that provokes reflection, conversation, debate and ultimately, and most importantly in these matters, research. As the 31st of October, 2017, becomes a topic in the planning of ecclesial calendars, debate about the Reformation is all the more welcome. This is particularly the case when the question is, as it is in Gregory's work: What does the Reformation have to do with our world today?

---

<sup>56</sup> Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2009); see my "Civitas terrena: On Heinrich August Winkler's *Geschichte des Westens*", in *theologie.geschichte* 6 (2011), at [uni-saarland.de/theologie.geschichte](http://uni-saarland.de/theologie.geschichte)

<sup>57</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 7.





Brigitte Zuber

DIE ARBEITSGEMEINSCHAFT KATHOLISCHER DEUTSCHER  
(AKD) IN MÜNCHEN UND KARDINAL FAULHABER<sup>1</sup>

Die **Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD)** war eine Organisation von kurzer Lebensdauer. Daraus sollte jedoch nicht auf eine unbedeutende Rolle geschlossen werden, wie das in weiten Teilen der kirchenhistorischen Literatur vermittelt wird. Gerade die spezifische Funktion dieser Organisation in den zwölf Monaten ihrer Existenz betrifft zwei wesentliche Prozesse bei der Stabilisierung des NS-Regimes 1933 und 1934: die außenpolitische Isolierung zu überwinden und die innenpolitisch noch prekäre Stellung zu festigen. Im September 1934 konnte sich die AKD wieder auflösen, sie hatte – nach den Worten der Reichsparteileitung der NSDAP<sup>2</sup>– „in dem ihr zugewiesenen Bereiche wirksam zu einer Versöhnung beigetragen“ und wurde nun in deren *Abteilung für kulturellen Frieden* übergeführt.

Die AKD hatte zwei *institutionelle* Vorläufer, den *Bund Kreuz und Adler*, initiiert von Vizekanzler Franz von Papen im April 1933, und – was meist übersehen wird – die *Katholische Vereinigung für nationale Politik*. Diese Organisation hieß in Süddeutschland Katholische N.S.Vereinigung und formulierte kurz und bündig:

„Das Programm ist das des Nationalsozialismus. Hauptziele: 1. Erfassung des kath. Volksteils für den Volksgedanken Adolf Hit-

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Evangelischen Akademie in Tutzing („Katholiken, Protestanten und die ‚Machtergreifung‘“) am 3.3.2013: „Den NS-Staat ‚mit den ewigen Werten der katholischen Kirche‘ versehen: Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD) in München.“ Die erste Anregung zur Beachtung dieses Themas kam von Antonia Leugers, der ich dafür danke.

<sup>2</sup> Dokument „Auflösung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher. Eine Erklärung der Reichsparteileitung der NSDAP“, 20.9.1934, zitiert nach Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches*, S. 343.

lers, Einigung aller kath. Deutschen in diesem Gedanken, Nutzbarmachung der im deutschen Katholizismus ruhenden Kräfte für das Riesenaufbauwerk“ usw.<sup>3</sup>

*Kreuz und Adler* formulierte dasselbe Ziel mit nur geringfügig anderen Worten.<sup>4</sup> Im Oktober 1933 lösten sich die beiden Organisationen zugunsten der Mitgliedschaft in der soeben gegründeten AKD auf. Die Namensgebung „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ stellte dabei keine Neuerfindung dar: Bereits im Sommer 1931 hatte sich unter diesem Namen ein „extrem reaktionärer Kreis des politischen Katholizismus“ zusammengefunden, dessen

„Arbeitsausschuß sich aus Edgar von Schmidt-Pauli vom Stahlhelm-Bund der Frontsoldaten (Stahlhelm), Carl Freiherr von Schorlemer von der NSDAP und Georg Lossau von der Katholischen Vereinigung für nationale Politik zusammensetzte“.<sup>5</sup>

Der Spannungsbogen von *Kreuz und Adler* zum Hakenkreuz-Emblem der AKD stellt symbolisch die Richtung der Entwicklung im Jahr 1933 dar.



Kreuz und Adler

**FÜHRERBRIEFE**

Herausgeber Emil Ritter

Nr. 2

Ausgabe Juni

1933

<sup>3</sup> Programmzettel, o.D., in: *EAM, NL Faulhaber*, 7301.

<sup>4</sup> Siehe bei Breuning das Kapitel „*Kreuz und Adler*“, S. 225-235.

<sup>5</sup> Gottwald, Herbert: *Bund katholischer Deutscher „Kreuz und Adler“*, S. 349.

ARBEITSGEMEINSCHAFT  KATHOLISCHER DEUTSCHER

## Mitteilungsblatt

Reichsgeschäftsführung Berlin NW 7, Neue Wilhelmstr. 1  
Fernruf: A 1 Jäger 3058

Nr. 1

22. November

1933

Die Literatur zur Katholizismusforschung bezeichnet die Mitglieder der AKD zumeist als „Brückenbauer“ zwischen Kirche und NS-Staat. Der Begriff wurde von Emil Ritter übernommen, der im März 1933 unter der Schirmherrschaft von Vizekanzler Papen den Bund *Kreuz und Adler* gründete und dessen Grundgedanken so formulierte: „Antiliberaler Katholizismus: Als Brücke zur nationalsozialistischen Weltanschauung“.<sup>6</sup> In der unten näher beschriebenen Zirkus-Krone-Veranstaltung in München beschworen die NS-Funktionäre Hans Dauser und Eugen Quadt: „Brücken wollen wir schlagen“.<sup>7</sup> Sie verbanden damit die Drohung, dass sich keiner „über die Folgen“ wundern müsse, „wenn er das Vaterland in unserer heutigen Not und Bedrohung im Stiche läßt“.<sup>8</sup>

Die bis heute übliche historiografische Übernahme des Brückenbauer-Begriffs, den der nationalsozialistische Stoßtrupp der AKD demagogisch instrumentalisierte, erweist sich als problematisch und dient fast durchgängig einer Diminution, Verharmlosung und Relativierung der AKD. Charakteristisch dafür ist z.B. die Publikation Heinz Hürtens: *Die Deutschen Katholiken 1918-1945*. Darin urteilte der Autor

<sup>6</sup> Emil Ritter in: *Germania*, 11.2.1934, KfZG A11/199, zitiert nach: Dust, S. 419.

<sup>7</sup> *Bayerischer Kurier*, 8.11.1933.

<sup>8</sup> Aus der Rede von Eugen Quadt im Zirkus-Krone-Bau, *ebd.*

über *Kreuz und Adler*: „Die Mitgliederzahl blieb gering, von einem realen Einfluss auf den Ablauf der Dinge findet sich keine Spur.“<sup>9</sup> Die AKD als Organisation führte Hürten im Kapitel „Brückenbau?“ namentlich nicht auf; so musste die AKD auch nicht als die personelle, organisatorische und politische Fortsetzung von *Kreuz und Adler* analysiert werden. Stattdessen unterteilte Hürten verschiedene „Brückenbauversuche“, wobei er auch hier zu Schlüssen kam wie: „Das Gebäude der Reichstheologie fiel bald in sich zusammen und hinterließ kaum eine Spur.“<sup>10</sup> Auf diese Weise kann freilich die politische Massenwirksamkeit der AKD in der für die NSDAP entscheidenden Situation im Herbst 1933, messbar in Zahlen der Volksabstimmung und „Wahl“, verstärkt durch höchste Würdenträger wie Kardinal Faulhaber als Vertreter des Episkopats, im Dunkeln bleiben.

Gerne wird in der kirchenhistorischen Literatur zur AKD betont, dass „diese ‚Brückenbauer‘ eine kleine Minderheit sowohl im Klerus als auch in der katholischen Laienschaft“ blieben.<sup>11</sup> Dabei wird stillschweigend darüber hinweggegangen, dass die AKD gar keine Massenorganisation sein sollte und der Gründer Franz von Papen es ausdrücklich „nicht für wünschenswert [hielt], daß Geistliche oder Ordensleute die aktive Mitgliedschaft der Arbeitsgemeinschaft erwerben“.<sup>12</sup> Das Mitteilungsblatt der AKD betonte unmissverständlich:

---

<sup>9</sup> *Hürten*, S. 201.

<sup>10</sup> Ebd., S. 219.

<sup>11</sup> Altgeld, in *Hummel/Kißener*, S. 72.

<sup>12</sup> Vizekanzler Franz von Papen in einem Brief an Kardinal Bertram am 3.10.1933, in: Georg Kretschmar (Hg), *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, Band 1, Das Jahr 1933*, S. 139. „Um den politischen Trennungsstrich zwischen Staat und Kirche, wie ihn das Reichskonkordat festlegt, nicht zu verwischen, und um auch den hochwürdigsten Klerus nicht in eine unklare Position zu bringen, halte ich es nicht für wünschenswert, daß Geistliche oder Ordensleute die aktive Mitgliedschaft der Arbeitsgemeinschaft erwerben. Dahingegen ist es ganz selbstverständlich, daß wir die Mitarbeit des hochwürdigsten Klerus insbesondere in den zu bildenden Arbeitsausschüssen auf das wärmste begrüßen und eine starke Beteiligung erhoffen.“



„Es kann nie deutlich genug hervorgehoben werden, daß die Arbeitsgemeinschaft nicht irgendeine einseitige Interessenvertretung kirchlicher oder staatlicher Belange darstellt, die durch eine Massenorganisation wirksam und stark gemacht werden soll, sondern es handelt sich hier um eine Art Amt, um ein Gremium von Mitarbeitern, eben um eine tatsächliche Arbeitsgemeinschaft, die von staatlicher politischer Seite eingesetzt wurde, um für ein organisches Zusammenwirken von Kirche und Staat zu sorgen. [...] Mitgliederversammlungen mit ‚Diskussionen‘ gehören nicht in den Rahmen unserer Arbeit. [...] Den Arbeitsausschüssen obliegt es, für das gesamte, weite Feld, das sie zu erfassen haben, mit allen aus dem liberalen Zeitalter übernommenen Ideen und Gewohnheiten endgültig zu brechen und gerade in das Verhältnis von Kirche und Staat den Geist des Dritten Reiches zu tragen, der wieder zu jener Ordnung der Rechte und Pflichten führen soll, ‚die wir [...] als die von Gott eingesetzte erkennen‘.<sup>13</sup>

Die Aufgabenerfüllung der AKD wird im Folgenden vor allem an ihrer öffentlich-propagandistischen Tätigkeit in München dargestellt, aber auch an einigen mehr im Stillen erfolgten Gleichschaltungsschritten der katholischen Presse und Vereine. Damit existiert eine weitere Regionalstudie zur AKD, nachdem die von Remigius Bäumer 1984 veröffentlichte Studie das Wirken der AKD im Erzbistum Freiburg behandelte und Herbert Gottwald in seinen lexikalischen Schriften auch viele schlesische Quellen auswertete. Während in Freiburg Erzbischof Gröber als offener Befürworter und Förderer der AKD spektakulär auftrat, gestaltete sich die Beziehung Kardinal Faulhabers zur AKD mehr hinter den Kulissen. Die kürzliche Freigabe der Tagebücher Faulhabers im Erzbischöflichen Archiv München bot zusammen mit den ebenfalls in Gabelsberger Stenografie geschriebenen ergänzenden Notizblättern Faulhabers eine zwar schwer erschließbare, dafür umso ergiebigere neue Quellengrundlage, die in der vorliegenden Studie genützt wurde.

---

<sup>13</sup> *Mitteilungsblatt Nr. 1* der AKD, 22.11.1933.

### *Die AKD und ihr öffentliches Auftreten in München*

Am 3. Oktober 1933 hatte die Reichsparteileitung der NSDAP Gründung und Ziele der Arbeitsgemeinschaft bekanntgegeben:

„1. in dem katholischen Volksteil das deutsche Nationalbewußtsein zu stärken, eine ehrliche, rückhaltlose Mitarbeit am Nationalsozialismus zu vertiefen und zu vermehren, die Reihen aktiver Kämpfer zu vergrößern;

2. im besonderen für ein klares Verhältnis zwischen Kirche, Staat und NSDAP bis in die letzten Instanzen zu sorgen, [...] und alle Störungsversuche im Keime zu verhindern.

Auf diese Weise soll trotz aller konfessioneller Grenzen die völkische Einheit vertieft und ausgebaut werden und sollen die katholischen Werte restlos dem Neubau des Reiches fruchtbar gemacht werden.

Die Arbeitsgemeinschaft ist somit keine Massenorganisation [...]. Die Reichsleitung besteht ausschließlich aus erprobten Kämpfern, den Parteigenossen: Staatssekretär Hans Dauser, München; Major a.D. Hermann von Detten, Berlin, und Regierungspräsident Rudolf Zur Bonsen, Köln. Die oberste Leitung hat Vizekanzler von Papen übernommen, zum Reichsgeschäftsführer wurde Dr. Graf Thun, Berlin, bestellt.“<sup>14</sup>

Dieser Graf Thun formulierte in der Zeitung *Germania* am 6.10.1933, warum man gerade jetzt die AKD installierte: Sie

„wurde in den Tagen gegründet, da auf Wunsch des Führers für das ganze Deutsche Reich eine neue große Welle der Werbung und der Erziehung für den nationalsozialistischen Gedanken beginnen soll. Ein Feldzug muß es sein, und die letzten Reste geheimer Stützpunkte gegnerischen Geistes oder lauernder Zurückhaltung müssen nun fallen.“<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> *Germania*, 6.10.1933, zitiert nach Breuning, S. 236.



Eugen Quadt<sup>18</sup> der im Juli von der Bayerischen Volkspartei zur NSDAP gewechselt war.<sup>19</sup> Er erläuterte:

„Schneller als die Gründer dieser Arbeitsgemeinschaft es damals erwarten konnten, bietet sich nun anlässlich der Volksabstimmung und Reichstagswahl am 12. November für sie eine gewaltige aktuelle Aufgabe, um im Sinne des Führers Adolf Hitler, [...] im Sinne der Gründer der Arbeitsgemeinschaft und nicht zuletzt im Sinne mehrfacher Verlautbarungen unserer deutschen Bischöfe [...] aufklärend zu den Katholiken Deutschlands zu sprechen.“

Die 3000 Teilnehmer wurden von Eugen Quadt und dem zweiten Redner, dem Leiter der Versammlung Hans Dauser, auf die Volks- und Schicksalsgemeinschafts-Ideologie eingeschworen. Noch nicht überzeugte Katholiken sollten zu einem Bekenntnis für den NS-Staat gewonnen werden. Zu diesem

<sup>18</sup> Eugen Graf von Quadt zu Wykradt und Isny (geboren am 6.1.1887 Isny im Allgäu, gestorben am 19.10.1940). Hauslehrer in der Fürstenfamilie war der Vater von Heinrich Himmler, der auch den Grafen Eugen Quadt längere Zeit unterrichtete. (*BayHStA, Abt. V, NL Pfeiffer, Nr. 366.*) 1913 bis Kriegsbeginn war Eugen Quadt tätig in der Bayerischen Gesandtschaft in Berlin, im Ersten Weltkrieg Rittmeister im 2. Schweren Reiter-Regiment und höherer Adjutant im Oberkommando der 6. Armee und der Heeresgruppe Kronprinz Rupprecht und Heeresgruppe Mackensen; verheiratet mit einer Gräfin von Königsegg-Aulendorf; Ehrenritter des Malteserordens. Nach dem Krieg war er Direktor der Deutschen Wald- und Holzindustrie München und Geschäftsinhaber des Einwohnerwehr-Chefs Georg Escherich. (Vgl. *NL Escherich im BayHStA, Tagebücher und z.B. Akte 5*) Ab 1930 bekam er ein Reichstagsmandat der BVP; am 25.4.1933 wurde er bayerischer Wirtschaftsminister, am 27.6.1933 trat er von diesem Amt zurück. Am 4.7.1933 unterzeichnete er die Auflösungs-erklärung der BVP. Anschließend wurde er NSDAP-Mitglied. (Siehe auch *BayHStA V, Slg Rehse, P 3761.*)

<sup>19</sup> Von Quadt ersuchte mit Schreiben vom 4.7.1933 bei Adolf Wagner um die Mitgliedschaft und bei Reichsinnenminister Frick um Aufnahme als Hospitant in die Reichstagsfraktion der NSDAP. „Graf Quadt fordert diejenigen Mandatsträger der bisherigen Bayerischen Volkspartei, die für einen solchen Schritt in Frage kommen dürften, auf, seinem Beispiel Folge zu leisten oder durch Mandatsniederlegung den Ersatzmännern die gleiche Möglichkeit einzuräumen.“ (*Völkischer Beobachter*, 5.7.1933)

Zweck zitierte Quadt in aller Breite die seit dem 23. März des Jahres erfolgten bischöflichen Aufforderungen an die Katholiken zur „Treue gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit“ und zur lebendigen Mitarbeit für die Erreichung der „Ziele, die die neue Staatsautorität für die Freiheit unseres Volkes erstrebt“.<sup>20</sup> Stürmischen Beifall bekam er, als er die Frage des Gehorsams an die nationalistische Kriegsbegeisterung des August 1914 koppelte, als es „für jeden Deutschen selbstverständlich war, für das Vaterland die Waffen aufzunehmen. **Dem Führer antworte er, daß wir gewohnt sind, als Katholiken Gehorsam zu üben [...]**“.<sup>21</sup> In Wicks und mit ihren Fahnen marschierten unter den Klängen des Badonviller-Marsches, gespielt von der SA-Kapelle Freimann mit Dirigent Wutz, sämtliche katholische Studentenkorporationen durch ein SS-Spalier in den Zirkus ein. Als „Symbol der Einheit der Stände und der engen Verbundenheit von Akademiker und Arbeiter“ wehten die Fahnen der NS-Betriebsorganisationen.

Pünktlich zum 12. November 1933 druckte der offizielle Münchener Kirchenanzeiger den Aufruf der AKD ab – ein Politikum.<sup>22</sup>

46. 26. Jahrgang. **Münchener** 12. November 1933. Ausg. A. u. B.

# Kath. Kirchenzeitung

Organ der Pfarrgemeinden, Kongregationen und des Katholischen Pressevereins für Bayern (E. V.)

Verlag: Kath. Presseverein München, G. R., Hofstatt 6 (Belfried; München 1280). — Verantw. f. d. Redaktion: Dr. Ludwig Müller, Hofstatt 6 (Zel. 92365). — Abonnement: Monn. A. Viertelj. RM. 1.20 (einmal 30 Wfg. Zeitungslohn). Viertel jährl. RM. 4.80 (einmal 30 Wfg. Zeitungslohn). Die Jahressubskription trägt d. Verleger. Monn. B. mit RM. 100. — Betriebsversicherung Viertelj. RM. 2. — (einmal 30 Wfg. Zeitungslohn). — Anzeigen: 4sp. Doppeltelerteile 50 Wfg., Weltweiteile RM. 2. — Expedition und Druck: Zeitungsdruck verm. G. J. König, H.-G., München, Hofstatt 4–6 (Zel. 91935). — Gedruckt in Bayern, einmal.

<sup>20</sup> *Bayerischer Kurier*, 8.11.1933.

<sup>21</sup> *Münchener Zeitung*, 8.11.1933. Fettdruck im Original.

<sup>22</sup> Freundlicher Hinweis von Antonia Leugers.

## Einheit aller Deutschen.

Die „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher“  
erläßt folgenden Aufruf:

„An die katholischen Deutschen!

Zum ersten Male seit der Novemberrevolution appelliert ein deutscher Reichskanzler, unser Führer Adolf Hitler, mit Recht an die Ehre der deutschen Nation, für die er sich mit seinem ganzen Willen und Können, mit seinem ganzen Leben einsetzt. Dafür gilt es, ihm den Dank abzustatten in rückhaltloser Gefolgschaft bei der kommenden Abstimmung am 12. November. An diesem Tage soll das geeinte deutsche Volk vor der gesamten Welt bekennen, daß es wieder eingedenk seiner im Weltkrieg und im Kampfe um die innere Befreiung gefallenen Helden hinter seinen Führer im Kampfe für Ehre, Frieden und Freiheit tritt. Das gilt für die **V o l k s a b s t i m m u n g**.

Bei der im gleichen Gange erfolgenden Wahl zum Reichstage aber heißt es für die Gesamtheit des katholischen deutschen Volkes zu beweisen, daß wir nicht nur zu Adolf Hitler stehen, sondern uns auch zu dem bekennen, was er mit dem Gedankengute des Nationalsozialismus, unter Mitwirkung aller derer, die guten Willens waren, heute schon aus dem Chaos der zwischenstaatlichen, verlotterten, sittenverfallenden Zustände der letzten fünfzehn Jahre geschaffen hat: das Dritte Reich der Sauberkeit, der Arbeit, der sozialen Versöhnung, des ständischen Aufbaues, der Fundierung des Staates auf dem christlichen Sittengesetz, der Wiederherstellung vertrauensvoller Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat durch einen beide Teile befriedigenden Konkordatsabschluß. Allein auf diese gewaltigen Errungenschaften wollen wir unser Augenmerk richten und unserem Führer und Reichskanzler in rückhaltlosem Vertrauen die letzte Stimme auch für die Wahl zum Reichstage aus der katholischen Bevölkerung herausholen. Keiner bleibe aus kleinlicher Verstimmung zu Hause, sondern trage durch seine zweifache Wahl bei zur Ehrenrettung des Reiches, zur Erhaltung des äußere-

ren, wie inneren Friedens und zur Sicherung des weiteren Aufstiegs der Nation.

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher richtet sich mit diesem Aufruf vor allem an die geschlossenen katholischen Gebietsteile und gibt der bestimmten Erwartung Ausdruck, daß das katholische Volk am Rhein und auf der Roten Erde, in Schwaben und Schlesien, in Bayern, wie in Berlin und wo immer Deutsche wohnen, sich bei diesen Wahlen klar darüber ist, daß es nicht nur um die Ehre und Würde des Reiches, sondern auch um die Manifestation des guten Willens geht, das Dritte Reich des Friedens und der Einheit aller Deutschen neu zu begründen.

Sieg Heil dem Führer und dem Reich!

Die Reichsleitung:

gez. v. Papen, Vizkanzler, Dausser, Staatssekretär,  
Hermann v. Detten, Major a. D., zur Bonsen,  
Regierungspräsident.

---

Der bayerische Episkopat rief zur Volksabstimmung mit den Worten auf:

„Die Katholiken bekennen damit aufs neue ihre Treue zu Volk und Vaterland und ihr Einverständnis mit den weitschauenden und kraftvollen Bemühungen des Führers, dem deutschen Volk die Schrecken eines Krieges und die Greuel des Bolschewismus zu ersparen, die öffentliche Ordnung zu sichern und den Arbeitslosen Arbeit zu beschaffen.“<sup>23</sup>

Dieses bischöfliche Bekenntnis ging weit über den im „Stimmzettel“ verlangten Text hinaus:

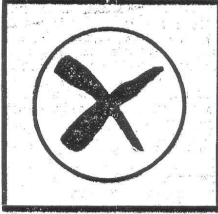
<sup>23</sup> Kundgebung des bayerischen Episkopats, München, 8.11.1933, gez. „Die bayerischen Bischöfe. Für die Erzdiözese München und Freising M. Card. Faulhaber“, nach: Volk, *Akten*, Bd. I, S. 806 f.

So sehen die Stimmzettel aus, wenn du richtig gewählt hast!

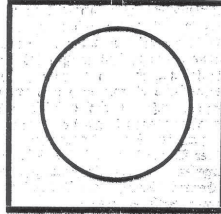
**Der grüne Stimmzettel:**

Billigst Du, deutscher Mann, und Du, deutsche Frau, diese Politik Deiner Reichsregierung, und bist Du bereit, sie als den Ausdruck Deiner eigenen Auffassung und Deines eigenen Willens zu erklären und Dich feierlich zu ihr zu bekennen?

**Ja**



**Nein**



**Der weiße Stimmzettel:**

**Reichstagswahl**

Wahlkreis IIIIIII

**Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei**  
(Hitlerbewegung)

**Adolf Hitler**

Rudolf Heß, Dr. Wilhelm Frick, Hermann Göring  
Dr. Josef Goebbels, Ernst Röhm, R. Walther Darré  
Franz Seidte, Franz v. Papen, Alfred Hugenberg





Im Gegensatz aber zum Aufruf der AKD betonten die Bischöfe:

„Was dagegen die Abstimmung zur Reichstagswahl [...] betrifft handelt es sich dabei um eine parteipolitische Frage, die wir mit Rücksicht auf [...] das] Reichskonkordat[s] dem freien Ermessen und Gewissen der Wahlberechtigten überlassen.“<sup>24</sup>

Nun war diese parteipolitische Enthaltensamkeit des Episkopats angesichts seines politisch eindeutigen und feierlichen Bekenntnisses nicht bloß wirkungslos: sie unterstützte die Pseudolegalität der NSDAP.

Im

**Wahlkundgebung im Kloster:**

**Alles muß sich die Hand reichen zu gemeinsamem Tun**

Kreuzung, 11. November

Das erste Mal wird ein vergangener Sonntag in den Klöstern bei der Wahl zur Reichstagswahl gefeiert. Die Bischöfe sind zum ersten Mal bei der Wahl.

Wahltag ist es. So werde Montag nach dem Sonntag im Kloster eine feierliche Wahl gefeiert. Die Bischöfe sind zum ersten Mal bei der Wahl.

Völkischer Beobachter vom 12.10.1933

Der *Völkische Beobachter* beschwor noch am letzten Tag der Abstimmung: „Wahltag im Kloster: Alles muß sich die Hand reichen zu gemeinsamem Tun“, und der Nazi-Schriftsteller und spätere Präsident der NS-Reichsschrifttumskammer Hanns Johst kommentierte die Wahlfreude der Katholiken: „Statt Wahltag – Wallfahrt!“ Das Ergebnis wertete das Blatt mit Schlagzeilen wie z.B.: „40 Millionen Nationalsozialisten [...] Endlich ein geeintes Volk“.

<sup>24</sup> Ebd.

AUS. VO  
Nr. 316

1933

Hanns Johst:

# Statt Wahlgang — Wallfahrt!

Wie stark Adolf Hitler in den wenigen Monaten seiner Regierung es vermocht hat, in uns allen die Vermählung der Begriffe Volk und Staat zu erwirken, das wurde uns auf fast abenteuerlich eindringliche Weise be-

Völkischer Beobachter vom 12.10.1933

**Münchener Ausgabe**  
317. Ausg. • 46. Jahrg. • Einzelpreis <sup>für</sup> ~~den~~ <sup>Blätter</sup> 15 Pf. <sup>für</sup> ~~den~~ <sup>Monat</sup> 20 Pf.

**VÖLKISCHER BEO** 

Neueste Sportmeldungen

Veranstaltung der national-sozialistischen Bewegung Großde...

# 40 Millionen

# Nationalsozialisten

40588804 fagen Ja — 39626647 wählen N.S.D.A.P.

Das Volksbekenntnis  
München, 13. November.  
Die Volksabstimmung vom 12. November hat ein Ergebnis gezeigt, das in der deutschen Geschichte beispiellos ist. Es hat nicht...

Endlich ein geeintes Volk  
Deutschland im Zeichen des Wahlsieges

Völkischer Beobachter vom 13.10.1933



### *Die Haltung Kardinal Faulhabers zur AKD*

Im Tagebuch Kardinal Faulhabers wird der AKD-Vorläuferbund *Kreuz und Adler* das erste Mal am 1. Juni 1933 erwähnt. Der Papen-Kreis wollte in München eine Süddeutsche Landesstelle gründen. Dazu wurde Faulhaber im Auftrag Papens von Dr. Josef Himmelreich<sup>26</sup> um sein Einverständnis gefragt. Seine Antwort: „Ich erkläre für alle Zukunft: Ich achte Papen sehr hoch, aber aus dem Politischen soll man mich draußen lassen. [...]“<sup>27</sup>

Die ablehnende Antwort Faulhabers war ambivalent: mit dem formalen Argument, das sei politisch, umschiffte er eine inhaltliche Stellungnahme.

Deutlicher noch zeigte sich ein Monat später die nur scheinbare Abneigung Faulhabers gegenüber „dem Politischen“, als der Regensburger Geistliche Imlohn bei Faulhaber brieflich anfragte:

„Der Unterzeichnete ist von der Reichsleitung der zu Ende des Jahres 1931 in Berlin gegründeten ‚Kath. Vereinigung für nationale Politik‘ mit der Organisationsleitung für Süddeutschland – Bayern, Württemberg, Baden, Pfalz – beauftragt und zum süddeutschen Bezirksführer der ‚Kath. nat.soz. Vereinigung‘, süddeutsche Gruppe der ‚Kath. Vereinigung für nationale Politik‘ ernannt worden. Ich habe den Auftrag pflichtgemäß vorerst angenommen, jedoch unter der stillen Voraussetzung, daß unsere kath. nat.soz. Bewegung durch die süddeutschen Bischöfe keine Ablehnung erfährt [...]. Bevor ich meine Organisationsarbeit be-

<sup>26</sup> Josef Himmelreich, geb. 4.11.1905 in Gelsenkirchen, 1932 Schriftleiter der Freisinger Nachrichten, 1934 Schriftleiter des Kath. Pressvereins München, 1938 Pressereferent beim Reichsstatthalter, 1945 Pressereferent und kaufmännischer Angestellter bei Panoramage in Altötting. NS-Mitgliedschaften: 1933-1945 NSDAP, 1937-1945 NSKK, Obersturmführer ehrenhalber, 1933-1945 Reichsverband der Deutschen Presse, Reichskulturkammer und DAF, 1937-1945 NSV, 1936-1945 Reichskolonialbund. Angaben aus: *Bay. Staatsarchiv München, Sprk K 710*.

<sup>27</sup> Tagebuchaufzeichnung Faulhabers am 1.6.1933, in: *EAM, NL Faulhaber 10015*.

ginne, wäre ich für baldige gütige Bekanntgabe der Einstellung Eurer Eminenz zu der Bewegung sehr dankbar. [...]<sup>28</sup>

Faulhaber antwortete sogleich:

„Aus der freundlichen Zuschrift, die Sie als Bezirksführer der Kath. Nat.-Soz. Vereinigung [...] an mich gerichtet haben, entnehme ich mit Genugtuung, daß Sie ‚in erster Linie als Katholik, in zweiter Linie als Nationalsozialist‘ sich fühlen und daß auch die übrigen Träger Ihrer Bewegung überzeugte Katholiken sind. Ich fühle mich heute schon an [...] das Reichskonkordat gebunden und kann deshalb für die politische Arbeit keine Ratschläge, noch weniger Führungslinien geben. Ich bin aber innerlich davon überzeugt, daß die von Ihnen geführte Bewegung ihren Weg machen und viele Katholiken, die heute politisch entwurzelt sind, auffangen wird.“<sup>29</sup>

Mit den politisch entwurzelt Katholiken konnte Faulhaber nur die Anhänger der Bayerischen Volkspartei (BVP) meinen, die durch die – gerade eine Woche zuvor am 4.7.1933 erfolgten – Selbstauflösung der Partei ihre politische Verortung verloren hatten. Und die sollten also jetzt ausgerechnet in einer „katholischen nationalsozialistischen Vereinigung“ aufgefangen werden.

Bekanntlich zeichnete für die Selbstauflösung der BVP Graf Eugen Quadt verantwortlich, doch der ausschlaggebende, unmittelbar schärfste kirchlich-autoritäre Druck auf die BVP ging von Kardinal Faulhaber aus:

Der Graf<sup>30</sup> ging bei Kardinal Faulhaber ein und aus. Im Juni 1933 berieten die beiden mehrfach, wie sich die BVP

<sup>28</sup> Brief Imlohns an Faulhaber, 6.7.1933, in: *EAM, NL Faulhaber, 7301*, Kath. Vereinigung für nationale Politik 1933.

<sup>29</sup> Brief Faulhabers an Imlohn, 11.7.1933, in: *Ebd.* Die einzige kritische Anmerkung Faulhabers zum Programmzettel der N.S.-Vereinigung, der dem Brief Imlohns beilag, bezog sich auf den Passus: „Unsere Vereinigung ist als eine auf kath. Boden stehende Parallelbewegung zu der der ‚Deutschen Christen‘ (evang.) wie diese dem Parteiapparat eingebaut.“ Siehe dazu Fußnote 45.

<sup>30</sup> Mit Eugen Quads Vater Bertram saß Kardinal Faulhaber 1917/18 in der Bayerischen Kammer der Reichsräte. Politisch zeichnete sich der

gegenüber der Erwartung der NSDAP, sich selbst aufzulösen, verhalten solle. Während Quadt zögerte: „Das können sie uns nicht zumuten, es gibt doch auch eine Ehre, das Volk würde es nicht verstehen“, beendete Faulhaber ultimativ die Debatte:

„Mein Schlusswort: Sich selber auflösen und sich auf eine berufsständische Erfassung der Bauern einstellen. Der Parteienstaat ist erledigt und bleibt erledigt – also dann haben die Parteien keinen Sinn mehr.“<sup>31</sup>

Damit erwies sich Faulhaber als Vollender eines der wichtigsten parteipolitischen Ziele der Vorläuferorganisationen der AKD, nämlich der „Schwächung des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei“<sup>32</sup>

Auch im Gespräch mit dem Vorsitzenden der AKD, Hans Dauser, betonte Faulhaber seine durch Predigten und Ansprachen schon bekannte ablehnende Haltung gegenüber Parlament und Demokratie. So notierte Faulhaber den harmonischen Wortwechsel in seinem einstündigen Gespräch mit Dauser am 22.2.1934: „Gegen das Parlament, wo er seit 1928 war, ein Parteiengezänk. Ich: Nach dem italienischen Konkordat habe ich in der Predigt gesagt: War nur möglich ohne Parlament.“<sup>33</sup> Dauser wurde in der Münchner Presse hoch gelobt:

„Der alte Kämpfer der nationalsozialistischen Bewegung bekannte sich mit Stolz zu denen, die am 9. November vor 10 Jahren mit dabei sein durften; der 9. November sei ein heiliger Tag.

---

Standesherr z.B. durch seine Mitgliedschaft 1917 im „Volksausschuss für die rasche Niederkämpfung Englands“ aus.

<sup>31</sup> Stenografische Notiz Faulhabers im Beiblatt zur Tagebuchaufzeichnung am 22.6.1933, in: *EAM, NL 9263, Blatt 41*. – In der Fachliteratur ist bislang nur die Aussage Faulhabers „Der Parteienstaat ist erledigt ...“ geläufig, doch dass Faulhaber die Selbstauflösung der BVP gegenüber Eugen Quadt so massiv betrieb, korrigiert die bisherige Geschichtsdarstellung der BVP.

<sup>32</sup> *Siegele-Wenschkewitz*, S. 146.

<sup>33</sup> Stenografische Notiz Faulhabers, 22.2.1934, in: *EAM, NL Faulhaber 9263/1*.

Dem Herrgott sei Dank, daß mit einem Schläge der Parteienstaat zerschlagen und der Volksstaat geschaffen worden sei.<sup>34</sup>

Er rühmte sich, dass er „seit seinem im Jahre 1921 erfolgten Eintritt in die Partei bis heute in nicht weniger als 3727

Unbezahlbar

**ADOLF SCHUSTERMANN**

ADRESSEN-VERLAG U. ZEITUNGSAUSSCHNITTE

VERLAGSSTELLE BERLIN S.O. 16 RINGSTR. 20

Ausschnitt aus:	Tag	Monat
Münd.-Augsb. Abendztg. München	1 11 21	Jan.
Münd.-N.-Nachrichten	2 12 22	Febr.
Münchener Zeitung	3 13 23	März
Völkischer Beobachter	4 14 24	April
3 Uhr-Blat. Nürnberg	5 15 25	Mai
Fränkischer Kurier	6 16 26	Juni
Donauschung Passau	7 17 27	Juli
Regensb. Anzeiger Regensburg	8 18 28	Aug.
Würzburg. Gewerbeztg. Würzburg	9 19 29	Sept.
Kaisert. Zeitung Katernberg	10 20 30	Okt.
Generaltag. Ludwigshafen	1033 1034 31	Nov.

Stolle Heberzeitung zwischen Staatssekretär Dauser und Kardinal Faulhaber.

München, 28. Februar.

Der Reichsleiter der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland, Staatssekretär Dauser, hat in der letzten Woche Kardinal Faulhabers einen offiziellen Besuch ab. Am Montag erwiderte der Kardinal den Besuch bei Staatssekretär Dauser. In beiden Unterredungen, die in solemmem gegenseitigen Vertrauen geführt wurden, kam eine erhellende Heberzeitung über Ziel und Zweck des Aufgabenteiles der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland zum Ausdruck.

Unbezahlbar

**ADOLF SCHUSTERMANN**

ADRESSEN-VERLAG U. ZEITUNGSAUSSCHNITTE

VERLAGSSTELLE BERLIN S.O. 16 RINGSTR. 20

**Tremonia, Dortmund**

Ausschnitt aus der Nummer vom: **2. MRZ. 1934**

**Kardinal Faulhaber und die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher.**

München, 1. März.

Der Reichsleiter der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland, Staatssekretär Dauser, hat in der letzten Woche Kardinal Faulhabers einen offiziellen Besuch ab. Am Montag erwiderte der Kardinal den Besuch bei Staatssekretär Dauser. In beiden Unterredungen, die in solemmem gegenseitigen Vertrauen geführt wurden, kam eine erhellende Heberzeitung über Ziel und Zweck des Aufgabenteiles der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland zum Ausdruck.

Unbezahlbar

**ADOLF SCHUSTERMANN**

ADRESSEN-VERLAG U. ZEITUNGSAUSSCHNITTE

VERLAGSSTELLE BERLIN S.O. 16 RINGSTR. 20

Ausschnitt aus:	Tag	Monat
Münd.-Augsb. Abendztg. München	1 11 21	Jan.
Münd.-N.-Nachrichten	2 12 22	Febr.
Münchener Zeitung	3 13 23	März
Völkischer Beobachter	4 14 24	April
3 Uhr-Blat. Nürnberg	5 15 25	Mai
Fränkischer Kurier	6 16 26	Juni
Donauschung Passau	7 17 27	Juli
Regensb. Anzeiger Regensburg	8 18 28	Aug.
Würzburg. Gewerbeztg. Würzburg	9 19 29	Sept.
Kaisert. Zeitung Katernberg	10 20 30	Okt.
Generaltag. Ludwigshafen	1033 1034 31	Nov.

Staatsekretär Dauser bei Kardinal Faulhaber

Unbezahlbar

**ADOLF SCHUSTERMANN**

ADRESSEN-VERLAG U. ZEITUNGSAUSSCHNITTE

VERLAGSSTELLE BERLIN S.O. 16 RINGSTR. 20

Ausschnitt vom: **- 1. MRZ. 1934**

**Augsburger Postzeitung, Augsburg**

**Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland**

Stolle Heberzeitung zwischen Staatssekretär Dauser und Kardinal Faulhaber.

Der Reichsleiter der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland, Staatssekretär Dauser, hat in der letzten Woche Kardinal Faulhaber einen offiziellen Besuch ab. Am Montag erwiderte der Kardinal den Besuch bei Staatssekretär Dauser. In beiden Unterredungen, die in solemmem gegenseitigen Vertrauen geführt wurden, kam eine erhellende Heberzeitung über Ziel und Zweck des Aufgabenteiles der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher für Süddeutschland zum Ausdruck.

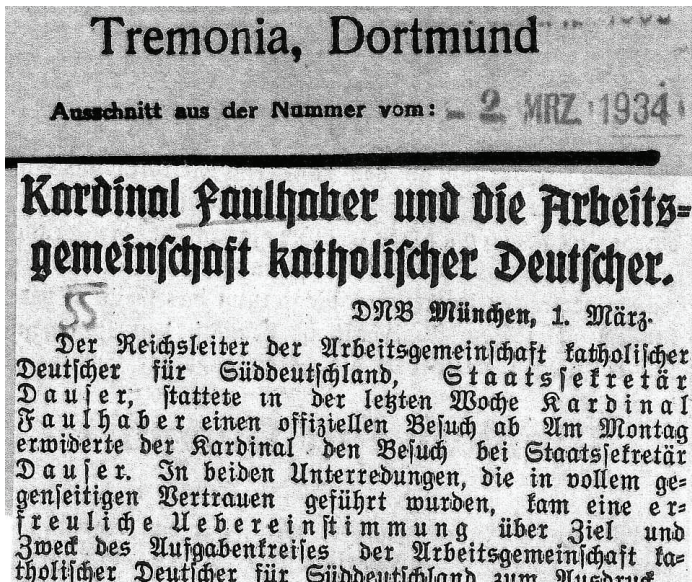
Versammlungen für die Idee Adolf Hitlers gekämpft“ habe.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> München-Augsburger Abendzeitung, 27.11.1933.

<sup>35</sup> Ebd.

Dauser war einer der wenigen Duz-Freunde des Gauleiters von München-Oberbayern Adolf Wagner, mit dem er von 1928-1933 in der NS-Landtagsfraktion das Feld der sozialen Demagogie beherrschen lernte; im April 1933 übernahm Dauser die Leitung der Abteilung „Arbeit und Fürsorge“ im Bayerischen Wirtschaftsministerium und Ende Juni 1933 kommissarisch das Wirtschaftsministerium.

Am 1.3.1934 meldeten die Tageszeitungen: „Volle Übereinstimmung zwischen Staatssekretär Dauser und Kardinal Faulhaber über die Ziele der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“.

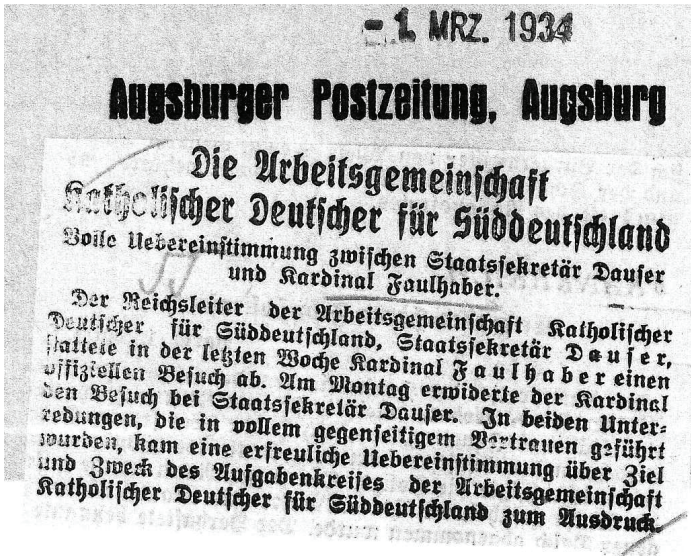


Faulhaber vertraute Dauser – und beteuerte es diesem immer wieder. So im Februar 1934 bei Besuch und Gegenbesuch:

„Zuerst Handaufheben, dann Händegeben. Heute Vertrauen. [...] Heute nichts den Bischöfen schreiben. [...] Ich erkläre: Wie ich



seinem Neffen sagte, wirklich [...] Vertrauen zu ihm habe, so auch ihm – er hatte es von Gigl gehört, dass ich Vertrauen auf ihn habe. Ich spreche ihm mein Vertrauen aus – ich würde mich immer freuen, wenn er komme.“<sup>36</sup>



Auf der Grundlage dieser vertrauensseligen Gespräche gelang es Dauser insbesondere, den katholischen Pressverein mit seinen vielen Zeitungen<sup>37</sup> vereinsrechtlich abzuwickeln und dessen Rest in den dafür zu gründenden St. Michaels-Bund zu überführen: Sechs Wochen nach den oben erwähnten Pressemitteilungen suchte Dauser den Kardinal überraschend auf: Unter fadenscheiniger Begründung verlangte er Faulhabers Einverständnis für eine interne Untersuchung des katholischen Pressvereins. Der Kardinal gab sie – „alles im Namen

<sup>36</sup> Stenografische Notiz Faulhabers über sein Gespräch mit Dauser am 1.2.1934, in: *EAM, NL Faulhaber 9263/1*.

<sup>37</sup> Siehe dazu auch: Karola Nübler, *Die Geschichte des Katholischen Pressvereins für Bayern 1901-1934*, München 1954 (Dissertation LMU).

der Sauberkeit“<sup>38</sup> und Dauser als Vorsitzender der AKD nützte dies, um sich innerhalb von zwei Tagen putschartig selbst als Vorstand des Pressvereins zu installieren und dessen Abwicklung einzuleiten. Von den Plänen, den Pressverein zu einem bloßen Bücherbund zu stutzen, wusste Faulhaber aber schon im August 1933: durch Graf Quadt!<sup>39</sup>

Wer bisher glaubte, dass Kardinal Faulhaber mit der AKD nichts oder höchstens als offizielle, quasi diplomatische Anlaufstelle zu tun gehabt hätte, wird durch seine stenografischen Notizen eines Besseren belehrt. So beriet sich Faulhaber mit Graf Roderich Thun, dem Reichsgeschäftsführer der AKD, sogar darüber, wer das Spitzenpersonal der Arbeitsgemeinschaft bilden solle.

3.11.33  
 Graf Thun – war hier zur Vorbereitung der Wahl,  
 Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher soll eine Versammlung halten [...].“

„3.11.33: Dr. Graf Thun – war hier zur Vorbereitung der Wahl, Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher soll eine Versammlung halten [...].“

20.11.33 2 Dauser, - evtl. in engl.  
 20.11.33 2 Neffen. in der Seidler, 20  
 Hof, 11.11.33: Dr. Keyserlich 5.11.33, - Kath. (evtl. 20)  
 in - Refer. 2.11.33. 20.11.33 20.11.33  
 20.11.33 20.11.33 20.11.33

<sup>38</sup> Stenografische Notiz Faulhabers über sein Gespräch mit Dauser und Dr. Bäumel am 14.5.1934, in: *EAM, NL Faulhaber 9263/1*.

<sup>39</sup> Stenografische Notiz „Graf Quadt und Pressverein“ zum Tagebucheintrag 27.8.1933 „s.b.“, in: *Ebd.*

„Wer hier in [die] Arbeitsgemeinschaft soll? Bisher Dauser, sei unbedeutend. Ich nehme ihn in Schutz: Er hat doch manches erreicht, hat einen geistlichen Neffen. Ich nenne den Namen Seidler, den ich sehr hoch schätze, er besucht mich. Er: Auch von Heydrich sehr gelobt, er sei Katholik [...]“<sup>40</sup>

Nachdem Graf Thun die Person Hans Dauser für den Vorsitz der AKD München nicht ganz optimal befand, schlug Faulhaber also den stellvertretenden Sonderbevollmächtigten der Obersten SA-Führung bei der Regierung von Oberbayern, Alarich Seidler, den er „sehr hoch schätze“, vor.

Seidler war bereits 1922 der NSDAP und der SA beigetreten und schon früh Funktionär der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt, also auch auf einem Gebiet, das unter dem Oberbegriff „Soziale Fürsorge“ recht harmlos klingen und eine Nähe zur christlichen Nächstenliebe vorspiegeln konnte.



Dokument 57: Alarich Seidler, als Leiter des Hilfszuges Bayern mit Adolf Hitler, um 1934, privat

Foto mit freundlicher Genehmigung aus: Annette Eberle, Herzogsägmühle in der Zeit des Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte der bayerischen Obdachlosenhilfe, Peiting 1994.

<sup>40</sup> Stenografische Notiz „Dr. Graf Thun“ zum Tagebucheintrag 3.11.1933 „s.b.“, in: Ebd.

Der von Faulhaber hochgeschätzte Seidler legte bereits 1933 Zeugnis für die menschenverachtende Praxis der NS-Fürsorge ab. Als Leiter des bayerischen Winterhilfswerks 1933/34 verfügte er unter dem Titel „Bekämpfung des Bettelunwesens“, „daß mit Hilfe von S.A. und S.S. jeder Bettler „sofort in Schutzhaft zu nehmen [...]“ war. Sollte „die festgenommene Person irgendwelche öffentliche Unterstützung in Anspruch“ nehmen, „so erfolgt unbarmherzig und ohne jede Rücksicht die Einlieferung in ein Konzentrationslager.“<sup>41</sup>

Als Anfang 1934 Seidler den Landesverband für Wander- und Heimatdienst übernahm, ein landesspezifisches Modell der Zwangsfürsorge im bayerischen Innenministerium, baute er ein besonders aggressives Zwangsprogramm gegen Wohnungslose und alle weiteren als „Asoziale“ Bezeichneten aus. In vielen vertraulichen Gesprächen bei gegenseitigen Besuchen tauschte sich Kardinal Faulhaber mit dem SA-Sturm-bannführer aus und spendete großzügig an diesen, hatte doch, so Faulhaber 1935 ganz ergriffen: „Das deutsche Volk [...] im Winterhilfswerk seinen Opfergeist in weltgeschichtlicher Größe bekundet [...]“.<sup>42</sup>

Als der Kapuzinerpater Walther Emmert, Guardian (bei Faulhaber: Quardian) von St. Josef in München, am 7.11.1933

<sup>41</sup> Verfügung 27.8.1933, „Der Landesleiter für den Freistaat Bayern“ der Deutschen Winterhilfe 1933/34, in: *EAM, NL Faulhaber 7281/1*.

<sup>42</sup> Generalvikar Buchwieser schrieb am 17.10.1937 an Goebbels. „Kardinal Faulhaber hat in einer grossen öffentlichen Rede am 28. April 1935 gesagt: ‚Das deutsche Volk hat im Winterhilfswerk seinen Opfergeist in weltgeschichtlicher Grösse bekundet, und wir alle haben uns freudig an diesem herrlichen Werk beteiligt‘. (vgl. ‚Ketteler-Feuer‘ Nr. 18 v. 2. Mai 1935).“ In: *EAM, NL Faulhaber 7281/2*. – Ludwig Volk verniedlichte die Beziehung Faulhabers zu Seidler, als er die stenografische Aufzeichnung Faulhabers über das Gespräch mit Seidler vom 16.2.1934 kommentierte: „Als Geste der Entspannung war es gedacht, wenn Faulhaber sein Autorenhonorar für die gedruckten Advenstspredigten in Höhe von 700 RM an Landesführer Seidler für das Winterhilfswerk zur Verfügung stellte. Schlecht beraten zeigte sich der Kardinal jedoch, als er der Verständigung zuliebe sich dazu verleiten ließ, Gauleiter Wagner mit tadellosem, vorschriftsmäßigem Hitler-Gruß gegenüberzutreten.“ (*Episkopat*, S. 172)

Faulhaber um Rat fragte, wie man sich gegenüber der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher verhalten sollte, da man sie für eine „Abart der Deutschen Christen“ hielt, da wiegelte der Kardinal ab:

Die 7. Nov. 10<sup>h</sup> E-Ber Zahmargt. Münch. 1933  
 Sätze 9. Nov. 9. 2. 1933 2. Uniform 1933.  
 P. Guardian d. h. Josef: 1933/1934  
 und e. 1. 1933. Nego, Papen 2. 1. 1933 (2. 1. 1933)  
 d. 1. 1933, 2. 1. 1933. 2. 1. 1933. 2. 1. 1933  
 d. 2. 1. 1933. 2. 1. 1933. 2. 1. 1933.

„Dienstag, 7. Nov. [...] Nego, Papen meint es gut, fragt die Bischöfe nicht vorher [...], nimmt keine Geistlichen auf nach Konkordat, und um nicht in den Verdacht eines getarnten Zentrums zu kommen. [...]“<sup>43</sup>

Die Antwort Faulhabers war umso bemerkenswerter, als er noch wenige Monate zuvor zum Programmziel der Kath. N.S. Vereinigung (Bezirk Süddeutschland), Parallelbewegung zu den Deutschen Christen zu sein, kritisch anmerkte, dass diese „auch die kirchliche Verfassung, ja sogar Bibel und Katechismus dem deutschen Volkstum anpassen“ wollten.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Tagebuchaufzeichnung Faulhabers am 7.11.1933, in: *EAM, NL Faulhaber 10015*.

<sup>44</sup> *EAM, NL Faulhaber, 7301*, Kath. Vereinigung für nationale Politik 1933. Der vollständige Passus im Brief Faulhabers vom 11.7.1933 an den Regensburger Bezirksführer Imlohn der N.S.-Vereinigung lautete: „Auf Ihrem Beilagezettel hat mich nur ein Satz erschreckt, der Satz, Ihre Vereinigung sei eine auf katholischem Boden stehende Parallelbewegung zu den ‚Deutschen Christen‘. Die Deutschen Christen wollen ihre Mitglieder nicht bloß in die Arbeit des 3. Reiches einbauen, sie wollen auch die kirchliche Verfassung, ja sogar Bibel und Katechismus dem deutschen Volkstum anpassen, während für die Katholiken Dogmatik und kirchliche Verfassung mit unverrückbaren Grenzen festgelegt sind und es sich hier nur um die Aneiferung der Katholiken zur nationalen Mitarbeit aus

Faulhaber stand auch einem der wichtigsten AKD-Programmatiker, dem Dogmatiker Michael Schmaus, sehr nahe.

# Reich und Kirche Eine Schriftenreihe

Michael Schmaus

## Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung

Herder-Verlag Aichendorff

---

ihrer Weltanschauung heraus handeln kann. Ich danke Ihnen, daß Sie im voraus die strengvertrauliche Behandlung meiner Antwort zugesagt haben [...].“

# Reich und Kirche

ist eine Schriftenreihe, die dem Aufbau des Dritten Reiches aus den geeinten Kräften des nationalsozialistischen Staates und des katholischen Christentums dienen soll. Sie wird getragen von der Überzeugung, daß zwischen der natürlichen völkischen Wiedergeburt unserer Tage und dem übernatürlichen Leben der Kirche kein grundsätzlicher Widerspruch besteht. Vielmehr scheint die Wiederherstellung der politischen Ordnung geradezu nach der Vollendung aus den Quellgründen der Religion zu rufen. Das Verständnis dafür zu wecken und zu vertiefen, ist vielleicht die größte geistige Aufgabe des deutschen Katholizismus in der Gegenwart und sein bester Beitrag zum Gelingen des großen deutschen Erneuerungswerkes, zu dem der Führer alle Deutschen aufgerufen hat. Dieser Aufgabe soll die in zwangloser Folge erscheinende Schriftenreihe dienen. Ganz deutsch und ganz katholisch, in diesem Sinne will sie die Beziehungen und Begegnungen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus prüfen, fördern und Wege zu einem fruchtbaren Zusammenwirken zeigen, wie es sich in der grundlegenden Tatsache des Reichskonkordates abzeichnet.

Das Editorial der Schriftenreihe. Mit der Broschüre publizierte Schmaus seinen Vortrag vom 11.7.1933 in Münster.

Schmaus verfolgte in seiner berüchtigten Münsteraner Rede am 11. Juli 1933 das erklärte Ziel, „die geistigen Grundlagen der nationalsozialistischen Weltanschauung zu würdigen“, veröffentlicht in der AKD-Schriftenreihe „Reich und Kirche“.<sup>45</sup> Kurz darauf empfahl Faulhaber der *Katholischen Korrespondenz* Friedrich Muckermanns: „Als Predigt oder Rede für nationale Gelegenheiten würde sich zum Beispiel die Rede von Professor Dr. Schmaus religiös-seelsorgerlich umarbeiten lassen.“<sup>46</sup>

Ein Dossier aus dem Reichssicherheitshauptamt (ohne Datum, vermutlich Ende 1936) mit dem Titel „Die neue Taktik des politischen Katholizismus“ behandelt die AKD unter dem Generalverdacht des „Machtstreben[s] der römischen Kirche“, das „von Anfang an die Taktik, sich seinem Gegner scheinbar anzupassen und ihn dann planmässig zu überwinden“, kenne. In einer Liste wurden katholische Geistliche, „die zielbewusst den Anpassungsweg beschritten und in die Partei eintraten (Anl. 1)“<sup>47</sup> darunter Michael Schmaus, namentlich genannt. Diese Geistlichen wären „durchweg als Aussenseiter betrachtet, sorgfältig beobachtet und in den bischöflichen Ordinariaten und am Vatikan karteilich registriert“ worden.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Michael Schmaus im Vorwort von „*Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*“, *Reich und Kirche*, Münster 1934 (zweite Auflage).

<sup>46</sup> Faulhaber in einem Brief an Friedrich Muckermann am 2.9.1933. Dieser antwortete drei Tage später: „Über die ‚Predigten‘ will ich mit Donders sprechen [...]. Der Gedanke begeistert mich sehr.“ *EAM, NL Faulhaber 6883*.

<sup>47</sup> Barch 58/5715, „*Die neue Taktik des politischen Katholizismus*“, o.D., hier Blatt 1787.

<sup>48</sup> Ebd.



Anlage 1.

179

Katholische Geistliche, die innerhalb und außerhalb der NSDAP planmäßig nach einer Anpassung der katholischen Kirche an den Nationalsozialismus trachten:

Schachleiter	Abt	Feilnbach b. Bad-Aibling
Herwegen	Abt	Maria-Laach/Eifel
Witowsky	Abt	Neuburg
Schmitt	Abt	Grüssau
Kohlappel	Pfarrer	Ogendorf
Wessens-Hanke	Pfarrer	Kierberg-Heide
Weber	Pfarrer	Niederlangenan.
Rügenberg	Pfarrer	Remblinghausen
Michels	Fransiskanerp. Propst	Nagen
Köster	Pfarrer	Werl
Berendes	Pfarrer	Hamm
Kappenstein	Vikar	Bochum
Reinold Dr.	Pfarrer	Bochum
Laue	Kaplan	Dortmund
Leonhards	Pfarrer	Frenslau
Meister Dr.	Pfarrer	Eschenburg
Kissels	Pfarrer	Weinähr (Partei-Nr. 1)
Lindenschmitt	"	Verndesheim b. Oppenheim
Reckenthäler	Pfarrer	Ehrang b. Trier
Jankowsky	Pfarrer	Alt-Poppeln
Kania	Pfarrer	Lanschütz O.S.
Kwastek	Pfarrer	Slawikau
Kascha	Pfarrer	Obewitz O.S.
Pollak	Kuratus	Pilchowitz O.S.
Skröbek	Pfarrer	Kichteredorf O.S.
König	Pfarrer i.R.	Berlin
Pirchegger, Dr.	Prof.	Berlin
Lorts, Dr.	Prof.	Münster
Barion, Dr.	Prof.	Braunsberg
Eschweiler, Dr.	Prof.	Braunsberg
Herte, Dr.	Prof.	Paderborn
Wenne, Dr.	Prof.	Paderborn
Maijer, Dr.	Prof.	Paderborn
Mattermann	Pfarrer	Köln

- 2 -

H E u s e r	Pfarrer i. R.	
K a c h e n s	Benediktiner.	Schweiklberg
V o s s	K u r a t u s	Bahl b. Paderborn
K l e i n e, Studienrat	Religional.	Duderstadt/Hieshof.
K a c h e n s Wilhelm	Kuratus	Duderstadt/Hieshof.
S e n n	Pfarrer	Baden
H u b e r	Pfarrer	Kleinwaldstadt
L u x	Pfarrer	Ayl b. Trier
F i e p p e r, Dr. Joe.	Kuratus	
S c h m a u s, Dr. Mich.	Prof.	Münster
T a e s c h n e r, Dr.	Prof.	Münster
S c w e n t e i n, Prinz	Fransiskanerp.	
S a n d k u h l	Pfarrer	München

Quelle: Barch 58/5715, Bl. 1798-99.

Aus der Perspektive der Autoren aus dem Reichssicherheitshauptamt stellte der Versuch der AKD, „die katholische Kirche und Nationalsozialismus aneinander an[zu]passen“, nur eine – wenn auch moderate – Kampfmethod gegen den Nationalsozialismus dar. So erhält ihre Feststellung über die Auflösung der AKD nach bereits einem Jahr unter dem Tenor „Alle Versuche misslingen jedoch“<sup>49</sup> nur das Pendant zur oben genannten verharmlosenden Kommentierung durch die Apologeten unter den Kirchenhistorikern.

Michael Schmaus musste nach 1945 bei seinem Spruchkammerverfahren erleben, dass seine in der AKD-Reihe „Reich und Kirche“ veröffentlichte Rede von der amerikanischen Militärbehörde weder als harmlos noch als gegen den Nationalsozialismus gerichtet verstanden wurde:

<sup>49</sup> Ebd., Bl. 1788.

Nachdem Schmaus im Herbst 1945 mit Unterstützung Kardinal Faulhabers einen Ruf an die Universität München erhielt, wurde er am 13.11.1946 bei der Überprüfung der Beamten und Professoren mit der Begründung seiner Zugehörigkeit zum Nationalsozialistischen Fliegerkorps und seiner Veröffentlichung in der AKD-Schriftenreihe entlassen. In Rosenheim, wo Schmaus anschließend seelsorgerlich im Auftrag Faulhabers tätig wurde, stuft ihn die Spruchkammer am 23.5.1947 als „nicht betroffen“ ein. Der öffentliche Kläger (Berufungskammer für Oberbayern) legte dagegen am 17.6.1947 Berufung ein und beantragte die Einstufung in die Gruppe der „Belasteten“. Aufgrund einer Intervention des Ordinariats des Erzbistums München und Freising nahm der Generalkläger beim Kassationshof München am 14.10.1947 die Berufungsklage zurück.<sup>50</sup> Doch hiergegen schritt nun die amerikanische Militärregierung ein. Sie beanstandete das Rosenheimer Urteil vom 23.5.1947,

„indem sie in der Schrift ‚Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung‘ den Tatbestand der wesentlichen Förderung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und der Vergiftung der Jugend an Geist und Seele verwirklicht fand“.<sup>51</sup>

Wieder schaltete sich das Ordinariat ein.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Aus der Begründung für die Zurücknahme: „Das Ordinariat des Erzbistums München und Freising hat bereits am 21.6.47 mitgeteilt, wie sehr es von dieser Berufung betroffen sei und um ihre beschleunigte Durchführung gebeten. Sie kenne Prof. Dr. Schmaus und seine politische Gesamthaltung sehr gut und wisse, daß er nichts weniger als ‚Aktivist‘ gewesen sei.“ Quelle: *Staatsarchiv München, SprkA: K 3932*.

<sup>51</sup> Ebd., Spruchkammer-Bescheid Rosenheim-Stadt, 31.12.1948.

<sup>52</sup> Mithilfe eines rechtsanwaltlichen „Gutachtens“ bat der Verteidiger Schmaus’ „die Militärregierung sehr, die Zurückziehung des Schreibens bewirken zu wollen, damit nicht der Anschein entsteht, als teile sie seine irrigen Urteile und als insinuiere sie der Erzbischöflichen Behörde, sie stütze einen Theologen von den in dem Schreiben fälschlich Herrn Schmaus zugeschriebenen Qualitäten.“ Bei bestimmten beanstandeten Stellen in der Broschüre habe Schmaus nicht seine eigene Meinung, sondern die des „nationalsozialistischen Doktrinärs (Ernst Kriek)

Die Militärregierung zog ihre Beanstandung nicht zurück, aber die Spruchkammer Rosenheim-Stadt bestätigte am 31.12.1948 ihren Freispruch von 1947.

Hatte Faulhaber die Schrift von Schmaus 1934 für „nationale Gelegenheiten“ „religiös-seelsorgerlich umarbeiten lassen“, veranlasste sein Ordinariat 1948 die Ummünzung der Schrift in ein angebliches „Grundprinzip“ der Demokratie „Freie Bahn dem Tüchtigen“.

*Fazit:*

Die AKD war bewusst keine Massenorganisation, sondern ein absichtsvoll gewählter elitärer Zusammenschluss von nationalsozialistischen Funktionären, denen eine Reihe katholischer Geistlicher und Theologen propagandistisch zuarbeitete. Sie entfaltete ihre Wirksamkeit in Massenkundgebungen, mit denen sie insbesondere im Herbst 1933 die Stellung der NSDAP innen- und außenpolitisch festigte.

Neben dem öffentlichen Auftreten erzielte sie die Gleichschaltung der katholischen Presse, wobei in Bayern der katholische Pressverein liquidiert und in einen bloßen Bücherbund verwandelt wurde.

Die bischöfliche Unterstützung der AKD beschränkte sich nicht auf die Förderung durch den Freiburger Erzbischof Gröber. Kardinal Faulhaber war für die AKD hinter den Kulissen nicht minder wirksam.

---

wiedergegeben“. „Herr Schmaus soll ferner behauptet haben, Glaube und Demokratie ständen im Gegensatz. Auch dies haben wir nachgeprüft und gefunden, daß die Schrift sich nur gegen eine ‚extrem demokratische Wertung des Seins‘ wendet. Von politischer Demokratie ist nicht die Rede. [...] besagt die betreffende Stelle lediglich, daß sich die Welt in Rangstufen des Seins und des Wertes aufbaue. Sie sieht auch in der Welt der Menschen verschiedene Rangstufen je nach der Kulturhöhe. Dem stimmt nun allerdings die gesamte christliche Welt zu und keineswegs sie allein. Dr. Schmaus spricht das Grundprinzip aus, auf dem die demokratische Forderung beruht: Freie Bahn dem Tüchtigen, die ja nur sinnvoll ist, wenn man bei aller wesentlichen Gleichheit doch eine Abstufung von Wert und Begabung anerkennt.“ (S.4)

Die metaphorische Kennzeichnung „Brückenbauer“ für die Funktionäre und Anhänger der AKD ist ein irreführender Ausdruck. Er trifft nur im umgekehrten Sinne auf Kardinal Faulhaber zu, der dem nationalsozialistischen Stoßtrupp wesentliche legitimatorische Brücken baute.

### *Quellen:*

Bundesarchiv Berlin, DS A 0043 (Robert Linhardt); PK E 0219 (Josef Himmelreich).

Bundesarchiv Berlin, R 58 / 5715 „Die neue Taktik des politischen Katholizismus“.

Erzbischöfliches Archiv München-Freising (EAM), NL Faulhaber.

Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945 – Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, I und II, Mainz 1975 und 1978.

Staatsarchiv München, SprkA: K 258 (Hans Dauser); K 710 (Josef Himmelreich), K 3932 (Michael Schmaus).

### *Literatur:*

Altgeld, Wolfgang: Rassistische Ideologie und völkische Religiosität, in: Karl-Joseph Hummel und Michael Kißener, *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn 2009, S. 63-82.

Bäumer, Remigius: Die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ im Erzbistum Freiburg. Der Versuch eines „Brückenschlags“ zum Nationalsozialismus, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* Bd. 104 (1984), S. 281-313.

Brauer, Theodor: *Der Katholik im neuen Reich. Seine Aufgabe und sein Anteil*, München 1933.

Breuning, Klaus: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969.

Denzler, Georg: *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003.

Dust, Martin: *„Unser Ja zum neuen Deutschland“. Katholische Erwachsenenbildung von der Weimarer Republik zur Nazi-Diktatur*, Frankfurt am Main 2007 (Studien zur Bildungsreform, Hg. Wolfgang Keim, Band 49), zugleich Dissertation, Paderborn 2006.

Gottwald, Herbert: *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher (AKD) 1933-1934*, in: Fricke, Dieter / Fritsch, Werner / Gottwald, Herbert / Schmidt, Siegfried / Weißbecker, Manfred (Hg): *Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945)*, Band 1, Leipzig 1983, S. 118-123.

Gottwald, Herbert: *Bund katholischer Deutscher „Kreuz und Adler“ (BkD) 1933*, in: *Ebd.*, S. 348-350.

Hürten, Heinz: *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn 1992.

Hummel, Karl-Joseph / Kißener, Michael: *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn 2009.

Marschler, Thomas: *Karl Eschweiler 1886-1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Regensburg 2011.

Moenius, Georg: *Kardinal Faulhaber*, Wien-Leipzig 1933.

Scherzberg, Lucia: *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Tübingen 2001.

Schmaus, Michael: *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*, Münster 1934.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: *Nationalsozialismus und Kirche. Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935*, Düsseldorf 1974 (Tübinger Schriften zur Sozial- und Zeitgeschichte 5).







Axel Töllner

„AUF DIE NEUEN VERHÄLTNISSE UMGESTELLT“

Die Verdrängung des bayerischen Kirchenpräsidenten  
Friedrich Veit und die Ermächtigung seines Nachfolgers  
Hans Meiser zum Landesbischof im Frühjahr 1933<sup>1</sup>

*Kirchenpräsident Friedrich Veit und der Nationalsozialismus  
bis 1933*

Nach den für die Nationalsozialisten überaus erfolgreichen Septemberwahlen 1930 vollzog sich im gesamten Reich seit 1930/31 eine zunehmende Politisierung von Theologie und Kirche.<sup>2</sup> In Bayern intensivierten sich 1931 die Kontakte zwischen der NSDAP und den evangelischen Pfarrern.<sup>3</sup> Reichskirchliche und deutschchristliche Vorstellungen fanden unter den an der traditionellen konfessionellen Ausrichtung orientierten bayerischen Lutheranern zunächst wenig Anklang.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz bietet eine überarbeitete Version des Vortrags „... auf die neuen Verhältnisse umgestellt“, gehalten auf dem Studientag „Katholiken, Protestanten und die ‚Machtergreifung‘“ in der Evangelischen Akademie Tutzing in Kooperation mit dem Münchner Arbeitskreis Katholizismus-/Protestantismusforschung und der Evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau am 3.3.2013. Für Hinweise und Anregungen zum Manuskript danke ich Prof. Dr. Wolfgang Sommer, Neuendettelsau.

<sup>2</sup> Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, München 2000 [Taschenbuchausgabe], S. 244–272.

<sup>3</sup> Vgl. Franz Kühnel, *Hans Schemm. Gauleiter und Kultusminister (1891–1935)* (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 37), Nürnberg 1985, S. 187–189; Björn Mensing, *Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, Bayreuth 21999, S. 102–124.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Helmut Baier, *Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte

Im Lauf dieses Prozesses gelang es den noch vergleichsweise wenigen nationalsozialistischen Geistlichen im Freistaat, die Stimmung in der gesamten Pfarrerschaft nachhaltig zu beeinflussen: Erfolgreich warb besonders der junge Münchner Vikar und engagierte Nationalsozialist Eduard Putz (1907–1990) für die Nationalsozialisten und Hitler. Putz hatte sich bereits als Student und Parteimitglied seit 1927 besonders aktiv für die Partei engagiert. Im Zeichen von Massenarbeitslosigkeit und Säkularisierungsprozessen stellte er seinen Kollegen den Nationalsozialismus mit deutlich antisemitischen Untertönen als Bollwerk gegen Bolschewismus und Liberalismus und als politischen Verbündeten des Luthertums vor.<sup>5</sup> Auf der Seite der NSDAP-Funktionäre war in Bayern vor allem der Bayreuther Reichstagsabgeordnete und Gauleiter Hans Schemm (1891–1935) mit seiner Strategie erfolgreich, den Nationalsozialismus gegen nationalkonservative Alternativen als Option für evangelische Wählerinnen und Wähler zu präsentieren. Dabei gelang es dem gelernten Volksschullehrer, sich als evangelischer Christ zu profilieren und Sorgen vor postchristlichen, deutsch-religiösen Strömungen innerhalb der selbst ernannten Bewegung zu zerstreuen.<sup>6</sup>

In diese Phase fällt eine Konfrontation, in deren Zentrum der bayerische Kirchenpräsident Friedrich Veit (1861–1948) stand: Er war ins Fadenkreuz der Nationalsozialisten geraten, nachdem er sich im Februar 1931 vor dem Evangelischen Handwerkerverein München in einem Vortrag über Schulfragen kritisch über die völkische Bewegung geäußert hatte. Veit

---

Bayerns 46), Nürnberg 1968, S. 39f. Zur Formierung solcher Kreise in Thüringen im Jahr 1931 vgl. Oliver Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. *Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939* (Studien zu Kirche und Israel 25/1), Berlin 2010, S. 60–67.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Mensing, *Pfarrer*, S. 129–131; Berndt Hamm, Einstellungen bayerischer Lutheraner zum Nationalsozialismus, in: Ders., Harry Oelke, Gury Schneider-Ludorff, (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus* (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 50), Göttingen 2010, S. 71–98, hier: S. 72f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Kühnel, *Schemm*, S. 194–244; Mensing, *Pfarrer*, S. 129–137.

wandte sich insbesondere gegen die Versuche, eine eigene völkische Religion zu schaffen. Daraufhin verunglimpfte Julius Streichers Blatt „Der Stürmer“ den Kirchenpräsidenten unter der Schlagzeile „Achtung! Wer kann Auskunft geben über die Abstammung des Kirchenpräsidenten D. Veit?“<sup>7</sup> Die Wogen der Empörung schlugen in der Kirchenpresse, aber auch im Bayerischen Landtag hoch.<sup>8</sup> Nationalsozialistische Pfarrer versuchten dagegen den Vorfall zu verharmlosen.<sup>9</sup>

Veit hatte schon seit den frühen 1920er Jahren mit Sorge den wachsenden Grad der Politisierung der Pfarrerschaft beobachtet.<sup>10</sup> Ende 1931 äußerte er sich mehrfach öffentlich dazu, unter anderem in seinem traditionellen Kommentar zu kirchlichen und zeitgeschichtlichen Ereignissen in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, die er seit 1918 mit dem Erlanger Theologieprofessor Theodor von Zahn herausgab.<sup>11</sup> Veit verfolgte die Strategie, die Geistlichen dafür zu gewinnen, sich aus innerer Überzeugung und aus Liebe zum Amt selbst

<sup>7</sup> Vgl. dazu Mensing, *Pfarrer*, S. 125 mit Anm. 305 und ders., „Hitler hat eine göttliche Sendung“. Münchens Protestantismus und der Nationalsozialismus, in: Mensing, Björn, Prinz, Friedrich (Hg.): *Irrlicht im leuchtenden München? Der Nationalsozialismus in der „Hauptstadt der Bewegung“*, Regensburg 1991, S. 92–123, hier: S. 104, vgl. daneben, S. 92f. Veit blickte 1932 in seinem Neujahrsartikel darauf zurück. Vgl. „Zum neuen Jahre“, in: *Neue Kirchliche Zeitung [NKZ]* 43 (1932), S. 1–15, hier: S. 5f.

<sup>8</sup> Friedrich Langenfaß an Theodor Heckel vom 5.3. und 11.3.1931. Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern [LAELKB], Nachlass Langenfaß, Friedrich 101/41-7; Protokoll der 103. Landtagssitzung vom 4.3.1931, S. 199. URL: [http://geschichte.digitale-sammlungen.de/landtag1919/seite/bsb00008699\\_00223](http://geschichte.digitale-sammlungen.de/landtag1919/seite/bsb00008699_00223) (Aufruf vom 24.1.2014).

<sup>9</sup> Kühnel, *Schemm*, S. 206.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Wolfgang Sommer, Das Wirken von Kirchenpräsident Friedrich Veit im Spiegel seiner Beiträge in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte [ZBKKG]* 80 (2011), S. 158–182, hier: S. 168f. u.ö. Vgl. daneben LAELKB, Landeskirchenrat [LKR] XV, 1665a, Bd. 1.

<sup>11</sup> Zum neuen Jahre, in: *NKZ* 43 (1932), S. 1–15, hier bes. S. 5. Vgl. dazu Sommer, *Wirken*, S. 177.

politische Zurückhaltung aufzuerlegen, von einem autoritären Eingreifen versprach er sich wenig, weil es in anderen Landeskirchen erfolglos geblieben war.<sup>12</sup> Dieser Linie blieb Veit treu: Mit einem seelsorgerlichen Wort an die Geistlichen appellierte er kurz nach der Reichspräsidentenwahl 1932 erneut an das Berufsethos der Geistlichen und ermahnte sie zu Unparteilichkeit.<sup>13</sup>

Veit wollte die Pfarrerschaft mit seelsorgerlichen Mitteln überzeugen, sah jedoch deutlich die Gefahren des Nationalsozialismus, auch wenn er die Dynamik der nationalsozialistischen Politisierung der Geistlichen möglicherweise unterschätzte. Mehrfach hatte er vor 1931 die völkische Bewegung und den Nationalsozialismus für die antichristlichen Elemente ihrer Ideologie kritisiert.<sup>14</sup> Doch die florierenden Beziehungen zwischen Nationalsozialisten und Pfarrern nährten zunehmend die Zweifel des Kirchenpräsidenten, ob ein bloßer Hinweis auf die politische Neutralität der Kirche noch ausreichend sei.<sup>15</sup> Dem überzeugten Anhänger der bayerischen Monarchie war die pluralistische Republik zwar fremd geblieben,<sup>16</sup> dennoch versuchte er pragmatisch und zielstrebig, der evangelischen Kirche im rechtsrheinischen Bayern mit einer Kirchenverfassung und einem Staatskirchenvertrag

<sup>12</sup> 3. Sitzung des Landessynodalausschusses am 11.12.1931. LAELKB, LKR 3075.

<sup>13</sup> Druck bei Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, *Der Einzelne und das Ganze. Teil I. Pfarrerschaft und Kirchenleitung in Bayern in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (1930–1934)*, in: *ZBKG* 47 (1978), S. 106–228, hier: S. 131f.

<sup>14</sup> Undatiertes Typoskript „Völkische Religion“. LAELKB, Nachlass Veit, Friedrich 101/12-2; ähnlich *NKZ* 43 (1932), S. 1–15 u.ö. Vgl. dazu Wolfgang Sommer, Friedrich Veit. Ein konservativer Kirchenpräsident in der Weimarer Republik und seine Abwehr des Nationalsozialismus, in: *ZBKG* 76 (2007), S. 233–269 [= Sommer, Veit 2007].

<sup>15</sup> Zum neuen Jahre, in: *NKZ* 43 (1932), S. 11.

<sup>16</sup> Memoiren „Aus meinem Leben“, Druck bei Wolfgang Sommer, *Friedrich Veit. Kirchenleitung zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns 90), Neustadt/Aisch 2011 [= Sommer, Veit 2011], S. 123.

eine unabhängige Position und Einflussmöglichkeiten im neuen Staatsgefüge zu verschaffen. Bei aller Nostalgie blickte er selbstkritisch auf die Verknöcherung der Behördenkirche, die das Landesherrliche Kirchenregiment im Königreich Bayern hervorgebracht hatte. Andererseits sah er bei aller Distanz zur republikanischen Staatsordnung auch hier Chancen für kirchliche Aufbrüche und Erneuerungsprozesse durch innerkirchliche Demokratisierung. Die Politisierung der Pfarrerschaft, die sich in Bayern nahezu ausnahmslos im rechten politischen Lager vollzog, sah er vor allem als Gefahr für die Unabhängigkeit und Überparteilichkeit der Kirche.<sup>17</sup>

Seit 1931 hatten einflussreiche Kollegen wie der Münchner Dekan Friedrich Langenfaß (1880–1960) den Kirchenpräsidenten mehrfach zu einem Machtwort und einem Durchgreifen gegen politisierende Pfarrer gedrängt.<sup>18</sup> Langenfaß gehörte sowohl der Landessynode als auch dem Landessynodalausschuss an und zog als Mitglied dieser zwei Organe der Kirchenleitung zahlreiche Fäden im Hintergrund. Bereits im März 1929 hatte er etwa in strengster Vertraulichkeit bei dem Erlanger Theologieprofessor Paul Althaus vorgefühlt, ob er Veit in der Kirchenleitung nachfolgen wolle. Langenfaß rechnete bereits zu diesem Zeitpunkt mit einer baldigen Ablösung des Kirchenpräsidenten – wegen angeblich konkreter Probleme.<sup>19</sup> Den ansonsten hochgeschätzten Oberkirchenrat Hans Meiser kritisierte Langenfaß hinter vorgehaltener Hand wegen seiner defensiven Haltung zur Politisierung der Pfarrerschaft. Meiser war nach Langenfaß' Einschätzung hauptverantwortlich dafür, dass Veit sich im Sommer 1931 nicht zu einem gemeinsamen Wort mit dem Landessynodalausschuss gegen die Agitation von nationalsozialistischen Pfarrern habe

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Sommer, *Wirken*, bes. S. 164–166. Zur einseitig rechtsradikalen Politisierung der bayerischen Pfarrerschaft vgl. Mensing, *Pfarrer*, S. 72–146.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Mensing, *Pfarrer*, S. 133f.

<sup>19</sup> Gotthard Jasper, *Paul Althaus (1888–1966): Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit*, Göttingen 2013, S. 147, Anm. 26. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Wolfgang Sommer, Neuendettelsau.

durchringen können. Sein „guter Freund Meiser, der sich hier als verhängnisvoller Cunctator erwiesen hat, hat ihn [sc. Veit] dabei nicht gut beraten“, schrieb der Münchner Dekan an Georg Merz (1892–1959). Dem Dozenten an der Kirchlichen Hochschule Bethel und früheren Münchner Studentenpfarrer war er freundschaftlich verbunden.<sup>20</sup> Am Nationalsozialismus störte auch Langenfaß vor allem das antichristliche Potenzial seines ideologischen Fundaments.<sup>21</sup> Der Weimarer Parteidemokratie stand Langenfaß mindestens skeptisch, wenn nicht ablehnend gegenüber. Sofern er die NSDAP als Element in der politischen Parteienlandschaft sah, lehnte er eine eindimensionale und öffentliche – parteipolitische – Identifikation von Geistlichen mit ihr ab.<sup>22</sup>

Doch Langenfaß kannte auch ein legitimes politisches Engagement für den Nationalsozialismus. Als Dekan hatte er Eduard Putz 1931 mit seinem Vortrag über das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kirche auch in die Münchner Pfarrkonferenz geholt. Er bescheinigte Putz, sich darin von aller Parteilichkeit und Einseitigkeit ferngehalten zu haben.<sup>23</sup> Gleichwohl wirkt der Vortrag nicht erst aus heutiger Perspektive als unverhohlene Werbung für den Nationalsozialismus und als Plädoyer für die Vereinbarkeit zwischen evangelischem Glauben und nationalsozialistischem Gedankengut.

<sup>20</sup> Langenfaß an Georg Merz vom 8.3.1932. LAELKB, Nachlass Langenfaß 101/41-9.

<sup>21</sup> Langenfaß an Heckel vom 5.3. und 11.3.1931. LAELKB, Nachlass Langenfaß 101/41-7.

<sup>22</sup> Langenfaß an Merz vom 8.3.1932: LAELKB, Nachlass Langenfaß 101/41-9.

<sup>23</sup> Langenfaß an Dr. Simbeck vom Bayerischen Bauern- und Mittelstandsverband vom 23.1.1931. LAELKB, Nachlass Langenfaß 101/41-8. Vgl. daneben Eduard Putz, „Der Nationalsozialismus als Frage für die Christen“, in: *Freimund's kirchlich-politisches Wochenblatt für Stadt und Land* 77 (1931), S. 40–44, im Frühjahr 1933 leicht aktualisiert veröffentlicht unter dem Titel „Der Nationalsozialismus – eine Frage an Kirchenvolk und Theologie“, in: *Korrespondenzblatt für die Evangelisch-Lutherischen Geistlichen in Bayern r. d. Rh. [KorrBl]* 38 (1933), S. 180–183 u. 195–200. Vgl. dazu Mensing, *Pfarrer*, S. 129.

Putz erwähnte zwar auch problematische Elemente, was aber nur wenig daran änderte, dass er in der Spätphase der Weimarer Republik bei einer Reihe bayerischer Theologen mindestens Sympathien, manchmal auch Begeisterung für die Partei weckte, wie Björn Mensing 1998 in seiner Studie „Pfarrer und Nationalsozialismus“ resümiert.<sup>24</sup>

Der Münchner Dekan hatte Sympathien für vaterländische und autoritäre Gedanken, doch verlangte er von einem Pfarrer, seinen Dienst ohne allzu deutliche politische Parteilichkeit wahrzunehmen.<sup>25</sup> Als ärgerlich empfand er etwa einen Wahlauf ruf für Hitler, den sein Amtsvorgänger Hermann Lembert (1862–1933) im Vorfeld der Reichspräsidentenwahl 1932 im *Völkischen Beobachter* abgegeben hatte.<sup>26</sup> Kurz darauf, möglicherweise auch in direktem Zusammenhang mit Lemberts Wahlauf ruf, sah sich Kirchenpräsident Veit zu einem erneuten Aufruf an die Geistlichen der bayerischen Landeskirche zu parteipolitischer Enthalt samkeit gezwungen.<sup>27</sup> Da Veits Appell vom März 1932 keine nachhaltige Wirkung erzielte, verbot der Landeskirchenrat den Geistlichen am 4. Oktober 1932 schließlich doch jegliche öffentlichen parteipolitischen Stellungnahmen.<sup>28</sup>

### *Die „nationale Revolution“ von 1933 und die „Novemberrevolution“ von 1918*

Wesentliche Quellen zu dem 1933 vollzogenen Wechsel an der Spitze der bayerischen Landeskirche haben Ernst Henn, Wolfgang Sommer, Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Arne Manzeschke erschlossen. Henn erklärte den Rücktritt mit der Amtsmüdigkeit des fast 72-jährigen, vermeintlich „greisen“

<sup>24</sup> Vgl. Mensing, *Pfarrer*, S. 49, 97, 129–132.

<sup>25</sup> Langenfaß an Heckel vom 5.3. und 11.3.1931. LAELKB, Nachlass Langenfaß 101/41-7. Vgl. Mensing, *Pfarrer*, S. 133–135. Zu Langenfaß' politischer Einstellung vgl. Mensing, *Hitler*, S. 103f.

<sup>26</sup> Mensing, *Hitler*, S. 105; Mensing, *Pfarrer*, S. 118.

<sup>27</sup> Druck bei Kantzenbach, *Einzelne*, S. 131f.

<sup>28</sup> Vgl. Sommer, *Veit 2011*, S. 95.

Kirchenpräsidenten Friedrich Veit und der Sehnsucht nach einer führungsstarken Persönlichkeit, wie sie der gerade 52 Jahre alt gewordene Hans Meiser verkörperte.<sup>29</sup> Sommer konnte als erster die um 1944/1945 abgeschlossenen Memoiren Friedrich Veits auswerten, die 2006 aus dem Familienbesitz zugänglich geworden waren. Demnach war Veit keineswegs amtsmüde zurückgetreten, sondern wurde angegriffen und verdrängt, weil er die Kirche bewusst auf Distanz zur Euphorie über die Nationalsozialisten halten wollte.<sup>30</sup> Kantzenbach würdigte im Jahr 1978 als erster Veits hellsichtige Kritik des Nationalsozialismus und zählte ihn zu den wenigen Ausnahmeerscheinungen im Führungspersonal des bayerischen Protestantismus.<sup>31</sup> Manzeschke erklärte die Ablösung Veits und die stark politisch überformten Rufe nach einem Landesbischof im Jahr 1933 mit einer Mischung aus Amtsmüdigkeit, unerfüllten Erwartungen an eine geistliche Kirchenleitung im Amt des Kirchenpräsidenten und antidemokratisch-autoritären Traditionen in der Kirchenleitung in der Folge des Landesherrlichen Summepiskopats.<sup>32</sup>

Der politische Umbruch 1918/19 versetzte die meisten evangelischen Amtsträger in Krisenstimmung, die nationalsozialistische Machtübernahme 1933 in Euphorie. Suchten sie 1918 mehrheitlich Distanz, so war es 1933 Nähe. Brauchte die evangelische Landeskirche nach der Absetzung des

<sup>29</sup> Ernst Henn, Führungswechsel, Ermächtigungsgesetz und das Ringen um eine neue Synode im bayerischen Kirchenkampf, in: *ZBKG* 43 (1974), S. 325–443.

<sup>30</sup> Sommer, *Veit 2007*.

<sup>31</sup> Kantzenbach, *Einzelne*.

<sup>32</sup> Arne Manzeschke, *Persönlichkeit und Führung. Zur Entwicklung des evangelischen Bischofsamtes in Bayern zwischen Novemberrevolution und Machtergreifung*, Nürnberg, 2000, hier bes.: S. 227 mit S. 424, Anm. 39, S. 259f., 298–302. Zu Meisers Rolle als Kronprinz vgl. auch Nora Andrea Schulze, „Ein ganz und gar landeskirchlich verwurzelter Pfarrer“. Hans Meiser in Kaiserreich und Weimarer Republik 1881–1933, in: Gerhart Herolt, Carsten Nicolaisen (Hg.), *Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme*, München 2006, S. 11–31, hier: S. 21.



Königs 1918 ein neues Oberhaupt und eine neue Organisation, so suchte sie 1933 einen staatsnahen Kirchenführer. Der königstreu-konservative Kirchenpräsident Friedrich Veit, der als Konsistorialpräsident den Übergang vom Staatskirchentum zur unabhängigen Landeskirche moderiert hatte, schien mit seiner Skepsis gegenüber einer Anbiederung an die neue nationalsozialistische Regierung nicht mehr in die Zeit zu passen.

Entsprechend vollzogen die bayerischen Protestanten die Umbrüche keineswegs in Äquidistanz mit: Wenige Tage nach der Reichstagswahl vom 5. März 1933 marschierten an verschiedenen Orten in Bayern SA-Verbände und andere Parteigliederungen auf, hissten Hakenkreuzfahnen und versuchten so, auf der Straße die Regierungsübernahme der NSDAP zu erzwingen. Am 10. März beschwerten sich zwei evangelische Nürnberger beim Landeskirchenrat in München darüber, dass Kirchenglocken den Aufmarsch auf dem Hauptmarkt begleitet hätten. Oberkirchenrat Hans Meiser (1881–1956) erklärte den Wunsch nach dem Läuten damit, „dass auch bei der Staatsumwälzung im Jahre 1918/19 die Kirchenglocken von den damaligen Machthabern in ausgedehntestem Maße in Anspruch genommen wurden“. Die Erlaubnis dazu begründete er mit der explosiven Lage und der Sorge vor „unliebsamsten Weiterungen“, falls man nicht läute.<sup>33</sup> 1918 und 1919 läuteten Kirchenglocken allerdings nicht, um damit gleichsam in vorseilendem Gehorsam größeren Schaden abzuwenden. Im Gegenteil, Kirchengemeinden verweigerten das Geläute im Dienst der neuen Regierungsgewalt, wo sie nur konnten.<sup>34</sup> Es war sogar die Rede davon, die Glocken seien bei der Beerdi-

---

<sup>33</sup> Undatiertes Konzept. LAELKB, LKR XV, 1665a, Band 3. Im März 1919 kritisierte Meiser das Läuten 1918/19. Manuskript „Die gegenwärtige kirchl. Lage der prot. Landeskirche i. Bayern r. d. Rhs.“ vom 13. (23.?) 3. 1919. LAELKB, Nachlass Meiser, Hans 101/36-22.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. *KorrBl* 43 (1919), S. 69; *Kirchenbote für die evangelische Gemeinde München* v. 11.5.1919; Synodalbericht des Dekans Kirchenrat Friedrich Ringler vom Dekanat München II vom 21.5.1919. LAELKB, Oberkonsistorium München [OKM] 2984.

gung Kurt Eisners (1867–1919) und der Ausrufung der Räterepublik „vergewaltigt“ worden.<sup>35</sup> Das Läuten der Kirchenglocken untermauerte und sakralisierte hoheitliche Ansprüche als Weiheakt.<sup>36</sup> Mussten ihn sich die Machthaber im einen Fall selbst verschaffen, ging die Initiative im anderen Fall von der Kirchenleitung aus. Dabei hatte die NSDAP in Bayern ebenso wenig ein Regierungsmandat durch Wahlen erhalten wie 1919 die Räte. Stattdessen hatte sie den geschäftsführenden BVP-Ministerpräsidenten Heinrich Held (1868–1938) nach den Reichstagswahlen am 5. März sukzessive aus dem Amt gedrängt. Den letzten Akt dazu bildete die Einsetzung Franz Xaver Ritter von Epps (1868–1946) zum Reichskommissar für Bayern durch Reichsinnenminister Wilhelm Frick (1877–1946) am 9. März 1933.

In dieser Situation wandte sich Friedrich Veit am 13. März mit einem Rundschreiben an die bayerischen Geistlichen, in dem er an seine früheren Aufrufe zu parteipolitischer Neutralität anknüpfte. Veits Rundschreiben vom 13. März 1933 fiel vergleichsweise nüchtern aus und ließ nicht erkennen, dass ihn Hitlers brachialer Feldzug gegen Kommunisten, Gewerkschafter und andere Linke nach dem Reichstagsbrand oder der Ausgang der Wahlen am 5. März zu einer radikalen Neubewertung gebracht hätten. Veit konzedierte, dass die „starken vaterländischen Kräfte“ in den aktuellen politischen Ereignissen „nicht zu verkennen“ seien, stellte dieser Würdigung der Entwicklungen im staatlichen Bereich allerdings eine Absage an eine entsprechende Politisierung im kirchlichen Bereich entgegen: Die Kirche müsse sich darauf besinnen,

<sup>35</sup> Synodalbericht von Kirchenrat Friedrich Ringler, Dekan des Kirchenbezirks München II vom 21.5.1919. LAELKB, OKM 2984.

<sup>36</sup> So läuteten die Kirchenglocken selbstverständlich, wenn ein Mitglied des bayerischen Königshauses oder der Hohenzollerschen Kaiserfamilie starb, aber auch 1939 bei Hitlers 50. Geburtstag. Vgl. z.B. *Evangelisches Gemeindeblatt für München und Umgebung [EGM]* 30 (1921), S. 131; *Amtsblatt für die evangelisch-lutherische Landeskirche in Bayern rechts des Rheins [ABIB]* 25 (1939), S. 67.

„daß sie das Gesetz des Handelns nicht aus der Entwicklung des zeitlichen Geschehens, sondern aus dem Grunde ihres Wesens und dem unverrückbaren Ziel ihres Wirkens zu nehmen hat“.<sup>37</sup>

Auch unmittelbar nach der Novemberrevolution 1918 hatte Veit als damaliger Oberkonsistorialpräsident auf den Verlust der politischen und kirchlichen Ordnung zurückhaltend reagiert.<sup>38</sup> 1918 rief Veit die Pfarrer dazu auf, in der Krise aufbauend zu wirken. 1933 warnte er sie davor, sich von nationalem Hochgefühl mitreißen zu lassen. In beiden Fällen strich er die Unterschiede zwischen kirchlichem und weltlichem Bereich heraus und drang auf innerkirchliche Geschlossenheit.

In den Märztagen 1933 hatten sich viele evangelische Amtsträger allerdings ein positives Bekenntnis zu den neuen Machthabern gewünscht. Und wieder spielte Hans Schemm eine Schlüsselrolle. Der mit den nationalsozialistischen evangelischen Pfarrern seit 1931 ohnehin gut vernetzte Gauleiter der „Bayerischen Ostmark“ hatte sich nicht nur gegen innerparteiliche Rivalen durchgesetzt. Mit der Formel „Unsere Religion heißt Christus – unsere Politik heißt Deutschland“ hatte er sich auch als christlicher Nationalsozialist profilieren und bei vielen Evangelischen in Bayern Vertrauen wecken können.<sup>39</sup> Aufmerksam registrierten viele Kirchenleute, dass

---

<sup>37</sup> Zu euphorischen wie mahnenden Stimmen vgl. Scholder, *Kirchen*, S. 317–337, der in den abwägenden Worten eines Theophil Wurm die ambivalente Haltung zwischen helllichtiger Wahrnehmung der Gleichschaltungsgefahren und der Selbstfixierung, die bestimmte Probleme ausblendete, erkannte, vgl. ebd., S. 328f. Zum Anschwellen der euphorischen Stimmen nach der Reichstagswahl vom 5. März vgl. Mensing, *Pfarrer*, S. 147.

<sup>38</sup> ABIB 5 (1918), S. 325.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Manfred Gailus, „Nationalsozialistische Christen“ und „christliche Nationalsozialisten“. Anmerkungen zur Vielfalt synkretistischer Gläubigkeiten im „Dritten Reich“, in: Ders., Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte 214), Göttingen 2005, 223–261. Vgl. daneben Kühnel, *Schemm*, S. 188f., 207f., 229. Schemms Vereinnahmung Luthers und umgekehrt Meisers Werben um den

er bei seiner Amtsübernahme am 18. März die „Ausmerzungen aller marxistischen lebensverneinenden Ziele und Bestrebungen aus dem kulturellen Leben Bayerns“ versprochen hatte. Eindruck machte auch, dass er sich dabei zu den „göttlichen Aufgaben“ des Lebens und „zur Gemeinschaft mit Gott bekannt“ hatte.<sup>40</sup>

*Veits letzter öffentlicher Auftritt in Bayern als Kirchenpräsident am 4. April*

Veit verweigerte sich sowohl einem direkten Schulterschluss mit Kultusminister Schemm in Bayern als auch der kirchenpolitischen Tagesordnung im Reich. Dort standen ein engerer Zusammenschluss der deutschen Landeskirchen und die Gründung des neuen Amtes eines Reichsbischofs an. Um zu dokumentieren, dass man die Zeichen der Zeit verstanden und zugleich das Heft des Handelns in der Hand behalten wollte, orientierte sich ein Hauptteil des deutschen Protestantismus bewusst an den politischen Zentralisierungsbestrebungen. Veit kritisierte solche Reformüberlegungen vehement. Er sprach sich dagegen aus, den Gesetzen politischer Logik zu folgen und die nach 1918 gewonnenen Freiheiten der einzelnen Landeskirchen ohne Not preiszugeben. Dies machte er unmissverständlich deutlich in einem Grundsatzreferat zur kirchlichen Lage, das er am 4. April bei einer Konferenz in München hielt, zu der er die bayerischen Dekane versammelt hatte.<sup>41</sup>

---

Nationalsozialismus im Kontext des 450. Geburtstag des Reformators beleuchtete jüngst Björn Küllmer, *Die Inszenierung der Protestantischen Volksgemeinschaft – Lutherbilder im Lutherjahr 1933*, Berlin 2012, S. 84–87, 93–97.

<sup>40</sup> Helmut Baier, Ernst Henn, *Chronologie des bayerischen Kirchenkampfes 1933–1945* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 47), Nürnberg 1969, S. 2.

<sup>41</sup> Dekanekonferenz vom 4.4.1933. LAELKB, LKR 3075. Die folgenden Zitate stammen, soweit nicht anders gekennzeichnet, aus dieser Quelle.

Der Kirchenpräsident empfand manche Maßnahmen der NS-Regierung im Bemühen um „Reinheit, Sauberkeit, Opferwilligkeit“ als durchaus lobenswert, kritisierte jedoch „die Formen und [...] Methoden“ bei „der Umgestaltung der polit. Verhältnisse“. Deshalb wollte er von seinem Standpunkt, „dass die Kirche in ihrem rechtlichen Bestand zunächst von der Umgestaltung der polit. Verhältnisse nicht berührt wird,“ nicht den Rückschluss auf eine kirchliche Gleichgültigkeit gegenüber den politischen Veränderungsprozessen zulassen.

„Wir haben einen starken Eindruck davon bekommen, dass eine innerliche tiefe Bewegung durch das Volk hindurchgeht. Man mag über die Formen und über die Methoden, die man für angezeigt findet, seine verschiedene Meinung haben, man mag sich darüber seine Gedanken machen, was man mit dem Namen einer nationalen Erhebung bezeichnet. Aber man darf nicht bestreiten, dass in weiten Kreisen unseres Volkes wieder eine Erinnerung lebendig geworden ist, dass Ziele aufgetaucht sind, die vergessen gewesen sind. Wer hätte sich nicht darüber gefreut, dass unsere alte deutsche Fahne wieder zu Ehren gekommen ist.“

In der Aussprache bekräftigte Veit, dass er „die nationale Erweckung unseres Volkes“ begrüße. Er wünsche aber, „dass der Aufbruch in den Formen, die er angenommen hat, bezw. anzunehmen in Gefahr steht, nicht mehr nationale Erhebung genannt werden kann“, und wollte „nicht von einer Revolution sprechen“.

Veit war nicht naiv. Er kalkulierte am 4. April künftige Auseinandersetzungen durchaus mit ein, sah aber keine Notwendigkeit, auf die veränderten politischen Verhältnisse schon jetzt kirchlich zu reagieren. Die Deutschen Christen hatten sich zwar bei ihrer 1. Reichstagung in Berlin am 3. und 4. April öffentlichkeitswirksam als geeinte neue Kraft im deutschen Protestantismus inszeniert.<sup>42</sup> Die bayerischen Deutschen Christen waren jedoch Anfang April in Bayern organi-

---

Sie umfasst sowohl eine Niederschrift von Veits Referat als auch der anschließenden Aussprache.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Scholder, *Kirchen*, S. 412–417. Für Bayern vgl. Helmut Baier, *Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen*

satorisch erst im Aufbau und in der Landeskirche noch keine etablierte kirchenpolitische Macht mit einer klaren ideologischen Kontur. Daran änderte auch die Tatsache nichts, dass sie der Pfarrerverein bereits längst hofiert hatte und sie durch die Übergabe der politischen Macht an die Nationalsozialisten Rückenwind erhalten hatten.<sup>43</sup>

Veit betrachtete die Deutschen Christen im Unterschied zu Langenfaß noch nicht als Gefahr. Der Kirchenpräsident war anders als der Münchner Dekan davon überzeugt, die Einheit der Kirche sichern zu können, ohne „unsere kirchliche Organisation einer Revision zu unterziehen“. Ebenso wenig teilte er Langenfaß’ Sorge vor einem bevorstehenden Eingreifen des Staates in die kirchliche Ordnung. Veit sah die bayerische Landeskirche ausreichend abgesichert durch Verfassung, Staats-Kirchenvertrag und Zusagen etwa von Hitler oder Schemm, wonach die bestehenden rechtlichen Verhältnisse der „Kirchen in den Ländern [...] unangetastet bleiben sollen“.

Langenfaß hatte bereits 1929 auf eine Ablösung Veits spekuliert und war Anfang April 1933 endgültig davon überzeugt, dass diese nun unbedingt und baldmöglichst erfolgen müsse.<sup>44</sup> In der Aussprache nach Veits Referat bezweifelte Langenfaß, dass die Einheit und Geschlossenheit der bayerischen Landeskirche noch zu retten waren und befürchtete, der neue NS-Staat könne mit Neuwahlen zu den kirchlichen Organen vom Kirchenvorstand massiv in das gewachsene Gefüge der Kirche eingreifen. Vor dem Hintergrund seiner verdeckten Bemühungen, Veit aus dem Amt zu drängen, erwecken die Einlassungen des Münchner Dekans allerdings den Eindruck eines kalkulierten Versuchs, in möglichst grellen Strichen ein Szenario zu entwerfen, in dem die aktive Umgestaltung der

---

Kirchenkampfes (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 46), Nürnberg 1968, S. 41–48.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Baier, *Christen*, S. 41–48.

<sup>44</sup> Vgl. Jasper, *Althaus*, S. 147, Anm. 26; s. dazu weiter oben. Möglicherweise war Langenfaß bereits über das entsprechende Ergebnis der Unterredung des Vorsitzenden des Pfarrervereins mit Kultusminister Schemm unterrichtet, das ebenfalls am 4. April stattfand, s. dazu weiter unten.

Kirche als zunehmend dringend notwendig erschien. Der Kirchenpräsident Veit passte offenkundig in dieses Szenario nicht hinein.

Veit sah keinen Grund, die strikte Unterscheidung von staatlichem und kirchlichem Bereich aufzugeben, und wiederholte vor den Dekanen unmissverständlich sein Credo, dass „[d]ie Kirche [...] sich aus sich heraus nach ihrem Wesen und nach ihren Zielen das Gesetz des Handelns selbst geben“ müsse. Bemerkenswerterweise illustrierte er das ausgerechnet mit dem besonders brisanten Beispiel der antisemitischen Maßnahmen des NS-Regimes:

„Wir werden es in unserer Kirche nicht stillschweigend hinnehmen können, wenn Glieder unserer Kirche, die früher Juden waren und Jahrzehnte treue Mitglieder unserer Kirche waren, vor der Öffentlichkeit wegen ihrer Rasseabstammung gebrandmarkt werden. Die Kirche wird sich fragen müssen, ob im solchen Vorgehen nicht eine Herabwürdigung ihres Sakraments der Taufe liegt und ob sie zu diesem Vorgehen stillschweigend zusehen kann und darf. Ich nehme an, dass wir hier in den aufregenden Zeiten des Übergangs noch mancherlei zu befürchten haben, aber ich mache darauf aufmerksam, worauf wir achten müssen.“<sup>45</sup>

Als überzeugter Anhänger der Monarchie hatte Veit die demokratische Staatsordnung wie die meisten anderen evangelischen Kirchenführer weder begrüßt noch öffentlich verteidigt.

<sup>45</sup> Ähnlich argumentierte auch Veits Freund Wilhelm Freiherr von Pechmann vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann*, Neustadt (Aisch) 2000 (= Nachdruck, hg. von Dieter Haack), S. 36f. u.ö. Zu Pechmann insgesamt vgl. Wolfgang Sommer, *Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland*, Göttingen 2010. Bei Veit und Pechmann verbanden sich Kritik an den antisemitischen Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates mit Kritik an Bestrebungen zu einem reichskirchlichen Zusammenschluss und Befürchtungen vor einem Verlust der Unabhängigkeit des lutherischen Bekenntnisses. Vgl. dazu Sommer, *Veit 2007*, S. 263.

Kaum ein deutscher Protestant in leitender kirchlicher Stellung erwog jedoch im April 1933 eine öffentliche Kritik am nationalsozialistischen Staat, weil der die Gruppe der Christen mit jüdischen Vorfahren von vornherein aus seinem Volksgemeinschaftsideal ausschloss.

Die Aussprache auf der Dekanekonferenz am 4. April verdeutlichte, dass Veit und Meiser beim Anspruch auf kirchliche Unabhängigkeit unterschiedliche Akzente setzten: Veit hielt es allein für Sache der Kirchenleitung, wie sie auf staatliche Anordnungen zur Beflagung reagiere und empfahl äußerste Zurückhaltung bei der Beflagung. Meiser hielt nach einer Besprechung mit Schemm die Möglichkeit eines staatlichen Zugriffs „an den Lebensnerv der evangelischen Jugend“ für durchaus gegeben, plädierte aber zunächst für kirchliche „Mäßigung und Zurückhaltung“ gegenüber der Regierung und setzte auf Kooperationsbereitschaft. Seiner Ansicht nach war es „[z]um Besten unseres deutschen Volkes [...], wenn die reichen Kräfte der evangel. Jugendbewegung aufrecht erhalten bleiben“. „Die evangelische Jugend“ hielt der Oberkirchenrat für „nationalverlässlich“.

Veit wies auch die Kritik an der abwartend-distanzierten Haltung der Kirchenleitung gegenüber den neuen Machthabern zurück. Nicht politische Zurückhaltung betrachtete er als Gefahr für die Kirche, sondern den Umstand, dass einzelne bayerische Pfarrer versuchten, eigenmächtig Kontakt „mit den neuen Herren“ aufzunehmen. „Wir sind nicht ganz so untätige und ungeschickte Leute, für die man uns manchmal halten mag.“ So hatte Veit es im Unterschied zu Meiser für verfrüht gehalten, dass sich Friedrich Klingler (1882–1951), Vorsitzender des bayerischen Pfarrervereins und Pfarrer in Nürnberg, am 4. April in München mit Schemm traf, um ihn der Loyalität der bayerischen Pfarrer zu versichern und Schemms Amtsführung zu loben. Schemm habe sich für Kirchenwahlen



und die Ablösung Veits ausgesprochen, berichtete Klingler wenig später.<sup>46</sup>

*Veits Verdrängung aus dem Amt am 11. April*

Bis Anfang April hatte sich eine breite Front gegen Veit gebildet: Am 21. / 22. März hatte sich das erste kirchenleitende Organ mit dem Landessynodalausschuss bereits für die Neuwahl des Kirchenpräsidenten ausgesprochen.<sup>47</sup> Allerdings wollte es für ein möglichst geschlossenes Vorgehen noch das Votum der Pfarrerschaft abwarten.<sup>48</sup> Am 6. April schilderte Dekan Langenfaß dem erweiterten Vorstand des Pfarrervereins bei der Erörterung der Lage, der Landessynodalausschuss habe die Überzeugung, „[w]ir brauchen“ für eine flexible und einheitliche Leitung der Landeskirche „ein Ermächtigungsgesetz, und wir brauchen einen Landesbischof“. Die kontroverse Diskussion offenbarte, dass die Pfarrerschaft in erheblichem Maß kritisch gegen Veit eingestellt war. Eine gemeinsame Rücktrittsforderung gab es jedoch nicht.<sup>49</sup> Vertreter kirchlicher Organe und der Ministerialbürokratie, mit denen Meiser sich in den anschließenden Tagen besprach, hielten die Ablösung Veits und die „Umgestaltung der Verhältnisse“ für unumgänglich.<sup>50</sup>

Während die Stimmung in der Pfarrerschaft noch uneinheitlich war, hatte sich die Kirchenleitung – namentlich

<sup>46</sup> Protokollbuch Pfarrerverein 1924ff. LAELKB, Vereine I/20, 51, zitiert nach Helmut Baier, Der Pfarrerverein im „Dritten Reich“, in: Konrad Kressel, Klaus Weber (Hg.), *100 Jahre Pfarrerverein in Bayern. 1891–1991. Stationen und Aufgaben*, Nürnberg 1991, S. 34–44, hier: S. 35. Vgl. dazu auch Sommer, *Veit 2007*, S. 264.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Sommer, *Veit 2007*, S. 265; daneben Mensing, *Pfarrer*, S. 160.

<sup>48</sup> Protokollbuch Pfarrerverein 1924ff. LAELKB, Vereine I/20, 51, zitiert nach Helmut Baier, Landesbischof Meiser und sein Umfeld. Netzwerke kirchenleitenden Handelns, in: Hamm, Oelke, Schneider-Ludorff, *Spielräume*, S. 99–119, hier: S. 100.

<sup>49</sup> Protokollbuch Pfarrerverein 1924ff. LAELKB, Vereine I/20, 51, zitiert nach Baier, *Pfarrerverein*, S. 35; Sommer, *Veit 2007*, S. 264.

<sup>50</sup> Amtstagebuch Meiser, zitiert nach Sommer, *Veit 2007*, S. 266.

Landessynodalausschuss und Landeskirchenrat – in der Ablehnung gegen Veit formiert. Nachdem der Kirchenpräsident aus Berlin von einer Sitzung zurückgekehrt war, konfrontierte ihn das Kollegium im Landeskirchenrat am 10. April mit der Bitte, „ich möge meinen für den Herbst beabsichtigten Abschied aus dem Amt schon jetzt zur Tat machen“, notierte er in seinen Memoiren.<sup>51</sup> Nach seinen Erinnerungen waren „weite und maßgebende kirchliche Kreise von der allgemeinen Strömung ergriffen“, die unter dem Einfluss der nationalsozialistischen Bewegung

„in der Überspannung des staatlichen Gedankens alle Verhältnisse des öffentlichen und privaten, des sozialen und wirtschaftlichen Lebens in ihren Machtbereich zog und, wie sich bald zeigte, auch vor der Kirche nicht halt machte“.

Vor diesem Hintergrund habe ihm der Landeskirchenrat seinen Rücktritt nahe gelegt.

„Ich war aufs tiefste betroffen, lehnte eine Antwort zunächst ab [...]. Nach einer Nacht, in der ich nicht viel geschlafen, aber ernstlich den Rat dessen gesucht habe, der mich bisher freundlich geleitet, versammelte ich am Morgen die Kollegialmitglieder und Beamten in meinem Sprechzimmer und erklärte in einer kurzen Ansprache, daß ich entschlossen sei, mein Amt niederzulegen, das Gesuch um Versetzung in den Ruhestand der Generalsynode einreichen werde und mit sofortiger Wirkung bis zu seiner Verabschiedung einen Urlaub antrete.“

### *Der Kurswechsel der kommissarischen Kirchenleitung gegenüber der nationalsozialistischen Regierung*

Meiser begann noch am 11. April, das weitere Vorgehen zu koordinieren; das hieß einerseits, die Vertretung des Kirchenpräsidenten zu regeln und andererseits, ein Signal nach außen

<sup>51</sup> Memoiren „Aus meinem Leben“, S. 257. LAELKB, Nachlass Veit 101/12-17, zitiert nach Sommer, *Veit 2011*, S. 101. Hieraus auch die folgenden Zitate.

abzugeben.<sup>52</sup> Landeskirchenrat und Landessynodalausschuss beriefen am 12. April mit dem Vizepräsidenten des Landeskirchenrats Karl Böhner (1872–1955) und Hans Meiser einen juristischen und einen theologischen Oberkirchenrat mit der Vertretung der Amtsgeschäfte.<sup>53</sup> Die neue Leitung verlor keine Zeit, zu dokumentieren, dass ein diametraler Kurswechsel für sie die oberste Priorität hatte, und unverzüglich und aus freien Stücken vollzog sie eine radikale Neubestimmung des Verhältnisses zum nationalsozialistischen Staat.

In anderen Landeskirchen hatte die Begeisterung über die vermeintliche Einigung der nationalen Rechten im neuen nationalsozialistischen Regime längst zu euphorischen Reaktionen führender Vertreter geführt. Hitlers Inszenierung am „Tag von Potsdam“ befeuerte endgültig nationalprotestantische Hoffnungen auf ein christliches Deutschland und erhielt mit Glockenläuten sämtlicher Potsdamer Kirchen, gottesdienstähnlichem Staatsakt in der Garnisonskirche und der Predigt des Berliner Generalsuperintendenten Otto Dibelius zur Eröffnung des neuen Reichstags kirchliche Weihen.<sup>54</sup>

Die Art des Kurswechsels der kommissarischen bayerischen Kirchenleitung legt den Verdacht nahe, sie habe in dieser Hinsicht einen dringenden Nachholbedarf an Loyalitätsbekundungen gesehen. Unfreiwillig dokumentierte sie damit auch die wahren Hintergründe für Veits Verdrängung aus dem Amt: Nach Meisers Ansicht musste nämlich „von Seite der Kirche nunmehr alles geschehen [...], damit man sagen könne, dass sich die Kirche auf die neuen Verhältnisse umgestellt habe“. Sonst sei „zu befürchten, dass unter Umständen der Staat gegen die Kirche mobil gemacht werde“. Langenfaß drängte auf eine sofortige „Kundgebung an die Pfarrer [...], die eine positive Stellungnahme zum neuen Staat enthalte“.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Henn, *Führungswechsel*, S. 341.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 342.

<sup>54</sup> Vgl. Scholder, *Kirchen*, S. 316f., 322–325, 331f., 336 u.ö.; daneben Frank Becker, *Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933*, in: Gailus, Lehmann, *Mentalitäten*, S. 19–44, hier: S. 37–40.

<sup>55</sup> Vgl. Henn, *Führungswechsel*, S. 343.

Noch am selben Tag versandte der Landeskirchenrat an sämtliche Geistliche die Anweisung, den bevorstehenden Geburtstag Hitlers am 20. April zum dankbaren

„Gedenken an die große Tat, die Adolf Hitler mit der Sammlung aller nationalen Kräfte vollbracht hat und im Blick auf die ungeheure Verantwortung, die in dieser Zeit auf dem Kanzler des deutschen Reiches liegt,“

zu nutzen und mit der Beflaggung kirchlicher Gebäude „die kirchliche Anteilnahme an diesem Tag zum Ausdruck“ zu bringen.<sup>56</sup>

Am 13. April versandte der Landeskirchenrat eine Kanzelkundgebung für den Hauptgottesdienst an Ostern. Am theologisch bedeutendsten Feiertag der Christenheit, der volle Kirchen und hohe Öffentlichkeitswirkung versprach, verband die neue Kirchenleitung die Information über Veits Rücktritt symbolkräftig mit einer lobenden Würdigung des NS-Regimes.<sup>57</sup> Demnach hatte Veit „aus Rücksicht auf seine Gesundheit und um die Leitung der Kirche jüngerer Händen anzuvertrauen, sein hohes Führeramt“ niedergelegt. Zugleich präsentierte sich die Kanzelkundgebung als das lang erwartete „klärende[...] Wort zu dem brausenden Geschehen um uns her“. Dem Staat attestierte sie, wieder „nach Gottes Gebot zu regieren“, und versicherte ihn darin „nicht nur des Beifalls, sondern auch der freudigen und tätigen Mitarbeit der Kirche“. Ergriffen holte die neue Kirchenleitung nach, was unter dem bisherigen Kirchenpräsidenten unterblieben war:

„Mit Dank und Freude nimmt die Kirche wahr, wie der neue Staat der Gotteslästerung wehrt, der Unsittlichkeit zu Leibe geht, Zucht und Ordnung mit starker Hand aufrichtet, wie er zur Gottesfurcht ruft, die Ehe heilig gehalten und die Jugend geistlich erzogen wissen will, wie er der Väter Tat wieder zu

<sup>56</sup> LKR an sämtliche Geistliche vom 12.4.1933. LAELKB, BayD München I, 6.

<sup>57</sup> Schreiben vom 13.4.1933. LAELKB, BayD München I, 6. Hieraus auch die folgenden Zitate.

Ehren bringt und heiÙe Liebe zu Volk und Vaterland nicht mehr verfemt, sondern in tausend Herzen entzündet.“

Eine vergleichbare Kundgebung hatte es zu den Regierungen zwischen 1918 und 1933 nicht gegeben. Der Anspruch der Kirchenleitung, unpolitische Äquidistanz zu den politischen Parteien in der Weimarer Republik zu halten, war einer unverhohlenen Parteinahme zugunsten der NSDAP gewichen, die sich als überparteiliche Bewegung der Volksgemeinschaft stilisierte und die übrigen Parteien als vermeintlich überkommenes Relikt der gesellschaftlichen Pluralisierung und „völkischen“ Zersplitterung diffamierte.

Die Geistlichen erhielten daneben noch eine etwas ausführlichere Stellungnahme der Kirchenleitung zum Rücktritt des Kirchenpräsidenten mit ähnlichem Tenor. Pathetisch beklagte diese, dass „[i]n schwerer Zeit der Landeskirchenrat seines Führers entbehren“ müsse und die Art und Weise seines Rücktritts „uns nur auf’s neue mit tiefster Verehrung für ihn erfüllen“ könne. Auch sie drückt die Freude angesichts „der mächtigen Bewegung“ und ihrer Dynamik und die Hoffnung auf eine durch die NS-Bewegung geförderte Renaissance der Kirchlichkeit aus.

„Wir fühlen, daß es Unrecht wäre, die mannigfaltigen guten Kräfte, die durch die Bewegung entbunden wurden, nicht auch im Leben der Kirche wirksam werden zu lassen; es bedürfte nicht des sinnfälligen Beweises der zahlreichen Wiedereintritte in unserer Kirche, um uns davon zu überzeugen, daß die nationale Bewegung wertvollen Dienst auch an der Kirche zu leisten geeignet ist.“

Kurz und allgemein warnte das Rundschreiben an die Pfarrer vor der Gefahr, die „guten Kräfte der Bewegung“ könnten „von der richtigen Bahn der Betätigung abgelenkt“ werden und „der Kirche zum Schaden gereichen“.<sup>58</sup> Bereits Ernst

<sup>58</sup> Schreiben vom 13.4.1933. LAELKB, BayD München I, 6.

Henn kamen angesichts der vorangehenden Ereignisse erhebliche Zweifel an der Aufrichtigkeit dieser Klage.<sup>59</sup>

Noch vor dem Kirchlichen Amtsblatt veröffentlichte das Evangelische Gemeindeblatt für München Veits Rücktrittserklärung am 23. April.<sup>60</sup> Ähnlich unehrlich wie die Erklärungen der Kirchenleitung wirkt auch der Kommentar von Dekan Langenfaß, der sich besonders früh für eine Ablösung Veits ausgesprochen und unmittelbar nach Veits Ablösung eine Loyalitätserklärung gegenüber dem NS-Regime gefordert hatte. So mutet es nahezu dreist an, wie Langenfaß, stellvertretend für die evangelischen Münchnerinnen und Münchner, von „aufrichtigem Schmerz und herzlicher Teilnahme“ schrieb, mit der Veits Schritt wie überall auch in der Münchner Gemeinde aufgenommen worden sei. Heuchlerisch klingen die vermeintlichen Respektsbekundungen des Münchner Dekans, Veits Gründe seien zu „achten“ und zu „ehren“, und man müsse ihm „von Herzen dafür dankbar sein, daß er in selbstloser Treue und Hingabe an seine Kirche bis ins hohe Alter hinein die Last seines sorgenvollen und verantwortungsschweren Amtes getragen hat“. Unaufrichtig wirken die Verweise auf Veits Führungsstärke und seine Verdienste um die Überführung der Landeskirche in geordnete Verhältnisse nach dem „Umsturz des Jahres 1918“, da der Münchner Dekan doch seit langem Zweifel an Veits Durchsetzungskraft gesät hatte. In dieser Strategie drückte sich jedenfalls nur wenig Wertschätzung für den Mann aus, dessen langjährige Münchner Amtstätigkeit Langenfaß nun als eine „besondere[...] Ehre [...] und [...] große Freude“ für die Münchner Gemeinde bezeichnete.

„Wir bitten Gott, daß Er die Gesundheit des Herrn Kirchenpräsidenten wieder festigen wolle und ihn noch recht lange als ein

<sup>59</sup> Henn fragte: „War es jedoch ganz ehrlich einzufügen: ‚In schwerer Zeit muß der Landeskirchenrat seines Führers entbehren?‘“; *Führungswechsel*, S. 344.

<sup>60</sup> *EGM* 42 (1933, v. 23.4.), S. 197. Vgl. *ABIB* 20 (1933, v. 27.4.), S. 47.

hochverehrtes und geliebtes Gemeindeglied in unserer Mitte weilen lasse.“<sup>61</sup>

Der Kanzelkundgebung und dem Rundschreiben an die Pfarrer vom 13. April folgte wenig später ein weiterer Beschluss, der zeigte, wie sich die Entscheidungsträger aktiv auf die neuen Verhältnisse umgestellt hatten: Für die nationalsozialistischen Pfarrer war es gleichsam der Ritterschlag, dass ihre Delegierten von den Vertretern des Landeskirchenrats und des Pfarrervereins zu offiziellen Beratungen über die künftigen Schritte herangezogen wurden. Deren Einbeziehung und Aufwertung hatte Veit bisher stets abgelehnt. Am 19. April beschlossen die Beteiligten einmütig, die Landessynode solle „unverzüglich einen neuen Kirchenpräsidenten als Landesbischof wählen“, der „durch ein Ermächtigungsgesetz mit besonderen Vollmachten ausgestattet werden“ sollte, „da die gegenwärtige Lage eine bewegliche, einheitliche Führung erfordere“.<sup>62</sup>

Hitlers Ernennung des Königsberger Wehrkreispfarrers Ludwig Müller (1883–1945) zum „Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirchen“ am 25. April hatte klar gemacht, dass Hitler eine gleichgeschaltete Reichskirche wünschte.<sup>63</sup> Bei Meiser verstärkte sich in den Besprechungen im Kirchenbundesamt und Kirchenbundesrat in Berlin daher der Eindruck eines großen zeitlichen Drucks. So drängte er noch von Berlin aus telefonisch auf eine Verkürzung der Vakanz und die Vorverlegung der Synode auf den 3. bis 5. Mai.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> EGM 42 (1933), S. 197.

<sup>62</sup> *KorrBl* 58 (1933), S. 173f., zitiert nach Henn, *Führungswechsel*, S. 348.

<sup>63</sup> Vgl. Manzeschke, *Persönlichkeit*, S. 264.

<sup>64</sup> Vgl. Henn, *Führungswechsel*, S. 354.

*Die Wahl Hans Meisers zum Kirchenpräsidenten und seine Ermächtigung als Landesbischof bei der Landessynode in Bayreuth am 4. Mai*

Am 4. Mai wählte die Landessynode in Bayreuth Hans Meiser und berief ihn zum Landesbischof.<sup>65</sup> Der Präsident der Landessynode, der Fürther Oberregierungsrat Robert Bracker (1877–1970), enthielt den Synodalen allerdings einen Brief Wilhelm Freiherr von Pechmanns (1859–1948) vor. Der ehemalige Präsident der Landessynode, langjähriger Kirchenvorsteher von München und einer der bedeutendsten Nichttheologen in der evangelischen Kirche im Reich überhaupt, warnte darin die Synode eindringlich vor einer Änderung ihrer bestehenden Ordnung. Wie Veit sah auch Pechmann 1933 anders als 1918 keine inneren Gründe dafür, Eingriffe vorzunehmen, sondern lediglich äußeren Druck, auch durch politisierte Pfarrer.

„Nun, meine hochwürdigen und hochverehrten Herren: vor solcher Nötigung kann und darf die Kirche nicht einen Schritt zurückweichen, wenn anders sie Kirche bleiben, wenn sie nicht der tödlichen Gefahr unterliegen will, daß sie ihrer Sendung untreu und zum Dienste daran untauglich werde.“<sup>66</sup>

Langenfaß rechtfertigte die Zurückhaltung des Briefs gegenüber Pechmann damit, man habe ihn deshalb nicht weitergegeben, um seinen herausragenden Ruf im deutschen Protestantismus nicht zu beschädigen.<sup>67</sup>

Stattdessen sah der 1. stellvertretende Vorsitzende Friedrich Klingler in seiner Eröffnungsrede am 3. Mai eine sich seit dem Herbst 1932 in „Äußerungen verantwortlicher Staatsmänner“ anbahnende „Abkehr von der in unserem Staate mehr und mehr zum Durchbruch gelangten materialistischen

<sup>65</sup> Vgl. dazu Verhandlungen der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rhs. Synodalperiode 1930–36. *Außerordentliche Tagung in Bayreuth 3.–5. Mai 1933 (Tagung VI)*. [= *Tagung VI*]

<sup>66</sup> Schreiben vom 1.5.1933. Druck bei Kantzenbach, *Widerstand*, S. 40–42, hier: S. 41.

<sup>67</sup> Sommer, *Pechmann*, S. 138.



Weltanschauung“ und eine Hinwendung zum „christlichen Staatsideal“. Pathetisch beschwor er die welthistorische Dimension des „Tags von Potsdam“ am 21. März als endgültigen „Aufbruch des deutschen Volkes unter der Losung der Heimkehr zur göttlichen Weltordnung“ und als Datum, an dem „eine dem Allmächtigen sich verpflichtet fühlende Staatsregierung die Einigung des bisher zerrissenen deutschen Volkes vollzog“. <sup>68</sup> Klingler dankte der Kirchenleitung ausdrücklich für ihren „Ostererlaß“, der ausgedrückt habe, was „weiteste Kreise“ bewege und deshalb „ein tausend- und abertausendfaches, freudiges Echo gefunden“ habe. <sup>69</sup>

Am Folgetag stimmten Bracker und Klingler Oden auf Führungsstärke, Weitblick, Scharfsinn und Tatkraft des zurückgetretenen Kirchenpräsidenten an. <sup>70</sup> Vor dem Hintergrund der zuvor hymnisch begrüßten Kurswechsel in Staat und Kirche und den unterschlagenen Warnungen Pechmanns mutet der öffentliche Auftritt beider in den Prozess involvierten Vertreter des Synodenpräsidiums ähnlich dubios an wie die unmittelbar nach Veits Rücktritt veröffentlichten Verlautbarungen der kommissarischen Kirchenleitung.

Es war Friedrich Langenfaß, der als Vertreter des Rechtsausschusses bei den Synodalen mit einer Inaugurationsrede derart eindrücklich für das Amt des Landesbischofs warb, dass die Synode im Gefühl „der Größe dieser Stunde und des Ernstes des Augenblicks sowie [um] des Gesamteindrucks willen“ die Gesetzesvorlage ohne Debatte annahm. <sup>71</sup> Langenfaß zeigte sich zutiefst ergriffen von dem „Umbruch und Aufbruch dieses unseres Volkes in unerhörten, gewaltigen Ausmaßen“. Damit sah er den Rahmen für die Entscheidungen der Kirche gesetzt: „Die Führer des neuen Reiches, die Führer unserer bayerischen Heimat fordern von der Kirche den Einsatz ihrer ganzen Kraft und des besonderen, ihr von Gott anvertrauten Gutes.“ Das Volk erwarte von der Kirche,

<sup>68</sup> *Tagung VI*, S. 15f.

<sup>69</sup> Ebd., S. 16.

<sup>70</sup> Ebd., S. 20–22.

<sup>71</sup> Ebd., S. 25–27.

dass sie „klar und schlicht, aber auch unerschütterlich und in Vollmacht Gottes Willen“ verkündige, „damit es eine unverrückbare Richtschnur habe, Gottes Gnade und Barmherzigkeit“ zeige, „damit es auf fester Grundlage stehe, von Gottes Hilfe und Beistand Zeugnis“ ablege, „damit es sein ernstes, großes und schweres Werk getrost und freudig anfangen und fortführen“. Der Landesbischof sei mit der hohen Erwartung konfrontiert, „[d]aß er entschlossen, kraftvoll und zielsicher an sein Werk gehe und ein freudiger und mutiger Führer unseres Volkes sei“.<sup>72</sup>

Der Synodale Hans Liermann (1893–1976), Kirchenrechtsprofessor aus Erlangen, rechtfertigte das Ermächtigungsgesetz mit den Außenbeziehungen des Landesbischofs:

„Es gilt bei den Verhandlungen mit Reich und Staat und mit anderen Landeskirchen, welche auf die irgendwie geartete Bildung einer Reichskirche hinauslaufen, aktionsfähig zu sein. Diese außerordentlichen Aufgaben lassen sich nur in außergewöhnlichen Formen erledigen.“<sup>73</sup>

Die Person Meisers gewährleistete für Liermann, dass er von seinen Vollmachten „sicherlich keinen unnötigen Gebrauch machen“ werde.<sup>74</sup> Folgerichtig verabschiedete die Landessynode am 4. Mai einstimmig das „Gesetz über die Ermächtigung des Landesbischofs zum Erlaß von Kirchengesetzen“ und übertrug als erste deutsche Landeskirche ihrem Bischof in dieser Art weitreichende legislative Kompetenzen.<sup>75</sup> Die Landessynode hielt es angesichts der aktuellen politischen Dynamik und der „starke[n] Verknüpfung der kirchlichen Belange mit dieser Entwicklung“ für das geeignete Instrument, „der Leitung der Evang.-Luth. Landeskirche eine weitgehende Freiheit und Beweglichkeit des Handelns einzuräumen“.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> *Ebd.*, S. 25.

<sup>73</sup> *Ebd.*, S. 27.

<sup>74</sup> *Ebd.*, S. 28.

<sup>75</sup> *Ebd.*, S. 22–29. Vgl. dazu Baier, *Landesbischof*, S. 101.

<sup>76</sup> *Tagung VI*, S. 8.

Der oberste Kirchenjurist der Landeskirche, Oberkirchenrat Hans Meinzolt (1887–1967), hatte sich für sein „Gesetz über die Ermächtigung des Landesbischofs zum Erlaß von Kirchengesetzen“ erstaunlich unbekümmert an den Formulierungen des ‚Ermächtigungsgesetzes‘ „zur Behebung der Not von Volk und Reich“ vom 23. März orientiert.<sup>77</sup> Umstritten ist, inwieweit auch das bayerische Ermächtigungsgesetz vom 28. April Pate stand, da es erst Ende Mai veröffentlicht wurde.<sup>78</sup> Das „Gesetz über die Ermächtigung des Landesbischofs zum Erlaß von Kirchengesetzen“ eröffnete dem Landesbischof,

„Kirchengesetze außer in dem in der Kirchenverfassung vorgesehenen Verfahren auch [...] nach Anhörung des Landessynodalausschusses“

zu erlassen.<sup>79</sup>

„Die vom Landesbischof nach Art. 1 erlassenen Gesetze können von der Kirchenverfassung abweichen, soweit sie nicht die Einrichtung der Landessynode, des Landessynodalausschusses, des Kirchenpräsidenten und des Landeskirchenrats als solche zum Gegenstand haben.“<sup>80</sup>

Die zunächst vorgesehene zeitliche Befristung des Gesetzes bis zum 30. Juni 1934 hob die Landessynode am 12. September 1933 auf.<sup>81</sup> Mit ihrer Entscheidung zugunsten eines bischöflichen „Ermächtigungsgesetzes“ hatte die bayerische Landessynode nicht nur nach außen ein deutliches Signal gesetzt, dass sie im Gleichschritt mit der nationalsozialistischen Staatsführung die kirchliche Selbstständigkeit wahren wollte. Sie lieferte auch eine innerkirchliche Blaupause für die Strategie einer Synchronisierung mit dem Staat bei gleichzeitiger

<sup>77</sup> Henn, *Führungswechsel*, S. 360.

<sup>78</sup> Henn, *ebd.*, sieht nur das Reichsgesetz als vorbildlich an, Helmut Baier auch das bayerische Gesetz, Landesbischof, S. 101.

<sup>79</sup> Art. 1, *ABIB* 20 (1933, v. 11.5.), S. 54.

<sup>80</sup> Art. 2, *ABIB* 20 (1933), S. 54. Vgl. dazu „Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich (Ermächtigungsgesetz)“ vom 23.3.1933, *Reichsgesetzblatt* I, 1933, S. 14.

<sup>81</sup> Vgl. *ABIB* 22 (1935, v. 30.10.), S. 143.

Behauptung des Anspruchs auf ihr Selbstbestimmungsrecht gegenüber reichskirchlichen Vereinheitlichungsbestrebungen. Diese wirkte kurzfristig, als der württembergische Landeskirchentag dem bayerischen Modell folgte, ihrem Kirchenpräsidenten Theophil Wurm bereits am 15. Mai mit einem „Ermächtigungsgesetz“ weitreichende Kompetenzen und am 30. Juni den Titel eines Landesbischofs übertrug.<sup>82</sup> Mittelfristig blieben die Vertreter des „bischöflichen“ Flügels der Bekennenden Kirche diesem Muster bei ihrer Behauptungsstrategie im NS-Staat treu.

In seiner Berichterstattung über die Synode im Gemeindeblatt blieb Langenfaß seiner bisherigen öffentlichen Strategie treu, die sich mit seinen Aktivitäten hinter dem Rücken des Kirchenpräsidenten schwer in Einklang bringen lässt: Überschwänglich schilderte er die Lobeshymnen Brackers auf Veits Verdienste und das Bedauern über seinen Rücktritt mit einem Seitenblick auf München:

„Aber wir verstehen es, daß er nunmehr, wo ganz neue und große Aufgaben zu erfüllen sind, seinen Hirtenstab in andere Hände gelegt hat. [...] So verwunderlich es uns also gewesen sein mag, daß wir durch den Herrn Kirchenpräsidenten selber an sein Lebensalter erinnert wurden, so erfreulich ist es für die Münchner Gemeinde, daß er nunmehr wieder ganz der Unsrige wird: von der Bürde seines hohen Amtes befreit, gehört er nun wieder ganz uns.“<sup>83</sup>

### *Friedrich Veits Rückblicke auf seine Ablösung*

Trotz der Kränkung blieb Veit selbst seiner Kirche loyal verbunden und empfand im Rückblick keine Bitterkeit, wie er in seinen Memoiren schrieb: „Jedes Jahr, wenn der 11. April wiederkehrt, ist er mir ein Tag stiller Trauer, aber auch

<sup>82</sup> Theophil Wurm (Kirchenpräsident und Landesbischof 1933), URL: <http://de.evangelischer-widerstand.de/?#/menschen/Wurm/D5431> (Auf-ruf 23.10.2014).

<sup>83</sup> *EGM* 42 (1933, v. 14.5.), S. 227.

williger Beugung unter Gottes treue Hand. So schied ich aus dem Amte.“<sup>84</sup> Am 4. Oktober 1933 äußerte Veit sich gegenüber seinem Freund Pechmann kritisch über den selbst gewählten Weg der Landeskirche:

„Wenn ich nun mit ansehe, wie einer von den alten Mitarbeitern um den andern ausgebootet wird, danke ich Gott, daß er mir zu einer Zeit, wo man mich noch beruhigen und mir sagen wollte: es wird gar nicht viel anders werden, die Kraft gegeben hat, die Wirklichkeit zu sehen und es abzulehnen, Stück für Stück wieder abzutragen, was man selbst mit hat bauen dürfen. Schon die letzte Sitzung Anfang April in Berlin zeigte mir, daß ich ziemlich allein dastehe, und in raschem Ablauf haben sich dann die Dinge vollzogen.“<sup>85</sup>

Nach außen blieb Veit loyal, aber mehrere Briefe an Freunde aus den Jahren 1933 und 1934 zeigen, dass Veit die Entwicklung der Landeskirche aufmerksam wahrnahm und die Signale kritisierte, die sie mit ihren Verbeugungen vor dem Nationalsozialismus in Wort und Tat aussandte. Ende Juli 1934 schrieb Veit, die Verantwortlichen hätten die Errungenschaften nach der Revolution freiwillig preisgegeben und

„unter der Losung ‚der neuen Regierung darf man keine Schwierigkeiten machen‘ sich erst im kleinen und bald in größeren Dingen der Entschlossenheit zum Widerstand am Anfang“

begeben.<sup>86</sup>

Der einzige evangelische Kirchenpräsident Bayerns durchschaute bereits zu Beginn der NS-Herrschaft, wie die Entscheidungen der Meinungsführer und kirchenleitenden Organe der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Bayern im Frühjahr 1933 den Handlungsspielraum der Kirche selbstständig verringerten: Sie hatten unter dem Eindruck der neuen nationalsozialistischen Herrschaft ihre Organisation tiefgreifend

<sup>84</sup> Zitiert nach Sommer, *Veit 2011*, S. 101. Veits Enkelin meinte im Jahr 1986, der Rücktritt war der einzige Anlass, „daß seine Familie ihn weinen sah“, zitiert nach Manzeschke, *Persönlichkeit*, S. 264.

<sup>85</sup> Zitiert nach Sommer, *Veit 2007*, S. 268.

<sup>86</sup> Zitiert nach *ebd.*, S. 268.

verändert und dabei ihre kirchenleitende Struktur auf ein Bischofsamt hin profiliert, das die bisherigen leitenden Organe in Anlehnung an den Staat mit nie dagewesenen Vollmachten ausstattete.

Der durch das „Ermächtigungsgesetz“ mit einem besonderen Amtsscharisma ausgestattete Landesbischof konnte aber auch als Person weite Teile der Amtsträger und Gemeindeglieder von sich überzeugen.<sup>87</sup> Zugleich verlieh die kirchliche Adaption des nahezu wortgleichen staatlichen Ermächtigungsgesetzes der gesetzlichen Bevollmächtigung des Reichkanzlers noch nachträglich höhere Weihen und signalisierte ein hohes Maß an Übereinstimmung von politischer und evangelisch-kirchlicher Führung.<sup>88</sup> Dabei knüpften die Entscheidungsträger trotz der höchst problematischen historischen Realität des landesherrlichen Kirchenregiments an staatskirchliche Traditionen an, die Staat und Kirche in symbiotischer Beziehung zueinander sahen.<sup>89</sup> Nach den Erfahrungen als staatsfreie Kirche nach 1918 sahen sich die maßgeblichen Akteure in den leitenden Ämtern nicht mehr als Beamte einer staatlichen Behörde, sondern wollten die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern als selbstbewusste Gestaltungsmacht präsentieren, die aus eigener Entscheidung dem NS-Regime entgegenarbeiten und selbstbestimmt ihren Beitrag zur Formierung einer christlichen deutschen Volksgemeinschaft leisten konnte.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Das trug entscheidend dazu bei, dass er 1934 sein Amt gegenüber den deutschchristlichen Gleichschaltungsbestrebungen behaupten konnte. Darauf deuten die persönlichen Huldigungen gerade im Krisenherbst 1934 hin, die in Meisers Absetzung und Hausarrest im Oktober gipfelten. Vgl. die zahlreichen Solidaritätsadressen von Pfarrern und Gemeindegliedern in LAELKB, Bayerisches Dekanat München I, 8; Carsten Nicolaisen, „... unseres Führers allergetreueste Opposition“. Hans Meiser als bayerischer Landesbischof im „Kirchenkampf“ 1933–1945, in: Herolt, Nicolaisen, *Meiser*, S. 32–52, hier: S. 41–45.

<sup>88</sup> Manzeschke, *Persönlichkeit*, S. 274f.

<sup>89</sup> Vgl. dazu ebd., S. 54–64.

<sup>90</sup> Das drückte sich dann etwa im Versuch aus, mithilfe einer volksmissionarischen Initiative und unter anfänglicher Instrumentalisierung der bayerischen Deutschen Christen seit Herbst 1933 die Teile der Bevölkerung

Mit dieser Strategie manifestierten sie zugleich die Euphorien zahlreicher deutscher Protestanten im Jahr 1933 und trugen so zur Festigung des nationalsozialistischen Regimes bei.

---

zu rechristianisieren, die ihr seit dem 19. Jahrhundert abhanden gekommen waren. Vgl. dazu Ernst Henn, Die bayerische Volksmission im Kirchenkampf, in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 38 (1969), S. 1–106; Axel Töllner, *Eine Frage der Rasse? Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im ‚Dritten Reich‘* (Konfession und Gesellschaft 36), Stuttgart 2007, S. 121–131.





## Antonia Leugers

„KARDINAL FAULHABER ZEIGT EIN ZWIESPÄLTIGES WESEN.“

Beobachtungen zu den Jahren 1923/24 und 1933/34<sup>1</sup>

### *Beobachtungen zum Jahr 1923/24<sup>2</sup>*

Im Herbst 1923 zeigte sich Reichskanzler Gustav Stresemann aufgrund der gesamtpolitischen Lage in Deutschland

---

<sup>1</sup> Teilergebnisse wurden bereits in Veranstaltungen des „Münchener Arbeitskreises Katholizismus-/ Protestantismusforschung“ vorgestellt: „Die Zahl der Paten in Uniform wächst von Tag zu Tag“. Das Jahr 1933 im Tagebuch Kardinal Faulhabers“. Vortrag auf dem Studententag „Ergriffen und angegriffen – Katholiken, Protestanten und die ‚Machtergreifung‘“. Evangelische Akademie Tutzing, 3. März 2013; „Münchener Katholiken und der Hitlerputsch“. Münchner Volkshochschule – Offene Akademie im Gasteig, 6. März 2013. Der Aufsatz ist ein Ergebnis der Forschungen im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts: Katholische *Kriegsfriedensdiskurse* (1914/18-1939/45). München zwischen kulturellem Pluralismus und „Hauptstadt der Bewegung“, das am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Eberhard Karls Universität Tübingen bei Prof. Dr. Andreas Holzem angesiedelt ist.

<sup>2</sup> Zur Klärung der Fragen sollen die mir seit Mai 2012 zur wissenschaftlichen Erforschung zugänglichen Tagebücher Faulhabers mit herangezogen werden. Sie erlauben neben der Auswertung der öffentlichen Seite des Auftretens die Berücksichtigung der persönlichen Aufzeichnungen zu Gesprächskontakten, eigenen Lagebeurteilungen, Deutungen und Befindlichkeiten. Vgl. zu ersten Auswertungsergebnissen der in Gabelsberger Stenografie geschriebenen Tagebücher Faulhabers: Antonia Leugers, Einleitung: Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte, in: dies. (Hg.), *Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchener Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert*, Saarbrücken 2013, S. 9-29. URL: [http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg\\_beihefte/article/view/610](http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/610). Dies., „weil doch einmal Blut fließen muß, bevor wieder Ordnung kommt“. Erzbischof Faulhabers Krisendeutung in seinem Tagebuch 1918/19, in: *ebd.*, S. 61-115. URL: [http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg\\_beihefte/article/view/612](http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/612). Dies., Katholische *Kriegsfriedensdiskurse* der Münchener Zwischenkriegszeit,

alarmiert und wandte sich an den Münchner Kardinal Faulhaber. Stresemann hatte den erfolglos verlaufenen passiven Widerstand gegen die Besetzung des Ruhrgebietes durch französische und belgische Truppen im September abgebrochen. Dies wirkte wie ein Affront auf weite Teile der deutschen Bevölkerung und der Eliten. In einer Welle des allgemeinen Wehrkonsenses hatten sie sich zunehmend „wehrhaft“ gezeigt. Die Geheimrüstung wurde intensiviert, die Ausbildung der so genannten „Schwarzen Reichswehr“ und paramilitärischer Einheiten voran getrieben.<sup>3</sup> In Bayern stieß der Abbruch des passiven Widerstands auf heftigste Gegenwehr. Gerüchte um einen von rechtsradikaler Seite drohenden Putsch gingen um. Das reichsweite Verbot des nationalsozialistischen *Völkischen Beobachters* wegen seiner Angriffe auf den Chef der Heeresleitung, Hans von Seeckt, und antisemitischer Äußerungen zum Reichskanzler und zum Reichsfinanzminister Rudolf Hilferding wurde von Bayern boykottiert. Der als Generalstaatskommissar eingesetzte Gustav von Kahr verweigerte die Ausführung des Verbots. Für Bayern verhängte Kahr den Ausnahmezustand.<sup>4</sup>

---

in: *ebd.*, S. 143-189. URL: [http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg\\_beihefte/article/view/614](http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/614). Dies., „Mordpläne offen vor der Welt“. Gerhard Lehfeldt als Mahner der Kirchen im März 1943, in: *theologie.geschichte* 8 (2013). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/534/573>. Dies., „die Kirche soll einschreiten“. Hilferufe von Sinti und Roma angesichts ihrer Deportation 1943, in: *theologie.geschichte* 8 (2013). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/548/587>; Brigitte Zuber, Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD) in München und Kardinal Faulhaber, in: *theologie.geschichte* 9 (2014). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/657/702>

<sup>3</sup> Vgl. Rüdiger Bergien, *Die bellizistische Republik. Wehrkonsens und „Wehrhaftmachung“ in Deutschland 1918-1933*, München 2012, S. 121-130.

<sup>4</sup> Vgl. Markus Schmalz, *Erhard Auer. Wegbereiter der Parlamentarischen Demokratie in Bayern*, Kallmünz/Opf. 2013, S. 461-467; Martin H. Geyer, *Verkehrte Welt. Revolution, Inflation und Moderne: München 1914-1924*, Göttingen 1998, S. 349-350.

Das Beispiel eines katholischen Studenten vermag die damalige Stimmungslage in Bayern zu veranschaulichen. Der 21jährige, in Würzburg geborene Student der Rechte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg<sup>5</sup> nahm im September 1923 an einem mehrwöchigen Wehrkurs in Passau teil, den die „Schwarze Reichswehr“ durchführte, eine paramilitärisch aufgebaute Organisation zur Umgehung der Bestimmungen des Versailler Friedensvertrags. Schon als 17jähriger hatte er sich der „Marschabteilung Würzburg“ angeschlossen gegen den Thüringer Hölzaufuhr. Er hatte bei der Demobilisierung Waffenverstecke mit organisiert, die die Interalliierte Kontrollkommission nicht entdecken sollte. Guttenberg pflegte ein Netzwerk, das als extrem rechts, völkisch, antisemitisch und paramilitärisch charakterisiert werden muss. Er hatte Kontakte zu den *Süddeutschen Monatsheften* um Paul Nikolaus

---

<sup>5</sup> Vgl. das von Guttenbergs Freund geschriebene Lebensbild: Anton Ritthaler, *Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg. Ein politisches Lebensbild*, Würzburg 1970; vgl. die von Guttenbergs Tochter geschriebene Biographie: Maria Theodora Freifrau von dem Bottlenberg-Landsberg, *Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg (1902-1945). Ein Lebensbild*, Berlin 2003. Vgl. zu den genannten Verbindungen Guttenbergs: Christoph Hübner, Ein bayerischer Vertreter des Weimarer „Rechtskatholizismus“. Max Buchner als Historiker, Politiker und Publizist in München und Würzburg (1919-1933), in: *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 66 (2006), S. 441-461, hier: S. 449; Uwe Rohwedder, Deutscher Hochschulring (DHR), in: *Historisches Lexikon Bayerns*. URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44695](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44695); Hans-Christof Kraus, *Süddeutsche Monatshefte*, in: *ebd.* URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44812](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44812); Johannes Baur, Wirtschaftliche Aufbau-Vereinigung, 1920/21-1924, in: *ebd.* URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44867](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44867); Christoph Hübner, Vaterländische Verbände, 1918/19-1933, in: *ebd.* URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44623](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44623); Bruno Thoß, Brigade Ehrhardt, 1919/20, in: *ebd.* URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44457](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44457); Paul Hoser, Münchner Neueste Nachrichten, in: *ebd.* URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44551](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44551); Artikel Gää (historischer Verband). URL: [de.wikipedia.org/wiki/Gää\\_\(historischer\\_Verband\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Gää_(historischer_Verband)). (Letzter Zugriff jeweils 14.12.2014)

Cossmann, gehörte wie Cossmann der Vereinigung „Gää“ an, die gegen die so genannte Kriegsschuldflüge agitierte und die Dolchstoßlegende verbreitete, gegen den Friedensvertrag von Versailles auftrat und Finanziers für rechte Propaganda sammelte. Mit seinem Freund Anton Ritthaler zählte Guttenberg zum Umfeld des Herausgebers der rechtskatholischen „Gelben Hefte“, Max Buchner. Guttenberg trat der neu gegründeten katholischen Studentenverbindung im Kartellverband, Rheno-Bavaria, bei. Sie schlug damals unter dem 25jährigen Philosophen Joachim von Rintelen einen Rechtskurs ein. Guttenberg war zudem im Führungsausschuss des „Hochschulring Deutscher Art“ (HDA) tätig, der sich ins Lager der völkischen Bewegung um Adolf Hitler begeben hatte. Als Vorsitzender des HDA agierte der 24jährige Student und Mitglied des „Bund Oberland“, Ernst-Rüdiger von Starhemberg, der ihr den Charakter der interkonfessionellen, radikal rassistischen Verbindung gab. Guttenberg besuchte Massenveranstaltungen Hitlers und begegnete ihm im Salon der 58jährigen Elsa Bruckmann, Ehefrau des Münchner Verlegers Hugo Bruckmann, in deren Wohnung am Karolinenplatz 5. Im „Jungadel“, der zur Adelsgenossenschaft zählte, engagierte sich Guttenberg in führender Position. Er lud in diesen Kreis regelmäßig Referenten ein, darunter Adolf Hitler.

Nach dem Passauer Wehrkurs lag Guttenberg an Furunkulose erkrankt den ganzen Oktober 1923 in einer Münchner Klinik. Guttenbergs Freund Anton Ritthaler beschrieb in der Nachkriegszeit, Guttenbergs Zimmer sei „zu einer Art politischem Taubenschlag“ geworden, was er als „eine erstaunliche Leistung“<sup>6</sup> des Studenten qualifizierte. Die Aufschlüsselung

---

<sup>6</sup> Ritthaler, *Guttenberg* (wie Anm. 4), S. 9-12, Zitat S. 12; vgl. Bottlenberg-Landsberg, *Guttenberg* (wie Anm. 4), S. 34-40: Bottlenberg-Landsberg, die sich neben nicht präzise bezeichneten Tagebuchblättern und Aufzeichnungen des Vaters (ohne Angabe des Archivs) auch auf Ritthaler stützt, unterlässt es, die Gruppierungen und Persönlichkeiten um Guttenberg 1923 näher politisch einzuordnen, da ihr Augenmerk auf dem späteren Guttenberg als Mann des Widerstands gegen den Nationalsozialismus liegt.

der Namen, die der Historiker Ritthaler auflistet, vermag das Profil der Besucherschaft zu charakterisieren: ein Vertreter von Generalstaatskommissar v. Kahr, der Hauptschriftleiter der *Münchner Neuesten Nachrichten* und damalige Unterstützer Hitlers, Fritz Gerlich, Polizeipräsident Ernst Pöhner, der Geschichtsphilosoph Oswald Spengler, Sanitätsrat Otto Pittinger von den „Vaterländischen Verbänden“, Marine-Kapitän Hermann Ehrhardt, der gegen die Räterepublik 1919 in München kämpfte, nach dem gescheiterten Kapp-Putsch 1920 als Führer der Marine-Brigade Ehrhardt Mitglieder in der getarnten „Organisation Consul“ in München sammelte, die politische Fememorde in der Weimarer Republik beging. Auch Max Erwin von Scheubner-Richter, ebenfalls Beteiligter des Kapp-Putsches von 1920, zählte zu den Kontakten Guttenbergs. Scheubner-Richter war in München zu einem entscheidenden Förderer und Berater Hitlers geworden. Die erstaunliche Leistung bestand also darin, dass sich bei diesem jungen katholischen Adeligen und Studenten jene Persönlichkeiten und Vertreter von Organisationen trafen, die aus nächster Nähe Hitlers und von Kahrs stammten. Es verwundert daher nicht, dass Guttenberg am 19. Oktober 1923 im *Völkischen Beobachter* in einem Artikel die Loyalität der völkischen Studenten aussprach, da die „Einmütigkeit“ der „Gruppen um Kahr und Hitler“ wichtig sei. Kahr müsse sich, anders als Hitler, als Staatsmann Beschränkungen auferlegen, doch: „Im Augenblick der Tat wird dieser Gegensatz verschwunden sein.“<sup>7</sup> Die „Tat“, also der erhoffte Putsch, sollte nach Guttenberg das rechtsradikale Lager geschlossen vorfinden.

In der sich zuspitzenden Lage des Herbstes 1923 ersuchte der protestantische Reichskanzler Stresemann den überregional bekannten Münchner Kardinal Michael von Faulhaber, er möge das Wort ergreifen. Dies war insofern ein geschickter

---

<sup>7</sup> Zuschrift von Karl Ludwig Freiherr zu Guttenberg, Mitglied des Führerausschusses des Deutschen Hochschulringes, in: *Völkischer Beobachter* [= VB] v. 19.10.1923, S. 2; vgl. Derek Hastings, *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*, Oxford 2010, S. 144-145.

Schachzug, als Faulhaber gerade im rechten Lager Anerkennung genoss.<sup>8</sup> Faulhaber reagierte in dieser krisenhaften Situation, in der gerade auf ihn große Hoffnungen gesetzt wurden, wie schon in der ihn ängstigenden Münchner Revolutions- und Rätezeit höchst sensibel: mit Herzklopfen und dem Gefühl, als ob sein Lebensende nahe. Er beichtete und machte sein Testament.<sup>9</sup> Dann trat er zunächst in der Allerseelenpredigt am 4. November 1923<sup>10</sup> gegen befürchtete Judenpogrome auf. Besonders heftige Reaktionen folgten auf seine Formulierung:

„Mit blindem Hass gegen Juden und Katholiken, gegen Bauern und Bayern werden keine Wunden geheilt. [...] Wir fragen nicht nach [der] Partei, jedes Menschenleben ist etwas Kostbares.“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> In den Tagebüchern, losen Blättern und gesonderten Aufzeichnungen schlagen sich die Stufen der Anfragen durch Mittelsmänner Reichskanzler Stresemanns nieder (Baron Geier „Vultur“ und Mittelmann) sowie in den autobiographischen Notizen: vgl. *Aufzeichnungen Faulhabers* [= AF], 22., 23. u. 27.9., 14.10.1923. *Erzbischöfliches Archiv München* [= EAM], *Nachlass Faulhaber* [= NLF], 10008. Faulhaber erklärte (14.10.), er sei Föderalist, der die Weimarer Verfassung für ein Unglück halte. Er wolle in der Michaelskirche über „Nationalsozialismus und Christentum“ sprechen und über Bayern und Reich. Zu Faulhabers Verbindungen ins rechte Lager vgl. Leugers, *Krisendeutung*, S. 106-114 (wie Anm. 1).

<sup>9</sup> AF, 31.10.1923. EAM, NLF, 10008: „Das Herzklopfen wieder stärker bei Tag und in der Nacht. In der Hl. Messe war ich so ergriffen, als ob es das letzte Opfer wäre. Es ist heilsam und auch schön. Bei der Hl. Messe oder nach dem Deogratias des letzten Evangeliums sterben, erscheint mir nicht mehr furchtbar.“ AF, 2.11.1923. EAM, NLF, 10009: „3 hl. Messen für Allerseelen nach einer schlechten Nacht, die ein lautes Memento mori war. Schweres Herzklopfen und nachmittags ging ich mit großer Ergriffenheit beichtete und betete dann den Kreuzweg in St. Anna. Fiat, fiat!“ Er las das Testament nochmals, abends ging er ins Mutterhaus.

<sup>10</sup> AF, 4.11.1923. EAM, NLF, 10009: 5 Uhr Allerseelenpredigt im Dom. „Die Nacht darauf war nicht mal so schlecht, mit der Hilfe von Baldrian-tropfen.“

<sup>11</sup> „Allerseelenpredigt des Herrn Kardinals im Dom 1923 über das Thema: ‚Die leidende Kirche und der deutsche Job‘“, in: *Bayerischer Kurier* [= BK] v. 6.11.1923, S. 3-4, hier: S. 4. Die Formulierung wurde unterschiedlich überliefert: „Es darf niemand verhungern, niemand erfrieren;

Baron Geier als Unterhändler Stresemanns drängte darauf, Faulhaber solle noch einen Antwortbrief an den Reichskanzler zur Stärkung des „Gedankens der sittlichen Erneuerung des Volkes“ richten.<sup>12</sup> Damit war für den Kardinal der ihm wichtige kirchliche Kompetenzbereich im öffentlichen Leben in Abhebung von dem von ihm abgelehnten politischen Engagement umschrieben. Geier warnte eindringlich, es seien Informationen darüber durchgedrungen, dass es am 8. November 1923 zu einem Rechtsputsch kommen werde. Ein Bürgerkrieg drohe.

Am 6. November reagierte der *Völkische Beobachter* auf Faulhabers Allerseelenpredigt und griff ihn als „Judenschützer“ an, weil er gesagt habe, „dass auch die Juden Menschen seien, und dass wir auch diese im Winter nicht hungern und frieren lassen dürften.“ Noch auf dem Katholikentag 1922 habe er aber „ganz anders“ gesprochen, „indem er sehr scharfe Worte gegen die Judenpresse gebrauchte.“<sup>13</sup> Die sozialdemokratische Münchener Post brachte am 8. November einen Artikel zu den Anwürfen gegen den Kardinal.<sup>14</sup> Rabbiner Leo

---

auch der Jude nicht. Sein Leben ist ebenfalls kostbar,“ in: „Allerseelenpredigt des Münchner Kardinals“, Zeitungsausschnitt, handschriftlicher Vermerk „aus Meran“, nach 4.11.1923. *EAM, NLF*, 4203/1; vgl. Leugers, *Krisendeutung*, S. 98 (wie Anm. 1).

<sup>12</sup> *AF*, 27.9.1923. *EAM, NLF*, 10008: Faulhaber hatte Geier gegenüber die „Idee von der sittlichen Erneuerung“ vorgeschlagen. Minister Schweyer erläuterte, warum Kahr so schnell zum Generalstaatskommissar ernannt worden war, weil Hitler schon „losschlagen“ wollte: *AF*, 6.10.1923. *EAM, NLF*, 10008. *AF*, 5.11.1923. *EAM, NLF*, 10009: Geier kam von Stresemann: „Ich habe große Bedenken – überhaupt in die Politik einzugreifen und ohne die bayr. Inf.“

<sup>13</sup> „Kardinal Faulhaber als Judenschützer“, in: *VB* v. 6.11.1923; vgl. *AF*, 6.11.1923. *EAM, NLF*, 10009: „Nachmittags sehe ich in der Türkenstraße, wie sich die Leute um den blau gestrichenen *Völkischen Beobachter* drängen – es ist ein Artikel gegen mich, weil ich in der Allerseelenpredigt den Hass gegen die Juden als unchristlich bezeichnet habe.“

<sup>14</sup> „Eine Allerseelenpredigt des Kardinals Faulhaber“, in: Münchener Post v. 8.11.1923.

Baerwald bedankte sich persönlich beim Kardinal.<sup>15</sup> Katholische Münchner Antisemiten schickten dem Erzbischof empörte Briefe, weil sie Faulhaber nach dessen Katholikentagsreden von 1922, in denen er die „jüdische Presse“ und die „Börse“ angegriffen hatte, auf ihrer Seite währten. Nun sprach er sich, für sie unverständlich, ausgerechnet für Juden aus.<sup>16</sup>

Faulhaber hatte inzwischen am 6. November abends 23 Uhr Baron Geier seinen Brief an Stresemann übergeben, der ihn telefonisch weiter leitete, so dass er, wenngleich noch mit Hörfehlern, schon ab dem 7. in den Tageszeitungen erscheinen konnte.<sup>17</sup> Wiederum wandte sich Faulhaber gegen den Hass,

„der blindwütig über unsere israelitischen Mitbürger oder über andere Volksgruppen in Bausch und Bogen, ohne Schuld nachweis von Kopf zu Kopf, den Stab bricht“.

In Anspielung auf einen möglichen Putsch forderte er: Änderungen müssten auf

„verfassungsmäßigem, unblutigem Wege geschehen, nicht durch Umsturz und gewalttätige blutige Eingriffe in den Gang der Entwicklung.“<sup>18</sup>

Ein Besucher schilderte Faulhaber persönlich, welche Aufregung in der Stadt wegen der Äußerungen zu den Juden herrschte; er selbst teilte nämlich diese Empörung.<sup>19</sup> Am

<sup>15</sup> *AF*, 8.11.1923. *EAM*, *NLF*, 10009: „Rabbiner Baerwald – nicht angemeldet, dankt für die Kundgebung zu Gunsten der Israeliten.“

<sup>16</sup> Vgl. Leugers, *Kriegsfriedensdiskurse*, S. 159 (wie Anm. 1).

<sup>17</sup> Faulhaber an Stresemann, 6.11.1923, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*. I: 1917-1934, Mainz 1975, S. 318 mit Anmerkung 1, S. 319-320, hier: S. 319; vgl. „Kardinal Faulhaber“, in: *VB* v. 8.11.1923; „Katholizismus und Bürgerkrieg. Eine Warnung Kardinal Faulhabers“, in: *BK* v. 8.11.1923; vgl. Leugers, *Krisendeutung*, S. 98-99 (wie Anm. 1).

<sup>18</sup> Faulhaber an Stresemann, 6.11.1923, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 318 mit Anmerkung 1, S. 319-320; vgl. auch Kardinal Faulhaber, *Die Myrrhen meiner Bischofsjahre*. 15.1.1939 (Manuskript, S. 312-322). *EAM*, *NLF*, 9269.

<sup>19</sup> *AF*, 8.11.1923. *EAM*, *NLF*, 10009: Der Besucher äußerte sich antisemitisch, Stresemann sei Freimaurer, seine Frau eine Jüdin, die russischen



Abend des 8. November 20 Uhr begab sich Faulhaber zum Hotel Wagner in der Sonnenstraße, um die von den Franzosen ausgewiesenen Pfälzer zu begrüßen, deren Bischof in Speyer er einst gewesen war. Gleichzeitig fand im Bürgerbräukeller die „vaterländische“ Kundgebung statt, bei der von Kahr sprach. Gegen 21.30 Uhr habe Faulhaber telefonisch erfahren, Kahr sei von der „Hitlergarde“ gefangen, die Regierung gestürzt. Er trat zu Fuß den weitgehend ruhigen Heimweg an. Nachts um 1 Uhr informierte ihn der per Taxi herbei geeilte Abgeordnete der *Bayerischen Volkspartei* Hans Rauch über seinen Informationsstand: Kahr sei gezwungen worden, Lüdendorff führe die nationale Armee, Hitler sei Reichskanzler. Rauch wollte Faulhaber dazu drängen, fort zu gehen, doch dieser lehnte ab. Faulhaber vermutete, über den Taxifahrer könne das sich rasch am nächsten Tag verbreitende Gerücht gestreut worden sein, nachts sei Kahr noch bei ihm gewesen. Denn Oberstadtbaurat Rauch sähe nach Figur und Gesichtsfarbe dem Generalstaatskommissar ähnlich.<sup>20</sup>

Der Student Guttenberg erzählte später, er sei am 8. November am Abend mit einer Dame im Theater gewesen und habe sie nach Hause begleitet, weil er inzwischen von der Unruhe in der Stadt etwas bemerkt habe. Dann sei er zum Bürgerbräukeller gegangen. Wo er vom späten Abend des 8. November bis zum 12. November war, ist nicht belegt.<sup>21</sup>

---

Juden würden die Kirchen hier ausplündern! Vgl. für die folgenden Schilderungen Faulhabers vom 8.-12.11. u. 14.11.1923: „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058; vgl. dazu auch die autobiographischen Aufzeichnungen: Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 197-198, 289-291. Ludwig Volk (Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930-1934, 2. Aufl., Mainz 1966, S. 14-21) durfte diese Quelle bereits für seine Dissertation benutzen.

<sup>20</sup> Ein Fotovergleich zwischen beiden mag hier Anhaltspunkte liefern: Hans Rauch (1876-1936) in: <http://www.reichstagabgeordnetendatenbank.de> und Gustav von Kahr (1862-1934) in: [http://de.wikipedia.org/wiki/Gustav\\_von\\_Kahr](http://de.wikipedia.org/wiki/Gustav_von_Kahr)

<sup>21</sup> Vgl. Ritthaler, *Guttenberg* (wie Anm. 4), S. 12-13. Guttenberg habe einem Freund acht Tage später geschrieben laut Ritthaler, die „furchtbare Tragik dieser Tage“ sei gewesen, dass Kahr „keinen anderen Weg

Am Morgen des 9. November erfuhr Faulhaber,<sup>22</sup> die Lage in der Nacht habe sich gedreht: Kahr, Generalleutnant Otto Hermann von Lossow und Polizeiobers Hans von Seisser hätten sich von Hitler losgesagt. Sie hätten Reichswehr und Landespolizei aufgerufen, für die rechtmäßige Regierung einzutreten. Gegen 10 Uhr informierte ein BVP-Abgeordneter Faulhaber über die nächtliche Sitzung in der Katholischen Frauenschule, zu der die BVP-Abgeordnete Ellen Ammann diskret Kollegen und Regierungsmitglieder hatte zusammenrufen lassen. Regierungsmitglieder seien anschließend nach Regensburg gefahren. Ellen Ammann schickte vorsorglich ihren Sohn mit der Bitte, Faulhaber möge sich zurückziehen. Baron Stengel hingegen fragte an, ob der Kardinal nicht zwischen den Lagern vermitteln könne, die doch „alle das Gleiche“ wollten. Faulhaber widersprach. Kahr sei die rechtmäßige Regierung, die anderen seien „Revolutionäre“.<sup>23</sup>

Warum der erfahrene 61jährige bayerische Generalstaatskommissar Gustav von Kahr am Abend des 8. November 1923 im Münchner Bürgerbräukeller dem 34jährigen Führer der *Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei* Adolf Hitler bei dessen Putsch eine Zusage gegeben hatte, diese aber

---

ausfindig machen konnte als den Betrug und im weiteren Verlauf deutsches Blut, und zwar der Besten, vergießen mußte“. Der Staatsstreich sei verfrüht gewesen. Er wollte, in den Worten Ritthalers formuliert, dann daran arbeiten, das „sinnlose Zerwürfnis zwischen der feurigen völkischen Bewegung“ und den staatlichen Machthabern in eine politische Weggemeinschaft zu verwandeln. Er pflegte nun die Nähe zum Generalstaatskommissariat und zum Wehrkreiskommando VII.

<sup>22</sup> Vgl. Marianne Neboisa, *Ellen Ammann geb. Sandström, 1870-1932. Dokumentation und Interpretation eines diakonischen Frauenlebens*, St. Ottilien 1992.

<sup>23</sup> *AF*, 8.11.1923. *EAM, NLF*, 10009: Im Hotel Wagner „Nachricht über Revol[ution]“. Notiz 9.11.1923 (ebd.) „Die Hitler Revolution“. Vgl. Walter Nickmann, *Der Hitler-Ludendorff-Putsch*, in: Joachim Schröder, *Die Münchner Polizei und der Nationalsozialismus*, Essen 2013, S. 38-45; Walter Ziegler, *Hitlerputsch, 8./9. November 1923*, in: *Historisches Lexikon Bayerns*. URL: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel\\_44511](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/article/artikel_44511).

später widerrief, beschäftigte die Münchner Öffentlichkeit. Hitler trat zusammen mit Weltkriegsgeneral Erich Ludendorff und anderen „Getreuen“ daraufhin noch am 9. November seinen Marsch vom Bürgerbräukeller aus an, scheiterte jedoch kläglich vor der Feldherrnhalle.

Faulhaber ging am Abend des 9. November zu Fuß in die Nußbaumstraße 5, wo sich das Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern befand, sein schon während der Revolutions- und Rätezeit der Öffentlichkeit verborgen gebliebener Rückzugsort. Unterwegs bemerkte er die Plakatierung an Mauern, die auch andere betrachteten: „Da fallen schon die Ausdrücke: der Hund und andere Namen für Kahr.“<sup>24</sup> Als am Abend die „Hitler-Leute über den Marienplatz marschierten“, so berichtete der *Bayerische Kurier*, hätten „die Hitlers“ geschrien: „Nieder mit Kahr, nieder!“ sowie „Und den Faulhaber, den Judenfreund, dazu!“<sup>25</sup>

Am 10. November fuhr Faulhaber zur Kirchenkonsekration nach Töging am Inn, erblickte noch die berittene Landespolizei mit Lanzen in der Theatinerstraße und kam am 11. November abends zurück zum Palais in der Promenadestraße 7. Der Wagen wurde sogleich umringt von etwa 30 Männern, doch ließen sie ihn schweigend durch. Erst als er im Haus war, sei es mit dem Pfeifen und Schreien los gegangen. Er erfuhr, am Tag zuvor habe in der Universität eine Versammlung gegen ihn stattgefunden mit anschließendem Zug durch die Stadt und den Rufen: „Nieder mit Kahr, nieder mit Faulhaber“.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058.

<sup>25</sup> „Die Hetze in München“, in: *BK* v. 13.11.1923. Vor dem Palais hätten sie geschrien: „Nieder mit dem Kardinal‘. ‚Euer Judenkardinal gehört auch weg‘.“

<sup>26</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058. Vgl. „Die protestierenden Studenten“, in: *BK* v. 13.11.1923: „Am Samstag [= 10.11.1923] wurde vor dem erzbischöflichen Palais eine Demonstration veranstaltet, die sich in den wüstesten Beschimpfungen des Herrn Kardinals erging.“ „Zur Charakteristik des Hitler-Putsches“, in: *BK* v. 13.11.1923: „Aber um die Wahrheit war es denen nicht zu tun, die eine unerhört wüste Hetze gegen ‚den Faulhaber‘ trieben, die ihm

Am Morgen des 12. fuhr Faulhaber wieder ins Mutterhaus und kehrte erst am 14. November in sein Palais zurück.

Am 12. November war erneut eine Versammlung in der Universität. Sie richtete sich gegen die Polizei wegen ihres Verhaltens an der Feldherrnhalle. Faulhaber und Kahr wurden wiederum für das Scheitern des Hitler-Ludendorff-Marsches verantwortlich gemacht. Angehörige katholischer Studentenverbindungen wurden als „Faulhaberknechte“ bezeichnet.<sup>27</sup> Nachdem die Professoren Karl Alexander von Müller, Wilhelm Kisch und Ferdinand Sauerbruch keine Beruhigung der Studenten erreichen konnten, habe Guttenberg den ihm bekannten Kapitän Ehrhardt geholt, so dass sich die Versammlung auflöste. Guttenberg trat später nochmals in den Vordergrund zusammen mit seinem Freund Ernst-Rüdiger von Starhemberg. Dieser war am Hitler-Ludendorff-Putsch beteiligt gewesen wie auch Scheubner-Richter, mit dem Guttenberg noch im Oktober zusammen getroffen war. Hitler war neben dem tödlich getroffenen Scheubner-Richter zu Boden gesunken, konnte noch unerkannt flüchten und wurde erst später verhaftet. Guttenberg und Starhemberg entrüsteten sich Rektor Karl von Kraus gegenüber wegen Kultusminister Franz Matts Äußerungen, die bayerische Bevölkerung solle Ludendorff die Gefolgschaft verweigern. Starhemberg und Guttenberg wurde ein Disziplinarverfahren angedroht.<sup>28</sup>

Baronin Gebsattel berichtete Faulhaber von den Flugblättern der „Vaterländischen Verbände“, die die Version vom Wortbruch Kahrs verbreiteten, der nachts noch zu Faulhaber

---

am Samstag vor seinem Palais eine Katzenmusik machten und ihn am Sonntag bei der Rückkehr von einer Kirchenkonsekration anlümmelten.“

<sup>27</sup> „Die protestierenden Studenten“, in: *BK* v. 13.11.1923.

<sup>28</sup> Vgl. Rittthaler, *Guttenberg* (wie Anm. 4), S. 13-15; Susanne Meinl, *Nationalsozialisten gegen Hitler. Die nationalrevolutionäre Opposition um Friedrich Wilhelm Heinz*, Berlin 2000, S. 84; Karl Alexander von Müller, *Im Wandel einer Welt. Erinnerungen Band drei 1919-1932*, hg. v. Otto Alexander von Müller, München 1966, S. 173-174. Vgl. „Die Hetze in München“, in: *BK* v. 13.11.1923; „Wiedereröffnung der Universität“, in: *BK* v. 16.11.1923.

gegangen sei.<sup>29</sup> Der *Bayerische Kurier* zitierte in den Tram-bahnen verteilte Handzettel, die den „Wortbrecher Kahr“ als „willenloses Werkzeug des um die Wohlfahrt der Juden so sehr besorgten römischen Sendlinges Faulhaber“ beschimpften. Ein Flugblatt vaterländischer Verbände suche „dem Herrn Kardinal die Schuld am ‚Umfalle‘ Kahrs aufzubürden.“<sup>30</sup>

Der Schriftleiter der Münchener Katholischen Kirchenzeitung wertete es sogar als positiv, dass der „antikatholische Charakter der Bewegung rechtzeitig an den Tag“ gekommen sei. „Nieder mit den Pfaffen und Juden“ heißt auf einmal jetzt die Parole.<sup>31</sup> Der Milchlieferant weigerte sich wegen des Schimpfens in der Stadt, dem Erzbischof Milch zu bringen.<sup>32</sup> Am Odeonsplatz hörte ein Pater eine der Reden an, die forderten: Die „1. Kugel für Kahr, die 2. Kugel für Faulhaber.“<sup>33</sup> Vor dem Palais schrie einer, Faulhaber habe die „Blutschuld von allen Toten,“<sup>34</sup> denn beim Stoppen des Marsches vor der

<sup>29</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058. Vgl. Marie-Emmanuelle Reytier, Maria Freiin von Gebsattel (1885-1958). Eine Adelige mit bürgerlichem Engagement, in: Gisela Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation*, Münster 2003, S. 223-237, hier: S. 231: Gebsattel war unter dem Kultusminister Franz Matt Fachberaterin des höheren weiblichen Bildungswesens.

<sup>30</sup> „Ein Lügensumpf“, in: *BK* v. 15.11.1923.

<sup>31</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058. Dass die „antikatholischen Instinkte“ nun „durch den Hitlerputsch zum offenen Durchbruch“ kamen, wertete auch der *BK* (v. 14.11.1923: „Katholisches Volk Augen auf!“) als positiv: „Und es ist gut, dass sie ans Tageslicht kamen.“ Vgl. auch die Berichte von Nuntius Eugenio Pacelli zum Hitlerputsch, in: Gerhard Besier, *Francesca Piombo, Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären*, München 2004, S. 64-68; vgl. die Online-Edition der Nuntiaturreporte dieser Tage von Eugenio Pacelli, die seit September 2014 zugänglich sind. URL: <http://www.pacelli-edition.de>.

<sup>32</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058.

<sup>33</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058.

<sup>34</sup> „Persönliches z[um] Hitlerputsch, 9. Nov[ember] 1923. *EAM, NLF*, 10058.

Feldherrnhalle am Odeonsplatz waren Polizisten und Putschteilnehmer zu Tode gekommen. Die *Kirchenzeitung* beklagte, dass in der „katholischen Hauptstadt eines katholischen Landes“ die kirchliche Hierarchie derart beschimpft werden konnte. Die Nationalsozialisten hätten „urplötzlich gezeigt, wes Geistes Kinder wenigstens ein Teil dieser Nationalsozialisten sind.“<sup>35</sup> Offenkundig war die NS-Bewegung bis dahin nicht als katholikenfeindlich wahrgenommen worden.

„Viele Katholiken sehen jetzt erst zu ihrem schmerzlichen Erstaunen, dass sie eine Bewegung unterstützt haben, deren Führer zum guten Teil von der alten Los-von-Rom-Bewegung herkommen und die nun endlich ihre Maske abgeworfen haben“,

so der Bayerische Kurier.<sup>36</sup>

*Das jüdische Echo* lobte Faulhaber als „Rufer in der Wüste [...] mit seinen Worten der Selbstverständlichkeit gegen die Judenhetze“.<sup>37</sup> In der Allerseelenpredigt habe er die Judenhetze gegeißelt:

„Nicht der Hass kann die Not lindern, auch nicht der Hass gegen die Juden.“ [...] „Kein Mensch soll verhungern oder erfrieren in diesem Winter, kein Leben soll zerstört werden, auch nicht das Leben eines Juden, denn es ist etwas wertvolles, wie jedes menschliche Leben.“<sup>38</sup>

Auch die entscheidende Passage aus dem Stresemannbrief, wo die Rede war vom Hass, „der blindwütig über unsere israelitischen Mitbürger“ den Stab breche, zitierte das *Jüdische Echo*.<sup>38</sup> Dankschreiben anonym bleiben wollender Münchner

<sup>35</sup> *Münchener Katholische Kirchenzeitung* [= MKKZ] v. 25.11.1923, S. 374: „Die Hitlerbewegung“; vgl. MKKZ v. 18.11.1923, S. 365: „Der Hitler-Putsch“.

<sup>36</sup> „Katholisches Volk Augen auf!“, *BK* v. 14.11.1923.

<sup>37</sup> Ernst Precht: „Die Sturmflut des Hasses“, in: *Das jüdische Echo* [= DjE] v. 30.11.1923, S. 493. *DjE* war am 15.10.1923 letztmals erschienen, reagierte also deshalb erst so spät auf die Ereignisse.

<sup>38</sup> „Kardinal Faulhaber gegen die Judenhetze“, in: *DjE* v. 30.11.1923, S. 497.

Juden erreichten den Kardinal.<sup>39</sup> Doch es trafen wiederum Briefe völkischer Katholiken ein, die sich um den geflohenen und dann verhafteten Hitler sorgten, weil der „Juden-Regierung“ Kahr alles zuzutrauen sei. Wenn Hitler nur das geringste passiere, „richten wir unter den Juden ein Blutbad an“, so drohten sie.<sup>40</sup>

Der Münchner Korrespondent des *Argentinischen Tag- und Wochenblatts*, Carl Christian Bry,<sup>41</sup> kam im Blick auf die Katholikentagsreden Faulhabers aus dem Jahr 1922 ähnlich wie die katholischen Antisemiten und der *Völkische Beobachter* zu dem Schluss, der Kardinal habe sich gewandelt. Die „Widersprüche“ wurden im *Völkischen Beobachter* mit „Befremden“ vermerkt:

„Welchem Kardinal Faulhaber soll also der gute Katholik glauben? Dem vom vorjährigen Katholikentag oder dem von den letzten Tagen? Woher stammt also diese Wandlung?“<sup>42</sup>

In Brys Augen jedoch war es eine Wandlung zum Positiven. Faulhaber sei vom „Saulus zum Paulus“ geworden, weil er „gegen die unfruchtbare, rein negative Kritik an der Reichsregierung, gegen Judenhass und Bürgerkrieg das Wort nahm.“ Bry deutete an: „Soviel bekannt, war er es, der Kahr ‚bekehrte‘. Miraculum!“<sup>43</sup> Am 18. November 1923 dementierte

<sup>39</sup> Frau Dr. K. an Faulhaber, 30.11.1923, Faksimile in: *Kardinal Michael von Faulhaber. 1869 bis 1952 (Ausstellungskatalog)*, München 2002, S. 324-325.

<sup>40</sup> Die Betriebsräte der Masch. Fab. MAN & L.A. Riedinger, Augsburg, an Faulhaber, 1.12.1923. *EAM, NLF*, 9262; vgl. Bankbeamter Hanns E. F., München, an Faulhaber, 7.11.1923; Josef K., München, an Faulhaber, 7.11.1923. *EAM, NLF*, 9262.

<sup>41</sup> Carl Christian Bry, *Der Hitler-Putsch. Berichte und Kommentare eines Deutschland-Korrespondenten (1922-1924) für das „Argentinische Tag- und Wochenblatt“*, hg. v. Martin Gregor-Dellin, Nördlingen 1987. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Dr. Ulrich Dittmann.

<sup>42</sup> „Kardinal Faulhaber“, in: *VB* v. 8.11.1923.

<sup>43</sup> Bry, *Hitler-Putsch* (wie Anm. 40), S. 161-162: Notiz vom 13.11.1923, Druck vom 22.12.1923.

von Kahr öffentlich die Gerüchte über Faulhaber und sich.<sup>44</sup> Auch Bry musste Mitte Dezember das „Miraculum“ enträtseln: Faulhaber wolle es „auf das Bestimmteste nicht gewesen sein“, der Kahr umgestimmt habe. Der Kardinal habe die Angriffe gegen seine Person als schlimmer als jene von den „Rätegardisten“ bezeichnet. Mittels des Zentralkomitees der Münchner Katholiken habe er sodann die „in den letzten vier Wochen so beliebt gewordene Flucht in die Öffentlichkeit“ angetreten. „Hätte er das nur nicht getan!“, so der Ausruf von Bry.<sup>45</sup> Mit der Stellungnahme des Zentralkomitees schien Bry nämlich der Eindruck einer guten Wandlung des Erzbischofs verfolgt zu sein.

Während sich der Kardinal vom 5. bis 20. Dezember 1923 in Rom aufhielt, nahm das Zentralkomitee mit seinem Vorsitzenden Oberbaurat Rauch in einer öffentlichen Kundgebung den Ortsbischof in Schutz gegen die von Ludendorff verbreitete Lüge, Faulhaber habe Kahr umgestimmt. Das Zentralkomitee zitierte Faulhabers Passage aus der Allerseelenpredigt in der Version:

„Der Hass gegen Juden und Katholiken, wie er in einzelnen Zeitungen geschürt wird, ist nicht christlich. Wir müssen in christlicher Liebe zusammenhelfen. Trotz aller Not darf in diesem Winter kein Mensch verhungern und erfrieren. Jedes Menschenleben ist kostbar, auch das eines Israeliten.“

Faulhaber habe nur gesagt, was das Gebot der Nächstenliebe künde. Das Zentralkomitee trat möglichen Missverständnissen aber entgegen:

<sup>44</sup> Vgl. Kahr an Faulhaber, 18.11.1923 (Druck in: *BK* v. 12.12.1923), in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 320 Anm. 1.

<sup>45</sup> Bry, *Hitler-Putsch* (wie Anm. 40), S. 177: Notiz vom 17.12.1923, Druck vom 25.1.1924. Carl Christian Bry [= Decke, Karl] war selbst vom Saulus zum Paulus geworden, da er im Januar 1921 in die *NSDAP* eingetreten war und für den *Völkischen Beobachter* geschrieben hatte, sich dann aber distanzierte. Vgl. Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen. Kritik eines kollektiven Wahns*, Gotha 1924. Vgl. Hastings, *Catholicism* (wie Anm. 6), S. 163, 243-244.



„Selbstverständlich wollte er nie das entschuldigen, was in den letzten Jahren durch jüdische Revolutionäre und Wucherer am deutschen Volk und Volkswohl gesündigt worden ist.“<sup>46</sup>

Das aber war auch die Position von Antisemiten.

Hans Rauch, der Vorsitzende des Zentralkomitees, hatte schon in seinem Artikel von Mitte November 1923 ausführlich und in scharfen Formulierungen dargelegt, wie dies zu verstehen sei:

„Was für einen Anlass sollten wir Katholiken haben, uns als besondere Schützer des Judentums aufzuwerfen? Haben wir von ihnen je irgendeine Förderung erfahren oder nicht vielmehr eine teils offene, teils versteckte Gegnerschaft? Nein, auch wir Katholiken stehen auf dem Standpunkte, dass die zahlreichen Ostjuden, die sich während des Krieges und nach demselben auf das todwunde deutsche Volk gestürzt haben, als lästige Parasiten zur baldigsten Rückkehr in ihre östliche Heimat zu zwingen sind. Auch wir sind der Meinung, dass alle Juden und Nichtjuden, die sich an dem Novemberumsturz des Jahres 1918 irgendwie, sei es durch aktive Teilnahme, sei es durch Geldhingabe, nachweislich beteiligt haben, als staatsgefährliche Elemente der vollen Schärfe des Gesetzes verfallen müssen. Das deutsche Volk ist ein christliches Volk, ist duldsam gegen Andersgläubige, verlangt aber, dass sein christlicher Charakter respektiert werde, und muss jeden, der offen oder insgeheim gegen diesen Charakter ankämpft, als schädlichen Fremdkörper behandeln. Wir Katholiken bekämpfen deshalb auch mit aller Entschiedenheit den sittlichen Schmutz und die geistige Verwirrung, die von einer jüdisch beherrschten Presse und Literatur als tägliches Gift in die Seele unseres Volkes gegossen werden. Wir bekämpfen dieses Gift, wenn es sich gegen den deutschen, aber auch dann, wenn es sich gegen den christlichen Geist unseres Volkes wendet, bekämpfen es, wenn es von jüdischen, aber auch dann, wenn es von anderen glaubensfeindlichen Kräften, und sei es in einer nationalen Aufmachung dargereicht wird. Das wollen wir Katholiken, aber

<sup>46</sup> „Forderungen der Münchener Katholiken“, in: *BK* v. 12.12.1923; vgl. Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 323: „Selbstverständlich wollte er nie das entschuldigen, was in den letzten Jahren durch jüdische Revolutionäre und Wucherer am deutschen Volk und Volkswohl gesündigt worden ist.“

eines wollen wir im Gegensatz zu anderen nicht, wir wollen nicht einstimmen in den allgemeinen, unterschiedslosen Hassgesang gegen jeden, dem weiter nichts zur Last gelegt werden kann, als dass er als Kind jüdischer Eltern auf deutscher Erde geboren wurde. Das ginge gegen das Gebot unseres Heilandes, der wohl strenge Gerechtigkeit gegen alle Übeltäter, nicht aber Hass gegen Andersgläubige und Andersgesinnte gepredigt hat. In diesem Sinne waren auch die jüngsten Ausführungen unseres hochverehrten Herrn Kardinals gemeint und für jeden Unbefangenen verständlich, Ausführungen, die nun aus durchsichtigen Gründen zu einer Schutzaktion für alle Juden ohne Unterschied des staatsbürgerlichen Verhaltens gestempelt werden wollen.<sup>47</sup>

Seine eigentliche Verteidigung ergriff Faulhaber persönlich, als er am 15. Februar 1924 im Münchner Löwenbräukeller vor Akademikern eine Ansprache hielt, die in der Presse<sup>48</sup> und im folgenden Jahr als Sonderdruck erschien. Faulhaber betonte, dass er seit 1918 gegen den „Marxismus“ und die Regierung Eisners aufgetreten, für die von Ausweisung bedrohten Ostjuden nicht eingetreten sei und 1922 auf dem Münchener Katholikentag „jüdische und sozialistische Zeitungsschreiber“ gewarnt habe.<sup>49</sup> Faulhaber verwahrte sich demnach – wie schon Hans Rauch – vehement dagegen, generell ein „Juden-schützer“ zu sein, wie es ihm der *Völkische Beobachter* im November vorgehalten hatte. Faulhaber verwies eigens auf die Anerkennung, die ihm 1922 nach der Katholikentagsrede in München zuteil geworden,<sup>50</sup> um diese mit der dramatischen

<sup>47</sup> Hans Rauch: „Lehren des 8. November“, in: *BK* v. 17./18.11.1923. Vgl. Michael Volpert, Kardinal Faulhaber in der Münchner Tagespresse nach dem Ersten Weltkrieg (1918-1925/26), in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 47 (2003), S. 79-252, hier: S. 156-157; Volpert geht auf diesen Artikel nicht ein.

<sup>48</sup> „Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. 23 Thesen unseres Kardinals an die katholischen Studenten“, in: *BK* v. 16.2.1924.

<sup>49</sup> Michael Kardinal Faulhaber, *Deutsches Ehrgefühl und Katholisches Gewissen* (Zur religiösen Lage der Gegenwart, H. 1), München 1925, S. 9-46, hier: S. 21-22, 25.

<sup>50</sup> Vgl. Leugers, *Kriegsfriedensdiskurse*, S. 148-164 (wie Anm. 1).

Wendung, die seinem öffentlichen Auftreten im November 1923 gefolgt war, zu kontrastieren:

„Als ich hier auf dem Königsplatz die Revolution von 1918 Meineid und Hochverrat nannte, zu einer Zeit, als in vielen später völkischen Wipfeln noch Ruhe war, kam in hundertfachem Widerhall ein Hosanna von Nah und Fern und heute schallt es auf dem gleichen Königsplatz: Ans Kreuz mit ihm.“<sup>51</sup>

Faulhaber war bemüht, seine Anschauung nun differenzierter zu vermitteln. Er wertete die damalige „faschistische Welle“ als positiv, die „dem Bankrott der sozialistischen Weltanschauung“ gefolgt sei. Nach seiner Romreise ins faschistische Italien Benito Mussolinis im Dezember 1923 – die Welle dort sei am „reinsten und erfolgreichsten“ – war das eine deutliche Positionsbestimmung des Kardinals.<sup>52</sup>

„In Deutschland ist der nationale Gedanke, nachdem er in den Kriegs- und Nachkriegsjahren durch die Überlast von Opfern, die er forderte, und durch die Revolution verschüttet worden war, neuestens wie ein Quell aus verborgenen Tiefen wieder hervorgebrochen, droht aber für einen großen Teil des Volkes wieder zu versanden, weil er im weiteren Stromlauf von dem rein Nationalen abirrte und in den Kirchenhass der Ku-Klux-Klaner einmündete, die schon in ihrem Namen als Indianerrest aus überwundenen Zeiten sich bekennen. Adolf Hitler wusste besser als die Diadochen seiner Bewegung, dass die deutsche Geschichte nicht erst 1870 und nicht erst 1517 begann, dass für die Wiederaufrichtung des deutschen Volkes die Kraftquellen der christlichen Kultur unentbehrlich sind, dass mit Wotanskult und Romhass das Werk der Wiederaufrichtung nicht geleistet werden kann. Als Mann des Volkes kannte er auch die Seele des süddeutschen Volkes besser als andere und wusste, dass mit einer Bewegung, die in ihrer Kehrseite Kampf gegen Rom ist, die

<sup>51</sup> Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 42.

<sup>52</sup> Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 12. Pius XI. halte große Stücke auf Mussolini, so wurde es Faulhaber vom Nuntius zugetragen: *AF*, 23.3.1923. *EAM*, *NLF*, 10008. Beim Papstbesuch in Rom sei Faulhaber für den Stresemann-Brief gelobt worden, habe einen ausgezeichneten Eindruck gemacht: *AF*. *EAM*, *NLF*, 9265/1.

Seele des Volkes nicht erobert wird. Es liegt eine erschütternde Tragik in der Tatsache, dass die ursprünglich reine Quelle durch spätere Nebenflüsse und durch Kulturkampf vergiftet wurde. Mehr aus vaterländischen als aus religiösen Gründen ist diese Umstellung der völkischen Bewegung zum völkischen Kulturkampf zu beklagen.“<sup>53</sup>

Man habe sich

„nicht gescheut, die zuerst mit reiner vaterländischer Begeisterung gesammelten bayerischen Katholiken statt gegen Moskau und gegen Berlin seit November 1923 gegen Rom in Marsch zu setzen, und auch dafür noch vaterländische Ziele vorzutauschen.“<sup>54</sup>

Vor Beginn des Hitler-Prozesses Ende Februar 1924 wollte Faulhaber in seiner Rede also ausführen, wo für ihn die eigentliche Fehlentwicklung der letzten Monate lag. Es war somit

---

<sup>53</sup> Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 13-14. Interessant ist die unterschiedene Verteidigung dieses Zitates, das beim gekürzten Druck in der Zeitung fehlte („Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. 23 Thesen unseres Kardinals an die katholischen Studenten“, in: *BK* v. 16.2.1924), auch noch in: Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 24: „Auf alle Hinweise, der Erzbischof von München habe von einem überspannten Nationalsozialismus gesprochen und den Nationalsozialismus die Häresie des 20. Jahrhunderts genannt, hat er selber schon im Jahre 1925 in seinem Buch ‚Deutsches Ehrgefühl und Katholisches Gewissen‘ S. 13 die Antwort gegeben“: es folgt das Zitat. Vgl. auch für 1929: *AF*, [1929]. *EAM*, *NLF*, 10038: Falsche Schlussfolgerungen aus seiner Papstrede mit Bemerkung über Mussolini. Der Faschismus in Italien und die Nationalsozialisten seien nicht gleich, sondern wie „Urbild“ und „schlechter Abklatsch“. In Italien: keine Juden- und Katholikenhetze, kein Ludendorff in deren Reihen. In Deutschland fehle ein Mussolini und Diktator. Eine sittliche Wiedergeburt mit der vaterländischen Wiedergeburt sei nötig. Faulhaber bewegte sich offenbar im Rahmen einer „Führererwartung“: vgl. Thomas Mergel, *Führer, Volksgemeinschaft und Maschine. Politische Erwartungsstrukturen in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus 1918-1936*, in: Wolfgang Hardtwig, *Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918-1939*, Göttingen 2005, S. 91-127. Volpert, *Faulhaber* (wie Anm. 46), S. 159 vermeidet eine Analyse des Zitates von Faulhaber über Hitler.

<sup>54</sup> Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 34-35.

ein berechtigtes Anliegen gewesen, „vaterländische“ bayerische Katholiken gegen den „Bolschewismus“ (Moskau) und gegen die Politik der Berliner Reichsregierung „in Marsch zu setzen“ – eine nicht zufällig gewählte sprachliche Anlehnung an den von Hitler unternommenen Marsch am 9. November. Faulhaber wich in diesem Punkt ab von seiner Unterscheidung von „Revolutionären“ und rechtmäßiger Regierung, wie er sie noch Baron Stengel vorgehalten hatte. Erst der „völkische Kulturkampf“ gegen „Rom“ habe diese gute Sache „vergiftet“. Die dem gescheiterten Putsch folgende antikatholische Kampagne des Protestanten Ludendorff<sup>55</sup> mit dem Focus auf Faulhaber ließ den Kardinal misstrauisch werden gegenüber weiterhin in der nationalsozialistischen Bewegung agierende Personen. Nach der Landtagswahl von 1924, bei der in München der Völkische Block mit 34,92% die meisten Stimmen errungen hatte, reagierte Faulhaber mit psychosomatischen Symptomen. Er notierte: „Die Straße so aufgereggt nach dem ‚Sieg‘ der Völkischen, dass ich nicht vor die Türe gehe und darüber wieder Herzbeschwerden bekomme.“<sup>56</sup> Hitler selbst, der auch in späteren Prozessen den Wahrheitsgehalt der umlaufenden Gerüchte über Faulhaber als wenig überzeugend hinstellte und von seinem Rechtsanwalt als gläubiger Katholik aufgebaut wurde,<sup>57</sup> genoss bei Faulhaber wohl schon allein deshalb Respekt, auch als Häftling. General Hans von Seeckt

---

<sup>55</sup> Vgl. Hastings, *Catholicism* (wie Anm. 6), S. 143-185. *AF. EAM, NLF*, 10038: „Der bayerische Antisemitismus war aber nur das Schild, das vorgehalten wurde, um die antikatholischen Absichten zu verdecken. In den Tagen des Hitlerputsches wurde das Schild sofort weggeworfen und im Hass gegen alles Katholische wälzte sich eine Schlammflut übers Land. Was da zusammengelogen wurde – die Studenten gegen den Hl. Vater und gegen den Bischof, das ist nicht der italienische Faschismus, das ist der amerikanische KuKluxKlan.“

<sup>56</sup> *AF*, 7.4.1924. *EAM, NLF*, 10009. Zu den Wahlergebnissen in München vgl. Geyer, *Verkehrte* (wie Anm. 3), S. 355-356.

<sup>57</sup> Vgl. *Der Hitler-Prozess 1924*. Wortlaut der Hauptverhandlung vor dem Volksgericht München I, hg. v. Lothar Gruchmann u.a., München 1997-1999; vgl. auch bei späteren Anschuldigungen Faulhabers: Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 290.

vermittelte ihm Ende April 1924 seinen Eindruck von einem Gespräch mit Hitler aus dem Jahr 1922. Hitler sei „ein gefährlicher Demagoge. Das Schwere sei nur, weil ein guter Kern in der Sache sei.“<sup>58</sup> *Das jüdische Echo* griff 1924 die häufig zu hörende Formulierung vom angeblich „guten Kern“ in einem äußerst kritischen Artikel auf.

„Für die Judenhetze in jeder Form und mit allen Mitteln, die sich ihre Hauptdomäne in München geschaffen hat und deren sich jeder Kulturstaat schämen müsste, findet die Regierung kein Wort des Tadels.“

Die Bayerische Staatsregierung protestiere lediglich gegen die Katholikenhetze.<sup>59</sup>

Nachdem Hitler im Dezember 1924 aus der Landsberger Festungshaft auf Bewährung entlassen worden war, veröffentlichte Faulhaber 1925 seine Ansprache ungekürzt mit dem positiven Hitlerbild. Für die Neugründung der *NSDAP* im Jahr 1925 eine bleibende Empfehlung des Ortsbischofs für seine Gläubigen, die im krassen Gegensatz zum Redeverbot stand, das die Bayerische Staatsregierung gegen Hitler bis zum Frühjahr 1927 verhängte.

### *Beobachtungen zum Jahr 1933/34*

Solange sich die nationalsozialistische Bewegung und Partei offen antikatholisch und antikirchlich verhielt, war für Faulhaber wegen dieses „Kulturkampfes“<sup>60</sup> ein Zusammengehen nicht vorstellbar trotz gemeinsamer Feindbilder: Gemeinsamer äußerer Feind blieb der „Bolschewismus“, dem als ubiquitäre Gefahr und als Wegbereiter im Innern der

<sup>58</sup> *AF*, 28.4.1924. *EAM, NLF*, 10010.

<sup>59</sup> „Die bayerische Regierung gegen die Katholikenhetze“, in: *DjE* v. 9.5.1924, S. 61.

<sup>60</sup> Vgl. dazu auch Christoph Kösters, „Kulturkampf“ im Dritten Reich – Zur Deutung der Konflikte zwischen NS-Regime und katholischer Kirche im deutschen Episkopat, in: *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat*, hg. v. Thomas Brechenmacher, Harry Oelke, Göttingen 2011, S. 67-112.

„Kulturbolschewismus“ zugeordnet wurde. Die Bischöfe in Deutschland sahen sich angesichts der Wahlsiege der *NSDAP* mit der Frage des seelsorglichen Umgangs mit katholischen Nationalsozialisten konfrontiert und entschlossen sich nach einem Präzedenzfall im Mainzer Bistum Pastoralanweisungen für Klerus und Gläubige zu erlassen.<sup>61</sup> Im Gegensatz dazu engagierten sich bereits namhafte Kreise der protestantischen Kirche offen für Hitler. Olaf Gulbransson griff dies im *Simplicissimus* süffisant in seiner Karikatur auf: „Wer schützt Gott vor seinen Freunden?“ Während auf der Erde zwei protestantische Pfarrer mit erhobenem Arm eine Abordnung von Nationalsozialisten empfangen, spricht der über ihnen in den Wolken thronende Herrgott:

„Mit den Gottlosen wäre ich schließlich auch noch ohne Notverordnung fertig geworden, aber mit den Pastoren, die mich für Hitler reklamieren wollen, ist das nicht so einfach!“<sup>62</sup>

Um die Mehrheitsverhältnisse in Deutschland entscheidend verändern zu können, strebte die *NSDAP* an, den katholischen Bevölkerungsteil zu gewinnen. Daran war auch einflussreichen Rechtskatholiken aus Akademiker- und Adelskreisen gelegen, die deswegen zwischen Nationalsozialisten und Kirchenvertretern vermittelten.<sup>63</sup> In Bayern sorgten der *Illustrierte Beobachter* und Adolf Wagners Kampfblatt *Die Front* mit Fotoserien dafür, eine bereits offene katholische Unterstützung der nationalsozialistischen Bewegung zu proklamieren. Publiziert wurden Fotos von katholischen Beerdigungen, Trauungen und vom Kirchgang von Nationalsozialisten. Wahlaufrufe

<sup>61</sup> Zu bischöflichen Warnungen vor der *NSDAP*, zu den Pastoralanweisungen 1930-1932 vgl. neuerdings: Christoph Hübner, *Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik*, Münster 2014, S. 619-669.

<sup>62</sup> Olaf Gulbransson: Wer schützt Gott vor seinen Freunden?, in: *Simplicissimus* 37. Jg. v. 5.6.1932, Nr. 10. Ich danke Dr. Ulrich Dittmann für diesen Hinweis.

<sup>63</sup> Vgl. Hübner, *Rechtskatholiken* (wie Anm. 60), S. 646-673; vgl. auch Olaf Blaschke, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2014.

und Wahlergebnisse sollten Katholiken ermuntern, sich offen zu bekennen. Nur der „politische Katholizismus“ und die Verlautbarungen der Bischöfe würden noch immer Katholiken hindern, sich für Hitler entscheiden zu dürfen, so Wagners Argumentation. Dabei sei durch Verlautbarungen der Päpste und nicht zuletzt durch die Lateranverträge im faschistischen Italien verbürgt, dass Katholiken weder auf eine Staatsform noch auf eine Partei festgelegt seien und der Klerus nicht politisch tätig sein solle.<sup>64</sup> Der Aufruf der *Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher*<sup>65</sup> im Vorfeld der Reichspräsidentenwahl war ein prominentes Zeugnis für das Anbahnungsjahr 1932:

<sup>64</sup> Adolf Wagner: „Aufruf! Wir wollen katholisch bleiben!“, in: *Die Front. Kampfblatt des Gaues München-Oberbayern der N.S.D.A.P.* Herausgeber: Adolf Wagner, [= DF] v. 9.4.1932; Gegen die Vorwürfe der Münchener Post: „Nazibewegung schürt Katholikenhaß. Geisteskrankheit oder Wahlschwindel?“, in: DF v. 11.6.1932: „Der Nationalsozialismus rüttelt nicht an religiösen Dogmen und steht unerschütterlich auf dem Boden der christlichen Konfessionen.“ Foto mit katholischen Schwestern: „Wahlidyll aus Bayern. Laut Wahltabelle in Nr. 98 der ‚Münchner Neuesten Nachrichten‘ wurden in dem Wahlbezirk des Klosters der ‚Frauen vom guten Hirten‘ Preysingstraße 83 in München, drei Stimmen für Hitler abgegeben!“, in: *Illustrierter Beobachter* [= IB] v. 23.4.1932; Adolf Wagner: „Abermals: Wir wollen katholisch bleiben!“, in: DF v. 23.4.1932; „An alle Katholiken!“, in: DF v. 23.7.1932; „Wie urteilen katholische Persönlichkeiten über die Bayerische Volkspartei?“, in: DF v. 30.7.1932; Foto: „Sturmabteilung III der Standarte 139 Leisnig beim [evangelischen] Gottesdienst“, in: IB v. 13.8.1932; „Das heidnische Hakenkreuz in der Kirche“, in: DF v. 27.8.1932: „Unser Bild zeigt eine Aufnahme in der Bannkirche in München. Man erkennt deutlich die Hakenkreuze, mit denen der Seitenaltar geschmückt ist. Acht Hakenkreuze in einer Kirche! Steht diese Tatsache nicht in schreiendem Widerspruch zur Wahlagitation der ‚Bayr. Volkspartei‘, die immer wieder das Hakenkreuz als ‚heidnisches Symbol‘ bezeichnet?“

<sup>65</sup> Vgl. zur „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher“ und ihrer Vorläuferorganisation mit Literatur- und Quellenverweisen: Heike Kreutzer, *Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft*, Düsseldorf 2000, S. 52-60; zur AKD und Faulhabers Kalkül für München vgl. Leugers, *Kriegsfriedensdiskurse*, S. 179-184 mit Anmerkungen (wie Anm. 1). Vgl. neuestens: Zuber, *Arbeitsgemeinschaft* (wie Anm. 1).



Die Unterzeichner Georg Lossau, *Katholische Vereinigung für nationale Politik*, Edgar von Schmidt-Pauli, *Stahlhelm*, und Karl von Schorlemer, NSDAP, votierten offen für Hitler.<sup>66</sup> Hitler wurde als Kirchgänger präsentiert auf dem Wahlplakat „Das ist Adolf Hitler, der Mensch und Führer des deutschen Volkes“.<sup>67</sup> Faulhaber aber hegte 1932 weiterhin Ängste vor einer „Nazi Revolution“ und ordnete seine Papiere,<sup>68</sup> da ihm noch keine nachhaltigen Anzeichen für das Ende des „Kulturkampfes“ der Kirchengegner erkennbar waren, um die Rückkehr zum „guten Kern“ ausmachen zu können.

<sup>66</sup> „Die einzige Parole: ‚Wählt Adolf Hitler‘, in: *DF* v. 2.4.1932: „Die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Deutschen erlässt folgenden Aufruf: Katholische Deutsche!“ Unterzeichner: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher. I.A.: Der Arbeitsausschuss. Lossau, Schmidt-Pauli, Schorlemer; „Bemerkenswerte Tage aus dem Jahre 1933. Geschehnisse in Politik, Wirtschaft und Religion“, in: *BK* v. 28.12.1933: „3. Okt.: Gründung der ‚Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher‘“; „7. Nov.: Erste Massenversammlung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher in München. Appell zu einem ‚Ja‘ für Hitler“.

<sup>67</sup> „Das ist Adolf Hitler!“; in: *Die Front im Bild* v. 1.4.1932: „Eine photographische Zufälligkeit wird zum Symbol. Adolf Hitler, der angebliche ‚Ketzer‘, beim Verlassen der Marinekirche in Bremerhaven. Glaubst Du, dass dieser Mann ein ‚Wotansanbeter‘ ist? Glaubst Du, dass dieser Mann ein ‚Antichrist‘ ist? Glaubst Du, dass dieser Mann Kirchen und Klöster anzündet? Das glaubst Du, gegnerischer Redner, ja selbst nicht mehr!“; „Das Geheimnis von Dietramszell“, in: *IB* v. 3.12.1932: Fotos: Wahlplakat „Das ist Adolf Hitler der Mensch“; Salesianerinnen auf dem Weg zum Wahllokal in Dietramszell, wo mehrheitlich Hitler gewählt wurde, dem Sommersitz Hindenburgs. Vgl. Thomas Weidner, Henning Rader, *Typographie des Terrors. Plakate in München 1933 bis 1945* (Ausstellungskatalog Münchner Stadtmuseum) Heidelberg, Berlin 2012, S. 63: Werbeplakat 1932/1933 „Das ist Adolf Hitler der Mensch und Führer des deutschen Volkes“ mit dem Foto und der verkürzten Bildunterschrift „Adolf Hitler, der angebliche ‚Ketzer‘ beim Verlassen einer Kirche“.

<sup>68</sup> *AF*, 8.3.1932. *EAM, NLF*, 10014; vgl. *AF*, 13.3.1932. *EAM, NLF*, 10014: Er rechne mit einem blutigen Putsch, falls Hitler nicht gewählt werde. „Ich habe mich bereitet. Seit 3 Tagen geräumt, geordnet, Testament neu überlesen, rückständige Zahlungen erledigt. In manus tuas Domine. ... jedenfalls werde ich meinen Posten nicht verlassen.“ Vgl. *AF*, 10.4.1932. *EAM, NLF*, 10014.

Die Reichskanzlerschaft des Katholiken Hitler<sup>69</sup> mit dem katholischen Vizekanzler Franz von Papen war für Faulhaber die Vollendung einer rechtmäßigen Regierungsübernahme unter Ausschluss von „Marxisten“, d.h. Sozialdemokraten. Der sich vom „politischen Katholizismus“ los sagende Papen versprach, der Garant einer Berücksichtigung kirchlicher Interessen zu sein. Vor den Märzahlen 1933 legte Faulhaber, der im November selbst nicht gewählt hatte,<sup>70</sup> mit seinem Fastenhirtenbrief die Öffnung zu anderen Parteien und Staatsformen geradezu nahe.<sup>71</sup> „In Parteikreisen hat es damals großes Aufsehen erregt“, so Faulhaber, weil er erklärt habe, die Kirche verschreibe sich nicht einer einzelnen Partei.<sup>72</sup> Die NSDAP nutzte Passagen des Hirtenbriefs, um sie auf sich zu beziehen als eine für Katholiken wählbare Partei.<sup>73</sup> Die BVP versuchte demgegenüber, durch Faulhaber-Zitate die Unwählbarkeit der NSDAP für Katholiken zu untermauern. Faulhaber war entsetzt, als er das BVP-Plakat in München sah, denn er

<sup>69</sup> Hitler selbst benutzte „Gott“, „Vorsehung“, „Glaube“ als zentrale Begriffe: vgl. Rainer Bucher, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008. Faulhaber zeigte sich dadurch beeindruckt, vgl. Aufzeichnung Faulhabers über eine Audienz bei Pius XI., 10.3.1933, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 660.

<sup>70</sup> AF, 6.11.1932. EAF, NLF, 10014. Beim Besuch Papens im März habe er ihm nicht gesagt, dass er beim letzten Mal die BVP nicht gewählt habe: Aufzeichnung Faulhabers über eine Unterredung mit Papen, 1.3.1933, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 654.

<sup>71</sup> Fastenhirtenbrief Faulhabers, 10.2.1933, in: *Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising* [= AB MF], 21.2.1933, S. 57-64.

<sup>72</sup> Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 25.

<sup>73</sup> Alois Natterer, *Der bayerische Klerus in der Zeit dreier Revolutionen 1918-1933-1945. 25 Jahre Klerusverband 1920-1945*, 2. Aufl., München 1946, S. 237: Die NSDAP habe für Hitler mit kleinen Anklebezetteln geworben, auf denen stand: „Katholiken! Wählt den gläubigen Katholiken Adolf Hitler!“ In der „Münchner Wacht“ Nr. 5, 1932, wurde das Bild „Adolf Hitler beim Verlassen einer Kirche“ abgebildet. „Das gleiche fromme Bild konnte man in München vor der Wahl am 5. März 1933 auf Plakatsäulen sehen; auch Ansichtskarten trugen das Bild des ‚Kirchenbesuchers‘ ins Land hinaus.“

fürchtete, der Hass werde sich nun gegen ihn richten.<sup>74</sup> Die Erinnerung an die Anfeindungen aus dem Jahr 1923 stieg bei ihm wieder auf.

Die Märzwahlen hatten tatsächlich noch ein retardierendes Moment gezeigt. Während der Abwesenheit Faulhabers, der vom 8. bis 18. März die Reise nach Rom zum ad-limina-Besuch unternahm, fand in München das statt, was dem Kardinal am Telefon als „Revolution“ geschildert wurde.<sup>75</sup> Mit der von Berlin aus vorgenommenen Einsetzung von Kommissaren in den Ländern<sup>76</sup> wurden die regionalen „Machtübernahmen“ abgeschlossen und in Faulhabers Sicht quasi legalisiert.

Nachdem Hitler mit seiner Regierungserklärung vom 23. März 1933 sozusagen die nur angelehnte Tür zur katholischen Kirche mit einem kräftigen Tritt aufgestoßen hatte und dadurch nicht nur das Signal für ein Ende des „Kulturkampfes“ gab, sondern auch mit Rom die Pflege eines freundschaftlichen Verhältnisses ankündigte, folgte seitens der Bischöfe die nachholende Aufhebung ihrer Warnungen vor der Partei.<sup>77</sup>

Faulhaber feierte am 28. April zur Eröffnung des bayerischen Landtags in gewohnter Tradition das Pontifikalamt – unter Beteiligung der katholischen nationalsozialistischen Abgeordneten. Er anerkannte die nationalsozialistische bayerische Regierung als rechtmäßig und bekräftigte dies mit den üblichen „Antrittsbesuchen“, bei denen er auch mit

---

<sup>74</sup> AF, 3.3.1933. EAM, NLF, 10015: Faulhaber schaut die Wahlplakate der NSDAP „nach dem Stil Mussolini“ und der BVP an, die aus seinem Fastenhirtenbrief zitiert „also den ganzen Hass auf mich lenken“.

<sup>75</sup> AF, nach 18.3.1933. EAM, NLF, 10015: „Gerade als ich abends 7 [Uhr am 10.3.1933] zur Audienz [Papst Pius' XI.] kommen sollte, kommt Telefon von Gen. Vic., es sei Revol. gewesen, viele verhaftet, den Geistlichen sei nichts geschehen.“ Vgl. Buchwieser an Faulhaber, 10.3.1933, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 662-663.

<sup>76</sup> Schmalzl, *Auer* (wie Anm. 3), S. 514: „unter missbräuchlicher Anwendung der Reichstagsbrandverordnung“.

<sup>77</sup> Zu Hitlers Regierungserklärung vom 23.3. und zur Kundgebung des Episkopats vom 28.3.1933 vgl. Hübner, *Rechtskatholiken* (wie Anm. 60), S. 762-774.

erhobenem rechten Arm grüßte.<sup>78</sup> Noch in seinen Aufzeichnungen im Jahr 1939 strich er seine Haltung in den damaligen öffentlichen Auftritten heraus: „War das kein Bekenntnis zur neuen, rechtmäßigen Regierung?“<sup>79</sup>

Faulhaber setzte, den politischen und monarchistischen Katholizismus praktisch aufgebend, ganz darauf, mit Papens Initiativen *Kreuz und Adler* und *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher*<sup>80</sup> seine kirchlichen Interessen sichern zu können. Hitler wurde, wie schon 1924, gleich bleibend positiv gewertet: Schlüsselargumente für Faulhaber waren dabei die in Rom im März erfahrene Belobigung Hitlers als Kämpfer gegen den „Bolschewismus“ durch Papst Pius XI., Hitlers „Friedensrede“ im Mai 1933 und der rasche Abschluss des Reichskonkordats im Juli 1933.<sup>81</sup> Besuchern und Besucherinnen gegenüber lobte Faulhaber Hitler ostentativ und suchte deren Zweifel zu zerstreuen, insbesondere an der *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher*.<sup>82</sup> Er empfahl dem Klerus

<sup>78</sup> *AF*, 24., 25., 27., 29.4.1933, 4., 6.5., 8., 13.6.1933. *EAM, NLF*, 10015: Siebert, Epp, Esser, Röhm, Schemm, Wagner; Faulhaber notierte beim Gruß Staatssekretärs Dauser z.B. eigens: „Ich grüße mit dem Heil Hitler, weil ich komme, die Denkschrift dem Führer zu überreichen.“ *AF*, 25.8.1935. *EAM, NLF*, 10016. Messen zur Eröffnung des bayerischen Landtags 1928, 1932, 1933: *AF, EAM, NLF*, 10038. Vgl. Ludwig Volk, Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat, in: *Stimmen der Zeit* 177, März 1966, H. 3, S. 173-195, hier: S. 184.

<sup>79</sup> Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 25.

<sup>80</sup> Zu „*Kreuz und Adler*“ (17.3.1933 gegründet) und zur „*Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher*“ vgl. Hübner, *Rechtskatholiken* (wie Anm. 60), S. 752-759, 785-786.

<sup>81</sup> Vgl. *AF*, 30.3., 17.5., 24.7., 9.11.1933. *EAM, NLF*, 10015. Vgl. Thies Schulze, Antikommunismus als politischer Leitfaden des Vatikans? Affinitäten und Konflikte zwischen Heiligem Stuhl und NS-Regime im Jahr 1933, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 3 (2012), S. 353-379; Klaus Unterburger, Kuriales Interesse, NS-Staat und Demokratie. Deshalb die heutige Quellenlage für Klaus Scholders Junktimsthese spricht, in: Dominik Burkard, Nicole Priesching (Hg.), *Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten*, Regensburg 2014, S. 329-348.

<sup>82</sup> *AF*, 24.7., 23.10., 3.11., 27.11., 21.12.1933. *EAM, NLF*, 10015.

die Zusammenarbeit mit dem neuen Staat auch 1934 noch, was „einen ungewöhnlich lauten Widerhall geweckt“ habe: allein in 52 deutschen Zeitungen wurde diese Meldung gebracht.<sup>83</sup> Staatssekretär Hans Dauser griff auf diese Stellungnahme Faulhabers für die AKD öffentlichkeitswirksam zurück.<sup>84</sup>

Faulhaber verhielt sich also konsequent so, wie es seine Rede von 1924 erwarten lassen musste, sobald sich die NS-Führung offen kirchenfreundlich zeigen und kirchentreue Nationalsozialisten beteiligt werden würden. Auftretende Konflikte wurden nun als Konflikte mit dem „politischen Katholizismus“, nicht mit dem geschätzten „religiösen Katholizismus“ gedeutet. Faulhaber konnte auch selbst wieder die „reine Quelle“ offen legen, um den Gläubigen Zusammenhänge zeitgemäß zu deuten.

In seiner Predigt in Weingarten bei der Wallfahrt zur „Hl. Blut-Reliquie“ im Mai 1933 wird dies in einer Passage besonders deutlich. Er thematisierte die „Blutsgemeinschaft“, wovon die *Bayerische Kurier* auf seiner Titelseite berichtete. Die NS-Regierung schickte sich damals an, das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“<sup>85</sup> durchzusetzen, nachdem sie mit dem „Arierparagraphen“<sup>86</sup> im April schon die

---

<sup>83</sup> Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 28; *AF*, 6.2.1934. *EAM*, *NLF*, 10015: Versammlung des Priestervereins im Gesellenhaus, Ansprache Faulhabers „über die friedliche Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat“.

<sup>84</sup> Vgl. *AF*, 26.2.1934. *EAM*, *NLF*, 10015: Faulhaber und Dauser von der AKD. Vgl. *Abendblatt*, *Münchener Telegrammzeitung*, 28.2.1934; *Bayerischer Kurier*, *Münchener Fremdenblatt*, 5.3.1934. Vgl. Foto Hans Dauser: „Wählt die Männer Adolf Hitlers!“, in: *DF* v. 23.4.1932: „Dauser Hans, ein alter Kämpfer Adolf Hitlers, Kriegsbeschädigtenobmann Vertreter der Angestellten.“

<sup>85</sup> Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, in: *Reichsgesetzblatt 1933 I*, S. 529-531; „Verhütung erbkranken Nachwuchses“, in: *BK* v. 23.-27.12.1933: Dort findet sich kein Hinweis auf den katholischen Standpunkt.

<sup>86</sup> „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, 7.4.1933, in: *Reichsgesetzblatt 1933 I*, S. 175; vgl. *AB MF*, 17.8.1933, S. 180:

Konsequenz der nationalsozialistischen Rassen- und Gewaltpolitik dem In- und Ausland vor Augen geführt hatte. Dass Faulhaber auf diesem Hintergrund „Blutsgemeinschaft“ als Thema wählte, lässt aufhorchen:

„In der natürlichen Blutsgemeinschaft werden nach dem Gesetze der Vererbung von den Vorfahren auf die Nachkommen gute oder schlechte Eigenschaften, Gesundheit oder Krankheit weitergeleitet. [...] Bedauernswert der Mensch, der von den Eltern mit dem Leben gleich Keime des Todes und seelische Anlagen mitbekommen hat, die nur mit einem ganz starken Willen und einer ganz großen Gnade überwunden werden können! Er ist sozusagen mit einer zweiten Erbsünde belastet, sozusagen mit einer Blutvergiftung ins Leben getreten. Die Ärzte in den Kinderkliniken, die Barmherzigen Schwestern in den Kinderheimen, Erzieher und Seelsorger können davon erzählen, wie oftmals die Keime der Lungensucht und andere Leiden, die Anlagen zur Trunksucht und [zu] anderen Lastern schon im Blute liegen. Da erfüllt sich das furchtbare Wort: Der Herr straft die Sünden der Väter an den Söhnen bis in das dritte und vierte Geschlecht. Wir stehen hier vor Geheimnissen des Blutes in der natürlichen Blutsgemeinschaft. Eine schwere Verantwortung für alle, die eine Familie gründen wollen!“<sup>87</sup>

Faulhaber autorisierte mit dem Verweis auf die Erfahrungsberichte des professionellen Personenkreises aus den relevanten Einrichtungen den auch von katholischen Eugenikern wie Hermann Muckermann<sup>88</sup> vertretenen weiten Begriff von

---

Urkunden zwecks Feststellung arischer Abstammung.

<sup>87</sup> „Eine Predigt von Kardinal Faulhaber“, in: *BK* v. 29.5.1933, S. 1-2. Die Verwendung des Begriffes „Blutsgemeinschaft“ – ebenso wie „geistig-sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes“ u.a. – kam aus dem völkischen Begriffsfeld der Völkischreligiösen: vgl. Uwe Puschner, *Gemeinschaft*. Annäherungen an einen Schlüsselbegriff im völkischen und völkischreligiösen Denken, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, S. 97-114, hier: S. 101-109. URL: [http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg\\_beihefte/issue/view/4](http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/issue/view/4).

<sup>88</sup> Vgl. Hermann Muckermann, *Die Religion und die Gegenwart. Grundsätzliches über christliche Welt- und Lebensanschauung im Anschluß an Kanzelvorträge in der St. Matthias-Kirche zu Berlin*, 3. Aufl., Essen

genetisch bedingten Abweichungen von der Normvorstellung zu Gesundheit, Tugenden und guten Eigenschaften. Er griff darüber hinaus zu religiösen Wertungen, als seien diese Abweichungen Folgen der „Sünden“ der Vorfahren, die die Betroffenen als eine Art „zweite Erbsünde“ und „Blutvergiftung“ erlitten. Die betroffenen Personengruppen und deren Familien wurden somit nicht nur gemäß der wissenschaftlich zweifelhaften erbbiologischen Auffassung, sondern auch religiös stigmatisiert und demgemäß gesellschaftlich und religiös ausgegrenzt. Nachdem das Gesetz am 14. Juli 1933 ratifiziert worden war, das eine Zwangssterilisierung der in Frage kommenden Personengruppen vorsah, erhob sich kein öffentlicher Protest seitens der Bischöfe. Am 1. Januar 1934 trat es in Kraft.

Faulhaber wählte bezüglich der betroffenen Personengruppen weiterhin eine entwürdigende Sprache. Er bezeichnete sie als „Schädlinge der Volksgemeinschaft“,<sup>89</sup> für die der Staat wie bereits für die „Schutzhäftlinge“ eigene Lager einrichten könne, um sie nicht zwangssterilisieren zu müssen.

Nachdem Papst Pius XI. Ende des Jahres 1933 nochmals in Erinnerung gerufen hatte, dass das Gesetz der Eheenzyklika „*Casti connubii*“ (31.12.1930) widerspreche,<sup>90</sup> drängte auch Faulhaber zu einer gemeinsamen öffentlichen Erklärung des Episkopats, die freilich ausblieb. Faulhaber fügte erst in

---

1935; Ingrid Richter, Von der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Katholischer Deutscher Frauenbund und eugenische Eheberatung, in: Muschiol, *Katholikinnen* (wie Anm. 28), S. 255-279.

<sup>89</sup> Faulhaber an Bertram, 29.12.1933, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 833-834, hier: S. 834; Bericht Faulhabers über eine Unterredung mit Hitler, 4./5.11.1936, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945. II: 1935-1945*, 2. durchges. Aufl., Mainz 1984, S. 184-194, hier: S. 191: „in gerechter Notwehr diese Schädlinge von der Volksgemeinschaft fernzuhalten“.

<sup>90</sup> „Weihnachtsansprache des Hl. Vaters“, in: *BK* v. 29.12.1933: In *Casti connubii* von 1930 sei „genügend klar ausgesprochen, was die Gläubigen und die Seelsorger davon zu halten haben“.

seinen Fastenhirtenbrief von 1934<sup>91</sup> ein Zitat aus der Eheenzyklika ein, das jedoch in seiner allgemeinen Aussage wie ein Verbot der freiwilligen Sterilisierung als vermeintlich moderne Geburtenplanung Gesunder wirkte.

Warum wählte der Kardinal eine entwürdigende Sprache gegenüber Betroffenen?<sup>92</sup> Warum sah er ihre permanente Lagerunterbringung, d.h. ihre Freiheitsberaubung, als zulässiges Mittel an? Mehr Sensibilität, nicht zuletzt in der Sprachwahl, wäre wegen Faulhabers eigenen familiären Erfahrungen zu erwarten gewesen: Sein Bruder Ignaz war in einer Heil- und Pflegeanstalt untergebracht.<sup>93</sup> Zudem vermerkte er im Tage-

<sup>91</sup> Fastenhirtenbrief Faulhabers (Auszug), 1934, in: Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, Bd. II, 2. Aufl., München 1946, S. 123-124, hier: S. 123. *AF*, 9.2.1934. *EAM*, *NLF*, 10015: „Heute geht der Hirtenbrief über die Sittenlehre in die Welt – da bisher jede Äußerung über Sterilis[ierungs]Gesetz verboten war, [...]“. Vgl. z.B. zu Berichten über Sterilisierungen in den von katholischen Schwestern betreuten Anstalten: *AF*, 5.11.1935. *EAM*, *NLF*, 10016: Die Generaloberin von Ursberg berichtet „In ihren Anstalten viel steril[isiert worden].“

<sup>92</sup> Vgl. zu einem Fall eines Kindes, das ohne Arm geboren wurde und zu den Spekulationen über die Ursachen: Leugers, *Sinti* (wie Anm. 1). Zur Nichte des Nuntius Eugenio Pacelli, Elena Rossigniani, deren Mutter, Schwester von Pacelli, nach München kam, um dem Kind in der dortigen „Taubstummenanstalt“ Unterricht erteilen zu lassen von August 1922 bis März 1923 vgl. *AF*, 5., 13.8., 12., 21.11., 4.12.1922, 15.3.1923. *EAM*, *NLF*, 10007 und 10008.

<sup>93</sup> Ich danke der Medizinhistorikerin Tanja Kipfelsperger für den Literaturhinweis zu Ignaz Faulhaber. Vgl. „Exkurs: Ignaz Faulhaber, ein prominenter Pfleger“, in: *Barmherzige Brüder Straubing 1884-2009*, Straubing 2009, S. 77-79: Ignaz Faulhaber (31.1.1871-12.7.1943), gelernter Bäcker, geschieden, seit 1930 „vermutlich wegen psychischer Probleme“ in der staatlichen Heil- und Pflegeanstalt in Lohr a.M. Als ab Oktober 1940 die Patienten im Rahmen der T4-Aktion in Tötungsanstalten transportiert wurden, sei Ignaz am 17.11.1940 in die Pflegeanstalt Straubing der Barmherzigen Brüder verlegt worden, Aufnahme 18.11.1940. Bei der Ankunft sei er blass gewesen mit reduziertem Kräfte- und Ernährungszustand. Er habe eine „verkrüppelte Hand“ gehabt. Er habe an Wahnideen gelitten. Ignaz war Selbstzahler, „Couvert ohne Firmenaufdruck“ an Frä. Katharina Faulhaber, Promenadestr. 7. Ende August 1941 habe man sich



buch zu seiner Schwester Katharina, sie habe wieder einmal einen Anfall – wie früher – gehabt.<sup>94</sup> Es ist also nicht ausgeschlossen, dass auch bei seiner jüngsten Schwester gesundheitliche Beeinträchtigungen vorlagen. Die übrigen Geschwister waren verhältnismäßig früh gestorben. Eine Schwester war schon einige Wochen nach der Geburt gestorben, eine zweite Schwester nur 35 Jahre, seine anderen beiden Brüder 47 bzw. 58 Jahre alt geworden.<sup>95</sup> Gemäß der eigenen Ausführungen in seiner Weingartener Rede hätte Faulhaber letztlich bezogen auf Ignaz Maßstäbe der „zweiten Erbsünde“ und „Blutvergiftung“ der Familie aufgrund der Vorfahren anlegen müssen. Auffällig bleibt, dass er die Kontaktaufnahme zu seinem Bruder nicht persönlich pflegte, sondern seiner Schwester Katharina, die in seinem Haushalt im erzbischöflich-

---

vom Ministerium telefonisch erkundigt nach Ignaz. Prior Fleischmann nahm an, man werde alle Pfleglinge holen und bat um Äußerung Katharinas. Am 4.9.1941 wurde Ignaz in die Anstalt für unheilbar Kranke nach Römershag bei Bad Brückenau entlassen, die vom Bezirk Unterfranken getragen und von der Kongregation der Töchter vom Allerheiligsten Erlöser betreut wurde. Am 12.7.1943 starb Ignaz Faulhaber dort. Vgl. auch den Brief Faulhabers an den Reichsjustizminister Gürtner, 6.11.1940, in: Volk, *Akten II* (wie Anm. 88), S. 689-694; Faulhaber an Wienken, 18.11.1940, in: Volk, *Akten II* (wie Anm. 88), S. 696-698, hier: S. 698: „Wir halten es für eine Schmähung unseres Volkes, wenn man behauptet, die Angehörigen der Geisteskranken begrüßten zu einem Großteil deren Beseitigung.“ Laut *AF*, 26.2.1921. *EAM, NLF*, 10005, war Ignaz schon bei der Bischofsernennung (also vermutlich 1911 für Speyer, weil er 1917 als Soldat diente, vgl. Anm. 99) nach Werneck gekommen, die „Kreisirrenanstalt“ der Töchter des Allerheiligsten Erlösers.

<sup>94</sup> *AF*, 3.4.[irrtümlich 3.].1935. *EAM, NLF*, 10016: „Kath[arina] muss ins Bett mit Fieber und kleinem Anfall wie früher.“ Sie musste weiterhin das Bett hüten, vgl. *AF*, 8.4.1935. *EAM, NLF*, 10016.

<sup>95</sup> *AF*, 26. u. 27.2. u. nach 27.2.1921. *EAM, NLF*, 10005: „Robert gestorben“ nach Blindarmoperation. Faulhaber kam eine halbe Stunde nach dem Tod in Hesselbach an und reiste nach Mitternacht gleich wieder ab, um den letzten Zug nach Rom zu seiner Kardinalserhebung nehmen zu können: „o es war herzerreißend“. *AF*, 23.u.27.8.1925. *EAM, NLF*, 10010: Peter sei schwer krank, sei „versehen“ am 26.8. gestorben. Faulhaber erfährt es während der Priesterexerziten: „beim Kreuzwegbeten am Abend versagt mir bei der 12. Station die Stimme“.

chen Palais wohnte und diente, überließ. Doch auch dies geschah auf eigenen Wunsch verdeckt. Die Pflegeeinrichtungen mussten die Absenderangaben an Katharina neutral halten. Vermutlich sollte also auch über den Briefträger keinerlei Bezug des Kardinalshaushalts zu einer Anstalt hergestellt werden können. Als die organisierte „Euthanasie“ einsetzte, von deren Tötungsziel Faulhaber Kenntnis hatte, wurde Ignaz privilegiert und jeweils in eine andere Einrichtung verlegt, um den Transporten zu entkommen. Schließlich starb er im Juli 1943 in der letzten Anstalt im Alter von 72 Jahren.<sup>96</sup>

Faulhaber war unsicher. Als während seiner Erholungsphase in Adelholzen ein Sippenforscher im Palais vorgesprochen hatte, war er in Sorge.<sup>97</sup> Die Vorstellung, wie seine Geschwister einen frühen Tod zu erleiden, ließ ihn nicht los.<sup>98</sup> Andererseits hatte er in seiner Weingartener Rede die Chance angedeutet, man könne mit starkem Willen und großer Gnade „Keime des Todes“ und schlechte Anlagen überwinden. Er mochte sich als Kleriker zu jenen Auserwählten zählen. Für ihn war es beispielsweise undenkbar gewesen, sich als Abiturient wegen seiner „Knickzehe“ ausmustern zu lassen. Als „Staatskrüppel“ wolle er nicht gelten.<sup>99</sup> D.h. für ihn waren

<sup>96</sup> *AF*, 14.7.1943. *EAM, NLF*, 10021. Faulhaber notiert von Ignaz' Gebetshaltung, Lungenentzündung, Bewusstlosigkeit, in der Katharina ihn noch antraf, er sei „ruhig heimgegangen“, noch „versehen“ und am 14. Juli beerdigt worden in Römershag.

<sup>97</sup> *AF*, 11.8.1943. *EAM, NLF*, 10021: Während Faulhaber vom 26.7.-13.8.1943 in Adelholzen zur Erholung weilt, war Max Rütgers, Sippenforscher, Sachbearbeiter im Reichssippenamt in Berlin beim Palais, er habe über Faulhaber geforscht.

<sup>98</sup> *AF*, 29.8.1925. *EAM, NLF*, 10010: Bei den Exerzitien in Freising habe er in den Nächten schweres Herzklopfen gehabt; „die Todesnachricht von Bruder Peter am 27. August – immer und immer wieder: Sei bereit.“ In den Tagebüchern finden sich zahlreiche Notizen zu „Ölbergstunden“, zum Gefühl, der Herr selbst habe an seine „Türe geklopft“, er sei „zum Sterben bereit“.

<sup>99</sup> Michael Kardinal Faulhaber, *Autobiographie, 1944* (Manuskript, S. 61). Archiv des Erzbistums München und Freising [AEM], Dokumentation, Personen 4401/4. Dieses Schreibmaschinen-Exemplar der

„Körper“ und „Nation“ eine Wertegemeinschaft: der im Militär durch Eingliederung und Exerzieren aufgrund von Befehl, Gehorsam und körperlicher Funktionstüchtigkeit ausgewiesene Mann war Berechtigter in der Nation. Alle anderen „Krüppel“ waren „beschädigt“ ohne wirkliche Teilhabe und letztlich bemitleidet oder verachtet, von denen man sich nicht nur räumlich in Anstalten, sondern auch sprachlich distanzierte. Dass in ein zwischen 1892 und 1895 datierendes Familienfoto Faulhabers erst später Ignaz als Soldat in Uniform einretouchiert wurde, ist bezeichnend dafür, seinen zeitweiligen anerkannten Status dokumentieren zu wollen.<sup>100</sup>

Hatte sich Faulhaber im November 1923 in Wort und Schrift explizit gegen den Hass und für das Lebensrecht der deutschen Juden eingesetzt, als Pogrome drohten, so schwieger er zehn Jahre später zur offenen Ausgrenzung, Entrechtung und Verfolgung der Juden, ja er verwahrte sich gegen eine angebliche „Greuelpropaganda“ des Auslands gegen Vorgänge im „Dritten Reich“.<sup>101</sup>

Im November 1933 sprach Faulhaber Besuchern gegenüber allerdings vom „kommenden Kulturkampf“, den er

Autobiographie stamme aus dem Nachlass von Adolf Wilhelm Ziegler, so die mündliche Mitteilung von Thomas Schütte (EAM) vom 25.11.2014.

<sup>100</sup> Foto von 1892/1895 mit Eltern Faulhaber, Michael Faulhaber 1831-1900, Margareta geb. Schmitt 1839-1911, mit den Kindern: Anna Maria 1865-1900, Peter 1867-1925, Michael 1869-1952, Robert 1874-1921, Katharina 1879-1957; Ignaz 1871-1943 wurde einretouchiert. In: Faulhaber, Katalog (wie Anm. 38), S. 112, zur Familie S. 113. Foto auch in: Exkurs (wie Anm. 92), S. 79. Ignaz Faulhaber war am 14.10.1893 zum 5. IR als Rekrut eingerückt, am 26.9.1895 zur Reserve entlassen worden; für 1899 ist eine 14tägige Übung vermerkt. Am 26.2.1917 zur 2. Train.-Ers.-Abt., 1. Ers.-Eskradron eingerückt; Feldzug gegen Russland mitgemacht; 30.12.1917 entlassen. Als Berufsangabe und Status: Fuhrmann, ledig. Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Abt. IV Kriegsarchiv. Kriegsstammrollen 1914-1918: Band 6074, Kriegsstammrolle Bd. 14; Band 19699, Bd. 14; Band 6053, Bd. 12; Band 14749. Kriegsstammrolle. Zur Bedeutung von „Körper“ und „Nation“ vgl. Sabine Kienitz, *Beschädigte Helden. Kriegsinvalidität und Körperbilder 1914-1923*, Paderborn u.a. 2008.

<sup>101</sup> Leugers, *Krisendeutung*, S. 102-103 (wie Anm. 1).

befürchte.<sup>102</sup> Anfang Dezember stand es für ihn fest: „Wir in Bayern stehen mitten im Kulturkampf.“<sup>103</sup> Er äußerte sich in seinen Adventspredigten im Winter 1933<sup>104</sup> folgerichtig nur zum „Alten Testament“ und zum Judentum der Vorzeit, womit er der nationalsozialistischen Kampagne gegen die „jüdische“ Bibel Einhaltung gebieten wollte. Diese Kampagne stellte für ihn einen unzulässigen „Kulturkampf“ dar. Wahrgenommen wurden die Ansprachen allerdings wie 1923, als habe Faulhaber sich für die aktuell bedrängten Juden eingesetzt, die es ihm erneut dankten.<sup>105</sup> Einen Anknüpfungspunkt konnte man in Faulhabers Formulierung erblicken, „die Liebe zur eigenen Rasse [darf] in der Kehrseite niemals Hass gegen andere Völker werden“. Zuvor noch hatte er aber unterstrichen, vom kirchlichen Standpunkt sei

„nichts einzuwenden gegen das Bestreben, die Eigenart eines Volkes möglichst rein zu erhalten und durch den Hinweis auf die Blutsgemeinschaft den Sinn für die Volksgemeinschaft zu vertiefen.“<sup>106</sup>

Das grenzte wiederum die deutschen Juden aus. Die NS-Seite sah in Faulhabers Auftritten einen offenen Angriff gegen die NS-Ideologie. Hermann Esser attackierte den Kardinal öffentlich.<sup>107</sup> Unmittelbar danach machte Faulhaber am Mor-

<sup>102</sup> AF, 6., 11. u. 13.11.1933. EAM, NLF, 10015: „Wir sind im Kulturkampf“; „Wir stehen vor einem Kulturkampf“; „kommenden Kulturkampf“.

<sup>103</sup> Faulhaber an Klein, 4.12.1933, in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 817.

<sup>104</sup> Kardinal Faulhaber, *Judentum, Christentum, Germanentum. Adventspredigten gehalten in St. Michael zu München 1933*, Druck und Verlag der Graphischen Kunstanstalt A. Huber, München [1934]. Vgl. Petra Ritter-Müller, Armin Wouters, Die Adventspredigten Kardinal Michael von Faulhabers im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), ... und über Barmen hinaus. *Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1995, S. 234-252.

<sup>105</sup> Vgl. z. B. Dankbrief von Julius Schulhoff an Faulhaber, 19.1.1934. Faksimile in: Faulhaber, *Katalog* (wie Anm. 38), S. 332.

<sup>106</sup> Faulhaber, *Judentum* (wie Anm. 103), S. 116.

<sup>107</sup> AF, 26.1.1934. EAM, NLF, 10015: „Abendmeldungen. Die Rede von Staatsminister Esser: Die Schwarzen als Staatsgefahr. Persönliche Angriffe gegen mich.“ AF, 26.1.1934. EAM, NLF, 10015; Michael Kardinal

gen des 28. Januar 1934 eine beklemmende Entdeckung: Geübte Schützen hatten beim erzbischöflichen Palais in der Promenadestraße die Scheiben des Mittelfensters des großen Sprechzimmers zerschossen – neben seinem Arbeitszimmer.<sup>108</sup>

Dieses Reaktionsmuster erinnert stark an die Abläufe 1923/24, noch dazu in einem weiteren Punkt. Als eine gefälschte Predigt Faulhabers, die sich gegen den Antisemitismus der Nationalsozialisten verwahrte, 1934 in Umlauf gebracht worden war, stellte Faulhaber nicht einfach nur klar, dass sie nicht von ihm sei.<sup>109</sup> Ludwig Volk bemerkte dazu, Faulhaber verfolgt

„das Zeitungsgerücht mit soviel nervöser Geschäftigkeit, als ob es nicht nur zu beweisen gelte, dass er die Predigt nicht gehalten habe, sondern gar nicht gehalten haben könne.“<sup>110</sup>

Noch in seiner späteren Abhandlung zu den Adventspredigten gegen den „Wust von Unwahrheit“ wandte Faulhaber sich gegen die „Falschmeldung“, in den Adventspredigten „seien die Juden von heute in Schutz genommen, sei der Antisemitismus verurteilt“ und dass die Adventspredigten „die ‚Ungerechtigkeiten‘ des Dritten Reiches gegen das heutige Judentum verurteilt“ hätten.<sup>111</sup> Das alles hatte Faulhaber also explizit nicht gemeint.

Zur Feier des Jahrtages von Hitlers Kanzlerschaftsantritt, am 30. Januar 1934, hängte Faulhaber vor die zerschossenen Fenster seines Palais loyal zwei Fahnen aus, da Hitlers

---

Faulhaber, *Sieben Briefe an den unbekanntenen Deutschen. Ein Nachwort zu den Adventspredigten. 1.10.1935.* (Manuskript, Vorbemerkung und S. 2). *EAM, NLF*, 9128; Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 154-160. Verlautbarung des Erzbischöflichen Sekretariats, [28.1.1934], in: Volk, *Akten I* (wie Anm. 16), S. 848-849.

<sup>108</sup> Vgl. Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 154-160.

<sup>109</sup> Vgl. Leugers, *Krisendeutung*, S. 103-104 (wie Anm. 1). Vgl. auch Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17), S. 126-138.

<sup>110</sup> Volk, *Weimarer* (wie Anm. 77), S. 184.

<sup>111</sup> Faulhaber, *Sieben* (wie Anm. 106), Vorbemerkung und S. 2.

Machtübernahme „legal“ gewesen sei, so seine Tagebuchnotiz.<sup>112</sup> Zu Weihnachten 1934 ließ er einen „Weihnachtsgruß an den Führer“<sup>113</sup> verbreiten, seiner ungebrochenen Hitlerverehrung erneut öffentlich Ausdruck verleihend, was in manchen Kreisen auf Unverständnis stieß. Im Juni 1934 hatte Hitler im Zusammenhang des so genannten Röh-mputsches mit der Ermordung des prominenten Konvertiten zum Katholizismus, Fritz Gerlich, einmal mehr gezeigt, dass Gerlichs Warnungen vor dem „Dritten Reich“ begründet gewesen waren. Der Kardinal hatte Gerlich zu seinem publizistischen Kampf in der Zeitschrift *Der Gerade Weg* ermuntert. Damals meinte Faulhaber noch, man befinde sich im „Kulturkampf“ mit den Nationalsozialisten.<sup>114</sup>

### *Schlussfolgerungen aus den Jahren 1923/24 und 1933/34*

Die Aufeinanderfolge der universalistischen und grundsatzkatholischen Ansprachen, der Dementis, völkischen Reden und Hitlerbelobigungen Faulhabers gleichen 1923/24 und 1933/34 auffällig einander. Die Positionen Faulhabers sind

<sup>112</sup> AF, 30.1.1934. *EAM, NLF*, 10015. Faulhaber notierte später eigens, wann er erstmals seit dem Reichsflaggengesetz die Hakenkreuzfahne zum Erntedankfest herabhängte: AF, 6.10.1935. *EAM, NLF*, 10016.

<sup>113</sup> „Kardinal Faulhaber dankt Hitler, dem Friedensbringer“, Weihnachten 1934 in diversen Zeitungen erschienen; vgl. Faulhaber, Myrrhen (wie Anm. 17), S. 197-198. AF, 27.12.1934, 9.1.1935. *EAM, NLF*, 10016. Am 22.3.1935 (*EAM, NLF*, 10016) erzählte Baron Ifflinger, Faulhaber sei „sehr übel genommen worden“, dass er „das Friedenswerk von Hi[tl]er gelobt“ habe.

<sup>114</sup> Morsey, Rudolf (Bearb.), *Fritz Gerlich – Ein Publizist gegen Hitler. Briefe und Akten 1930-1934*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2010; Morsey, Rudolf, *Der gerade Weg. Deutsche Zeitung für Wahrheit und Recht*, in: *Historisches Lexikon Bayerns*. URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel\\_44690](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44690) (Aufruf 26.3.2012); *Prophetien wider das Dritte Reich. Aus den Schriften des Dr. Fritz Gerlich und des Paters Ingbert Naab O.F.M.CAP. Gesammelt von Dr. Johannes Steiner*, München 1946; Michael Schäfer, *Fritz Gerlich 1883-1934. Publizistik als Auseinandersetzung mit den ‚Politischen Religionen‘ des 20. Jahrhunderts*, phil. Diss. (Ms.) München 1998.

allerdings lehrmäßig inkonsistent und seine Handlungsweisen hinterlassen einen irritierenden Eindruck. Es wirkt, als agierte der Kardinal phasenweise als völkischer Katholik und überzeugter Faschist, der hin und wieder zum Universalismus der katholischen Lehre zurück kehren musste, um gegen die konsequente völkische Durchführung der Rassenideologie bis zur tödlichen Praxis endlich die Stimme zu erheben. Hierin unterschied sich Faulhaber signifikant von „braunen Priestern“: der Dogmatiker Karl Adam oder der Priester der Münchner Erzdiözese, Josef Roth, vertraten aus ihrem nationalsozialistischen katholischen Ansatz heraus nie die der katholischen Lehrauffassung inhärenten universalistischen Positionen.<sup>115</sup> Wie ist also demgegenüber Faulhabers changierende Position zu erklären, durch die er widerstreitende Botschaften aussandte, die von gegnerischen Lagern einmal begrüßt, ein andermal empört verworfen wurden?

Faulhaber war geprägt durch sein Studium in Würzburg beim Reformkatholiken Herman Schell, dessen Werke indiziert worden waren, sowie durch seinen Lehrer, den Reformkatholiken Albert Ehrhard, mit dem er später während seiner Lehrtätigkeit an der Kaiser-Wilhelms-Universität in Straßburg (1903-1911) im Professorenkollegium zusammen war. In seiner Autobiographie verweist Faulhaber mit einer

---

<sup>115</sup> Vgl. zu den Unterschieden eines naturrechtlich universalistischen Ansatzes im Gegensatz zu völkischen und rassistischen Positionen: Lucia Scherzberg, *Widerstand und Theologie. Zum 100. Geburtstag von Alfred Delp*, in: *theologie.geschichte* Bd. 2 (2007). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/482>. Faulhabers Theologie wird noch intensiv zu untersuchen sein nach Bearbeitung und Auswertung seines gesamten Nachlasses durch die geplanten Tagebuch-Editionen. Vgl. zu Münchner reformkatholischen Kreisen: Hastings, *Catholicism* (wie Anm.6); vgl. zum Dogmatiker Karl Adam: Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001; zum Priester Josef Roth: *Thomas Forstner, Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014, S. 436-439; Leugers, *Kriegsfriedensdiskurse*, S. 168-170 (wie Anm. 1).

ausnehmend positiven Erinnerung auf Schell, wodurch sich eine Spur seiner Motivlage erschließen mag:

„Mir brannte das Herz, wenn er in seiner philosophischen hochfliegenden Sprache für die theologische Wissenschaft und auch für die priesterliche Lebensarbeit, ja, auch für die priesterliche Lebensarbeit, uns begeisterte. Das war kein chernes Getön und kein Schellengeklingel, das war die katholische Antwort auf die Fragen, die damals in der Luft lagen.“<sup>116</sup>

Faulhaber wollte seinem Selbstverständnis als Bischof zufolge auch Antworten auf die Zeit geben. Seinen verrästelten Wappenspruch auf dem bischöflichen Wappen „Vox temporis vox Dei“ erläuterte er selbst in den Wendungen: „Was diese Zeit fordert, ist ein Gebot Gottes“ bzw. „Was die Zeit fordert, ist zugleich eine Stimme Gottes.“<sup>117</sup>

In einer Zeit, die von weltanschaulich besetzten (Kampf) Begriffen durchdrungen war, und in der sich umgekehrt weltanschauliche Gruppierungen und Einzelpersonen der traditionell christlichen Begrifflichkeit bemächtigten, um sie in ihre Ideologie einzubauen,<sup>118</sup> kam es nun für Faulhaber darauf an, seine katholischen Inhalte authentisch, aber seinem Anspruch zufolge auch zeitgemäß zu vermitteln. Der Eichstätter Bischof Konrad Graf von Preysing hatte im Frühjahr 1933 seine bischöflichen Kollegen eindringlich daran erinnert, man stehe in der Zeit des Nationalsozialismus in einer ähnlichen Gefahr

„wie zur Zeit des Modernismus. – Er hat die christlichen Termini gebraucht und sie zu gleicher Zeit ihres Inhalts beraubt (Wahrheit, Offenbarung). Heute wird den Worten Gott, Christus,

<sup>116</sup> Faulhaber, *Autobiographie* (wie Anm. 98), S. 173. Vgl. Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, S. 133-150; Herman Schell, S. 170-180; Albert Ehrhardt.

<sup>117</sup> Faulhaber, *Autobiographie* (wie Anm. 98), S. 217, 865.

<sup>118</sup> Vgl. Ulrich Dittmann, „Das Bethlehem der Hitlerbewegung.“ Wie christliche Motive in Sprache und Werk der NS-Literaten das Jahr 1933 vorbereiteten, in: *theologie.geschichte* 9 (2014). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/638>



Sittlichkeit, Recht ihr Sinn genommen und ihnen ein entleerter, besser gesagt verderbter Sinn gegeben.“<sup>119</sup>

Indem Faulhaber sich auf Aussagen von Nationalsozialisten berief, allen voran Hitler, und indem er Termini aus dem völkischen Lager benutzte, begab er sich in jene von Preysing bezeichnete Gefahrenzone, die er nicht immer meistern konnte.

Die der liberaldemokratischen *Deutschen Demokratischen Partei* nahe stehende *Allgemeine Zeitung* hatte über den Münchner Erzbischof nach seinen berühmten Katholikentagsreden von 1922 schon eine kluge Beobachtung angestellt. Es bestünden

„zwischen Faulhaber, Kahr und Hitler nur Gradunterschiede. [...] Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen. Im Auftreten hoheitsvoll, in seiner ganzen Haltung mutig und offen, kann er doch, wie jetzt schon mehrere Entgleisungen in Volksreden zeigen, in dem Geschmack seiner rednerischen Prägungen oft sehr tief steigen. Offenbar reißt ihn die Verlockung des rauschenden Beifalles hin. Er kämpft gegen die Bierseligkeit seiner Pflegebefohlenen, gefällt sich aber selbst in Redeblüten, die in den großen Bierkellern heimisch sind.“<sup>120</sup>

Der *AZ*-Journalist kritisierte scharf, der „Kirchenmann“ Faulhaber sei „in billiger Demagogenrhetorik“ mit „Schlagworten und Witzchen“ auf „einer religiösen Tagung gegen [Republik-]Schutzgesetze, Presse, Juden, Verfassung und Verfassungsschutz“ angegangen und habe „stürmischen Beifall“ und „nicht endenwollende Zustimmung“<sup>121</sup> dafür erhalten. Faulhabers Auftreten wurde somit als politisches Agieren gewertet, das dem antidemokratischen, antirepublikanischen und antisemitischen völkischen Lager Schützenhilfe von kirchlicher

<sup>119</sup> Preysing an die Fuldaer Bischofskonferenz, 31.5.1933, in: Bernhard Stasiewski (Bearb.), *Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. I: 1933-1934*, Mainz 1968, S. 238.

<sup>120</sup> Erasmus: „Papst oder Kardinal? Nachwort zum Münchner Katholikentag“, in: *Allgemeine Zeitung [= AZ]* v. 3.9.1922.

<sup>121</sup> Erasmus: Papst oder Kardinal? Nachwort zum Münchner Katholikentag, in: *AZ* v. 3.9.1922.

Seite aus gewährte – und das, obwohl Faulhaber auch 1922 von Putschplänen in Kenntnis gesetzt worden war, die Lage also äußerst kritisch war.<sup>122</sup>

Die von Faulhaber als dramatisch bezeichnete Wendung vom „Hosianna“ des Jahres 1922 zum „Ans Kreuz mit ihm“<sup>123</sup> im Jahr 1923, nachdem er sich für die Juden und gegen den Umsturz ausgesprochen hatte, ist für das Selbstbild des Kardinals aufschlussreich wegen der biblischen Anspielungen.<sup>124</sup> Faulhaber verteilt hier die Rollen zwischen dem „Volk“ und seiner Person: Wie Jesus, der sich immer in der Wahrheit treu bleibt, meinte auch der Kardinal, seine Haltung nicht geändert zu haben, sondern das „Volk“ habe seine Haltung zum Kardinal geändert. Genau genommen trifft diese Aussage nur für die rechten und völkischen Bevölkerungsteile zu, denn die demokratischen und republikanischen Vertreter lobten ihn 1923 geradezu emphatisch. Faulhaber suchte aber nicht auf dieser ihm fern stehenden Seite Anklage zu finden, sondern offenkundig im rechten politischen Lager. Ähnlich dem Wahrheit kündenden Jesus, der gekreuzigt wurde, konnte sich Faulhaber im Falle des ihm entgegen schlagenden Widerspruchs auch den Tod als Bekenner vorstellen, den er – menschlich verständlich – zugleich fürchtete. Phasenweise trug er in den Zwanziger Jahren einen Revolver bei sich.<sup>125</sup>

Es kommt daher nicht von ungefähr, dass Faulhaber seit der Erfahrung der Münchner Revolutions- und Rätezeit regelmäßig von „Ekel“<sup>126</sup> vor dem „Volk“ aufgrund bestimmter

<sup>122</sup> Vgl. Leugers, *Kriegsfriedensdiskurse*, S. 148-164 (wie Anm. 1).

<sup>123</sup> Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 42.

<sup>124</sup> „Hosanna“: Matthäus 21, 9 und 15; „Ans Kreuz mit ihm!“: Matthäus, 27, 22-23.

<sup>125</sup> Faulhaber nahm einen „Mauser-Revolver zur Verteidigung“ an: *AF*, 6.4.1927. *EAM, NLF*, 10012.

<sup>126</sup> „Ekel“ z.B. in: *AF*, 18.2.1934. *EAM, NLF*, 10015: Nach der Papstpredigt in St. Michael: „Mir sind die Ovationen zum Ekel, weil in der gleichen Promenadestraße 8 Tage lang die Schmähartikel von Xylander im Herold aufdringlich angeboten und gelesen wurden und ein ewiges Schimpfen auslöste und die ‚Treuen‘ hatten kein Wort dagegen. [...] weil ich nicht durch das Seitentor heraus kam, haben sie dem Kronprinzen zugejubelt,

gesellschaftspolitischer Entwicklungen schrieb, von Befindlichkeitsschocks nach Angriffen auf seine Person, angesichts von Lügen und Gerüchten, die in Umlauf gebracht wurden und die er in Zeitungen entdeckte, gepeinigt war. Es gab Phasen, in denen er krank war, Medikamente nahm, Operationen überstehen musste,<sup>127</sup> sich verborgen hielt, verkleidet incognito ausging oder unter falschem Namen Auslandsreisen antrat, ja selbst den Pass für offizielle Reisen nur mit der Berufsbezeichnung „Prof. a. D.“ ausstellen ließ.<sup>128</sup> Den introvertierten scheuen Phasen standen extrovertierte hyperaktive Phasen gegenüber, in denen sich im In- und Ausland öffentliche Auftritte aneinander reihten, die Reden noch nachts für die Zeitungsredaktionen redigiert wurden, um umgehend den autorisierten Text in Umlauf zu bringen; Zeiten, in denen Faulhaber permanent im Palais Besucherinnen und Besucher empfing, sich in stundenlangen Sitzungen porträtieren ließ von Künstlerinnen, Künstlern und Photographen oder sich, für die neueste Technik begeisternd, auf Spritztouren mit seinem teuren Pullmann (Auto), mit dem Flugzeug oder dem Zeppelin begab, persönliche Kontakte in Privathäusern pflegte, ja sogar während der Adelholzener Erholungsaufenthalte in seinem

---

das Hos(anna, Cruci)fige Volk.“ Vgl. auch Faulhaber, *Ehrgefühl* (wie Anm. 48), S. 23; Faulhaber, *Sieben* (wie Anm. 106), Vorbemerkung und S. 8.

<sup>127</sup> So hatte Faulhaber am 8.3. noch eine Operation und war am 9.3.1934 wegen des Medikaments bei der Ordinariatssitzung beeinträchtigt: *AF*, 9.3.1933. *EAM, NLF*, 10015: „Auf der Sitzung und den ganzen Tag schwerer Kopf und sehr müde von dem Cocain.“ In seiner Autobiographie (wie Anm. 98), S. 839-842 führt er als Krankheiten auf: Römische Fieber, Rheuma, Herzleiden, Asthma. In den Tagebüchern finden sich Nasen-, Zahnoperationen, Kniegeschwulst, Brechdurchfall, Knickzehenbehandlung, Zucker, unregelmäßiger Puls usw.

<sup>128</sup> Faulhaber wünschte als Berufsangabe in seinem Pass „Professor a. D.“, also nicht „Kardinal“, weil er sonst in Italien eine Ehrenwache ab der Grenze bekomme, die er selbst zahlen müsse. Passausfertigung mit Foto und Unterschrift, 8.8.1935. *Staatsarchiv München*, Pol.Dir. 10044.

eigens angefertigten „Holzhackanzug“ Bäume fällte und Holz hackte.<sup>129</sup> Dieses Bild Faulhabers ist weitgehend unbekannt.

Durch akribische Auswertung der eigenen Tagebuch- und „Beiblatt“-Sammlung sowie des erzbischöflichen Schriftgutes (nach mehrfacher Sichtung und Neuordnung seines Archivs) suchte Faulhaber seine Autobiographie zu Lebzeiten im Manuskript abzuschließen: ein Versuch, aus den eigenen Zwiespältigkeiten heraus der Nachwelt eine stimmige Lebens- und Berufsgeschichte zu hinterlassen.<sup>130</sup> Selbst sein Grabrelief, das sich heute im Münchner Dom befindet, hatte Faulhaber schon bei Prof. Dr. Theodor Georgii in Auftrag gegeben, seine eigene Deutung der von ihm gewählten Symbolsprache gegeben und sein an die Diözesanen gerichtetes „Testament“ als letzten Hirtenbrief vorbereitet.

„Und habe ich, als ich für die Rechte Gottes und die Freiheit der Kirche und meine Weltanschauung eintreten musste, zu scharfe Worte gesprochen und irgend jemand ohne Absicht gekränkt, so

<sup>129</sup> Am 3.3.1923 bekam er den Anzug. In Adelholzen fällte er z.B. Bäume und hackte Holz in der Zeit vom 13.7.-4.8.1922 und 7.-23.10.1922.

<sup>130</sup> Vgl. Faulhaber, *Autobiographie* (wie Anm. 98); Faulhaber, *Sieben* (wie Anm. 106); Faulhaber, *Myrrhen* (wie Anm. 17). Im *EAM, NLF* gibt es zu den drei autobiographischen Werken Faulhabers erste stenographische Ausarbeitungen, korrigierte Manuskripte, z.T. mit Überklebungen, mit Original-Fotos, Zeitungsartikeln, Dokumenten usw., bis hin zur vermutlich letzten Manuskriptfassung. Es fanden sich 2010 bei meiner ersten Durchsicht: Textfassungen für die „Myrrhen“: *EAM, NLF*, 9268/1 u. 2, 9270, 9269; für die „Sieben Briefe“: *EAM, NLF*, 9268/2, 9128; für die Autobiographie: *EAM, NLF*, 9274/1 u. 2, 9275/1 u. 2, 9271/1 u. 2, 9272/1 u. 2, 9273/1 u. 2 u. 3, 9276/1 u. 2 u. 3, 9277/1 u. 2 u. 3, 9278. Das in Faulhaber, Katalog (wie Anm. 38) u. a. von Walter Ziegler und Susanne Kornacker zitierte Exemplar *EAM, NLF*, 9280 existiert nicht. Die im Findbuch Rep. 26/2 als zur Autobiographie zugehörig bezeichneten 9263/1 u. 2 sind eher zu den stenographischen Chronik-Aufzeichnungen zu zählen, die Faulhaber mit auswertete, so auch weitere Chronik- und thematische Aufzeichnungen: 9082, 9260, 9261, 9262, 9264, 9265/1 u. 2, 9266, 9267. Die unterschiedlichen Fassungen der biographischen Werke bieten eine gute Quelle für eine kritische Werkanalyse.

bitte ich, mir nichts nachzutragen und mir den Trost zu lassen, dass ich im Frieden mit allen Menschen zum Vater heimgehe.“<sup>131</sup>

Diese traditionell katholische Formulierung am Ende des Lebens mit der Bitte um Verzeihung enthält bei Faulhaber besondere Hinweise auf seinen Einsatz und auf dessen Rezeption: Anerkennung wurde Faulhaber immer dann zuteil, wenn er mutig zur Verteidigung von Menschenrechten als in den Rechten Gottes wurzelnd öffentlich auftrat, so im November 1923. Weil er damals von der Kostbarkeit jedes Menschenlebens sprach, also auch des Lebens der Juden, prägte sich dies bleibend ein, denn die Wortwahl fiel völlig aus dem Rahmen der auf Juden bezogenen zeitgenössischen Redeweise. Sobald Faulhaber aber seine diffus katholisch-völkisch-faschistische „Weltanschauung“ öffentlich vertrat, mussten sich sowohl persönliche (familiäre) als auch innere lehrmäßige Widersprüche ergeben, bei denen er Anleihen an aktuelle nationalsozialistische Terminologie machte, um sie katholisch zu interpretieren, so in der Weingartener Predigt und bei späteren Äußerungen: „Blutsgemeinschaft“ und „Schädlinge der Volksgemeinschaft“. Preysings kluger Warnung zufolge musste das misslingen. Doch das hätte auch Faulhaber erkennen müssen. Dem Journalisten, der seinen Artikel für die *Allgemeine Zeitung* mit dem Pseudonym „Erasmus“ zeichnete, wird man daher mit Blick auf die Jahre 1923/24 und 1933/34 beipflichten müssen: „Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen.“

---

<sup>131</sup> Faulhaber, *Autobiographie* (wie Anm. 98), S. 861.



## **II. MISZELLEN**





*Jonas Binkle*

MISSBRAUCH EINER ANDEREN WELT – GERMANISCHE  
MYTHOLOGIE UND RECHTSEXTREMISMUS

TAGUNG VOM 22.- 23. NOVEMBER 2013 IN WORMS UND  
DER KZ-GEDENKSTÄTTE OSTHOFEN

Am 22. und 23. November fand eine öffentliche Tagung zum Thema „Germanische Mythologie und Rechtsextremismus. Missbrauch einer anderen Welt“ statt, welche von der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V. in Kooperation mit dem Nibelungenmuseum Worms, der Stadt Worms, der Landeszentrale für politische Bildung, sowie dem Förderverein Projekt Osthofen e.V. veranstaltet wurde.

Am Freitagabend, dem 22. November, eröffnete der Vorsitzende des Fördervereins Projekt Osthofen e.v. und der Nibelungengesellschaft, *Volker Gallé*, die Tagung. Gallé, seit 2004 Kulturkoordinator der Stadt Worms, führte in die Thematik anhand der momentan boomenden *Living history*-Bewegung ein. Diese stelle mit dem Anspruch auf Authentizität und historische Korrektheit zumeist mittelalterliche Feste oder Schlachten nach. In der sog. *Aachener Erklärung* (2008)<sup>1</sup> bekenne sich die *Living history*-Bewegung zu den Werten des Grundgesetzes und zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität. Dass dies nicht selbstverständlich sei, zeige die Anziehungskraft der *Living history*-Bewegung und von Brauchtumsveranstaltungen allgemein für rechtsorientierte oder sogar rechtsextreme Gruppen.

Daraus ergäben sich die Fragen, warum man einen Teil deutscher Identität solchen Gruppen überlasse, und warum die germanische Mythologie diesen eine Plattform biete. Die Beantwortung dieser Fragen setzt eine Zusammenarbeit von Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete voraus.

---

<sup>1</sup> [http://www.livehistory.de/aachener\\_erklaerung/](http://www.livehistory.de/aachener_erklaerung/) Zugriff 27.11.2013

Nach der Begrüßung folgte der Einführungsvortrag des Germanisten *Georg Schuppener* (Erfurt) zum Thema „Mit Odin für Volk und Vaterland – der Missbrauch germanischer Mythologie im Rechtsextremismus“.

Schuppener erklärte die Grundzüge der germanischen Götterwelt und Mythologie<sup>2</sup> und verdeutlichte in einem zweiten Schritt deren Rezeption zur Zeit des Nationalsozialismus und im heutigen Rechtsextremismus. „Rechtsextremismus“ dient hier als Sammelbegriff für unterschiedliche Strömungen, denen gemeinsam ist, dass sie zur Identitätsbildung auf völkisches Gedankengut zurückgreifen, insb. auf die Vorstellung einer überlegenen Herrenrasse (= Arier) und feindlicher „minderwertiger“ Rassen. Schuppener zeigte auf, dass in vielen politischen Bereichen und Parteien Zeichensysteme benutzt würden, der Rechtsextremismus allerdings der einzige Bereich sei, der seine Botschaft durch die Aufnahme germanischer Mythologie zum Ausdruck bringe. Um den „völkischen“ Kampf gegen die Demokratie darzustellen, bedienten sich rechtsextreme Kreise beispielsweise des Bildes von *Ragnarök*, des „Götteruntergangs“, um „das erklärte Ziel der Abschaffung des demokratischen Systems in Form einer gewaltsamen ‚nationalen Revolution‘ zu chiffrieren“<sup>3</sup>. Dieses offensichtlich antidemokratische Ziel und dessen klare Ausformulierung ist nach §86 StGB verboten. Da die germanische Mythologie allerdings nicht als solche geschützt ist, kann der Rechtsextremismus sie wie geschildert benutzen, d.h. missbrauchen.

Am Beispiel der abgebildeten Titelseite der *Declaration of War*, einer mittlerweile aufgelösten Zeitschrift aus rechtsextremen Kreisen der Region Sachsen, lässt sich dieser Missbrauch erkennen:

<sup>2</sup> Vgl. Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart 2006.

<sup>3</sup> Georg Schuppener, Der Missbrauch germanischer Mythologie in der Sprache des Rechtsextremismus, in: Ders. (Hrsg.), *Sprache des Rechtsextremismus. Spezifika der Sprache rechtsextremistischer Publikationen und rechter Musik*. Leipzig 2010, S. 25-52, hier S. 44.



Abb.: Umschlag der Zeitschrift „Declaration of War“, Nr. 1 (2005)<sup>4</sup>

Das historische Beispiel wird aus seinem zeitlichen Kontext gerissen und umgedeutet. Diese Strategie funktioniert offensichtlich, denn der Begriff des „Germanentums“ ist in der Öffentlichkeit schon zu einem negativen, ja sogar rechtsextrem konnotierten Begriff geworden. Im zweiten Teil des Vortrags illustrierte Schuppener seine Ergebnisse am Beispiel zahlreicher Internetnutzernamen, Bandnamen und Logos.

Am Samstag, dem 23. November, wurde die Tagung im ehemaligen Konzentrationslager Osthofen im gleichnamigen Ortsteil fortgesetzt.

<sup>4</sup> Umschlag der Zeitschrift „Declaration of War“ 01 (2005), entnommen: Schuppener (Hrsg.), Sprache des Rechtsextremismus, S. 206, Abb. 2. Vielen Dank an Herrn Schuppener, der mir die Verwendung dieser Abbildung ermöglicht hat.



Außenansicht auf die Gebäude des ehemaligen KZ Osthofen.  
Bildrechte: Jonas Binkle



Außenansicht auf die Gebäude des ehemaligen KZ Osthofen.  
Bildrechte: Jonas Binkle

Dieses KZ, in dem vor allem politische Gegner des NS-Regimes 1933/34 erniedrigt, gefoltert und zur Zwangsarbeit eingesetzt wurden, ist durch die zahlreichen Projekte des Fördervereins ein besonderer Ort der Aufarbeitung der Vergangenheit geworden.<sup>5</sup>

Den Anfang machte der Experte der germanischen Mythologie *Rudolf Simek* zum Thema „Germanische Mythologie – Forschungsstand und aktuelle Rezeption am Beispiel der rechten Szene“. Seit 1995 ist Rudolf Simek, der auch eine theologische Ausbildung besitzt (Magisterabschluss 1981), Professor und Lehrstuhlinhaber für Ältere Germanistik mit Einschluss des Elbischen an der Universität Bonn und Herausgeber der altgermanistischen Reihe *Studia Mediaevalia Septentrionalia*<sup>6</sup> Simek brachte den Teilnehmenden den aktuellen Forschungsstand zur Kultur und zu den Lebensverhältnissen „der“ Germanen im skandinavischen Raum anhand neuer Erkenntnisse zu Schlachtriten, den Funden sog. Goldgubber<sup>7</sup> und der Erkenntnis, dass die Lebensweise der Germanen vielerorts durch Multifunktionsorte gekennzeichnet war, nahe. Als Beispiel für letzteres kann der klassische „Hof“ angeführt werden, der nicht nur als Fürstenresidenz, sondern vielerorts auch mit seinen Hallen einem kultischen Verwendungszweck diente. Das Fazit des ersten Teils besagte, dass die germanische Mythologie keine zentralisierte, systematische Religion im heutigen Sinne sei, sondern ein polyfunktionaler und multizentraler Kultus. Dass die rechte Szene solche wissenschaftlichen Erkenntnisse ausblende, machte Simek am Mythos der Eddas klar: Diese werden oft als germanische

<sup>5</sup> Für einen geschichtlichen Überblick sowie Projekte und Ausstellungen vgl. die Broschüre „25 Jahre (1986-2011)“ des Fördervereins Projekt Osthofen e.V. Osthofen 2011.

<sup>6</sup> <http://www.germanistik.uni-bonn.de/institut/abteilungen/skandinavische-sprachen-und-literaturen/forschung/fachzeitschriften/studia-mediaevalia-septentrionalia-sms-1> Zugriff 30.11.2013

<sup>7</sup> Goldgubber sind kleinstteilige, aus Goldblech bestehende Fürstenfiguren mit religiöser Bedeutung. Mittlerweile sind ca. 3.500 Stücke gefunden und editiert worden.

Ur-Quellen verklärt, obwohl es sich um eine literarisierte, „gelehrte“ Mythologie des Hochmittelalters handele, welche die germanische Mythologie gerade nicht in „Reinform“ wiedergebe, sondern sie gebrauche, um eine Art „Handbuch“ für den christlichen mittelalterlichen Schriftsteller zu schaffen. Dieses Erkenntnis werde im rechtsextremen Kontext ignoriert, ebenso wie die Vielfältigkeit der mythologischen Konzeptionen. Allerdings würden diese Forschungsergebnisse von der Öffentlichkeit ebenfalls nicht wahrgenommen. Dies wäre auch eine Antwort auf die Frage, warum man den Rechten diesen Teil deutscher Identität überlässt. Ausgehend von den Vorüberlegungen Schuppeners zeigte Simek, dass die germanische Mythologie im Rechtsextremismus oft dazu verwendet werde, einen „Artglauben“, d.h. ein völkisch-rassisches und sozial-biologisches Ideal zum Ausdruck zu bringen. Die Pflege eines solchen Artglaubens zeige sich auch in der Aufnahme von Runen, mit der eine Brücke zum Nationalsozialismus geschlagen werden solle.<sup>8</sup> Die wissenschaftliche Erkenntnis, dass die bisherigen Runenfunde allesamt aus der christlichen Zeit stammen, werde dabei verdrängt. Abschließend wies Simek darauf hin, dass im rechtsextremen Spektrum neben Göttergestalten (Odin, Wotan und Thor) einzelne Mytheme<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Bestes Beispiel hierfür ist die „Schwarze Sonne“, ein Bodenornament bestehend aus zwölf Siegrunen, eingefasst in ein Sonnenrad, welches im Zuge der Umbauarbeiten der Wewelsburg durch die SS in den ehemaligen Obergruppensaal eingesetzt wurde.

<sup>9</sup> Mytheme bezeichnen eine kleinere Einheit innerhalb mythologischer Konzepte, z.B. die Götterschlacht Ragnarök. Diese konstitutiven Einheiten sind nach dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss „not the isolated relations but bundles of such relations [Hervorhebung im Original] and it is only as bundles that these relations can be put to use and combined so as to produce a meaning“. Diese bundles (Bündel) dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Genau dieser strukturelle Missbrauch allerdings wird von den rechtsextremen Rezeptionen begangen. Vgl. Claude Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, in: *Journal of American Folklore* 68 (270), S. 428-444, Zitat S. 431. Online Resource: <http://www.rlwclarke.net/Theory/SourcesPrimary/Levi-StraussStructuralStudyofMyth.pdf> Zugriff 30.11.2013

(Valhall, Ragnarök, s.o.) aufgegriffen würden, ohne dass darin eine tiefere spirituelle Absicht liege. Rechtsextreme Kreise könnten dies tun, weil der Forschungsstand zur germanischen Mythologie in der Öffentlichkeit nicht bekannt sei und die „braune Färbung“ der Thematik unreflektiert hingenommen werde. Daher hat Simek das Projekt „Pre-Christian Religions of the North“ ins Leben gerufen, in dem er und andere Kollegen wissenschaftlich gesicherte Quellen, Texte und Sachobjekte für die breite Öffentlichkeit im Internet zugänglich machen, damit sich das Bild über die germanische Mythologie ändert.<sup>10</sup>

Inwieweit die Sichtbarkeit von Ritualen im öffentlichen Raum Meinungen beeinflusst, zeigte der Vortrag von Burckhard Dücker, Professor für Deutsche Philologie am Germanistischen Seminar Heidelberg: „Zum Traditionsrahmen aktueller Symbole und Rituale rechtsextremer Organisationen“. Dücker zeigte, dass Rituale als Zeichenhandlungen auf zwei Ebenen, der sozialen und der symbolischen, verstanden werden müssen, und illustrierte dies am Beispiel des „Rudolf-Heß-Gedenkmarsches“. Dieser wird von rechtsextremen Kreisen am oder um den Tag des Selbstmordes von Rudolf Heß (1894 – 1987) am 17. August 1987 in Form einer feierlichen Prozession abgehalten. Heß, seit 1933 „Stellvertreter des Führers in Parteiangelegenheiten“, wurde in den Nürnberger Prozessen gegen die Hauptverbrecher des Nationalsozialismus in zwei von vier Anklagepunkten schuldig gesprochen und zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe im Kriegsverbrechergefängnis Berlin-Spandau verurteilt, in deren Verlauf er sich am 17. August 1987 das Leben nahm<sup>11</sup> 1988 zum ersten Mal organisiert und an der Begräbnisstätte in Wunsiedel (Oberfranken) abgehalten, wechselte der Marsch in ganz Europa immer wieder seine „Location“, bis er 2001 wieder als eine öffentliche Demonstration in Wunsiedel durchgeführt

<sup>10</sup> <https://www.abdn.ac.uk/skaldic/db.php?table=myth&if=myth> Zugriff 30.11.2013

<sup>11</sup> Vgl. zur Person und Biographie: Kurt Pätzold/ Manfred Weißbecker, *Rudolf Heß. Der Mann an Hitlers Seite*. Leipzig 1999.

wurde, bei der über 2.500 Akteure der rechtsextremen Szene anwesend waren<sup>12</sup>Dies nahm Dücker als Beispiel um zu erklären, wie ein repetitives Ritualverhalten der Akteure und der situativ zustande gekommenen Gegner (in diesem Fall die Gegendemonstranten des „Marsches“) funktioniert: Das Totenritual werde in bewusster Nachahmung des während der NS-Herrschaft alljährlichen Marsches auf die Feldherrnhalle am 9. November zu Ehren der „Blutzeugen der Bewegung“ (der am 9. November 1923 getöteten Nationalsozialisten) durch das Medium des „Marschierens“ vollzogen. Dadurch werde klar, dass die Beteiligung des Akteurs ein wertexplizites Handeln darstelle, weil Rituale aktiv zu einem Bekennen von Werten aufforderten. Rituale seien vor allem kontinuieritätsorientiert, weshalb die Organisatoren beider beteiligter Fraktionen (Demonstranten und Gegendemonstranten) versuchten, jedes Jahr erneut Stellung zu nehmen. Rahmen der Handlung sei der öffentliche Raum, und die Art der Demonstrationen impliziere, dass es nur ein Entweder-Oder gebe. Auch der Begriff des „Kameraden“ greife auf die nationalsozialistische Definition zurück und helfe, auf die heutige Situation übertragen, die

„an sich bedeutungslose Anzahl nationalistisch motivierter Helfer [zu] überzeichne[n] und [zu] ‚veredel[n]‘, indem deren möglicherweise engagiertes, im Grunde aber folgenloses und unbemerktes Sandsackschleppen mit einem höheren Sinn versehen wird“.<sup>13</sup>

Der modernisierte Begriff schlägt sich auch in zahlreichen Namen von Kameradschaften, örtlichen Vereinen und deren Wappen (meist in Kreisform) nieder. Auch die Schrift soll in

<sup>12</sup> Vgl. dazu Thomas Dörfler, Andreas Klärner, Der „Rudolf-Heß-Gedenkmarsch“ in Wunsiedel. Rekonstruktion eines nationalistischen Phantasmas, in: *Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung Mittelweg* 36, 04/2004, S. 74-91. Online Ressource verfügbar: [http://www.rechtsextremismusforschung.de/Doerfler-Klaerner\\_wunsiedel2004.pdf](http://www.rechtsextremismusforschung.de/Doerfler-Klaerner_wunsiedel2004.pdf) Zugriff 30.11.2013

<sup>13</sup> Dörfler/Klärner, „*Rudolf-Heß-Gedenkmarsch*“, S. 80.



einen Bezug zum NS-Traditionsrahmen gesetzt werden, da Plakate, Slogans, etc. oft in Fraktur geschrieben werden um einen direkten Verweis auf das Dritte Reich zu erzeugen. Dies wird unreflektiert vorgenommen, ohne zu bedenken, dass ab 1940/41 von offizieller Seite die Benutzung von Fraktur im Deutschen Reich anfangs umstritten war und später für öffentliche Dokumente sogar untersagt wurde. Dies zeigt auch die Tatsache, dass 1941 der Duden letztmalig in Fraktur erschien. Dieser einfache Umstand wird nicht wahrgenommen oder bewusst ignoriert.

Der nächste Vortrag befasste sich mit einem wesentlichen Element von Ritualen, der Musik. Der Soziologe (M.A.) und Diplom-Sozialpädagoge *Martin Langebach*, Referent des Vereins *Argumente und Kultur gegen Rechts e. V.*, stellte mit seinem Vortrag „Germanische Mythologie in der rechten Musikszene“ seine hervorragende Kenntnis der rechten Musikszene, vor allem innerhalb der Musikrichtungen Metal im Allgemeinen und Black Metal im Besonderen<sup>14</sup> unter Beweis. Langebach war zudem jahrelang inkognito auf solchen Konzerten und hat seine Erkenntnisse unter dem Pseudonym Christian Dornbusch veröffentlicht. Der Vortrag gliederte sich in drei Teile: eine kurze Einführung in Rechtsrock und die dazugehörige Szene, eine Betrachtung der wiederkehrenden Motive von Heidentum und Germanentum in der „klassischen“ Rechtsrockszene und einen abschließenden Exkurs zu Einflüssen in Black und Pagan Metal.

Der Rechtsrock artikuliere *genre-unspezifisch* vor allem einen sozial-darwinistischen Biologismus mit Hilfe von Texten, die einen direkten oder indirekten Bezug zum Antisemitismus

---

<sup>14</sup> Christian Dornbusch/Hans Peter Killgus, *Unheilige Allianzen. Black Metal zwischen Satanismus, Heidentum und Neonazismus*. Reihe antifaschistischer Texte, UNRAST-Verlag, Hamburg/Münster 2005; Michael Moyniha/Didrik Söderlind, *Lords of Chaos. The Bloody Rise of the Satanic Metal Underground*, Venice, CA, 1998. Seit 2002 auch in deutscher Übersetzung erhältlich (Dies., *Lords of Chaos. Satanischer Metal, ein blutiger Aufstieg aus dem Untergrund*. Erschienen im Index/Promedia Wittlich Verlag)

und zu dem schon angesprochenen *Artglauben* (s.o.) herstellen. Kennzeichen der „Szene“ seien ein gemeinsamer Freizeit- und Lebensstil. Die Ideologie bilde dafür die Basis, ohne jedoch klar ausformuliert zu werden. Langebach nimmt an, dass jährlich zwischen 110 und 115 Neuveröffentlichungen deutscher „Rechts-Rock“-Bands erscheinen, und stellte die Frage, wie diese mit der Thematik des Heidentums und der germanischen Mythologie umgingen. Drei Aspekte seien hier stellvertretend genannt. Unter dem Slogan „Odin statt Jesus“ wird dem als schwächlich bezeichneten Konzept der jüdisch-christlichen Nächstenliebe ein verklärtes kämpferisch-germanisches Ideal entgegengestellt. Hier sei beispielhaft das Lied „Walvater Wotan“ der Band „Landser“ genannt. Der Verweis auf das Germanentum diene auch hier der Vereinnahmung und Instrumentalisierung für die eigenen Zwecke. Das schon angesprochene Motiv des Kampfes um Valhalla wird in Musiktexten auf einen aktuellen Kampf projiziert. Im dritten Punkt zeigte Langebach, wie es speziell im Metal-Bereich zu dieser Übernahme kam: Ausgehend von der Heavy-Metal-Welle der 80er Jahre prägte sich durch die Aufnahme okkultistisch-satanistischer Texte (genannt seien hier Bands wie *Venom* und *Mercyful Fate*) ein gewisses Selbstverständnis heraus. Dies entwickelte sich in Teilen weiter und verband sich mit der rechten Szene, die versucht, die von ihnen interpretierten christlichen Dualismusvorstellungen von Himmel und Hölle in ein germanisch-mythologisches System umzuwandeln. Im Zuge dessen kam es in Norwegen 1992-95 zu Sachbeschädigungen, Morden und Brandstiftungen an Kirchen, welche auch auf Deutschland übergriffen. Die Band „Absurd“ bspw. verfolgte das Ziel, eine transnationale, pan-germanische Kampfgemeinschaft zu generieren<sup>15</sup>. Langebach zog das Fazit, dass die „jugendkulturellen Vorzeichen“ der Musikszene zu einer Reanimierung und sogar Neuerfindung der germanischen Mythologie führten. Vor allem männliche Jugendliche

<sup>15</sup> Verwiesen sei an dieser Stelle nur auf den Abschnitt Die Absurd-Story, in: Dornbusch/Kilguss, *Unheilige Allianzen*, S.148-167.

in der Adoleszenz-Phase seien dafür zu begeistern (s.u.). Klar herausgestellt wurde, dass dies keineswegs die Mehrheit der „Metaller“ darstellt, sondern nur einen kleinen Bruchteil. Trotzdem müsste m. E. in diesen Bereichen intensive Sensibilisierungsarbeit geleistet werden.

Anschließend sprach der Gesellschafts- und Medienwissenschaftler *Franz-Josef Röhl* (Darmstadt) „Zur Funktion und Bedeutung von Mythen für die Identitätsbildung von Jugendlichen“. Zunächst führte er anschaulich in das Thema „Identität im Medienzeitalter“ ein, um ein zentrales Handlungsfeld im Umgang mit Jugendlichen darzustellen: Das Leben in einer, wie er es nennt, „*professionellen Schizophrenie*“. Dieser Ausdruck macht klar, dass Kinder und Jugendliche im Zeitalter von Internet und Smart Phones eine *fragmentale Identität* ausbilden. Sie haben keinen für sie festgeschriebenen Verortungspunkt mehr wie bspw. Familie oder einen festgesetzten Freundeskreis. Stattdessen bildet sich ihre Identität aus verschiedensten Gebieten heraus; dabei dienen die Medien als Leitfiguren. Röhl zeigte anschaulich, dass das Motto „Ich schaffe mir meinen eigenen Mythos!“ vorherrschend ist. Auf dem Weg zur mehrgliedrigen Selbstidentifikation lebe jedes Kind in einem „*konzentrisch aufgebauten Lebensbild*“, welches mehrere „Kreise“ umfasse. Auf der Suche nach *community* orientiere es sich an von Gemeinschaften gestifteten Perspektiven, die nicht nur einen momentanen Trend widerspiegeln, sondern auch in der Geschichte vorherrschend seien. Die Germanen bezeichneten solche *communities* als Sippen, die Römer als Gentes. Gemeint sind Gemeinschaften von sich einander zugehörig fühlenden Mitgliedern. Auf der Suche nach Anerkennung, Gemeinschaftsgefühl und Selbstdarstellung binde sich das Kind/ der Jugendliche an mehrere dieser Interessensgemeinschaften, welche durch die fragmentale – also aus verschiedenen Bereichen zusammengesetzte – Identität

sehr verschieden ausfallen könnten<sup>16</sup>. Als Zwischenerkenntnisse des Vortrages können genannt werden:

(1) Die Identität Jugendlicher will sich permanent selbst erschaffen und darstellen.

(2) Die Suche nach Identität provoziert die Herstellung einer geschlossenen Wertegemeinschaft.

Mit Recht bezeichnete Röhl diese Aspekte auch als „*Zeichen der Postmoderne und der Übernationalität*“. Diese beiden Punkte liefern zudem eine Begründung für die Attraktivität der rechtsextremen Szene für Jugendliche, eröffnen gleichzeitig aber auch die Möglichkeiten der Anknüpfung und Hilfe: Auf der Suche nach Halt und Orientierung an einem geschlossenen Wertebild versuche ein Jugendlicher, beides im Bereich des Rechtsextremismus zu finden; gleichzeitig vermittele der Rechtsextremismus dem Jugendlichen Halt und biete ihm ein geschlossenes Wertesystem, sodass seine Suche beendet scheine. Weil die Identität sich allerdings permanent neu konstituiert, müsse man den Jugendlichen durch aktive Unterstützung den Weg für ein alternatives, demokratischeres System offen halten. Röhl schloss seinen Vortrag mit der Forderung, dass man Jugendliche, die auf der Orientierungssuche in rechtsextreme Gruppen geraten sind, immer eine Tür offen halten sollte. Diese These kann zugleich als Gesamtfazit der Tagung angesehen werden.

In einem letzten Schritt fragte der Soziologe und Sozialpsychologe *Sebastian Winter* (Bielefeld) in seinem Vortrag „Sozialpsychologie rechtsextremer Jugendlicher“, wie sich Rechtsextremismus v.a. bei Jugendlichen psychologisch erklären lässt<sup>17</sup>. Er schilderte, wie sich zwei Strömungen innerhalb

<sup>16</sup> Klar nachzuvollziehen war dies anhand eines Beispiels von Röhl: In Internet-Rollenspielen (Massive(ly) Multiplayer Online Role-Playing Game, kurz: MMORPG's) schließen sich Mitglieder verschiedenster Herkunft in wörtlichen „Gilden“ zusammen, um gemeinsam virtuelle Abenteuer zu bestreiten.

<sup>17</sup> Sebastian Winter, *Geschlechter- und Sexualitätswürfe in der SS Zeitung Das Schwarze Korps. Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Studie*, Reihe Forschung Psychosozial 2, Gießen 2013.

der psychoanalytischen Forschung mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben. Die Theorie des autoritären Charakters besagte, dass eine historisch herausgebildete Familienform zu autoritären Erziehungsmethoden führe, die für die Herausbildung eines autoritären Sozialcharakters verantwortlich seien. Im frühkindlichen Alter sei der junge und „schwache“ Mensch starken Aggressionen ausgesetzt. Die später empfundenen Aggressionen gegenüber dem System entluden sich dann im fortgeschrittenen Alter ebenfalls an Schwächeren. Diese Theorie bilde eine geschlossene Kreisstruktur und laufe Gefahr, eine eindimensionale Erklärung abzugeben.

Der zweite Weg stelle eine andere Grundthese auf und sehe das entscheidende Moment in der Situationsabhängigkeit. Essentiell sei die Auswertung des sog. Milgram-Experimentes von 1961, benannt nach dem Psychologen Stanley Milgram:

“The experiment involved forty males who each took on the role of a “teacher” who delivered electric shocks to a “learner” when they answered a question incorrectly. Though the “teacher” believed that he was delivering real shocks, the “learner” was actually part of Milgram’s research team and only pretended to be in pain. The “learner” would implore the “teacher” to stop the shocks and the “teacher” would be encouraged to continue despite the learner’s pleas.”<sup>18</sup>

Das Ergebnis zeigte, dass viele „Lehrer“ unter Widerwillen die imaginären Stromstöße bis hin zu einem (vermeintlich) tödlichen Ausgang weiter erteilten. Hieraus lässt sich der Schluss ziehen, dass jeder Mensch situationsabhängig in der Lage ist, Schmerzen zu verursachen, sollte es von einer oberen Instanz angeordnet werden. Die Erziehung spielt hierbei keine entscheidende Rolle.

---

<sup>18</sup> Pressemitteilung „50th Anniversary of Stanley Milgram’s Obedience Experiments“ vom 24. August 2011 der Association of Psychological Science, Online Ressource: <http://www.psychologicalscience.org/index.php/news/releases/50th-anniversary-of-stanley-milgrams-obedience-experiments.html> Zugriff 4.12.2013

Aus der Gegenüberstellung beider Theorien ergebe sich ein neuer Aspekt: das „symbolische Sinnstiftungsmuster“. In der konfliktreichen Phase der Adoleszenz sei der Heranwachsende auf der Suche nach der Deutung des eigenen Seins. In genau dieser Zeit (welche nicht unbedingt mit der Phase der körperlichen Pubertät gleichzusetzen ist) könne der Rechtsextremismus eine „*affektive Sogwirkung auf den Adoleszenten*“ ausüben, indem er eine absolute Identität durch die Gemeinschaft verspreche. Dabei komme es zu einer Projektion des gesuchten „Heils“ auf die rechtsextreme Gemeinschaft. Die den Jugendlichen bedrängenden Konflikte (Liebes- und Familienprobleme, Arbeitslosigkeit, Schulprobleme etc.) würden dagegen nach außen – außerhalb dieser Heilsgemeinschaft – verlagert. So entstünden Feindbilder („der reiche Jude“, „der faule Ausländer“, etc.) als Ergebnis der Konfliktbewältigung. Im Zuge dieser Konfliktbewältigung mit Hilfe der rechtsextremen Gemeinschaft werde die Identität des Einzelnen sowie die der Gemeinschaft mit Hilfe der germanischen Mythologie ausgedrückt. Der kriegerische Wotan werde dadurch beispielsweise zum Gegenpol der Postmoderne. Abschließend betonte Winter, dass Adoleszenten ein alternatives Sinnstiftungsmuster angeboten werden oder die Herausbildung eines solchen gefördert werden könne und müsse. Dazu müsse man die Zeit der „*progressiven Omnipotenz*“ der Adoleszenten nutzen, um deren Kreativität zu fördern.

Die anschließende Diskussion brachte die äußerst interessante Frage auf, inwiefern Projektionsmuster wie Fremdenhass und Antisemitismus wissenschaftlich als Operatoren dargestellt und ausgewertet werden können. Ob und inwiefern hierbei Deutschland und eine „deutsche Identität nach Auschwitz“ einen Sonderfall darstellt, konnte leider nicht besprochen werden.

Im Anschluss an die Vorträge fanden Workshops von Referenten und Expertengruppen statt, deren Ergebnisse ebenfalls veröffentlicht werden sollen. Im Herbst 2014 soll der Tagungsband im Worms Verlag erscheinen. Über neue Termine,

Veröffentlichungen und weitere Arbeiten sei auf die dafür eingerichtete Website verwiesen.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> <http://www.projektosthofen-gedenkstaette.de/index.php?page=186> Zugriff 14.01.2013





Ulrich Dittmann

„DAS BETHLEHEM DER HITLER-BEWEGUNG“.

Wie christliche Motive in Sprache und Werk der  
NS-Literaten das Jahr 1933 vorbereiteten.

Die Nationalsozialisten haben mit den erstaunlich differenziert aufgebauten NS-Rednerschulen schon vor 1933 nach der Sprache gegriffen und sich der Vokabeln und literarischen Themen bemächtigt. Umso unverständlicher erscheint es, dass man für das Münchner NS-Doku-Zentrum – soweit bisher verlautet – die NS-Sprache nicht berücksichtigen will. Immerhin liegen seit 1998 und weiterhin seit 2007 und 2009 umfangreiche Wörterbücher<sup>1</sup> über die NS-Zeit und ihre sprachlichen Traditionen vor. Dennoch hat das Thema wissenschaftlich derzeit keine Konjunktur. Ich habe als Erster die beiden jüngeren Bücher im germanistischen Seminar der Universität München benutzt.

Was ich im folgenden belegen möchte, stelle ich an den Anfang: Lange vor der politischen setzte eine „linguistische Machtergreifung“ ein, davor eine breite „linguistische Mobilmachung“. Den Begriff der „linguistischen Machtergreifung“ verdanke ich Peter Schneiders Rückblick auf das Jahr 1968.<sup>2</sup> Schneider erinnerte mich an eine in der eigenen Biographie erlebte, harmlosere Parallele, die von Mao- und Marx-Zitaten bis in den schleppenden Tonfall des *New-Speak* die *Teach-ins* bestimmte. Der martialische Begriff der linguistischen „Machtergreifung“ ist also nicht an 1933 gebunden und wurde nicht um des Effektes willen für heute erfunden. Auch nach

---

<sup>1</sup> Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin New York 1998; 2. durchgesehene Auflage 2007; Thorsten Eitz/Georg Stölzel, *Wörterbuch zur „Vergangenheitsbewältigung“*. *Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch*, Hildesheim u. a. 2009

<sup>2</sup> Peter Schneider, *Rebellion und Wahn. Mein '68. Eine autobiographische Erzählung*, Köln 2008, S. 208

1945 dachten die Instanzen der Re-Education über die Macht der Wörter nach, und verbannten populär gewordene Hitler-Prägungen wie die stereotype Adjektiv-Verbindung „jüdisch-demokratisch“. Im Vergleich zu den für den 30. Januar 1933 vorgeschlagenen Begriffen wie „Machtübernahme“ oder „Macherschleichung“ scheint er mir dem langfristigen Vorgang planmäßiger Besetzung einzelner Vokabeln gerade durch sprachmächtige Autoren angemessen. Auch weil „Machtergreifung“ erst 1934 lexikalisiert wurde und der Begriff damit aus dem Zentrum der NS-Sprache stammt, könnte ihm eine metaphorische Erweiterung bekommen.

Abgrenzen möchte ich mein Beobachtungsfeld vom Jargon. Mir geht es statt um Modewörter um ideologische Veränderungen und Verfestigungen der Semantik, wie etwa gegenwärtig beim Übergang von „Versager“ und „Loser“ zu „Opfer“.

Im Folgenden beobachte ich zwei linguistische Aspekte: Ich verfolge 1. Stationen einer Wortgeschichte und 2. ein semantisches Feld der literarischen Sprache. Für beide Aspekte blicke ich auch auf die Zeit nach der NS-Zeit – beide bleiben aktuell.

Mein wortgeschichtliches Beispiel liegt noch außerhalb des eigentlichen Themas, illustriert aber die gemeinte Macht: Es geht um das Wort „Ausmerze“; „ausmerzen“ erklärt das Deutsche Wörterbuch als Bezeichnung der im März stattfindenden Auslese von Zuchtschafen und der Schlachtung zur Zucht unwerter Tiere. In der Neuauflage des Deutschen Wörterbuchs der Gebrüder Grimm<sup>3</sup> steht eine ergänzende Erklärung: „mit aufkommen des nationalsozialismus auch auf das töten von menschen/menschengruppen im sinne von ausrotten bezogen“. Zeit- und systemtypisch erweiterte man die metaphorische Verwendung für Objekte wie Ausmerzungen von Fehlern

<sup>3</sup> *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Neubearbeitung hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften u.a., 3. Bd, Stuttgart 2007, Sp. 1230f.

etc. auf Menschen, die, auf ihr Erbgut reduziert, der reinen Rasse schaden könnten.

Unter meinen Belegen steht der anspruchsvollste in Kurt Hildebrandts Schrift „Norm und Entartung des Menschen“ von 1920. Er findet sich wie die folgenden Belege nicht in den genannten Wörterbüchern, ergänzt sie aber. Hildebrandt gehörte zur dritten, der jüngsten Generation der Stefan-George-Jünger, er galt als ein besonders enger Vertrauter des Meisters und war im Kreis nicht unumstritten. „Norm und Entartung des Menschen“ war von Stefan George abgesegnet worden, Hildebrandt hatte sie 1911 bis 1916 erarbeitet. Orientiert an Kraepelin, Rüdin & Weismann plädiert Hildebrandt in einem nicht mehr nur medizinisch-eugenischen Sinn für „die Ausmerze des Defektmenschen“ (S. 238); „keine Humanität kann die Ausmerze ausmerzen“ (S. 239). Damit ist der Weg geebnet, von Humanität zukünftig als „Scheinhumanität“ (S. 272) zu reden und der „Ausmerze“ zum Gesetzesrang in der NS-Zeit zu verhelfen.

Thomas Mann las Hildebrandt im Jahr 1921 und notierte am 1. August sehr anerkennende Worte im Tagebuch. Erst in den Sommertagen 1922 änderte er seine Meinung, er formulierte die Zustimmung zur Deutschen Republik, die ausdrücklich über eine bloße Feier der Gesundheit hinausgeht. Das oben zitierte Deutsche Wörterbuch belegt eine Verwendung des Wortes „ausmerzen“ aus dem „Zauberberg“: Mann will „menschliches Leid ausmerzen“. Damit verwirft er seine ehemalige Zustimmung zu Hildebrandt. Während Mann die Republik-Rede in Berlin hielt, musste er sich übrigens mehrfach gegen Unmutsäußerungen einer national gesinnten „Jungmannschaft“ behaupten.

Getragen von derartigen akademischen Mehrheits-Tendenzen machte Kurt Hildebrandt – unhabilitiert, aber erfolgreich gegen diverse Widerstände – in der NS-Zeit Karriere: Er wurde Professor für Philosophie in Kiel und konnte nach 1945, zwar ohne Lehrstuhl in der BRD weiter publizieren. In der DDR waren seine Bücher dagegen unerwünschtes Schrifttum.

Dass Thomas Mann trotz seiner hohen Sprachbewusstheit doch dem Vokabular der NS-Macht verfiel, belegt sein Tagebuch-Eintrag vom 5. Mai 1945: Er hält es für unmöglich,

„eine Million Menschen hinzurichten, ohne die Methoden der Nazis nachzuahmen. Es sind aber rund eine Million, die ausgemerzt werden müßten. Meiner Meinung nach gehörten Menschen wie Haushofer, Johst, Vesper dazu.“

Ohne Anführungszeichen steht da die NS-Vokabel. Ob die vorangegangene Erwähnung der NS-Methoden einen solchen Wortgebrauch relativiert, bleibt dem Wohlwollen der Leser überlassen. Für mich war die Begegnung mit diesem Tagebucheintrag ein Schock. Ich hatte über Thomas Manns Sprachbewusstsein promoviert und kann mir eine solche Erwähnung bei meiner semantischen Instanz, dem denkscharfen Karl Kraus, nicht vorstellen. „Ausmerzen“ gehört in jedem Fall ins „Wörterbuch des Unmenschen“, auch wenn es bei diesem im Jahr 1957 erschienenen sprachkritischen Werk noch fehlt. Immerhin stellen zwei jüngere Wörterbücher zur NS-Sprache das Wort in den „Giftschrank“, wie ein Internet-Blogger verbreitet. Paul Celan schwieg zwei Tage, wenn in Hörweite das Wort EINSATZ mit personalem Objekt fiel.<sup>4</sup>

Den Abschluss meiner kleinen Wortgeschichte liefert mir noch einmal das Internet:

„In einem Prozess im Frühjahr 1970 wurde Springer als Zeuge gefragt, ob ihm die ‚böswillige Berichterstattung‘ seiner Blätter [...] bekannt sei: ‚Nein‘, antwortete Springer, sagte dann aber doch, dass er den Satz der Berliner Morgenpost, demzufolge man ‚Störenfriede ausmerzen‘ müsse, nicht billige: ‚Das Wort ausmerzen ist eine Entgleisung.‘“

Stoiber dagegen verwendete das Wort unbekümmert, wie Eitz/Stötzel belegen – das ist Bayern. Übrigens fehlt im neuen Grimm von 2007 der Begriff AUSMERZE, eine – wie mir scheint – berechtigte redaktionelle Verbannung des NS-Worts aus der Deutschen Sprache.

<sup>4</sup> Mündliche Mitteilung von Elmar Tophoven.

Mit einem der Autoren, die Thomas Mann als „auszumerzende“ aufzählt, gehe ich vom 1., dem lexikalischen, zum 2., dem literarischen Aspekt, meiner Beobachtungen über. Von Hanns Johst, dem frühen Nazi und hochdekorierten Präsident der Reichsschrifttumskammer stammt die Metapher im Titel meines Aufsatzes und mit ihr lande ich bei unserem *genius loci*, der Frage nach christlichen Motiven in der Literatur.

Mein Titelzitat steht in Johsts Werk „Maske und Gesicht. Reise eines Nationalsozialisten von Deutschland nach Deutschland“, das 1935 in München erschienen und Heinrich Himmler gewidmet ist. Johsts Reise führt nach Wittenberg, wo er Luther pathetisch mit doppeltem Ausrufezeichen begrüßt, dem Protestantismus seither aber neue Impulse ab spricht. Weiter reist er über Bitterfeld, Leipzig, Nürnberg nach München, wo er nach einem Opernbesuch die Ludwigstraße auf und ab geht:

„Vom Siegestor pendle ich zurück zur Feldherrnhalle. Der dröhnende Stundenschlag fällt vom Turm der Theatinerkirche und zersplittert auf dem Odeonsplatz. Hier ist das Bethlehem der Hitler-Bewegung. Wieder suchte ein Herodes die Geburt zu vernichten, und wieder wollte es die Fügung anders. [...] Wer an das Evangelium von Blut und Boden glaubt, tut gut, ehe er das Vaterland verläßt, diese Stätte aufzusuchen, an deren Altar das erste Blutopfer gebracht wurde für eine Weltanschauung, die das Gesicht der Welt verändern wird.“ (S.15ff.)

Johsts Reise endet mit dem Empfang bei Hitler. Er schließt mit zwei Gedichten, deren erstes angeblich in den Novembertagen 1918 geschrieben wurde, das andere „Jetzt“. Im ersten steht: „Du, mein gekreuzigtes Volk [... ich will] In der Stunde der Scham [...] deiner Monstranz dienender Diener sein ...“. Im zweiten, „Dem Führer“ gewidmet, heißt es

„Und Führer und Himmel sind ein Gesicht. [...] Und Volk und Führer sind vermählt. Das Dritte Reich versteint, gestählt,/ Steht festgefügt im Morgenglanz,/ Umbaut als köstlichste Monstranz/ Dein glücklichstes Lächeln, mein Führer!“ (S.207ff.)

Eine rhetorische Analyse etwa der Bethlehem- und Herodes Antonomasien, die ein weltreligiöses Ereignis auf einen nur nationalen Misserfolg aufpfropfen und das „Evangelium einer welterobernden Weltanschauung“ kreieren, erspare ich Ihnen. Vielsagend erscheint mir, dass Johst mit Nonchalance die Konfessionsgrenzen überspringt, mit dem Reformator beginnt, dessen Werk erst von der neuen Zeit eingelöst wird, und mit der katholischen Monstranz endet, die das Führer-Lächeln als Allerheiligstes, als Hostie, birgt. Was heute blasphemisch anmuten mag, war mit den NS-typischen Superlativen als ernste Feier gemeint, obwohl man sicher auch schon damals das nach den Wallfahrtsbräuchen modellierte metaphorische Gebräu einer Prozession zur Feldherrnhalle, die auch Krippe in Bethlehem ist, nicht ohne Komik wahrnahm.

Johst bediente sich des uneigentlichen Sprechens, das man unter dem Begriff der „kühnen Metapher“ fasst: einer aus unvereinbaren Wirklichkeitsbereichen – Glaube und Politik – schöpfenden sprachlichen Ersetzung. Mit welchem Ziel? Man kann darin eine Steigerung in höchste Sphären, zu größter Wertigkeit sehen. Albrecht Schöne erkennt „konkurrierende Nachbildungen“; für meine funktionalistische Sicht bilden die christlichen Übernahmen eine Art Gleitmittel für die Ideologie. Diese zielte auf das christlich geprägte Publikum, das mehrheitlich sonntags die Kirche besuchte. Die einschlägigen Motive und Vokabeln werden nicht kontrafaktisch gebrochen oder satirisch verzerrt, sondern eins zu eins eingesetzt. Man danke an Brechts ganz anderes Vorgehen im „Dankchoral“ und anderen Chorälen.

Ruth Klüger beobachtete, dass das, was ich Gleitmittel nenne, in der Literatur weit zurück reicht: Karl May lässt 1893 den Winnetou vor seinem Sterben ein Bekenntnis zum Christentum ablegen und dem deutschen Old Shatterhand noch näherkommen: Für Karl May bildet „Christentum“: „zusammen mit dem Deutschtum den eigentlichen Kern und die Kraft der weißen Kultur“. Will Vesper, der umtriebige NS-Literatur-Funktionär, verfährt wie Karl May: Im vielgelesenen Wikingerroman „Das harte Geschlecht“ von 1931, macht er

kurz vor Schluss aus den nach Gesetzen der Selbstjustiz dutzendfach für die Familienehre mordenden Isländern Christen. Drei gealterte Helden wallfahrten nach Rom und kommentieren die ihnen auf der Reise erzählte Bibel. Sie stimmen der Zerstreuung der Juden „unter fremde Herrschaft“ zu und begeistern sich für die Jünger, „die treuen Gefolgsmannen ihres Herrn“. Am Schluss des Buches fordert ein zum Christen gewordener Isländer seine Frau auf: „Nun schenke mir Jungens, daß die gute Rasse nicht ausstirbt.“ Diesen Satz zitieren Angehörige der Flakhelfergeneration noch heute aus dem Stegreif.

Victor Klemperer, der als Philologe auf der Basis seiner Tagebücher sein „LTI. Die unbewältigte Sprache“ schreiben konnte, wundert sich, im Tagebuch der Etikettierung von Hitlers „Mein Kampf“ als „heiliges Buch“ nicht nachgegangen zu sein, erklärt aber retrospektiv, dieser Ausdruck wäre „gar zu selbstverständlich und alltagstauglich“<sup>5</sup> gewesen. Sein Kommentar zum „Vergottungston“: „der Nazismus wurde von Millionen als Evangelium hingenommen, weil er sich der Sprache des Evangeliums bediente“. Mag man auch „Glaubenssehnsucht und religiöse Bereitschaft bei einigen Initiatoren der Lehre“ voraussetzen, Fundament war eine christlich geprägte Gesellschaft, in der man sich keine Gedanken um die machtergriffene Sprache machte. Karl Kraus war verpönt.

Ein frühes literarisches Zeugnis von kritisch – statt der bei Karl May affirmativ – adaptierten christlichen Motiven stammt von Thomas Mann. Es ist die 1904 entstandene Erzählung „Beim Propheten“.<sup>6</sup> Die realistische Künstlererzählung beschreibt eine genau datierbare Karfreitags-Lesung in Schwabing. Titelgestalt ist ein Stefan-George-Jünger der ersten Generation. Er ist die kritisch gesehene Gegenfigur zum Novellisten, einem Selbstporträt Thomas Manns, der diesen George-Jünger 1947 im Faustus-Roman<sup>7</sup> noch einmal als ex-

<sup>5</sup> Victor Klemperer, „LTI“. *Die unbewältigte Sprache*, München 1969 (dtv 575), S. 118f.

<sup>6</sup> Thomas Mann, *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, Bd VIII, Frankfurt/M. 1960, S. 362-370.

<sup>7</sup> Thomas Mann, *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, Bd VI, S. 483

emplarisch präfaschistische Gestalt auftreten lässt. Das Verhältnis zwischen diesem Literaten und seinen verstummten, zu keiner Kommunikation willigen noch fähigen Zuhörern wirft die Frage nach der Funktion von Sprache generell auf: Hier verweigert sie sich jedem Dialog. Sie besteht aus „Thesen, Gesetzen [...] tagesbefehlartigen Aufrufen“, die „Armut und Keuschheit“, „unbedingten Gehorsam“ – also Ideale von Mönchsorden – und dazu noch die Todesbereitschaft „zur Unterwerfung des Erdballs“ fordern. Und das im Namen von Christus imperator maximus. Die vielen Imperative gelten den Zuhörern als interessante Avantgarde-Dichtung. Dass mit ihnen, d e r exemplarischen NS-Syntax – eine diktatorische Literatur, nein, in der NS-Zeit: gesetzgebende ‚Dichtung‘ präfigurierte, dass im George-Kreis die unbedingte Unterwerfung unter den Meister und die Einordnung in sein Reich zum Programm der Jünger gehörte, wurde als Ästhetik unbedingter Normativität akzeptiert. Der Anbahnung von später universalisierten sozialen Ordnungen des Kreises stellten sich nur wenige entgegen. Der selbsternannte Seher faszinierte, er verlangte etwas Höheres über dem Alltäglichen zu suchen. Als nationalen Vorzug schätzte man solche Suche nach Höherem lange als art-eigenen Vorzug – sei es die blaue Blume, „Gott, König und Vaterland“ oder der als gottgesandt verstandene Führer. Jean Améry resümiert:

„Es ist das deutsche Volk, das immer den Führer und den Meister will, das auch im geistigen Bereich zur Vergötzung neigt und dergestalt Erscheinungen wie Hauptmann oder Stefan George erst möglich macht“.<sup>8</sup>

Seine extreme Ausformulierung fand dieser nationale Vorzug in Erwin Guido Kolbenheyers Paracelsus-Roman, der dreibändig zwischen 1917 und 1925 erschien und auf ein „ECCE INGENIUM TEUTONICUM“ – die Feier deutscher SEHNSUCHT – endet.

<sup>8</sup> Jean Améry, *Gerhart Hauptmann. Der Ewige Deutsche*, Mühlacker 1963, S. 115



Der intelligente Artikel in Reclams Roman-Lexikon zu diesem Autor fasst zusammen:

„Am Anfang aller drei Bände steht eine Begegnung zwischen Christus und dem germanischen Gott Wotan, die allegorisch auf die intendierte Verschmelzung christlich-religiöser und germanisch-nationaler Mythologeme hinweist. Heute ist der Roman nur mehr von historischem Interesse, demonstriert er doch anschaulich die ideologische Vorbereitung der kommenden politischen Katastrophe Deutschlands durch nationalkonservative Literaten.“<sup>9</sup>

Zwei Stilproben mögen die stilistische Ansprüchlichkeit demonstrieren, hinter der viele empfängliche Leser die endgültige Deutung deutscher Geschichte vermuteten. Aus dem zehnsseitigen, in zwei Punkt größerer Schrift gedruckten Vorspann des ersten Bandes:

„der Wanderer [das ist Wotan] stand aufgerichtet neben dem Bettler [Christus]. [...] Ein leiser Hohn spielte um seinen Mund, und die Augen unter der mürrischen Stirn blieben gesenkt. ‚Sie werden dein Latein meistern und fortwerfen. Aber nicht, weil du es willst. Ich bin bei ihnen gewesen, ehe du bei ihnen warst. Sie können nicht satt werden‘. Der Bettler breitete demutsvoll die Arme, sein Wundmale flossen, und seine Lippen lächelten verklärt. ‚Sie mögen mich also kreuzigen, da sie sich selber kreuzigen!‘ ‚Sie werdens. Es ist kein Volk wie dieses, das keine Götter hat und ewig verlangt den Gott zu schauen.‘ Nach diesen Worten umarmten sie einander.“

Der Vorspann zu Band drei mit dem Titel „Das dritte Reich des Paracelsus“ endet:

„Mittag und Mitternacht, der Abend und der Aufgang [das heißt aus allen Himmelsrichtungen] fließt der Völker Haß und Be-

<sup>9</sup> Martina Wagner-Egelhaaf, E. G. Kolbenheyer: Paracelsus, in: *Reclams Romanlexikon*. Bd 3: 20. Jahrhundert I, Stuttgart 1999, S. 296-298. – Kolbenheyer und Hildebrandt treffen sich in der Verwendung des für beide maßgeblichen, pseudowissenschaftlichen Plasma-Begriffs, der Vorstellung einer Vitalitäts-Ursuppe, die durch Rassenmischung Schaden leidet.

gierde auf dieses Volk der Mitte, das auch das Volk der Blutesmitte ist, da gleichermaßen unentkeimtes Leben, nachdrängend von tausend Geschlechtern her, in ihm selbst zur Blüte treibt [...] Dieses Volk muß steigen und fallen wie Ebbe und Flut, wie Tal und Gipfel, und es ist kein Fall so tief, daß dieses Volkes Sehnsucht sich nicht höher aus dem Grunde erhöbe, als aller Völker Sehnsuchtstraum reicht, und es ist kein Gipfel so hoch, daß dieses Volkes wühlendes Wesen nicht ruhelos in alle Tiefen müßte.“

Erwin Guido Kolbenheyer, der vorausahnend 1932 nach München umgezogen war, stand noch lange nach 1945 auf den bayrischen Lehrplänen. Er wurde mir 1955 von meinem Deutschlehrer Fritz Stippel, später Professor für Pädagogik, ans Herz gelegt, um mich von der Thomas-Mann-Lektüre – „Krull“ war erschienen – abzubringen.

Schließen möchte ich mit einem anderen Schulmann: mit Josef Kurz, dem legendären Direktor des Münchner Luisengymnasiums. Er stellte seine Erinnerungen unter den Titel „Aber Du warst doch Soldat! - War ich nicht auch ein Christ?“ Er zitiert aus seinen Kriegstagebüchern Sätze, über die er sich wunderte und freute, über die er aber auch erschrocken war. Im Brief eines nach Russland abkommandierten Freundes steht: „ich war noch bei den Sakramenten, und hab dann mein Adsum gesprochen: Herr hier bin ich. Du kannst mich haben für Dich!“. Dieses Zitat des Freundes Fritz kommentierte der junge Sepp Kurz im Tagebuch: „Ihm ist die Fahrt, vor der er diese Zeilen schrieb, dann auch wirklich die Fahrt zum Herrgott geworden“. Und als der 79-jährige sein Tagebuch liest, bemerkt er: Da wird

„die Fahrt in den Krieg und in den Tod religiös frisiert. Ein Beispiel, wie religiöses Denken dem Krieg und damit dem NS-System verfügbar wurde.“<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Josef Kurz, „Aber Du warst doch Soldat!“ *War ich nicht auch ein Christ? Briefe, Tagebuchaufzeichnungen und Reflexionen des Soldaten Sepp K.*, Linz 2003, S. 140-143.

Statt weiterer Beispiele schlieÙe ich mit einer Frage: Wie konnte es kommen, dass bei den Entnazifizierungsverfahren die Berufung auf den christlichen Glauben der Betroffenen so schwer wog? In seinen Anstrengungen, Hans Globke zu entlasten, schrieb Theodor Eschenburg ihm die „ruhige Sicherheit des Strenggläubigen“<sup>11</sup> zu. Gibt es da die Symmetrie zum Beginn einer NS-Karriere?

---

<sup>11</sup> In: DIE ZEIT vom 10. März 1961. [www.zeit.de/1961/11/globke-im-sturm-der-zeiten/seite2](http://www.zeit.de/1961/11/globke-im-sturm-der-zeiten/seite2)



*Katharina Peetz*

MUSS MAN ALS THEOLOGIN EINEN  
WELTANSCHAUUNGSKRIEG GEGEN RICHARD DAWKINS  
FÜHREN?

Zu einer Rezension meines Buches „Der Dawkins-Diskurs  
in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften“

Hans-Dieter Mutschler hat in der Theologischen Literaturzeitung<sup>1</sup> meine Dissertation über den Dawkins-Diskurs<sup>2</sup> rezensiert.

Ich habe den Eindruck, dass Mutschler sich von vornherein angestrengt hat, der Rezension die Gestalt eines vollständigen Verrisses zu geben. Er umreißt kurz den Inhalt des Buches, ohne allerdings die Forschungsergebnisse zu referieren und kritisch zu beleuchten. Sodann behauptet er unvermittelt, die Arbeit sei „vom Ansatz her“ misslungen.

Worin sieht er nun das Misslingen der Arbeit? Darin, dass ich keinen ideologisch-weltanschaulichen Widerlegungskampf gegen Dawkins' Naturalismus führe.

Dawkins hätte seiner Meinung nach im „Kontext des Naturalismus seit dem Wiener Kreis [...] dargestellt und beurteilt werden“ müssen. Schließlich sei Dawkins wie Daniel Dennett ein „Weltanschauungsproduzent“, der „außerordentlich naiv vorgeht“. Gegen diesen Weltanschauungsproduzenten hätte ich mich durch die Kenntlichmachung von „gewichtigen Argumenten“ zur Wehr setzen sollen. Mutschler hätte sich deshalb „metaphysische Grundsatzüberlegungen“ gewünscht und ich hätte die „materialistische-monistische Metaphysik

---

<sup>1</sup> *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014) 7/8, 926-928.

<sup>2</sup> Katharina Peetz, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science (RThN) - Band 028), Göttingen 2013. Vgl. z.B. [http://www.v-r.de/de/title-0-0/der\\_dawkins\\_diskurs\\_in\\_theologie\\_philosophie\\_und\\_naturwissenschaften-1010548/](http://www.v-r.de/de/title-0-0/der_dawkins_diskurs_in_theologie_philosophie_und_naturwissenschaften-1010548/).

Dawkins‘ herausarbeiten und beurteilen sollen“. Der Rezensent meint also, es sei meine Aufgabe gewesen, Dawkins auf einer weltanschaulichen Ebene zu widerlegen und „Dawkins‘ Naturalismus den Boden [zu] entziehen“. Ziel meiner Arbeit war aber, die weiterführenden Implikationen des Dawkins-Diskurses für die (Systematische) Theologie herauszuarbeiten.

Der von Mutschler monierte Umgang mit John Dupré in meiner Dissertation sagt mehr über den Rezensenten und seine Art „wissenschaftlichen“ Arbeitens aus als über die Qualität der rezensierten Arbeit. Wie sollte man sonst auf die Idee kommen, Duprés Philosophie so zu rezipieren, dass sie Dawkins widerlegt und dabei zu verschweigen, dass Dupré Dawkins explizit unterstützt? Solange Dupré für den Rezensenten und seine Weltanschauung passende Argumente liefert, also z.B. die kausale Geschlossenheit der Welt bestreitet, argumentiert er für Mutschler „gut“. „Gut“ sind Argumente offenbar, wenn sie Mutschler als Steinbruch für seine eigene anti-naturalistische Argumentation dienen können. Kein Wunder also, dass er meine Arbeit nicht für „gut“ hält!

Inspirierend ist der Dawkins-Diskurs für die (Systematische) Theologie vor allem für das Festhalten an einer kognitivistischen Interpretation religiöser Aussagen, für das ich argumentiert habe, und für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Ich habe aufgezeigt, dass nicht nur die Diskurs-Akteure, sondern auch Dawkins den Menschen als selbstbestimmt Handelnden verstehen, der dem Diktat seiner egoistischen Gene entkommen kann. Daran anknüpfend habe ich herausgearbeitet, dass Dawkins die Entstehung und Entwicklung von bewussten Lebewesen letztlich nicht ohne Bezugnahme auf eine zumindest formale Transzendenz erklären kann. In Verbindung mit dem Gedanken einer Vorgeschichte der Moral in der Evolution habe ich schließlich für die Berücksichtigung dieser Vorgeschichte in Normbegründungskonzepten plädiert.

Diskutieren kann man, ob die Kriterien der Auswahl der behandelten Diskurs-Akteure (Dauer & Intensität ihrer

Beschäftigung mit Dawkins) zu eng gefasst sind. Dies betrifft jedoch nicht nur den Bereich von Dawkins' Naturalismus, sondern diese Anfrage ließe sich auf jedes im Diskurs behandelte Thema (Dawkins' Evolutionsverständnis, Gottesbild, Religionskritik, Moralverständnis, Mem-Konzept...) anwenden. Festzuhalten ist jedoch, dass die Auswahlkriterien in der Arbeit offengelegt wurden und auch die Zuordnung der analysierten Wissenschaftler/innen zu den einzelnen Fachbereichen nach transparenten Kriterien (Inhaber welchen Lehrstuhls?) erfolgte. Diese Zuordnung meint natürlich keineswegs, diese Wissenschaftler/innen seien nur auf ein einziges Fachgebiet beschränkt. Hervorgehoben wird in der Arbeit vielmehr die Wichtigkeit von interdisziplinärem Fachwissen und Kompetenzen für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften.

Abschließend will ich auch darauf hinweisen, dass die Rezension im Schlussabsatz dazu benutzt wird, um die Betreuer der Arbeit anzugreifen. Ich finde, dass das einer wissenschaftlichen Rezensionszeitschrift vom Format der ThLZ nicht würdig ist.





DER RABBINER-RÜLF-PLATZ – ORT DER ERINNERUNG AN  
DIE SAARLÄNDISCHEN OPFER DES HOLOCAUST

Am 12. November 2013 wurde in Saarbrücken ein Platz eingeweiht, auf dem ein Erinnerungsort für die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus in saarländischen Gemeinden geschaffen wurde. Doch der Weg von der initialen Idee bis hin zur endgültigen Umsetzung verlief keineswegs geradlinig. Bereits im Jahr 2008 wurde kontrovers über die Namensgebung des geplanten Platzes, der an der Berliner Promenade entstehen sollte, diskutiert. Um der Bitte der Synagogengemeinde Saar entgegenzukommen, einen Namen zu wählen, der auf die damalige jüdische Gemeinde in Saarbrücken verweist, einigte sich der Bezirksrat Mitte am 04.09.2008 auf einen Namen zu Ehren des Rabbiners Dr. Friedrich Schlomo Rülff. Die Namensgebung wurde daraufhin im Oktober 2008 vom Stadtrat bewilligt. Zunächst als personale Ehrung Rülffs gedacht, sollte sich das Konzept des Platzes verändern: Es sollte ein zentraler Erinnerungsort an die jüdischen Opfer des NS-Regimes entstehen. Dies wurde schließlich vom Stadtrat am 07.12.2010 beschlossen.

Rülff wurde im Jahr 1896 als Sohn eines deutschen Rabbiners in Braunschweig geboren. Nach seinem Abitur nahm er das Studium der Philosophie, Judaistik und Geschichtswissenschaft in Erlangen und Breslau auf, wo er 1920 die Doktorwürde in Philosophie erlangte. Bereits während seiner Studienzeit – zur Zeit des Ersten Weltkrieges –, wurde er als Feldhilfsgeistlicher eingesetzt. Außerdem studierte er am Rabbinerseminar in Breslau und bestand dort im Jahr 1922 das Rabbinatsexamen. An seine Ausbildung schloss sich im darauffolgenden Jahr eine Anstellung am Hamburger Tempel als Rabbiner und Leiter der Religionsschule an. Es folgte eine dreijährige Beschäftigung als Rabbiner in Bamberg, bevor er ab dem Jahr 1929 für fünf Jahre in Saarbrücken als Rabbiner

und Vorsitzender der jüdischen Wohlfahrtsorganisation in Saarbrücken tätig war. Dabei war er sehr sensibel für die Belange seiner jüdischen Mitbürger. So reagierte er auf die Ungerechtigkeiten und Erniedrigungen, denen die jüdischen Schülerinnen und Schüler in den staatlichen Schulen ausgesetzt waren, indem er in Saarbrücken eine jüdische Schule gründete. Auf diese Weise konnte er die Schüler vor den immer stärker werdenden Anfeindungen und Diskriminierungen schützen. Auch auf juristischer Ebene setzte sich Rülff für seine jüdischen Mitbürger ein.



© Torsten Becker

Im Jahr 1934 nahm er als jüdischer Vertreter an der Volksabstimmung über den Status des Saargebiets teil. Die nationalsozialistische Propaganda anlässlich der Volksabstimmung und die dabei erfahrene Machtlosigkeit des Völkerbundes veranlassten ihn im darauffolgenden Jahr zur Emigration nach Palästina, wo er fortan als Lehrer, Rabbiner und Schulleiter Anstellung fand. Kurz vor seiner Emigration trat er in einer öffentlichen Erklärung dem den saarländischen Juden ge-

machten Vorwurf undeutscher Gesinnung entgegen und setzte sich gegen judenfeindliche Tendenzen, insbesondere gegen die Boykottierung jüdischer Unternehmen und Geschäfte ein.

Seit seiner Emigration nach Palästina im Jahre 1935 und der dortigen Ausbildung zum Lehrer, lehrte er zunächst in Jerusalem und in der landwirtschaftlichen Schule Mikwe Israel, bevor er sich schließlich in der Agrarsiedlung Nahariya niederließ, die vorwiegend von aus Deutschland eingewanderten Juden aufgebaut worden war. Dort arbeitete Rülff zunächst als Lehrer, dann als Leiter der Chaim-Weizman-Schule und setzte sich gegen viele Widerstände für den Aufbau eines hebräischen Bildungswesens für die vorwiegend deutschsprachigen Einwandererfamilien ein. Wie er selbst in seiner Autobiografie beschreibt, hatte er dabei mit verschiedenen Schwierigkeiten zu kämpfen. Zum einen hatte die Erfahrung der Schüler mit der deutschen Verfolgung und Vertreibung erhebliche Auswirkungen auf deren Erziehung, weil sie sich nur schwer der Schuldisziplin unterordneten. Weiterhin erkannten auch die Eltern, die nach der Vertreibung ihre früheren akademischen Berufe nicht weiter ausübten, sondern ihren Lebensunterhalt im Landbau erwirtschafteten, den Nutzen von Allgemeinbildung nicht mehr an. Widerstand zeigte sich zuletzt auch durch die Gemeindeleitung, die angesichts der vielen praktischen Nöte der Gemeinde nur ungern Gelder für Lehrmittel und Lehrergehälter erbringen wollte. Später gründete Rülff in Nahariya eine liberale Synagogengemeinde. Doch dem Saargebiet kehrte er nie völlig den Rücken. So folgte er 1951 einer Einladung seiner ehemaligen jüdischen Gemeinde an der Saar. In dieser Zeit hatte er großen Anteil am Wiederaufbau der Gemeinde und hielt auch die erste Predigt in der neu eingeweihten Synagoge. 1976 starb Rülff in Vevey in der Schweiz.

Eingedenk seiner Verdienste, vergibt die Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft des Saarlandes (CJAS) regelmäßig die Friedrich-Schlomo-Rülff-Medaille an Personen, Institutionen oder Initiativen, die sich um die Verständigung zwischen Juden und Christen verdient gemacht haben.

Der Platz eignet sich nicht nur aufgrund seines bedeutenden Namensgebers für ein solches Denkmal, auch der Standort ist günstig. Durch die zentrale Lage – wenngleich diese keinen authentischen Bezug zur Geschichte herstellt – soll eine alltägliche Konfrontation der Saarbrücker Bürger mit den Ereignissen der Vergangenheit ermöglicht werden. Auch Saarbrückens Oberbürgermeisterin Charlotte Britz betonte in ihrer Rede zur Einweihung des Platzes die Lage im Herzen der Stadt. Aufrichtiges Erinnern könne nicht in Randzonen stattfinden. Ministerpräsidentin Annegret Kramp-Karrenbauer hob ebenfalls die Bedeutung der Zentrumsnähe hervor: Man müsse die Erinnerung „mitten in die Gesellschaft pflanzen“, dorthin, wo sich einst viele Juden bewegten und heute eine Lücke klaffe.



© Torsten Becker

Um die Idee des Platzes als Erinnerungsort und -zeichen kreativ zu verwirklichen, organisierte Bernhard Purin, der Direktor des Jüdischen Museums München, einen Künstlerwettbewerb. Im Rahmen dieses Wettbewerbs wurde aus zwölf Entwürfen verschiedener Künstlerinnen und Künstler das Kunstwerk „Der unterbrochene Wald“ von Ariel Auslander als beste

Umsetzung des vorgegebenen Themas von einem Symposium gewählt, obwohl dessen Vorschlag nicht die von der Synagogengemeinde Saar geforderte namentliche Nennung aller unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft getöteten saarländischen Juden vorsah. Über den Vorschlag der jüdischen Gemeinde, die Wand der Freitreppe für die Anbringung von Namensschildern zu nutzen, entbrannte im Sommer 2013 eine große Diskussion. Regierungschefin Annegret Kramp-Karrenbauer sprach sich bei der Einweihung des Platzes für die Ergänzung des „Unterbrochenen Waldes“ durch die Namensnennung der Opfer aus, die man dadurch ihrer Anonymität entheben und „noch sichtbarer“ machen könne. Dies sei die „logische zweite Stufe“, sagte die Ministerpräsidentin und ist sich hierin mit Richard Bermann, dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde Saar, einig.

Der 1959 in Buenos Aires geborene Bildhauer Auslander kreierte die Idee, eine Skulpturengruppe, bestehend aus 40 auf die Höhe von 1,10 m abgesägten, bronzenen Baumstämmen in die städtische Umgebung zu integrieren. Dazwischen sollten lebendige Bäume gepflanzt werden. Dazu sollten die Skulpturen ungeordnet sowohl auf dem Rabbiner-Rülf-Platz als auch auf der Freitreppe, die zum Saarufer führt, verteilt werden und sich somit von den natürlichen Bäumen, die axial auf dem Platz stehen, unterscheiden. Auslander schuf so einen natürlichen Wald und einen stilisierten Erinnerungswald, die formal harmonieren, inhaltlich jedoch kontrastieren. Die Abgrenzung der beiden Wälder wird durch die jahreszeitlich bedingte optische Veränderung der natürlichen Bäume, denen die unveränderlichen bronzenen Baumstämme wie eingefroren gegenüberstehen, verstärkt. Während rundherum also alles in Bewegung ist, bleibt die Skulpturengruppe unverändert. Das von Auslander gewählte Bild des Baumstumpfes schafft ein einfaches, geradezu handgreifliches Bild für Erinnerung, Verlust und brutal gekappte Tradition. Auch das folgende Zitat von Rabbiner Rülf, das auf dem Platz in den Boden eingelassen ist, verdeutlicht die Intention:

„Oft, wenn ich nach einem alten Bekannten fragte, bekam ich die lakonische Antwort: ‚Deportiert‘. Das war ein Euphemismus für ‚ermordet‘.“

Die Symbolik des Erinnerungszeichens beschränkt sich jedoch nicht nur auf Verlust und Trauer. Die Anzahl der Bäume, die für die Personengruppe steht, die den Aufbau der jüdischen Gemeinde in Saarbrücken nach dem Holocaust wieder vorangetrieben hat, impliziert gleichzeitig Hoffnung und Freude über das Wiederaufleben der damals gekappten jüdischen Tradition. Bermann unterstützte diese Deutung in seiner Rede zur Einweihung, indem er betonte, dass das Denkmal keine Schuldgefühle auslösen solle. Auch will er es nicht als rückwärtsgewandtes Signal verstanden wissen, sondern es soll – ganz im Gegenteil – ein Zeichen der Hoffnung auf die Überwindung der Diskriminierungen von Minderheiten sein. Diese Hoffnung manifestierte sich im Appell, sich auch künftig Diskriminierungen überall auf der Welt entgegenzustellen – ein Symbol für Toleranz und Schutz.



© Torsten Becker

Die Bevölkerung steht sowohl dem Platz als auch dem Mahnmal ambivalent gegenüber, wie eine Umfrage der Saarbrücker Zeitung aus dem November 2013 deutlich macht. Viele loben die optische Veränderung nach der Umgestaltung. Problematisch wird von den Bürgern allerdings die hektische Umgebung des Platzes gesehen. Sie befürchten, dass dem Mahnmal dadurch nur wenig Beachtung geschenkt werden könne. Doch vielleicht liegt genau hierin die Chance für den Einzelnen, seinen Alltag mit einem Moment des Innehaltens und des Erinnerns zu unterbrechen, um den zentralen Platz gleichsam zu einem Ort der Ruhe werden zu lassen. Es zeigt sich jedoch, dass viele Saarbrücker mit dem Namen Rabbiner Rülff sowie mit der Skulpturengruppe, vor allem aufgrund fehlender Informationen, wenig anfangen können. Deshalb ist es notwendig, auf vielfältige Art und Weise über das Projekt zu informieren. Es bietet sich an, die Geschichte des Holocaust in Verbindung mit dem neu errichteten Platz in den saarländischen Schulen zu thematisieren. Ein gemeinsamer Ausflug dorthin mit der Schulklasse würde den Inhalt des Unterrichts mit der eigenen Umgebung in Verbindung bringen und damit stärker erfahrbar machen. Ein erster Schritt zur Bekanntmachung ist bereits mit der Umbenennung der Haltestelle am ehemaligen Saar-Center in „Rabbi Rülff Platz“ getan. Auch für Saarbrücker Stadtführungen ist der Erinnerungsort nun ein attraktives Ziel.





## *Björn Mensing*

„WIR FREUEN UNS, DASS DIE HÄFTLINGE MENSCHLICH  
BEHANDELT WERDEN“

### Die unterschiedlichen Reaktionen der evangelischen Kirche auf das KZ Dachau 1933 und 1935

Am 22. März 1933 wurden die ersten 96 Häftlinge in das Konzentrationslager Dachau unweit von München gebracht. Es waren Kommunisten, Sozialdemokraten, Gewerkschafter, die zumeist unmittelbar nach der „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten in Bayern am 9. März 1933 in „Schutzhaft“ genommen worden waren. Die neuen Machthaber konnten bei ihrer ersten Verhaftungswelle auf Listen zurückgreifen, die die Bayerische Politische Polizei schon vor 1933 angelegt hatte. Die Errichtung des ersten Konzentrationslagers in Bayern kündigte Heinrich Himmler, kommissarischer Polizeipräsident in München, am 20. März 1933 bei einer Pressekonferenz an. In den nächsten Tagen stand es in vielen Zeitungen. In den ersten Wochen des Lagers lag die Bewachung der „Schutzhäftlinge“ bei einer Hundertschaft des Münchner Schutzpolizeikommandos.<sup>1</sup> Am 11. April 1933 übernahm die SS das Kommando und begann sofort mit der brutalen Misshandlung der Häftlinge. Schon am zweiten Tag führten SS-Männer unter Führung von Sturmführer Robert Erspenmüller vier Juden aus dem Lager, um sie „auf der Flucht“ zu erschießen. Die beiden jungen Fürther KPD-Mitglieder Dr. Rudolf Benario und Ernst Goldmann sowie der Würzburger Medizinstudent Arthur Kahn wurden am 12. April 1933 in Dachau ermordet. Der Münchner Kaufmann Erwin Kahn wurde schwer verwundet, war aber nach einer Notoperation in

---

<sup>1</sup> Stanislav Zámečník, Dachau-Stammlager, in: Wolfgang Benz/Barbara Distel (Hg.), *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. Band II, München 2005, S. 233-274; hier S. 233-235.

der Chirurgischen Klinik an der Nußbaumstraße in München außer Lebensgefahr und konnte mit seiner Frau sprechen. Er starb in der Nacht vom 15. auf den 16. April 1933 in der Klinik, wohl als lästiger Zeuge von seinen Bewachern erwürgt. Die Zeitungen berichteten über diese ersten Todesfälle im KZ Dachau, die Kommunisten seien „auf der Flucht erschossen“ worden.<sup>2</sup>

An der offiziellen Propaganda, die das KZ Dachau als eine Art harmloses Arbeitsumerziehungslager darstellte und die Folterungen und Mordexzesse vertuschte, zweifelten nicht nur Kommunisten und Sozialdemokraten. Die für Dachau zuständige Staatsanwaltschaft München II nahm die Ermittlungen in den Todesfällen auf und reichte nach zwei noch schlechter getarnten Morden am 1. Juni 1933 beim Landgericht München Klage wegen Mordes gegen die tatbeteiligten SS-Wachmänner und den Lagerkommandanten Hilmar Wäckerle ein, beantragte die gerichtliche Voruntersuchung und Haftbefehle.<sup>3</sup>

Auch innerhalb der evangelischen Kirche erfuhren Gefängnis- und Krankenhausseelsorger früh vom brutalen Terror der Nationalsozialisten. So vermerkte der Vikar der Münchner Johanneskirche, der das Untersuchungsgefängnis Neudeck seelsorgerlich betreute, in seinem Tagebuch:

„3.5.33 Im Gefängnis: Schutzhäftlinge. Die Marxisten sind innerlich unsicher und heimatlos geworden. Wieviel Schlimmes ist doch während der NS-Revolution geschehen, das nicht an

---

<sup>2</sup> Rolf Seubert, „Mein lumpiges Vierteljahr Haft ...“. Alfred Anderschs KZ-Haft und die ersten Morde von Dachau. Versuch einer historiografischen Rekonstruktion, in: Jörg Döring/Markus Joch (Hg.), *Alfred Andersch revisited. Werkbiographische Studien im Zeichen der Sebald-Debatte*, Berlin/Boston 2011, S. 47-146; zu den ersten Morden im KZ-Dachau und deren Opfer S. 69-92.

<sup>3</sup> Zu den Ermittlungen des mutigen Ersten Staatsanwalts Josef Hartinger vgl. ebd., S. 92-97; Hartinger und der ebenfalls unbequeme Oberstaatsanwalt Karl Wintersberger wurden im März 1934 versetzt, die Ermittlungen zu Dachauer Mordfällen mussten eingestellt werden.

die Öffentlichkeit dringt. Fürchterliche Zustände in der Ettstraße  
[der Münchner Polizeizentrale]!“<sup>4</sup>

Sein Vikarskollege an der Matthäuskirche, der spätere Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, schreibt in seiner Autobiographie:

„Vom Frühjahr 1933 an war etwa ein Jahr lang in der Chirurgischen Klinik eine Krankenabteilung des Konzentrationslagers Dachau eingerichtet, solange sie draußen noch kein Revier hatten. Ich konnte die Schwerkranken, die da hereingebracht wurden, auch besuchen, allerdings unter strenger SS-Aufsicht. In jedem Zimmer mit drei oder vier Patienten saßen ebenso viele SS-Männer als Wache. Die ersten Besuche waren zum Verzweifeln.“<sup>5</sup>

Es ist kaum vorstellbar, dass der Dienstvorgesetzte der Vikare, der Münchner Dekan Friedrich Langenfaß, nichts von diesen Erfahrungen seiner Amtsbrüder erfuhr. Dennoch ließ er zu, dass im von ihm herausgegebenen „Evangelischen Gemeindeblatt für München“ in der Ausgabe vom 21. Mai 1933 in der Rubrik „Kirchliche Chronik“ unter der Überschrift „Die im Konzentrationslager“ ein Beitrag erschien, der die zynische NS-Propaganda über die Konzentrationslager unter das Kirchenvolk brachte:

„Das Denken des Volkes kreist heute viel um die großen Konzentrationslager, in denen Tausende von Schutzhäftlingen untergebracht sind. [...] Oft ist es von hämischer Schadenfreude oder rachsüchtiger Gesinnung oder schnodderiger Leichtfertigkeit getränkt. [...] Das ist eine unrichtige Haltung! Gewiß, man soll nicht in eine weichliche Gefühlsduselei verfallen und von Mitleid überströmen. Denn viele von denen, die im Konzentrationslager sind, hatten nichts Gutes vor. Wehe, wenn sie

---

<sup>4</sup> Björn Mensing, „Hitler hat eine göttliche Sendung“. Münchens Protestantismus und der Nationalsozialismus, in: Björn Mensing/Friedrich Prinz (Hg.), *Irrlicht im leuchtenden München? Der Nationalsozialismus in der „Hauptstadt der Bewegung“*, Regensburg 1991, S. 92-123, Zitat S. 114f.

<sup>5</sup> Hermann Dietzfelbinger, *Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen*, München 1984, S. 59.

die Macht gewonnen hätten! Aber auf der andern Seite: daß da Tausende von deutschen Menschen hinter den Stacheldraht gebracht und von ihren eigenen Volksgenossen bewacht werden müssen, darin wird eine tiefe Not sichtbar. Eine Not, die man nicht belächeln kann. Denn diese Not geht auch uns an. Sie wird zu einer Anklage: ‚Warum duldeten wir diese Verführung und Verhetzung, die dann zwangsläufig zur Errichtung von Konzentrationslagern führte?? In diesen Lagern steckt viel Schuld; und ein gerüttelt Maß dieser Schuld fällt auch auf uns. [...] Wir freuen uns, daß die Häftlinge menschlich behandelt werden und daß man in ihnen nicht Verbrecher, sondern Verführte sieht. Und wir freuen uns auch, daß nicht Strafe, sondern Erziehung und Gesinnungswandel der Sinn der Konzentrationslager sein soll. Hier muß eine große Arbeit getan werden. Und sie sollte vom ganzen Volk, vor allem aber von der Kirche innerlich mitgetragen werden.“<sup>6</sup>

Und so ist es nicht verwunderlich, dass die Kirche nicht gegen das Unrecht in den Konzentrationslagern protestierte, sondern sich vielmehr um eine seelsorgerliche Betreuung der evangelischen KZ-Häftlinge bemühte, so wie sie diese in anderen Gefängnissen auch praktizierte.<sup>7</sup>

Während von katholischer Seite schon ab dem 16. Juli 1933 Gottesdienste für Häftlinge dieses Bekenntnisses im KZ Dachau angeboten wurden<sup>8</sup>, setzten die evangelischen Gottesdienste wohl erst zur Jahreswende 1933/34 ein. Erwein von Aretin, der vom 7. November bis 23. Dezember 1933 im KZ Dachau in „Schutzhaft“ war und sich über die Besuche des Dachauer Stadtpfarrers Friedrich Pfanzelt im Lager

---

<sup>6</sup> *Evangelisches Gemeindeblatt für München*, Nr. 21, 21.5.1933, S. 240; am Ende des Artikels wird als Quelle das „Stuttgarter Evangelische Sonntagsblatt“ genannt. Dort erschien der Artikel am 7.5.1933 unter der Rubrik „von da und dort“ ohne Verfasserangabe; verantwortlicher Schriftleiter war Pfarrer Immanuel Kammerer, Stuttgart.

<sup>7</sup> Vgl. Tim Lorentzen, *Kirche und Konzentrationslager. Fragestellungen und Ergebnisse eines Forschungsseminars mit Münchner Studierenden*, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 6 (2012), S. 197-220.

<sup>8</sup> Andrea Riedel, *Seelsorge in dem Konzentrationslager Dachau in der NS-Zeit*, Manuskript, Unterhaching 1996, S. 5.

freute, vermerkte in seinen Erinnerungen: „die Protestanten wurden nicht besucht“<sup>9</sup>. Spätestens ab Januar 1934 hielt Pfarrer Julius Sammetreuther von der Münchner Matthäuskirche evangelische Gottesdienste im KZ Dachau; in Dachau gab es damals noch kein evangelisches Pfarramt.<sup>10</sup> Ab Februar 1934 beauftragte Dekan Langenfaß im Einvernehmen mit der Kirchenleitung Pfarrer Friedrich Hofmann, Vereinsgeistlicher der Inneren Mission München, mit der Seelsorge an den evangelischen Insassen des Konzentrationslagers Dachau. Hofmann

<sup>9</sup> Erwein von Aretin, *Krone und Ketten. Erinnerungen eines bayerischen Edelmanns*, hg. von Karl Buchheim und Karl Otmar von Aretin, München 1955, S. 299.

<sup>10</sup> Die etwa 825 Evangelischen in Dachau gehörten 1933 zum Pfarramt München-Christuskirche. Die Tochterkirchengemeinde Dachau-Allach war ein „exponiertes Vikariat“. Von April 1933 bis Mitte 1936 amtierte in Dachau Vikar Christian Lechner. Die sechs Kirchenvorsteher waren „deutsche Männer, die der NSDAP bzw. deren Gliederungen angehören“ (so die Selbstbeschreibung in einer Stellungnahme des Kirchenvorstandes vom September 1934, vgl. Dirk Rumberg, *Evangelische Kirche in Dachau. Alltag zwischen Begeisterung, Enttäuschung, Anpassung, Widerstand und Verfolgung*, Manuskript, Haimhausen 1983, S. 11). Nachdem der Reformationsgottesdienst im Betsaal unweit des Dachauer Bahnhofs 1933 von mehreren SS-Leuten besucht worden war, glaubte der Kirchenvorstand noch im Februar 1935, es müssten „die außerhalb des Lagers wohnenden Angehörigen der Lager-Wachmannschaft mit ihren Familien seelsorgerlich betreut werde. Auch der Zuzug verheirateter und unverheirateter S.S.-Leute, die aus ihrer romfeindlichen [antikatholischen] Gesinnung heraus mit geringen Ausnahmen der evangelischen Kirche zustreben, stellt den Vikar vor neue wichtige Aufgaben.“ Das Protokoll hält auch fest, dass „die Seelsorgearbeit innerhalb des Konzentrationslagers, soweit sie geleistet wird, nicht in den Aufgabenkreis des Vikars fällt“ (Protokoll der Kirchenvorstandssitzung vom 13.2.1935; Ebd., S. 22). Tatsächlich begannen 1935 in Dachau die Austritte von SS-Angehörigen aus der evangelischen Kirche, 1936 setzte mit 377 Austritten eine regelrechte Austrittswelle ein: „Für die Lehrgangsteilnehmer [im großen SS-Ausbildungszentrum in Dachau], die noch nicht aus der Kirche ausgetreten waren, führte einer der ersten Wege zum Standesamt, um den Kirchenaustritt zu erklären.“ (Ebd., S. 24). 1939 legten dann auf Druck der NSDAP fünf der sechs Kirchenvorsteher ihr Ehrenamt nieder. Die Partei untersagte nun den „Unterführern der Bewegung“ die Übernahme oder Ausübung kirchlicher Ehrenämter. (Ebd., S. 26).

war am 1. Mai 1933 in die NSDAP eingetreten. Helmut Baier charakterisierte Hofmanns politische Haltung in seiner profunden Studie über die Innere Mission München:

„Er war dem Gift der Propaganda erlegen und hatte sich verführen lassen, allerdings bekleidete er in der Partei oder in ihren Gliederungen nie ein Amt. Auch sonst beschränkten sich seine Aktivitäten als Parteimitglied auf ein Minimum.“<sup>11</sup>

Die Gottesdienste fanden sonntags in 14-tägigem Turnus statt, zunächst in der Bücherei, dann im großen Gefangenen Speisesaal und im Winter in einer beheizbaren Werkstattbaracke. Der bayerische Landeskirchenrat stellte die Mittel für die Anschaffung eines Harmoniums zu Verfügung und erstattete Hofmann seine Auslagen im Kontext der KZ-Seelsorge. Kammen zunächst durchschnittlich 17 Häftlinge, so stieg die Zahl im Sommer/Herbst 1934 auf durchschnittlich 100 bis 120. In seinem Bericht vom März 1935 an den Landeskirchenrat äußert er sich positiv über die Resonanz auf das Gottesdienstangebot: „Die Gefangenen zeigten sich sehr aufgeschlossen und interessiert.“<sup>12</sup> Allerdings durfte Hofmann mit Gefangenen nur in Gegenwart eines SS-Manns sprechen. Der Pfarrer versuchte auch über das Gottesdienstangebot hinaus zu helfen:

„Immer wieder hatte Hofmann Fragen und Wünsche von besorgten Angehörigen oder Gefangenen zu vermitteln; meist ging es darum, die Verbindung zu den Angehörigen nicht abreißen zu lassen. Sein Sohn wurde mehrfach nach Dachau geschickt, um Päckchen abzugeben. Mancher Gefangenenwunsch konnte so erfüllt werden, auch der nach Geld, um sich im Lager Nahrungsmittel kaufen zu können. Viele erhaltenen Schreiben Hofmanns zeugen davon. Auch immer wieder erhielt Hofmann Dank von Angehörigen oder Betroffenen, wenn sie in die Freiheit entlassen waren.“<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Helmut Baier, *Liebestätigkeit unter dem Hakenkreuz. Die Innere Mission München in der Zeit des Nationalsozialismus* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns 87), Nürnberg 2008, S. 44; zur Seelsorge in Dachau S. 171-183.

<sup>12</sup> Ebd., S. 173.

<sup>13</sup> Ebd., S. 176.

Pfarrer Hofmann setzte noch 1935 Hoffnungen in eine deutliche Verbesserung seiner Arbeitsmöglichkeiten in der KZ-Seelsorge. Helmut Baier dazu: „In diesen Fragen erwies sich Hofmann als etwas blauäugig, denn er schien offensichtlich noch nicht viel vom wirklichen Leben im KZ Dachau zu wissen.“<sup>14</sup> Voller Bedauern vermeldet Hofmann den Rückgang der Gottesdienstbesucher ab Anfang 1935 auf durchschnittlich 30 bis 60 Personen. In seiner Erklärung dieses Rückgangs klingen Ressentiments gegen bestimmte Neuzugänge bei den Häftlingen durch:

„Die Verminderung der Zahl kommt daher, daß die Belegschaft des Lagers sehr gewechselt hat. Politische Gefangene sind fast nicht mehr vorhanden, an ihrer Stelle sind ehemalige Insassen des Arbeitshauses Rebdorf und die auf Antrag der Fürsorgeverbände eingewiesenen asozialen Elemente (Trinker und solche, die nicht für den Unterhalt ihrer Familie sorgen) getreten. Diese Zuhörerschaft zeigt ein wesentlich geringeres Interesse und Verständnis für den Gottesdienst und die Predigt.“<sup>15</sup>

An keiner Stelle in seinem kircheninternen Tätigkeitsbericht vom 11. März 1935 übte Hofmann Kritik an der massiv gegen rechtsstaatliche Prinzipien verstoßenden Inhaftierung von politischen Gegnern des NS-Regimes und von als „Asozialen“ ausgegrenzten Männern oder an den Haftbedingungen. Und folglich gab es auch von Seiten der Kirchenleitung über das Seelsorgeangebot hinaus keine Initiativen zugunsten der Häftlinge.

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 174.

<sup>15</sup> Ebd., S. 174. Ab Sommer 1936 wurden unter dem neuen KZ-Kommandanten Hans Loritz die Häftlinge, die noch am Gottesdienst teilnahmen, von der SS drangsaliert, dass schließlich keiner mehr zum Gottesdienst kam (Ebd., S. 178-180). Dies galt auch für die katholischen Gottesdienste (Andrea Riedel, Seelsorge, S. 8). Von 1941 bis 1945 durften dann auf Intervention des Vatikans hin wieder katholische (und evangelische) Gottesdienste im KZ Dachau stattfinden, an denen aber nur die inhaftierten Geistlichen (und auch diese später nur noch mit Einschränkungen) teilnehmen durften, die die Gottesdienste auch selbst gestalteten; niemand durfte dazu von außen ins Lager kommen (Ebd., S. 9).

Dies änderte sich schlagartig mit der Einlieferung der ersten evangelischen Geistlichen ins KZ Dachau. Wegen „staatsfeindlicher Betätigung innerhalb der Bekenntnisfront“ wies das Geheime Staatspolizeiamt Darmstadt fünf Theologen aus der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen ins KZ Dachau ein, die sich gegen Landesbischof Ernst Ludwig Dietrich (Deutsche Christen) gestellt hatten: Friedrich Ruhland, Peter Brunner und Adam Wolf am 1. April, Hermann Hickel am 8. April und Helmut Weber am 15. April 1935.<sup>16</sup> Friedrich Hofmann, der frühzeitig von der Verhaftung der Amtsbrüder erfahren hatte, wurde aktiv:

„Nachdem ich am 31. März vergeblich den Versuch gemacht hatte, sie [im KZ Dachau] zu finden, waren sie am 7. April zum ersten Mal im Gottesdienst anwesend. Für diese Kollegen bedeuteten die Gottesdienste, wie sie bezeugt haben, eine ganz besonders große Hilfe. Um die Verbindung mit den Angehörigen herzustellen, fuhr ich schließlich in ihre Heimat. [...] Nun konnte ich den gefangenen Amtsbrüdern Genaueres von daheim und von der Lage ihrer Gemeinden berichten und es gelang mir auch, an den kommenden Sonntagen eingehend unter Ausschaltung der Aufsichtsführenden mit ihnen zu reden und ihnen Grüße zu übergeben.“<sup>17</sup>

Die Vorläufige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche, das reichsweite Leitungsgremium der Bekennenden Kirche (BK), hatte bereits am 25. März 1935 mit einem Rundschreiben die Einweisung der hessischen BK-Theologen ins KZ

<sup>16</sup> Vgl. Björn Mensing, *Evangelische Pfarrer aus ganz Europa im KZ Dachau*, in: Sabine Gerhardus/Björn Mensing (Hg.), *Namen statt Nummern. Dachauer Lebensbilder und Erinnerungsarbeit*, 2. Aufl., Leipzig 2009, S. 195-284, mit Kurzbiographien der fünf hessischen BK-Theologen (S. 210-213) und von 108 zwischen 1940 und 1945 ins KZ Dachau verschleppten evangelischen Geistlichen (S. 213-284). Die Kurzbiographien sind auch als Online-Dokumentation „Pastoren im KZ Dachau“ veröffentlicht: <http://www.versoennungskirche-dachau.de/themen/pages/PastorenDE.php>

<sup>17</sup> Dirk Rumberg, *Evangelische Kirche in Dachau*, S. 116.



Dachau bekannt gemacht – irrtümlich einige Tage bevor diese faktisch geschah.<sup>18</sup>

In München wurde am 26. März 1935 Pfarrer Eduard Putz aktiv, der 1927 20-jährig als Student in die NSDAP eingetreten und Mitbegründer des NS-Studentenbundes in Tübingen und Erlangen war und von 1931 bis 1933 innerhalb der bayerischen Pfarrerschaft recht erfolgreich für den Nationalsozialismus geworben hatte. Im Juni 1933 hatte Landesbischof Hans Meiser ihn als theologischen Hilfsreferenten in den Landeskirchenrat geholt zur

„Aufrechterhaltung einer möglichst innigen Verbindung zur Reichsleitung der NSDAP und ihrer verschiedenen Abteilungen, besonders zur SA und zur SS sowie zur Glaubensbewegung Deutsche Christen“<sup>19</sup>

Putz, wegen seines frühen Parteieintritts seit März 1934 Träger des Goldenen Parteiabzeichens der NSDAP, war ab Frühjahr 1934 im Auftrag Meisers, und bald aus eigener begeisterter Überzeugung, aktiv an der Gründung der Bekennenden Kirche in Deutschland beteiligt. Sein Hauptgegner war von nun an Reichsbischof Ludwig Müller und die Deutschen Christen (DC). Mutig trat er für die von ihren eigenen DC-Kirchenleitungen und von Staats- und Parteistellen drangsalierten Brüder innerhalb der Bekennenden Kirche in den „zerstörten“ Landeskirchen ein, mitunter auch ohne Abstimmung mit seinen kirchlichen Vorgesetzten. So ist auch nicht klar, ob Putz den Brief, den er am 26. März 1935 an Adolf Hitler schrieb, in irgendeiner Form mit seinem Landesbischof abgestimmt

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 71-79.

<sup>19</sup> Hans-Bodo Thieme, Eduard Putz (1907-1990). Lutherischer Pfarrer, Träger des Goldenen Parteiabzeichens der NSDAP, Mitglied der Bekennernissynode von Barmen 1934, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 79 (2010), S. 151-163; Zitat S. 152f.; vgl. zu Putz Björn Mensing, *Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 26) Göttingen 1999, S. 47ff., 55, 57, 96, 129-132, 147ff., 162f., 192, 205, 218f.

hatte. Im ausführlichen Brief heißt es unter der Überschrift „Die politische und völkische Zerstörung“:

„Mein Führer! Ich bitte Sie, mich anzuhören über die furchtbare Zerstörung, die am besten Volksgut geschieht. Diese Zerstörung geschieht dadurch, daß Ludwig Müller (und seine Organe) das Prestige des Staates und der Partei für seine falsche kirchliche Politik einsetzt. Es soll Macht und Gewalt die wirkliche Kirche niederhalten. [...] Ich weiß aus eigener Anschauung, und nur ein Hundsott oder Lump kann hierzu schweigen, wenn er sieht, wie durch diese Verhältnisse auch die ungeheure und einem Nationalsozialisten geradezu rührende Vertrauensbasis zu dem Manne Adolf Hitler täglich Belastungsproben ausgesetzt wird um einer völlig unhaltbaren Sache willen. In Hessen-Nassau sind mit Bestimmtheit vier, wahrscheinlich aber sechs tapfere deutsche Pfarrer unter Rechtsbruch und Gewalttat ins Konzentrationslager Dachau überführt worden. Die Stimmung der Bevölkerung in Nassau-Hessen und in der Pfarrerschaft ist unbeschreiblich, und ich würde Ihnen, mein Führer, gerne einmal persönlich die Stimmung in Deutschland schildern.“<sup>20</sup>

Eine Reaktion auf diesen Brief ist nicht überliefert.

Am 28. März 1935 informierte der bayerische Landeskirchenrat alle Pfarrämter und rief zum Gebet für die „bedrängten Brüder“ in den Gemeindegottesdiensten am 31. März auf; die Bayerische Politische Polizei verbot die entsprechende Kanzelabkündigung und Fürbitte. Für den nächsten Sonntag folgte die Weisung der Kirchenleitung, für die im KZ inhaftierten Geistlichen die Glocken schweigen zu lassen. Anfang April suchte eine Abordnung des bayerischen Landessynodalausschusses den Vertreter des Reichsstatthalters Franz Ritter von Epp auf, um sich für die Pfarrer im KZ einzusetzen.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Anne Lore Bühler, *Der Kirchenkampf im evangelischen München. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgeerscheinungen im Bereich des Evang.-Luth. Dakanates München 1923-1950* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Fotodruckreihe 5), Nürnberg 1974, S. 133f.

<sup>21</sup> Helmut Baier/Ernst Henn, *Chronologie des bayerischen Kirchenkampfes 1933-1945* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 47), Nürnberg 1969, S. 117.

Epp versprach Landesbischof Hans Meiser, sich nach deren Schicksal zu erkundigen, was er auch einhielt.<sup>22</sup> Am 31. Mai 1935 forderte der bayerische Ministerpräsident Ludwig Siebert einen Bericht der Bayerischen Politischen Polizei an. Einen Tag vor dem Beginn der reichsweiten Bekenntnissynode in Augsburg, auf der gegen die Gewaltmaßnahmen gegen BK-Pfarrer protestiert werden sollte, schickte Reichsinnenminister Wilhelm Frick am 3. Juni 1935 ein Telegramm an Epp: Die Geistlichen seien sofort aus der „Schutzhaft“ zu entlassen. So wurden am 4. Juni 1935 Peter Brunner, Adam Wolf und Helmut Weber aus dem KZ Dachau entlassen – was sogleich auf der Tagung der Bekenntnissynode vermeldet wurde; Friedrich Ruhland und Hermann Hickel waren schon am 20. Mai freigekommen und hatten Landesbischof Meiser besucht.

Die Interventionen der evangelischen Kirche für die fünf ersten Pfarrer im KZ Dachau waren überaus erfolgreich. Die staatlichen Stellen wollten offensichtlich einen reichsweiten, öffentlichen Protest der Bekenntnissynode in Augsburg gegen die „Schutzhaft“ der BK-Geistlichen abwenden.

Im Rückblick wird deutlich, warum die Kirche erst protestierte, als eigene Pfarrer ins KZ Dachau kamen. Möglicherweise hätte ein kirchlicher Einsatz auch andere KZ-Häftlinge retten können, zumindest in der frühen Phase der NS-Herrschaft. Als sich 1938 der Protest der Bekennenden Kirche gegen die Überführung ihres Pfarrers Martin Niemöller ins KZ Sachsenhausen erhob, konnte dieser nichts mehr ausrichten; Niemöller blieb bis 1945 in Haft, zuletzt im KZ Dachau. Aber er überlebte und formulierte später das heute weltweit bekannte Schuldbekenntnis:

„Als die Nazis die Kommunisten holten, habe ich geschwiegen; ich war ja kein Kommunist. Als sie die Sozialdemokraten einsperrten, habe ich geschwiegen; ich war ja kein Sozialdemokrat. Als sie die Gewerkschafter holten, habe ich geschwiegen, ich

---

<sup>22</sup> Dirk Rumberg, *Evangelische Kirche in Dachau*, S. 75f.

war ja kein Gewerkschafter. Als sie mich holten, gab es keinen mehr, der protestieren konnte.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Die nach Auskunft der Martin-Niemöller-Stiftung von Martin Niemöller selbst indirekt „autorisierte“ Version des Schuldbekenntnisses; <http://www.martin-niemoeller-stiftung.de/4/daszitat/a31> (abgerufen am 21.12.2014).





### **III. REZENSIONEN**





**Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses*, Paderborn u. a.: Schönigh-Verlag 2013 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 4), 287 S., 36,90 €, ISBN: 978-3-506-77406-4**

Auch knapp 50 Jahre nach seinem Ende ist das Zweite Vatikanische Konzil immer noch Gegenstand zahlreicher Veranstaltungen und theologischer Arbeiten. Gerade im, von Benedikt XVI. anlässlich der fünfzigsten Wiederkehr der Konzilsöffnung ausgerufenen, „Jahr des Glaubens“ (2013) hat es eine beachtliche Anzahl von Neupublikationen gegeben, welche sich mit dem Konzil und seinen Ergebnissen beschäftigen.

Der Sammelband von Gabriel, Spieß und Winkler zum Thema der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt elementare Texte der neueren und neuesten Kirchengeschichte zu Wort kommen, um mit deren Hilfe einen als „Lernprozess“<sup>1</sup> postulierten Fortgang der katholischen Lehre in dieser Frage interpretieren zu können. Entstanden ist dieser Band durch das Projekt „Gewaltverzicht religiöser Traditionen“ des Exzellenzclusters *Religion und Politik* der Universität Münster.

Sowohl in der Einleitung als auch in der Textauswahl legen die Herausgeber den Fokus vor allem auf die Frage, ob die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Religionsfreiheit eine Kontinuität oder eine Diskontinuität zur bisherigen Kirchenlehre darstellt. Dazu subsumieren sie die derzeitigen Interpretationsmöglichkeiten unter vier große Leitlinien:

Die *strikte Kontinuitätsthese* schließe, so die Herausgeber, einen Bruch der Kirchenlehre generell aus. Auf das Feld der Religionsfreiheit übertragen bedeute dies, dass die Verurteilungen der Religionsfreiheit v. a. im 19. Jahrhundert nicht im

---

<sup>1</sup> Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 4), Paderborn e. a. 2013, S. 11.

Widerspruch zu ihrer Anerkennung auf dem Konzil stünden, da hier zwei unterschiedliche Dinge angesprochen würden. Während sich die Verurteilungen der Päpste Gregor XVI. und Pius IX. auf der Ebene des weltanschaulichen Bekenntnisses bewegten, sei die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (im Folgenden DH) auf einer rechtlich-politischen Ebene anzusiedeln. Demnach würden sich Texte wie *Quanta cura* und der *Syllabus* auf andere Gegenstände beziehen als DH.<sup>2</sup>

Die *erweiterte Kontinuitätsthese* rekurriert stärker auf den zeitgeschichtlichen Kontext und postuliert eine grundsätzliche Kontinuität der kirchlichen Lehre, erkennt aber an, dass die Lehre jeweils unter Berücksichtigung der historischen Situation interpretiert werden müsse. Demnach wären die scharfen Verurteilungen der Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert als Reaktion des Lehramts auf die kirchenfeindlichen Tendenzen in Europa zu deuten, während das Konzil in einem völlig anderen zeitgeschichtlichen Kontext zu sehen sei.<sup>3</sup>

In ähnlicher Weise geht auch die *erweiterte Diskontinuitätsthese* vor, allerdings lehnt sie eine Kontinuität der kirchlichen Lehre ab, verweist aber ebenfalls auf die jeweiligen historischen Kontexte. Die These geht davon aus, dass bestimmte Gegebenheiten im Laufe der Geschichte die Haltung des kirchlichen Lehramtes bedingten und dass eine Korrektur der Lehre dann notwendig wurde, als sich auch die Rahmenbedingungen änderten.<sup>4</sup>

Die *strikte Diskontinuitätsthese* indes lehnt den Rekurs auf den geschichtlichen Kontext ab und geht klar von einem Bruch innerhalb der Lehre aus, da sich die jeweiligen Äußerungen deutlich widersprechen. Die Herausgeber sprechen davon, dass diese These sowohl von konservativen als auch von progressiven Theologen vertreten wird. Während die Konservativen eine Abkehr von der unwandelbaren katholischen Lehre

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 10.

<sup>3</sup> Ebd., S. 10f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 11.

beklagen, sehen die Progressiven v. a. in DH einen längst fälligen Paradigmenwechsel, mit dem sich die katholische Kirche der modernen Welt zuwendet.<sup>5</sup>

Ausgehend von diesen vier großen Linien scheinen sich die Herausgeber in ihrer persönlichen Auseinandersetzung vor allem auf die beiden erweiterten Thesen zu stützen, auch wenn dies nicht explizit ausgesprochen wird. Dabei gehen sie von einer „Pluralität unterschiedlicher möglicher Orientierungen innerhalb des Katholizismus, innerhalb der Theologie, innerhalb schließlich auch der lehramtlichen Verkündigung“<sup>6</sup> aus, die je nach Einfluss auch den theologischen Mainstream und die Lehre der Päpste verändern könne. Dies sei dann aber nicht als Bruch mit der Tradition, sondern als „selbstverständliche Dynamik der Traditionsentwicklung“ und damit als „Kennzeichen des viele Tendenzen umfassenden, pluralen Charakters des Katholizismus“ zu verstehen.<sup>7</sup>

All diese Ausführungen sind insgesamt überzeugend und geben einen leicht verständlichen Überblick über die derzeitige Diskussion um DH und seinen Stellenwert innerhalb der Lehrtradition. Allerdings wäre es wünschenswert, die jeweiligen Aussagen mit einschlägigen Quellen oder zumindest mit Angaben zu weiterführender Literatur zu versehen. Gerade der fachkundige Leser hätte so tiefer in die Materie eindringen können, bleibt aber hier nur auf das letztlich unbelegte Urteil der Autoren verwiesen. Eine weitergehende Beschäftigung mit dieser wichtigen Frage wird dadurch erschwert.

Der Einleitung folgen nun die einzelnen Texte, die jeweils mit einer kurzen Einführung der Herausgeber versehen sind.

Der erste Text ist *Dignitatis humanae* selbst, sowohl im lateinischen Original als auch in der Übersetzung des Enchiridion symbolorum von Denzinger und Hünermann. Der Abdruck des Textes ist eine kluge Entscheidung, denn auf diese Weise hat der Leser die Gelegenheit sich vor der Lektüre der anderen

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 11f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 12.

<sup>7</sup> Ebd., S. 12.

Abhandlungen mit dem Kerntext, um den es ja überhaupt geht, noch einmal inhaltlich auseinanderzusetzen. Dies erleichtert das Verständnis der folgenden Artikel erheblich. Die dem Text beigegebene Einführung behandelt vor allem die historische Brisanz der Erklärung und den Kernpunkt, dass DH nicht eine theologische, sondern eine politisch-rechtliche Antwort auf die Frage der Religionsfreiheit zu geben versucht. So sehr diese Feststellung das Verständnis des Sinns von DH auch begünstigt, reicht die knapp zwei Seiten umfassende Einführung aber nicht aus, alle wesentlichen inhaltlichen Fragen zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit zu erfassen und zu beantworten. Es fehlt ein Bezug zu den in der Einleitung vorgestellten Thesen bzgl. der Kontinuität oder Diskontinuität mit der kirchlichen Tradition. In der Folge wird es daher auch vermieden, Stellung zu der Frage zu beziehen, ob das Konzil mit dieser Erklärung einen Traditionsbruch vollzogen hat oder nicht. Dieser Mangel resultiert vor allem aus dem Fehlen einer historischen Kontextualisierung. Gerade die in der Einleitung genannten Erweiterungsthese rekurren auf die geschichtlichen Gegebenheiten und Zusammenhänge und könnten hier in direktem Bezug eine Antwort auf die Kontinuitätsfrage liefern. Es ist daher verwunderlich, dass die Herausgeber auf diese Bezugnahme verzichten.

Der zweite Text dieses Buches ist eine Ansprache Papst Pius XII. an den Verband der katholischen Juristen Italiens vom 6. Dezember 1953, auch gemeinhin als „Toleranzansprache“ bezeichnet. Sie steht ganz im Zeichen der Auffassung von Religionsfreiheit durch Leo XIII., der hierzu das „These-Hypothese-Modell“ des 19. Jahrhunderts weiterentwickelte. Diesem zufolge bleibt das anzustrebende Ideal der katholische Staat, der auf die religiöse Wahrheit gegründet ist (These). Dennoch können, um größeres Übel wie Unruhen und Unfriede zu vermeiden, andere Religionen toleriert werden. Auch Pius XII. bedient sich dieses Modells und bleibt bei der Haltung der katholischen Kirche, wonach das Recht der Wahrheit vor dem Recht des Menschen steht.

Die Einführung zu diesem, vor allem mit Blick auf die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutsamen, Text arbeitet genau diesen Kern gut und verständlich heraus und versucht, anders als bei DH, eine, wenn auch nur oberflächliche, geschichtliche Einordnung. Leider wird es aber vermieden, auch auf andere Facetten dieses Textes einzugehen, was aber, mit Blick auf den zu interpretierenden Lernprozess, wichtig gewesen wäre. Gerade in den Ausführungen des Papstes wird nämlich besonders deutlich, dass er in erster Linie nicht den rechtlichen Charakter der Religionsfreiheit im Bezug zum These-Hypothese-Modell sieht, sondern den inneren Charakter jedes Menschen. Anders als seine Vorgänger v. a. im 19. Jahrhundert sagt Pius XII. nämlich, dass nicht einmal Gott den Befehl zur Annahme des katholischen Glaubens geben könne, da dies „im Widerspruch zu seiner absoluten Wahrhaftigkeit und Heiligkeit“ stehen würde.<sup>8</sup> Auffallend ist dabei auch, dass Pius XII. erst im zweiten Teil und in deutlich reduziertem Maße von staatsrechtlichen Folgen der Religionsfreiheit spricht und sich jeweils auf die freiwillige Annahme des Katholizismus bezieht. Auch wenn er hierbei immer noch dem alten Modell verhaftet bleibt, so hat sich anscheinend doch schon ein Paradigmenwechsel vollzogen, der im Wesentlichen auf die Würde des Menschen abzielt, die das Zweite Vatikanische Konzil, freilich unter ganz anderen Vorzeichen, wieder aufnehmen sollte.

Dass gerade dieser Aspekt von den Herausgebern nicht berücksichtigt wurde, schmälert die Absicht des Buches, „Texte zur Interpretation eines Lernprozesses“ zu liefern, erheblich.

Der dritte Text dieses Buches ist die ebenso berühmte wie berühmte Enzyklika „Quanta cura“ Pius IX. aus dem Jahr 1864. Dass diese Schrift in den Kanon des Buches aufgenommen wurde, ist eine richtige Entscheidung gewesen, da sie die grundlegende Haltung der Päpste des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zur Religionsfreiheit in komprimierter Form enthält. Die Herausgeber postulieren, dass sich Pius IX. grundsätzlich

---

<sup>8</sup> Ebd., S. 43.

und umfassend gegen die liberalen Freiheitsrechte, den Laizismus und die Trennung von Kirche und Politik ausspricht, ohne eine Einschränkung vorzunehmen. Daraus wird dann gefolgert, dass die häufig vorgebrachten Relativierungen, etwa der Papst habe nur die antireligiöse Stoßrichtung des Liberalismus, die die Ausübung der Religion generell in Frage stellt, verurteilt, oder der Papst habe sich deshalb nur in diesem scharfen Ton geäußert, weil der Säkularismus, den er verurteilt, ebenso scharf gegen die Kirche vorgegangen sei, nicht haltbar seien. Zur Untermauerung dieser These werden dann vereinzelte Auszüge aus dem Syllabus angeführt, die allerdings ohne tiefere Analyse und ohne Einbindung in den Gesamtkontext benutzt werden. Auch die Tatsache, dass eine historische Kontextualisierung, v. a. der Wandel Pius IX. vom Reformator und liberal eingestellten Papst hin zu einem Reaktionär und Antimodernisten unterbleibt, macht die o. g. Aussage zumindest angreifbar. Denn es steht außer Frage, dass die geschichtlichen Umstände, gerade im Italien des 19. Jahrhunderts, mitsamt der antireligiösen Einstellung des Liberalismus maßgeblich zur ablehnenden Haltung der Amtskirche geführt und so auch die Enzyklika beeinflusst haben. Insofern wäre eine eingehendere Analyse der geschichtlichen und textredaktionellen Umstände wünschenswert gewesen. So bleibt diese Einführung letztlich nur eine Forschungsmeinung unter vielen, der es zudem an fundierten Belegen mangelt.

Während die ersten drei Texte des Buches lehramtliche Texte sind, folgen nun zehn Artikel, die sich eher wissenschaftlich mit der Religionsfreiheit auseinandersetzen, auch wenn sich mit Papst Benedikt XVI. und Kardinal Walter Kasper zwei hochrangige Vertreter der Amtskirche unter den Autoren befinden. Sie alle im Einzelnen zu besprechen würde den Rahmen sprengen, daher erfolgt hier nur eine Auswahl der nennenswertesten Artikel.

Als besonders interessant und aufschlussreich erscheint der Aufsatz des Jesuiten John C. Murray „Über die Religionsfreiheit“, den er noch während des Konzils schrieb und der nicht nur die Haltung des amerikanischen Episkopats zur

Religionsfreiheit repräsentiert, sondern auch den Anstoß für die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil gegeben haben soll. Ob diese Behauptung wirklich zutrifft, ist mit der Einführung leider nicht abschließend zu klären, da auch hier auf präzise Quellenangaben und eine eingehendere historische Betrachtung verzichtet wurde. Aufschlussreich ist hingegen die Biographie Murrays, gegen den das kirchliche Lehramt aufgrund seiner Thesen zur Religionsfreiheit ein Publikationsverbot verhängte, der dann aber doch ab der zweiten Sitzungsperiode des Konzils als Berater eingeladen wurde. Die beiden Kernthesen der Abhandlung Murrays werden gut herausgearbeitet, dass nämlich die Verurteilungen der Päpste des 19. Jahrhunderts wesentlich von den antireligiösen und antikirchlichen Strömungen herrührten (strategisches Motiv) und dass liberale Menschenrechte wie die Religionsfreiheit aufgrund der Gottesebenbildlichkeit in der Menschenwürde begründet seien (systematisches Motiv). Leider unterlassen es die Herausgeber in der Folge dann, vor allem das strategische Motiv mit den Ausführungen der Einführung zu *Quanta cura* ins Gespräch zu bringen. Dies wäre, da man dort die Relativierungen bzgl. *Quanta cura* ablehnt, gerade für die Frage nach einem Lernprozess spannend gewesen.

Besondere Erwähnung soll auch die Rede Papst Benedikts XVI. vom 22. Dezember 2005 vor dem Kardinalskollegium finden. Sie beschäftigt sich vorrangig mit der Interpretation des Konzils insgesamt und exemplarisch mit dem Thema der Religionsfreiheit. Benedikt XVI. geht dabei von der Unterscheidung zwischen einer Hermeneutik der Diskontinuität und einer Hermeneutik der Reform aus. Er ordnet sich selbst der Hermeneutik der Reform zu und definiert diese als Programm, das die überkommene kirchliche Lehre substantziell bewahrt, aber auch eine historische Wandlungsfähigkeit in der Formulierung beinhaltet, welches ein statisches Verständnis von einer unwandelbaren Lehre der Kirche ausschließt. Daraus folgert Benedikt, dass die Reformen des Konzils gerade nicht einen Traditionsbruch bedeuten, sondern eine zeitgemäße Übertragung der Lehren in die moderne Zeit.

Von den Herausgebern wurde diese, von Benedikt sehr schlüssig dargelegte, Kernthese gut und kompakt vorgestellt. Allerdings mangelt es auch hier an der historischen Betrachtungsweise, ohne die eine Einordnung des Textes in den postulierten Lernprozess nicht möglich ist. So wäre zu fragen, inwiefern sich der Konzilsperitus Joseph Ratzinger und der „Papst Ratzinger“ in ihren Ausführungen zur Religionsfreiheit ähneln bzw. unterscheiden. Dies hätte nicht nur den interessanten Nebeneffekt, den Lernprozess auf eine bedeutende Figur der neueren Kirchengeschichte auszuweiten, sondern hätte auch durch die Kenntnisse über Ratzingers grundsätzliche Haltung in dieser Frage die Interpretation der Rede erheblich erleichtert. Schließlich hätte man sich auch eine kritischere Herangehensweise an den Text gewünscht. Statt einer genaueren Analyse der einzelnen Punkte Benedikts, die fraglos auch argumentative Schwachstellen enthalten, begnügt man sich mit einer knappen Zusammenfassung und lässt den Leser mit der Interpretation allein.

Auch die Platzierung des Textes im Gesamtband ist nicht unmittelbar einsichtig. Von allen Beiträgen ist er der jüngste und stellt somit, im Kontext dieses Werkes, den chronologischen Abschluss der momentanen Diskussion dar. Dennoch wird er in der Reihenfolge an fünfter Stelle abgedruckt. Dadurch verschwimmt der Charakter eines Lernprozesses, der naturgemäß eine chronologische Sammlung verlangt hätte.

Ein letzter, besonders hervorzuhebender, Artikel ist jener von Reinhold Sebott mit dem Titel „Dignitatis humanae und Quanta cura. Die Verurteilung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil“. Auch dieser, 1998 erschienene, Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage der Kontinuität der kirchlichen Lehre, macht dies aber konkret an den beiden maßgeblichen kirchlichen Dokumenten bzgl. der Freiheitsfrage in der neueren Kirchengeschichte fest.

Im direkten Vergleich von DH und Quanta cura kommt Sebott zu dem Schluss, dass ein inhaltlicher Widerspruch vorliegt, der aber in Bezug auf die Frage nach der Kontinuität dahin gehend gelöst werden kann, dass Quanta cura nicht als



unfehlbar qualifiziert werden kann und daher keine ordentliche Lehrmeinung der Kirche darstellt. Sebotts Begründung für diese These bleibt leider äußerst vage und teilweise durch nicht übersetzte lateinische Passagen sowie bloße Aneinanderreihungen von Zitaten unverständlich. Die Einführung geht auf dieses Problem nicht ein, sondern bleibt bei einer bloßen Zusammenfassung der sicherlich interessanten Aussagen. Insofern lässt sich hier sagen, dass der Text durchaus gut gewählt ist, seine Relevanz dem Leser aber durch die Einführung nicht erschlossen wird.

Blickt man auf die anderen ausgewählten Texte, ergibt sich ein ähnlich ambivalentes Bild. Positiv zu bewerten ist die Wahl der Autoren. So kommen nicht nur Theologen zu Wort, sondern mit Ernst-Wolfgang Böckenförde auch ein Historiker, Staatstheoretiker und ausgewiesener Kenner der Materie.

Hinzu kommen weitere interessante Sichtweisen auf die Religionsfreiheit, etwa im Artikel von Arthur Fridolin Utz, der die Religionsfreiheit konkret aus der katholischen Sicht beleuchtet und dabei nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch systematisch argumentiert. Ebenso lesenswert sind die eher staatsrechtlichen bzw. staatsphilosophischen Abhandlungen von Josef Isensee, Pietro Pavan und Augustin Bea, die den theologischen Argumentationsrahmen verlassen und sich eher auf die Felder der Politik und der Gesellschaft wagen.

Ebenfalls gut gewählt ist der Beitrag von Kardinal Walter Kasper, der die „Religionsfreiheit als theologisches Problem“ auffasst und dies mit Hilfe der Trennung einer besonderen verfassungsrechtlichen von einer allgemeinen theologischen Perspektive zu lösen versucht.

Problematisch bleiben über das gesamte Werk hinweg die Einführungstexte, die, wenn überhaupt, nur sehr oberflächlich die zum Verständnis der Artikel nötigen historischen Hintergrundinformationen liefern. Sie fassen zwar fast immer die Kerngedanken der Autoren prägnant zusammen und sind insofern eine wertvolle Verständnishilfe, bleiben aber oftmals bei einer bloßen Inhaltsangabe ohne jegliche kritische

Herangehensweise. Gerade dies wäre aber für die Interpretation eines Lernprozesses dringend notwendig gewesen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Band aufgrund der Textauswahl als durchaus beachtenswerter Beitrag zur derzeitigen Diskussion um DH und die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachtet werden kann. Man hätte sich jedoch, gerade weil es sich bei der Religionsfreiheit um ein viel diskutiertes Thema handelt, nicht nur mit bloßen Zusammenfassungen der Texte begnügen dürfen, sondern handfeste Analysen und kritische Bezüge der Texte untereinander und mit den in der Einleitung angesprochenen Thesen vornehmen müssen. So bleibt der Band lediglich eine Sammlung von Artikeln, mit deren Inhalt der Leser weitgehend allein gelassen wird. Zudem erschweren eine, der Textauswahl geschuldete, inhaltliche Redundanz sowie die fehlende Chronologie beim Abdruck der Texte eine eigenständige Interpretation der Aufsätze als Teil eines Lernprozesses. Für Theologen mag daher das Werk, trotz fehlender Quellen- und Literaturangaben, ein guter Fundus für weitere Forschungen sein. Für theologische Laien ist das Buch aber aus den genannten Gründen nicht zu empfehlen.

*Christian Dahlke*

**Maria Anna Zumholz (Hrsg.), *Katholisches Milieu und Widerstand. Der Kreuzkampf im Oldenburger Land im Kontext des nationalsozialistischen Herrschaftsgefüges*, Münster: LIT-Verlag 2012, [Vechtaer Universitätsschriften 29], 160 S., 24,90 €, gb., ISBN 978-3-643-11937-7**

Zum 70. Geburtstag des Historikers Joachim Kuropka fand im September 2011 in der Katholischen Akademie Stapelfeld ein Akademieabend zum Thema Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland statt. Der vorliegende Band umfasst die überarbeiteten und ergänzten Versionen der zu diesem Anlass gehaltenen Vorträge sowie zwei zusätzliche Beiträge. Dieses Buch

will „die historische Bedeutung des Kreuzkampfes und seine Folgen für das NS-Herrschaftssystem sowie die kontroverse Rezeption der bisherigen Kreuzkampfforschung [...] aus unterschiedlichen Perspektiven“ beleuchten und analysieren (S.7). Dabei sollen auch Quellenbestände genutzt werden, die vor der Wiedervereinigung westdeutschen Forschern nicht zugänglich waren. (S.7) Der 160 Seiten umfassende Band würdigt somit nicht nur den Historiker Joachim Kuropka (S.9-16), sondern rezipiert auch gut 25 Jahre Kreuzkampfforschung.

Als Kreuzkampf wird einer der wenigen öffentlichen Proteste gegen Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung bezeichnet, der 1936 im Oldenburger Münsterland stattfand: Julius Pauly, Minister für Kirchen und Schulen hatte in einem Erlass verfügt, religiöse Zeichen wie Statuen, Bilder und Kruzifixe aus allen staatlichen Gebäuden, damit auch aus katholischen Konfessionsschulen, zu entfernen. Dieser Erlass führte, ermutigt durch kämpferische Predigten einer Gruppe von Geistlichen um Kaplan Franz Uptmoor, zu massiven Protesten der Bevölkerung im überwiegend katholischen Oldenburger Münsterland. Letztendlich sah sich der Oldenburger Gauleiter Carl Röver gezwungen, den Erlass zumindest teilweise wieder zurückzunehmen und Kreuze in Klassenzimmern weiterhin zu erlauben. Durch diesen Erfolg ermutigt, stellten die Oldenburger Münsterländer weitere Forderungen wie den Verzicht auf die Vermittlung nationalsozialistischer Erziehung und Rassenlehre im Schulunterricht. Im Zuge des Kreuzkampfes kam es auch zu tätlichen Übergriffen auf Vertreter der Staatsmacht. So wurden beispielsweise ein NS-Blockwart verprügelt, SA-Sturm- und Truppenführer beschimpft und mit Steinen beworfen. Lange wagten es die NS-Machthaber nicht, gegen diese Proteste und die Predigten der katholischen Geistlichen vorzugehen. Erst ab der Mitte des Jahres 1937 setzte eine Welle von Verhaftungen und anderen Repressionen gegenüber Teilnehmern am Kreuzkampf ein, was letztendlich auch zum Ende des Kreuzkampfes führte.

Wissenschaftlich wurde der Kreuzkampf in den 1980er Jahren im Rahmen eines Forschungsprojektes unter der Leitung des Historikers Joachim Kuroпка aufgearbeitet. Der 1986 von Kuroпка herausgegebene Sammelband „Zur Sache – Das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region“<sup>1</sup> hat eine Forschungskontroverse ausgelöst, die sich überwiegend um die Frage dreht, ob es sich beim Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland überhaupt um Widerstand im Sinne einer generellen Infragestellung des Regimes gehandelt habe, oder ob die Proteste nicht viel eher Ausdruck milieuegoistischer Interessen bzw. von Milieubehauptung gewesen seien.

Der vorliegende Band greift diese und andere Fragen der Kontroverse, die der Kreuzkampfband von 1986 ausgelöst hat, auf und erweitert die Kreuzkampfforschung um verschiedene Aspekte.

Im Zentrum des Sammelbandes stehen zwei ausführliche Aufsätze der Herausgeberin **Maria Anna Zumholz**:

In „*Der Kreuzkampf – Katholisches Milieu und Widerstand im Oldenburger Münsterland 1934-1938*“ (S.17-87) untersucht die Autorin den Kreuzkampf hinsichtlich der erkenntnisleitenden Begriffe Milieu und Widerstand. Dabei arbeitet sie in einem ersten Schritt spezifische Merkmale des katholischen Milieus im Oldenburger Münsterland heraus (S.17-22). Um die Frage zu beantworten, ob der Kreuzkampf wirklich unter den Begriff Widerstand falle, analysiert sie die einzelnen Phasen des Kreuzkampfes (S.35-67) unter dem Gesichtspunkt, ob und inwiefern der Kreuzkampf über milieuinterne Interessen hinausging und sich nicht nur punktuell, sondern

<sup>1</sup> Joachim Kuroпка, *Zur Sache – Das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region*, Vechta 1986 <sup>2</sup>1987.

generell gegen das NS-Regime richtete (S.17). So kommt Zumholz zu dem Ergebnis, dass sich im katholischen Milieu des Oldenburger Münsterlandes, bedingt durch eine starke katholische Identität, die in scharfer Abgrenzung zum Nationalsozialismus wahrgenommen wurde, ein bestimmtes Staatsverständnis herausgebildet habe, das den omnipotenten Staat abgelehnt habe und von vorstaatlichen, natürlichen Rechten aller Menschen ausgegangen sei (S.74). Dem entspreche ein Rechtsverständnis, das auf natürlichem und auf positivem Recht beruhe. Demnach hätten die Oldenburger Katholiken nicht allein milieuspezifische Ziele verfolgt, sondern sich in ihrem Kampf gegen Rechtsbeugung und gegen die nationalsozialistische Weltanschauung ausdrücklich für das Gesamtwohl Deutschlands eingesetzt. (S.75) Sie verweist in diesem Zusammenhang auch auf den Einsatz verschiedener Katholiken aus Vechta für jüdische Mitbürger, was gerade auch vor dem Hintergrund der zu erwartenden Konsequenzen, die im Zuge des Schul- und Kreuzkampfes deutlich geworden waren, hervorzuheben ist (S.77-78). Zumholz gelingt es somit den Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland in einem spezifisch geprägten katholischen Milieu zu verorten. Auf Grund eines spezifischen Menschenbildes, Staats- und Rechtsverständnisses habe sich hier Widerstand entwickelt, der über Milieugoismus hinausgegangen sei und sich auf weltanschaulicher Ebene nicht nur punktuell, sondern generell gegen den Nationalsozialismus gerichtet habe.

In ihrem zweiten Beitrag „*Das NS-Regime und der Kreuz- und Schulkampf im Oldenburger Land*“ (S.95-130) untersucht Maria Anna Zumholz den Kreuzkampf aus der Perspektive des NS-Regimes. Dadurch vermittelt die Autorin einen Einblick in die nationalsozialistischen Herrschaftsstrukturen. Außerdem stellt sie die Auswirkungen widerständigen Handelns auf das Herrschaftsgefüge im Dritten Reich dar (S.128). Hierzu behandelt sie zuerst die Grundlinien nationalsozialistischer Kirchenpolitik und verortet diese zwischen den weltanschaulichen Grundlagen der NS-Bewegung, die maßgeblich durch Adolf Hitlers „Mein Kampf“ und Alfred Rosenbergs

„Mythus des 20. Jahrhunderts“ geprägt seien, und dem Vorgehen seitens der polizeilichen Exekutivorgane des NS-Staates, an deren Spitze Heinrich Himmler und Reinhard Heydrich standen (S. 96-101) Im folgenden Abschnitt stellt Zumholz mit Carl Röver, Georg Joel und Julius Pauly die NS-Entscheidungsträger vor, deren Handeln maßgeblich für den Kreuzkampf waren (S.101-106), bevor der Kreuzkampf aus Sicht der maßgeblichen NS-Entscheidungsträger skizziert wird (S. 106-112). Dabei wird deutlich, dass diese von der Entrüstung und dem Protest der katholischen Bevölkerung vollkommen überrumpelt wurden und erst einmal zurückhaltend reagierten. Die teilweise Rücknahme des Kreuzerlasses durch Carl Röver am 25.11.1936 bedeutete eine Totalniederlage und eine Blamage für den Nationalsozialismus, die national wie international wahrgenommen wurde und nicht ohne Folgen im NS-Herrschaftsgefüge bleiben sollte. Über die verschiedenen Phasen des Kreuzkampfes zeigt die Autorin, wie Heydrich die 1936/37 noch unklaren Zuständigkeiten für die Kirchenpolitik immer mehr dazu nutzen konnte, um das Reichskirchenministerium zu neutralisieren und Kirchen- und Religionspolitik vor Ort zu kontrollieren (S. 116, S.129). Analog dazu lässt sich eine quantitative und qualitative Zunahme an Repressionen durch Gestapo und SD im Kreuzkampf feststellen (S. 113-128). Insgesamt bewertet die Autorin die Ergebnisse des Kreuzkampfes zwiespältig: Einerseits habe die partielle Rücknahme des Kreuzerlasses eine Stärkung der katholischen Identität bewirkt und einen grundlegenden Autoritäts- und Legimitätsverlust des Regimes (S.129-130) herbeigeführt. Auch konnte so die Illusion einer NS-Volksgemeinschaft aufgezeigt werden. Dennoch habe sich der Kreuzkampf aber auch direkt auf die Professionalisierung im Vorgehen gegen Widerstand ausgewirkt und die Schaffung klarerer Strukturen im Kampf gegen die Kirchen gefördert. Letztendlich hätten sich die Menschen dem Regime gebeugt um zu überleben. (S.128-130)

Die Miszellen „*Schule – Kirche – Kreuzkampf. Anmerkungen aus evangelischer Perspektive*“ (S.79-94) von Reinhard

Rittner und „*Die Folgen: Kreuzkämpfe in Deutschland*“ (S.131-138) von Michael Hirschfeld gehen über die eigentliche Erforschung des Kreuzkampfes im Oldenburger Münsterland hinaus und werfen einen Blick darauf, wie die protestantische Seite mit dem Schulproblem umging (Rittner) bzw. welche Bedeutung der Kreuzkampf für andere überwiegend katholische Gebiete in Deutschland hatte (Hirschfeld).

Neben einer Würdigung der Kreuzkampfforschung (S.79-85) macht Rittner darauf aufmerksam, dass es auch auf evangelischer Seite Unmut gegen die Abnahme der Kruzifixe und Lutherbilder in den Schulen gegeben habe (S.81), dieser jedoch nicht in offenen Protest umgeschlagen sei. Vielmehr hätte die Mehrheit der evangelischen Christen im Oldenburger Land eher auf stille Diplomatie als auf klare Worte in dieser Angelegenheit gesetzt. (S.81). Dass es aber auch auf protestantischer Seite herausragende Persönlichkeiten gab, die klar Stellung gegen die Schulpolitik im Oldenburger Land im Speziellen und gegen den Nationalsozialismus im Allgemeinen bezogen, zeigt Rittner im zweiten Teil seiner Miscelle: Zeitgleich zum Kreuzkampf war im Herbst 1936 die „Denkschrift über die Lage der evangelischen Schulen in Oldenburg“ entstanden, die vom Präsidium der Oldenburger Bekenntnissynode an den Minister der Kirchen und Schulen geschickt wurde (S.85-91) Das Schriftstück biete ein Exempel dafür, „wie Kirchenleute im totalitären Staat um die Präsenz des Christentums in Schule und Gesellschaft gerungen haben“. (S.86) Er bilanziert, „dass sie [die Denkschrift] das offene Wort“ riskiere und „ganz konkret Ross und Reiter“ benenne, sich aber auf Recht und Gesetz berufe, die faktisch nur noch auf dem Papier bestanden hätten (S.91). Rittner ist es überdies gelungen mit Heinrich Tilemann den Autor der Denkschrift zu identifizieren. (S.88) Mit ihm, Wilhelm Flor und Heinrich Iben, die alle in seiner Miscelle kurz vorgestellt werden (S.89-93) kann Rittner den „Akteuren von damals“ evangelische Persönlichkeiten zur Seite stellen, „die sich auf ihre Weise bewährten“ (S.93)

Hirschfeld stellt fest, dass der Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland recht gut erforscht sei. Warum es jedoch nur hier zu Massenprotesten gekommen ist, müsse ebenso noch untersucht werden wie der Vorbildcharakter, den diese Erhebung für andere Regionen im Reich gehabt habe (beides S.131). Der Autor stellt heraus, dass Kreuzkämpfe nur in spezifisch katholisch geprägten Regionen Deutschlands stattgefunden hätten. Zudem sei der Oldenburger Kreuzkampf gut über Bischöfe und Pfarrer kommuniziert worden und habe sich somit als geschickte PR-Strategie der Kirche erwiesen. Der geschlossene Protest im Oldenburger Münsterland stelle jedoch eine Besonderheit dar, weil er nicht (wie andere Kreuzkämpfe) nur lokal begrenzt war, sondern eine ganze Region erfasste. Hinsichtlich der Breitenwirkung des Kreuzkampfes im Oldenburger Münsterland gibt es somit Singularitätsmerkmale. (S.138)

Einen Überblick über die kontroverse Rezeption seiner Kreuzkampfforschung bietet **Joachim Kuropka** in „*Kreuzkampfforschung im Rückblick: Volkserhebung ohne Widerstand?*“ (S.139-150). Hierbei nimmt er zu positiven wie negativen Bewertungen des oben genannten Sammelbandes kurz Stellung. Dabei betont er, welche Absicht seine Forschungen gehabt habe, und rechtfertigt sowohl sein Vorgehen als auch die Entscheidung, gewisse Elemente, wie einen theoretisch-reflexiven Hintergrund, nicht bearbeitet zu haben. (S.140-144). Unter der Überschrift „Falsche Fragen und falsche Antworten?“ nimmt er zu zwei inhaltlichen Punkten der Forschungskontroverse noch einmal Stellung: Er widerspricht Thesen, die dem Katholizismus ein politisches Konzept absprechen ebenso, wie dem Vorwurf, katholischer Widerstand sei nur Milieuegoismus (S.147). Er betont ausdrücklich, dass es im Kreuzkampf nicht nur um Rituale und Symbole gegangen sei, sondern konkret um katholischen Glauben und die Vermittlung von Glaubenswerten, was per se nicht politisch sei, aber durch die Bedingungen des Nationalsozialismus ein Politikum geworden sei. Dann erklärt er, warum Nationalsozialismus und Katholizismus ideologisch nicht miteinander



zu vereinbaren seien: Hierbei verweist er auf die jeweiligen Wertesysteme, die sich diametral entgegensetzen würden. (S.147-148)

Insgesamt erfüllt diese Auswahl an Aufsätzen und Miszellen die selbst gesetzten Ziele: In direktem Bezug zur Forschungskontroverse stehen die beiden Miszellen und der Aufsatz der Herausgeberin, in dem sie den Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland in einem spezifischen katholischen Milieu verortet und die These widerlegt, der Kreuzkampf sei kein Widerstand, sondern Ausdruck von Milieuegoismus gewesen. Mit ihrer Analyse der Seite des NS-Regimes beleuchtet Zumholz die historische Bedeutung des Kreuzkampfes sowie seine Folgen für das NS-Herrschaftssystem. Zudem schließt sie eine Lücke in der Kreuzkampfforschung, die Kur-opka selbst in seinem Beitrag eingeräumt hat. (S.142)

Der vorliegende Band ergänzt somit nicht nur die bereits bestehende Kreuzkampfforschung um wesentliche Aspekte und neue Perspektiven, sondern vermittelt auch einen Eindruck von gut 25 Jahren Kreuzkampfforschung sowie der damit verbundenen Kontroversen und Forschungsprobleme.

*Rik Sauer*

**Volkhard Knigge (Hrsg.), *Kommunismusforschung und Erinnerungskulturen in Ostmittel- und Westeuropa*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2013 (Europäische Diktaturen und ihre Überwindung. Schriften der Stiftung Ettersberg, Band 19), 203 S., 26 farb. und zwei s/w-Abb., 24,90 €, ISBN: 978-3-412-22168-3**

„Erinnerung hat Konjunktur und gilt als Königsweg der Demokratie- und Menschenrechtserziehung.“ (S. 7) Diese Einsicht stellt Volkhard Knigge an den Anfang dieses Sammelbandes, der die Beiträge des 11. Symposiums der Stiftung Ettersberg aus dem Jahr 2012 zusammenfasst. Das Symposium sollte einen Beitrag „zur notwendigen Diskussion über Leistungen, Schief lagen und Regressionen“ (S. 8) einer Erinnerungskultur

leisten, die ihre Wurzeln im emanzipatorischen Protest gegen das Beschweigen der nationalsozialistischen Vergangenheit im Westdeutschland der 1960er Jahren hatte, sich im Kontext der neuen sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahren als alternative Sicht der Geschichte kontinuierlich ausbreitete und schließlich nach 1989/90 zu einer der Leitlinien in der Aufarbeitung der SED-Diktatur wurde. Vor allem die Schwächen dieses Konzepts historischer Bildung sollten beleuchtet werden.

Der Band ist in drei Teile aufgeteilt, die den Kommunismus in Geschichtskulturen Ostmitteleuropas, den Kommunismus in Geschichtskulturen Westeuropas und den Stand und die Perspektiven erinnerungskultureller Arbeit behandeln.

Zunächst wird im ersten Teil des Sammelbandes von Michal Kopeček ein ausgezeichnete Überblick über Geschichtspolitik und Historiographie im postkommunistischen Ostmitteleuropa gegeben. Er streicht darin die beiden Phasen der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Vergangenheit in den Jahren nach 1989/90 heraus: die erste Orientierungsphase bis Mitte der 1990er Jahre, die von der Suche nach einer Legitimation der neuen politischen Ordnung geprägt war, und das anschließende erinnerungspolitische Ringen um die kommunistische Vergangenheit unter verschiedenen politischen Vorzeichen, vor allem auch das antikommunistische, rechtsgerichtete Streben nach „Ausbesserung und Wiederherstellung des ‚Gedächtnisses der Nation‘.“ (S. 17) An den Traditionen der offiziellen Geschichtsschreibung aus der Spätphase der kommunistischen Regime, der Exil-Historiographie und der Dissidenten- oder Samisdat-Geschichtsschreibung der 1970er und 1980er Jahre anknüpfend entstanden zwei Interpretationsmuster: das liberal-republikanische, vom Mythos der Runden Tische geprägte, und das konservativ-neoliberale, bzw. konservativ-nationale, den Mythos der Runden Tische ablehnende Interpretationsmuster, das sich der Erinnerungspolitik und der „Institute für Nationales Gedenken“ bemächtigte und seit den späten 1990er Jahren die Geschichtskulturen der Länder Ostmitteleuropas bestimmt.

Mit Litauen, Polen und Ungarn werden im ersten Teil drei Geschichtskulturen Ostmitteleuropas und ihre Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Erbe paradigmatisch und in recht unterschiedlicher Zielsetzung und Qualität behandelt. Der Beitrag von Antanas Gailius über Litauen ist ein literarischer Text, keine historische Darstellung, die zudem eklatante Fehler enthält. So schreibt er,

„dass kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges Europa sich gezwungen sah, im Kampf gegen den Nationalsozialismus eine Allianz mit dem Kommunismus einzugehen.“ (S. 39)

Der Hitler-Stalin-Pakt wird hier in der retrospektiven Erinnerung des Schriftstellers kurzerhand unterschlagen. Marek Zyburaschildert dagegen minutiös die Auseinandersetzung polnischer Intellektueller und Oppositioneller mit dem kommunistischen Regime seit Beginn der 1950er Jahre, die Folgen des Runden Tisches und des dort geschlossenen Kompromisses von Liberalen und Stalinisten und die Rückkehr der Ex-Kommunisten an die Macht 1993 für die Durchsetzung des liberalen Geschichtsbildes und die Nicht-Aufarbeitung der kommunistischen Verbrechen in Polen. Schließlich geht er pointiert auf die Bedeutung des 1998 gegründeten »Instituts für Nationales Gedenken« für die konservative Kaczyński-Partei ein, die dieses Amt der Erinnerungspolitik konsequent instrumentalisierte, um unliebsamer politische Gegner zu eliminieren. Was bleibt, ist die unaufgearbeitete jüngere Vergangenheit Polens. Joachim von Puttkamer schließlich schildert die historischen Implikationen des im Zusammenhang mit der Verabschiedung der neuen ungarischen Verfassung 2012 in Auftrag gegebenen Bilderzyklus, der die jüngere ungarische Geschichte in 15 Gemälden illustrieren soll und Ungarn ausschließlich als Opfer nationalsozialistischer und kommunistischer Gewaltherrschaft stilisiert. Die ungarische Kollaboration wird dabei konsequent erinnerungspolitisch ausgeblendet.

Im Mittelteil des Sammelbandes berichten Gilbert Merlio und Torsten Oppeland über den Kommunismus in den Geschichtskulturen Frankreichs und Deutschlands. Merlio

streicht die Gründe für die Stärke der französischen kommunistischen Partei nach 1945 heraus, die Ursachen für den Niedergang der Partei bis Mitte der 1990er Jahre und die anhaltende Weigerung weiter Teile der französischen Gesellschaft, sich mit den Verbrechen des Kommunismus auseinanderzusetzen. Oppelland schildert, wie sehr die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus in Deutschland von dem europäisch-historischen Sonderfall der nationalen Teilung zwischen 1945 und 1989/90 bestimmt ist. Diese Konstellation führte zur Herausbildung konträrer Interpretationsmuster von Antikommunisten, „Utopiebewahrern“ und Ahnungslosen bzw. Indifferenten, die bis heute die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus in Deutschland bestimmen.

Im dritten Teil beleuchten Martin Sabrow, Waltraud Schreiber, Harald Welzer und Volkhard Knigge Chancen und Schwächen eines erinnerungskulturellen Zugangs zur Gedenkstättenarbeit. Sabrow stellt den *Zeitzeugen als Figur der Zeitgeschichte* vor und erhellte seinen Funktionswandel vom Träger einer demokratischen Gegenerzählung von unten im Kontext der gesellschaftlichen Protestbewegungen hin zum affirmativen Belegspender medialer Geschichtsin szenierungen der Gegenwart. Schreiber schildert die Probleme der *Gedenkstättenarbeit für die ‚post-mémoire‘-Generation*. In dem Maße, wie die Gedenkstätten Zukunftsorientierung durch Erinnerung schaffen sollen und wesentliche Impulse dafür aus den Zeugnissen der Opferzeitzeugen erhalten, wird das Aussterben der Zeitzeugen zum Problem. Schreiber plädiert dafür, dass die Gedenkstättenarbeit wieder Sache der »Gedenkstättenpädagog« werden müsse, deren Aufgabe es sei, der nachwachsenden Generation verständlich zu machen, »worin die Brüche des 20. Jahrhunderts bestanden haben, womit die beiden Diktaturen gebrochen haben und was zu verteidigen und bewahren auch ihrer eigenen Generation aufgegeben ist«. (S. 162) Welzer wendet sich dem Problem der reflexiven Erinnerungskultur zu und lotet aus, welche Chancen für eine »historisch-moralische Bildung« bestehen, die einerseits über das historische Geschehen aufklären und gleichzeitig zur

Ausbildung von Persönlichkeiten führen soll, „die sich gegenüber Massen und völkermörderischer Gewalt widerständig verhalten können.“ (S. 163) Er weist nachdrücklich darauf hin, wie sehr genozidale Gesellschaften auf die Zustimmung der Mehrheitsbevölkerung gestoßen sind und wie rasch sich die moralischen Grundüberzeugungen der »normalen« Bürger im Kontext dieser Gesellschaften gewandelt haben. Es komme darauf an, über die Referenzrahmen verbrecherischer Gesellschaften und über die hemmenden Faktoren für prosoziales Verhalten in diesen Kontexten aufzuklären. Von zentraler Bedeutung sei dabei: „das schlichte und alternativlose Festhalten an rechtsstaatlichen Prinzipien unter allen Bedingungen und die Verpflichtung, jeder Aufweichung solcher Prinzipien entschlossen entgegenzutreten.“ (S. 171) Knigge spitzt schließlich die Fragestellung auf die Alternative zu: *Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?* Nicht zuletzt mit Blick auf die Aufarbeitung der Geschichte der DDR, bei der der erinnerungskulturelle Ansatz aufgrund der unterschiedlichen Erfahrungen in Ost und West in eine Sackgasse führt, plädiert er für eine reflexiv-geschichtsbewusste Aufarbeitung der Vergangenheit, die einzig in der Lage ist, die Zukunftsfähigkeit der Gedenkstättenarbeit sicherzustellen.

Der Band bietet mit Blick auf die Kommunismusforschung, erinnerungskultureller Geschichtsschreibung und die Gedenkstättenarbeit perspektivreiche und inspirierende Sondierungen in verschiedene Richtungen an, zeigt stets die Parallelen zur Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit auf und kann die Diskussion um das „Lernen aus heilloser Geschichte“ produktiv beleben.

*August H. Leugers-Scherzberg*

**Antonia Leugers (Hg.), „Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert“, Saarbrücken: Verlag Universaar 2013 (theologie-geschichte. Beiheft 7), 15,80 €, ISBN 978-3-86223-059-4**

In diesem Sammelband über die Rolle der beiden großen Konfessionen in München geht es – anders als der Untertitel vermuten lässt – um die beiden Nachkriegszeiten in Deutschland. Denn hier spielten die christlichen Kirchen und ihr Kirchengemeinde eine besondere Rolle: Über die Deutung des Krieges bestimmten sie den aktuellen moralischen Wertekanon ihrer Nation entscheidend mit und waren beteiligt an den Weichenstellungen für die politische Zukunft ihres Landes.

Es ist das ambitionierte Projekt des interkonfessionellen Arbeitskreises Katholizismusforschung/Protestantismusforschung um die katholische Kirchenhistorikerin Antonia Leugers, dieser prominenten Rolle der Konfessionen innerhalb der Zeitgeschichte Gewicht zu verleihen. Der Arbeitskreis war im Mai 2010 im Umfeld des NS-Dokumentationszentrums entstanden, distanzierte sich aber 2012 von der neuen Leitung, deren Ausstellungskonzept die Protestanten und Katholiken in München ihrer Meinung nach marginalisiert.

Hervorzuheben sind die Aufsätze von Antonia Leugers und Angela Hermann, die belegen, dass selbst die Spitze der katholischen Kirchenhierarchie die im konservativen Münchener Bürgertum verbreiteten Ressentiments gegen Juden und Republik teilten. Antonia Leugers hat dafür als erste die Tagebücher des Erzbischofs von München und Freising, Michael Faulhaber, ausgewertet, die zwar seit 2010 der Öffentlichkeit zugänglich sind, aber kaum noch gelesen werden können, da sie in Gabelsberger Kurzschrift verfasst wurden. Sie schildert Faulhaber als Repräsentanten eines mächtigen Mehrheitskatholizismus, der sich nach dem Ersten Weltkrieg plötzlich mit den linken revolutionären Kräften in der Regierung Kurt Eisners und nach dessen Ermordung mit der Münchener Räterepublik konfrontiert sah. Das Klima in München war bestimmt von einer gewittrigen Spannung zwischen gewaltorientierten

rechten Verbänden, avantgardistischen Künstlern und linken Revolutionären. Bei Faulhaber erzeugte dies vor allem eines: hypertrophe Angst. Der 1869 geborene Erzbischof war Anhänger der Monarchie und fürchtete nichts mehr als die Vernichtung von Kirche und Tradition durch die Revolution. Er vergaß zu essen und zu trinken und fühlte sich als Märtyrer einer kirchenfeindlichen Zeitströmung. Obgleich die meisten Ängste Faulhabers übertrieben gewesen sein dürften, vermögen sie doch zu erklären, wie es möglich war, dass der in der Luft liegende Geist von Unsicherheit und Gewalt auf den Erzbischof übergreifen konnte. Denn Faulhaber schreckte nicht davor zurück, rechte, paramilitärische Verbände zu unterstützen, die das Ziel hatten, die Republik zu bekämpfen.

Faulhaber, der in der Pogromstimmung 1923 öffentlich für den Schutz der „israelitischen Mitbürger“ eintrat und bis heute dafür Anerkennung genießt, hatte zudem eine antisemitische Seite. Seine Tagebucheinträge von 1918/19 zeigen, dass ihm wiederholt antisemitische Stereotype zum politischen Kommentar gerieten. So bezeichnete er die Regierung um Kurt Eisner als „Revolutionsjuden“, redete vom „Judenstaat“ oder nannte den Ministerpräsidenten wegen seiner jüdischen Herkunft Teil von jener Kraft, die Jesus gekreuzigt habe. Gestützt wird die kritische Sicht auf die katholische Kirche von Angela Hermann, die einem anderen prominenten Würdenträger antisemitische Stereotype nachweist: Der vatikanische Nuntius in München, Eugenio Pacelli, aus dem 1939 Pius XII. werden sollte, verweigerte Kurt Eisner jeglichen diplomatischen Umgang und diffamierte diesen als „Ostjuden“ oder „galizischen Juden“. Zudem benutzte Pacelli schon früh den Begriff vom „jüdischen Bolschewismus“, ein zu dieser Zeit in bürgerlichen Kreisen Münchens verbreiteter Begriff, der auf die Beteiligung von Juden an der russischen Revolution und den revolutionären Regierungen Münchens rekurrierte und zum zentralen politischen Kampfbegriff der Nationalsozialisten wurde.

Auswahl und Tenor der Aufsätze legen Ähnlichkeiten zwischen den Konfessionen nahe, so dass der Eindruck entsteht,

Katholiken und Protestanten in München hätten die Weimarer Republik gleichermaßen radikal abgelehnt und deren Gegner bis hin zu den Nationalsozialisten unterstützt. Dieser Eindruck wird aber nicht durch einen systematischen Vergleich untermauert. Die Aufsätze beleuchten Fallbeispiele, die zudem in unterschiedlichen Berufsgruppen und Zeitphasen angesiedelt sind. Zwar ist durch die Studie von Derek Hastings bekannt, dass romkritische Reformkatholiken in München die NSDAP in ihrer Frühphase mitprägten. Dennoch bleibt es eine Tatsache, dass in der Weimarer Republik durchschnittlich doppelt so viele Protestanten die NSDAP wählten wie Katholiken.

Dagegen kann der Band für die Geschichte der christlichen Erinnerungskultur nach beiden Weltkriegen neue Impulse setzen. Während bekannt ist, dass nationalkonservative Protestanten nach dem Ersten Weltkrieg den Revanchegedanken pflegten, zeigt Leugers, dass diese Sicht auch im katholischen München verbreitet war. Sie verweist auf das Epitaph am Glockenturm der Schwabinger St. Josephskirche in Schwabing von 1925. Seine Inschrift „Invictis victi victuri“, in der Übersetzung: „Den Unbesiegten, die Besiegten, die siegen werden“, kündigt den kommenden Krieg schon an. Auch die Reden katholischer Kirchenführer sowie die katholische Publizistik der Zwischenkriegszeit sind voller Revanchegedanken, für die Leugers das Wort „Kriegsfriedensdiskurse“ geprägt hat.

Nach der Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg waren diese „Kriegsfriedensdiskurse“ erledigt. Die Deutschen aber blieben in ihrer Selbstwahrnehmung Opfer. Dieses Mal waren es Hitler und seine Entourage, deren Opfer sie geworden waren.

Nun springen die Ähnlichkeiten zwischen den Kirchen geradezu ins Auge. Thomas Forstner und Björn Mensing kommen in ihren Aufsätzen über die katholische und die evangelische Erinnerungskultur nach 1945 zum gleichen Ergebnis: Beide Kirchen suchten ihren moralischen Führungsanspruch zu begründen, indem sie sich selbst als Opfer inszenierten oder sich sogar beim Widerstand verorteten. Gleichzeitig



engagierten sie sich leidenschaftlich für die Freilassung von verurteilten Kriegsverbrechern. Hier kollidierten alte Loyalitäten und die Anpassung an die neuen politischen Verhältnisse und Werte.

Thomas Forstner zeigt, dass die katholische Kirche ihren moralischen Führungsanspruch bis heute gelegentlich mit fragwürdigen Mitteln zu sichern sucht. Mit der Heiligsprechung der katholischen Nonne Edith Stein, die freilich nicht wegen ihres katholischen Glaubens, sondern wegen ihrer jüdischen Abstammung von den Nazis ermordet wurde, versuche sie sich – so Forstner – bis heute einen legitimen Platz unter den Opfern des Holocaust zu sichern.

Fazit: Ein ambitionierter Sammelband, der in erster Linie durch die quellengesättigten Aufsätze von Leugers und Hermann den Katholizismus in München nach dem Ersten Weltkrieg anschaulich kritisieren und neu bewerten kann. Zudem setzt er Akzente für eine kirchliche Zeitgeschichte, die sich stärker als bisher dem Vergleich von Katholizismus und Protestantismus widmen sollte.

Dagmar Pöpping

**Heinz Eduard Tödt, *Wagnis und Fügung. Anfänge einer theologischen Biographie. Kindheit in der Republik, Jugend im Dritten Reich. Fünf Jahre an den Fronten des Zweiten Weltkriegs. Fünf Jahre Gefangenschaft in sowjetrussischen Lagern, mit einer Trauerpredigt von Wolfgang Huber*, Münster: LIT Verlag 2012 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Bd. 25), 416 S., 39,90 €, ISBN 978-3-643-11345-0**

Ich habe das Buch mit wachsender Spannung gelesen und war nicht zuletzt beeindruckt von dem deutlich erkennbaren Bemühen des Verfassers um Authentizität, Ehrlichkeit und Sachlichkeit. Es wird schnell deutlich, dass Heinz Eduard Tödts Werdegang in Kindheit und Jugend, Krieg und Gefangenschaft die Konstitutionsbedingungen nicht nur für eine besondere Persönlichkeit bereitstellte, sondern auch für ein

außerordentliches theologisches Engagement. Als prägend erwies sich zunächst seine Herkunft aus einem schleswig-holsteinischen Pastorat, die damit verbundene lutherische Kirchlichkeit, eine Vielzahl an Geschwistern, der unaufgeregte Vater und die empathische Mutter. Durchgängig fällt ein für das jeweilige Alter hoher Grad an Selbstreflexion und Bildung auf, erwachsen in einer Atmosphäre zahlreicher geistiger Anregungen.

Auch wenn Tödt sich während des Zweiten Weltkriegs dem Sog des nationalsozialistisch inspirierten kriegerischen Abenteuers, der militärischen Herausforderungen und der soldatischen Kameradschaft nicht entziehen konnte, bewahrte er sich gleichzeitig eine innere Distanz zu den Vorgängen in der Wehrmacht. Sein eigentliches Interesse galt dem Theologiestudium und dem christlichen Glauben. Daraus ergab sich ein Spagat, den er bis zur Entlassung aus der Gefangenschaft durchgehalten zu haben scheint. Einerseits fallen ins Detail gehende Schilderungen militärischer Sachverhalte und Vorgänge auf (z.B. was Waffen und Strategie betrifft), andererseits widmet Tödt sich fast während der ganzen Zeit mit einer verblüffenden Intensität theologischen Fragen: Übersetzungen aus dem biblischen Urtext und dem Studium von Fachliteratur, soweit sie ihm greifbar ist. Die Erfahrungen in Krieg und Gefangenschaft waren prägend für seine spätere theologische Biographie. Sie weckten in Heinz Eduard Tödt, wie er selbst im Epilog des Buches schreibt, „ein vitales Interesse für die Menschen- und Grundrechte, für Völkerrecht und Friedensarbeit ... , wie es traditionell nicht im Blickfeld der Theologie lag“ (S. 411). Insofern ist der Untertitel des Buches sachlich gut gewählt: „Anfänge einer theologischen Biographie.“

Die Erinnerungen Tödts lassen sich in drei Hauptteile gliedern: Kindheit und Jugend, Krieg, Kriegsgefangenschaft. Die drei Teile werden bereits im Untertitel des Buches genannt: „Kindheit in der Republik, Jugend im Dritten Reich“; „Fünf Jahre an den Fronten des Zweiten Weltkriegs“; „Fünf Jahre Kriegsgefangenschaft in sowjetrussischen Lagern.“ Dabei

bildet das Kapitel über den Krieg mit fast 200 Seiten den Schwerpunkt, während die vorangestellten bzw. nachfolgenden Berichte über Kindheit und Jugend und über die Kriegsgefangenschaft jeweils etwa 90 Seiten umfassen. Alle drei Kapitel beginnen mit einem Vorwort. Kap. 2 und 3 schließen jeweils mit einem Epilog. In den Vorworten werden die Abfassungsdaten der einzelnen Abschnitte der Autobiographie angegeben. Daran wird erkennbar, dass das Buch nicht an einem Stück, sondern über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden ist. Tödt schrieb die einzelnen Teile zu unterschiedlichen Zeitpunkten und nicht in chronologischer Reihenfolge. Einzelne Abschnitte wurden mehrfach verfasst. Das meiste entstand von 1985 bis unmittelbar vor Tödts Tod 1991. Für einzelne Abschnitte griff er auf Tagebücher, eigene Briefe und die schriftlichen Erinnerungen von Mitsoldaten zurück.

Das erste Kapitel reicht von 1918–1939. Darin wird erkennbar, dass Tödt in seiner Kindheit und Jugend von einer lutherischen „Haus-Religion“ geprägt wurde, die ohne Strenge auskam. Schon Luther selbst legte mit seiner Frau Käthe und der um sie sich bildenden Großfamilie die Grundlegung für diese evangelische „Hauskirche“. Tödts Erinnerungen zeigen, dass sie im lutherischen Pfarrhaus bis zum Dritten Reich mehr oder weniger ungebrochen existiert hat. Tödt beobachtet, dass trotz dieser besonderen religiösen Prägung völkische und frühnationalsozialistische Symbolik über die Zugehörigkeit zum bürgerlichen Milieu früh in seine jugendlichen Spiele eindrang. Erstaunlich bald – 1930, im Alter von 12 Jahren – begann Tödt, weltanschaulich-politische Literatur zu lesen. Auslöser dafür war die öffentliche Auseinandersetzung des Vaters mit der nationalsozialistischen Ideologie. Tödt sieht sich im Rückblick während seiner Jugendzeit im Spannungsfeld zwischen „ernster lutherischer Kirchlichkeit“ und „einem Kopf voll von Nazi-Literatur“ (S. 44). Erst während eines Elite-Kurses an der Reichsjugendführerschule in Berlin/Potsdam 1935 kommt es zu einer ersten klaren Entscheidung: Das während des Kurses von Baldur von Schirach offenherzig geäußerte Ziel des Nationalsozialismus, die Kirche mehr

und mehr aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, und der eigene Entschluss zum Theologiestudium erscheinen Tödt als unvereinbar. In der Folgezeit erkennt er mehr und mehr „die Differenzen zwischen nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Glauben“ (S. 57). Dabei wächst seine Überzeugung, dass der Aufstieg und die Macht des Nationalsozialismus nur vorübergehend sein werde, während der christliche Glaube von bleibendem Wert sei:

„Das eigene künftige Leben als Erprobung für die Wahrheit und Wirklichkeitsmächtigkeit des Evangeliums – das war mein Lebensprogramm, welches mich zur Entscheidung für die Theologie veranlaßte“ (S. 63).

Das zweite Kapitel umfasst die Jahre zwischen 1939 und 1945, in denen Tödt häufig an vorderster Stelle am Kriegsgeschehen beteiligt war: zunächst in Polen, dann an der Westfront und schließlich im Krieg gegen die Sowjetunion. Tödt bemüht sich in diesem Kapitel, seine Erfahrungen während des Krieges aus der Perspektive des damaligen Zeitgenossen zu beschreiben, also ohne das Wissen, das ihm nach dem Krieg zuwuchs. Dabei scheint folgende Ambivalenz für das Verständnis seiner Kriegserinnerungen entscheidend: Auch wenn es sich bei der Welt des Krieges um

„eine Welt ohne Kunst, ohne Musik und Theater, ohne Mädchen und Frauen, eine Welt, die geistige Interessen bestenfalls als private Liebhabereien duldet und als Ziele des zivilen Lebens verblassen läßt“ (S. 91),

handelt, ist es doch eine Welt, die für die Entwicklung eines jungen Erwachsenen auch Chancen beinhaltet. Sie ermöglicht nämlich, außerordentliche Erfahrungen zu machen und aufgrund von auferlegter Verantwortung schnell zum Erwachsenen zu reifen.

Während der deutschen Siege in den ersten Kriegsjahren wird Tödt nicht wie viele andere vom Siegesrausch erfasst. Er ist überzeugt, dass Gott auf verborgene Weise der Herr der Geschichte sei. „Eben dieser Gott konnte sich gegen uns wenden,

und dann hatte dieser Sieg vielleicht nur in die Verblendung geführt“ (S. 137). Tödt spricht von „einem Drang nach dem Außerordentlichen“ (S. 138), der ihn nicht wie viele andere mit der täglichen Pflichterfüllung des soldatischen Daseins zufrieden sein ließ. Trotz dieses Drangs fällt Tödts intensives militärisches Engagement gerade während der Kämpfe an der Ostfront auf. Er ist voll in die Kämpfe einbezogen – etwa als militärischer Befehlshaber von kleineren Einheiten. Für seine nüchterne Urteilskraft spricht, dass ihn bereits im August 1942 zunehmende Zweifel am Sieg Deutschlands befallen. Er ist überzeugt, dass „viehische Ausrottungsmethoden“ (S. 195) gegen andere Völker auch im Krieg sittlich nicht erlaubt sind. Gleichzeitig hat er Angst vor einem niederdrückenden „Super-Versailles“ (S. 195), was ihn – und viele andere kritische Soldaten – weiterkämpfen lässt. Er hält in diesem Zusammenhang ausdrücklich fest, dass er damals kaum etwas (!) von Konzentrations- und Vergasungslagern gewusst habe.

Ergreifend zu lesen, sind die Erinnerungen an den Tod des jüngsten Bruders in der unmittelbaren Nähe des eigenen Frontabschnitts und die damit verbundenen Vorwürfe, ihn nicht aufgrund der eigenen Beziehungen besser geschützt zu haben. „Es blieb nur, das Geschehene als Gottes Willen zu nehmen“ (S. 229).

Bemerkenswert ist Tödts damalige, letztlich ablehnende Stellung zum Attentatsversuch am 20.7.1944 – gerade im Hinblick auf seine spätere intensive Beschäftigung mit dem Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers. Tödt sieht trotz aller Kritik an Hitler angesichts der drohenden Niederlage Deutschlands keine reale Alternative zum nationalsozialistischen Regime (S. 239). Dazu kommt sein Gefühl, an den Eid auf Hitler gebunden zu sein.

Mitten hinein in diese Situation erhält er Ende August 1944 die Nachricht, dass ihm das Ritterkreuz zum Eisernen Kreuz verliehen worden sei, einer der höchsten Orden, die ein Soldat damals erhalten konnte. Dieser Orden zeigt exemplarisch das ganze Dilemma, in dem damals Soldaten wie Tödt steckten, die das Regime innerlich ablehnen, aber gleichzeitig durch

ihre militärische Tapferkeit und ihr ausgeprägtes Verantwortungsbewusstsein zur Verlängerung des Krieges beitrugen.

Tödt berichtet von wunderbaren Bewahrungen, die ihm letztlich das Leben retteten: So bewahrt ihn das Tragen einer Stahlschnalle am Bauch vor dem – ansonsten tödlichen – Einschlag eines Granatsplitters. Im Epilog zum Kapitel über den Krieg hält Tödt als geistliches Resümee fest:

„Der Krieg, mehr noch die fünf Jahre sowjetischer Gefangenschaft wurden mir zu einer Zeit der Bestätigungen des Vertrauens auf Gottes Wirklichkeit“ (S. 281).

Das dritte und letzte Kapitel des Buches umfasst die Zeit von Sommer 1945 bis 1950 in sowjetrussischen Lagern. Es wird deutlich, dass gerade diese fünf Jahre die größten menschlichen Herausforderungen an Tödt stellten. Dazu hat nicht zuletzt die Tatsache beigetragen, dass er nun erstmals das ganze Ausmaß der Verbrechen des Hitlerregimes erfuhr (S. 302), was er als Erschütterung des Selbstwertgefühls bis in den Kern seines Menschseins erfuhr. Dazu kam die Auseinandersetzung mit dem Sowjet-Kommunismus, der alles tat, um die deutschen Gefangenen von seiner Wahrheit zu überzeugen und gleichzeitig, z.T. mit raffinierten Mitteln bis hin zu Terrormaßnahmen, gegen das Christentum kämpfte. In diesem Kampf standzuhalten, hat Tödt offensichtlich die Überzeugung geholfen,

„daß zum christlichen Glauben auch das bedenkenlose eigene Eintreten, das ‚freie Bekenntnis‘ gehört und daß im Grunde nur eine Situation, in der etwas auf dem Spiel steht, dazu Gelegenheit gibt“ (S. 331).

Nur verhalten erfährt der Leser von den Schwierigkeiten der Eingewöhnung des nach Deutschland entlassenen Kriegesgefangenen in das normale bürgerliche Leben: Die Rückkehr, so Tödt, war nur in beschränkter Hinsicht eine Heimkehr, der der Rückkehrer kaum oder nicht gewachsen war (S. 408).

Insgesamt ein außerordentlich fesselndes Buch, wobei die Abschnitte über Kindheit, Jugend und Krieg auf den Leser

noch unmittelbarer wirken als die Erinnerungen aus der Gefangenschaft. Letztere haben stärker reflektierenden Charakter, was bereits an den thematischen Überschriften deutlich wird, durch die der Bericht gegliedert ist.

*Peter Zimmerling*

**Sidonie Kellerer, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: University Press 2013, 294 S., 34,90 €, ISBN: 978-3862530311**

Die vorliegende Untersuchung stellt die überarbeitete Fassung einer Dissertation dar, die Sidonie Kellerer unter dem Titel *Philosophische Grundlegungen. Stationen der Descartes-Rezeption bei den Marburger Neukantianern, Husserl und Heidegger* im Rahmen eines wissenschaftlichen Kooperationsabkommens an den Universitäten Bonn und Toulouse II-Le Mirail einreichte und im Februar 2010 verteidigte (so die Auskunft der Autorin auf S. 265). Der jetzigen Einleitung nach beansprucht die Studie nicht so sehr, die Descartes-Rezeption bei den genannten deutschen Philosophen in der üblichen philosophiehistorischen Manier darzustellen und diese Rezeption anhand der Originaltexte auf ihre philologische und hermeneutische Angemessenheit hin kritisch zu überprüfen, als vielmehr – angeregt durch die diskurskritischen Erwägungen Foucaults und Bourdieus – sich ein Urteil darüber zu bilden, warum es gerade Descartes‘

„philosophische Gedanken [sind], die überall dort aufscheinen und zum zentralen Bezugs- und Reibungspunkt werden, wo das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Technik sich zur Krise der Moderne gewandelt hat“ (S. 12).

Kellerer möchte die Art und Weise des jeweiligen philosophischen Umgangs jener Autoren mit Descartes, und zwar ihre impliziten und expliziten, philosophieinternen und -externen – z.B. ideologischen und politischen – Vorannahmen und Zwecke, genauer bestimmen – diskurstheoretisch gesprochen:

einen Metadiskurs führen. Wie verhält sich die Untersuchung selbst zu diesem Programm?

Den ersten Teil der Untersuchung, der unter der Überschrift „Neuzeitlegende und Nationalheld“ steht, verdeutlicht ganz allgemein, noch ohne speziellen Blick auf die im Titel geführten Gestalten der Rezeption der Descartesschen Philosophie in Deutschland, eine eigenartige Zerrissenheit in der Stellung zu Descartes in Frankreich und in Deutschland: Sowohl hier wie dort wird Descartes zwar als Vater der Aufklärung bzw. als Vater der Neuzeit gesehen, als Autonomist und Universalist. Zugleich aber wird er nationalisiert und damit, der Tendenz nach, seines universalistischen Anspruchs beraubt, und zwar von gewissen national betonten Kräften auf beiden Seiten des Rheins: In Frankreich ist er, in positiver Wertung, der Heros einer durch die Revolution auch politisch emanzipierten Nation; in Deutschland wird er in bestimmten Kreisen, in negativer Wertung, zum Repräsentanten eines gefühlskalten Rationalismus und eines die Volksgemeinschaft zerstörenden Individualismus stilisiert, bis er im Dritten Reich – worauf Kellerer ausführlicher im Zusammenhang mit Heidegger eingeht – zum Art- und Geistfremden erklärt wird.

Der zweite und der dritte Teil der Studie gehen dann detailliert auf die Descartesrezeption im Marburger Neukantianismus und auf die lebenslange Auseinandersetzung Husserls mit Descartes ein. Kellerer fragt, wie erfolgreich der Rückgriff der Marburger Kantianer (Cohen, Natorp, Cassirer) auf Descartes' Grundlegung von Philosophie und Wissenschaft im Kampf um die Relevanz der Philosophie für die Neubegegründung der sich stürmisch entwickelnden und sich differenzierenden Naturwissenschaften sowie der durch Grundlagenkrisen erschütterten Mathematik, Logik und Physik einerseits und dem mit diesen Fascinosa und Paradoxa einhergehenden Prestige- und Relevanzverlust der Philosophie am Ausgang des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts andererseits war. Für Husserl zeichnet Kellerer nach, wie er sich nicht mit dem Versuch der Grundlegung des analytischen und des naturwissenschaftlichen Erkennens begnügt, sondern seine



Erörterungen im Zuge seiner Cartesianischen Meditationen und seiner transzendentalphänomenologischen Wende auf die Analyse des Bewusstseins selbst ausdehnt, um ein fundamentum inconcussum nicht nur der Philosophie und der formalen und der materialen Wissenschaften, sondern auch der Alltags- und der Selbsterfahrung bereitzustellen. Sie zeigt, wie Husserl sich im Verlauf seiner zu keinem ihn befriedigenden Abschluss kommenden Grundlegungsbemühungen dem philosophischen Begründer der Neuzeit gegenüber je und je kritischer einstellt; den Höhepunkt dieser Distanzierungsbeziehung stellt die Krisis-Schrift von 1936 dar.

Im vierten und fünften Teil ihrer Analysen beschäftigt sich Kellerer mit Heidegger und seinem Umfeld. Dessen Auseinandersetzung mit Descartes ist eher verdeckt: Er gilt ihm als Repräsentant der Neuzeit, die von analytischem, wissenschafts- und technikhörigem Rationalismus sowie weit- und gemeinschaftsfernem Subjektivismus bestimmt sei. Von daher gehört Descartes' Philosophie zum Verhängnis der Neuzeit, das freilich lediglich die Steigerung – und in Heideggers Gegenwart: die Kulmination – eines umfassenderen, seit den Vorsokratikern über dem abendländischen Denken schwebenden Verhängnisses ist, nämlich das der Seinsvergessenheit, die in der fortschreitenden Technisierung aller Lebensverhältnisse ihren weltumspannenden Ausdruck findet. Dieses Verhängnis ist ‚Schickung‘, ‚Schicksal‘, ‚Geschick‘, in das man ‚sich schicken‘ muss, um es nicht zu überwinden, sondern zu ‚verwinden‘. So ist Heidegger – man könnte sagen: in dialektischer Manier – kein schlichter Feind der neuzeitlichen Aufklärung, des Rationalismus und des Subjektivismus und deshalb auch kein simpler Gegner Descartes', sondern versteht sich als jemand, der sich von einer neuen ‚Schickung des Seins‘ grundstürzend neue Verhältnisse verspricht. Die Erfüllung dieses Versprechens hat Heidegger im Nationalsozialismus gesucht. Kellerer zeigt, wie Heidegger nach dem Untergang des Dritten Reichs die Einsicht in seinen Irrtum zeitlich vorverlegte und so seine späteren Interpreten täuschte. Sie führt im Schlussteil ihrer Untersuchung in einem

akribischen Textvergleich, pars pro toto, detailliert vor, wie Heidegger dabei vorgegangen ist: Er hatte am 9. Juni 1938 in Freiburg einen Vortrag mit dem Titel „Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik“ gehalten. Er veröffentlichte diesen Vortrag 1950 in Holzwege, ohne die – z.T. auch inhaltlich erheblichen – Textänderungen, die er in der Zwischenzeit gegenüber dem Vortragsmanuskript vorgenommen hatte, genauer zu kennzeichnen. Kellerers Analyse ergibt, dass Heidegger sich hier, wie auch in Briefen und Stellungnahmen in den Jahren nach dem Krieg, als jemanden stilisiert, der seinen politischen Irrtum von 1933 schon den folgenden Jahren (ab 1934/35) korrigiert habe; sein Vortrag von 1938 stelle er als Zeugnis seiner Kritik am Nationalsozialismus und dessen Technikverfallenheit im Gewand einer allgemeinen und grundsätzlichen Kritik an der Verfallenheit der Wissenschaften an die Technik und deren Globalisierung als ‚planetarische Herrschaft‘ dar. Abgesehen davon – wovon Kellerer nicht spricht –, dass sich Heidegger bis zu seinem Lebensende jeder eindeutigen Stellungnahme zum fast vollendeten Genozid an den europäischen Juden, zur projektierten Unterjochung der Polen und Russen unter das ‚germanische Herrenvolk‘ sowie zur Alleinschuld Deutschlands am Zweiten Weltkrieg entzog, wirkt Heideggers Selbststilisierung als innerer Emigrant oder gar Opponent des Regimes lächerlich, zumal sie der hunderttausendfach geübten Selbstexkulpation derer in der Nachkriegszeit, die das Regime gesinnungs- und tatkräftig gestützt hatten, aufs Haar gleicht, wenn sie bei Heidegger auch ungleich raffinierter angelegt ist: Hier feiert ‚das Man‘ traurige Urständ. Angesichts derartiger Fälschungen erhebt Keflerer,^usamfflen-mft anderen-Gelehrtenj-die Forderung, die Gesamtausgabe ‚letzter Hand‘ der Werke Heideggers durch eine historisch-kritische Ausgabe zu ergänzen bzw. den im Marbacher Literaturarchiv aufbewahrten Nachlass allen Forschern zugänglich zu machen. Sie fragt zudem, wieder ineins mit anderen kritischen Interpreten, ob Heideggers berühmte ‚Kehre‘ sich nicht ebenfalls einer groß angelegten Strategie der Verkehrung seiner früheren Überzeugungen

verdanke, und wenn dem so wäre, welche Folgerungen zu ziehen seien. Im Hinblick darauf fordert Kellerer dann eigentlich nur Selbstverständliches: philologische und historische Genauigkeit auch mit Blick auf das ideologischpolitische Umfeld, mit der man im Falle Heideggers den von ihm beabsichtigten und verursachten Irrtümern der Rezeption seines Denkens auf die Spur komme. Aber kann die Aufdeckung jener Strategien und dieser Irrtümer, so wichtig solche Aufdeckung zweifellos ist, nicht doch nur als Zwischenschritt auf dem Weg zur Beantwortung der eigentlichen Sachfrage sein, nämlich nach dem von Heidegger behaupteten Bezug von angeblicher Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik zum neuzeitlichen Verhängnis eines technizistischen Totalitarismus und nach der von ihm geforderten ‚Verwindung‘? In dieser Hinsicht wäre Kellerers bedeutungsvoller Metadiskurs noch um eine systematische Dimension zu erweitern.

*Reiner Wimmer*

***Passa-Haggada zum Gedenken an den Holocaust. Künstlerische Gestaltung und Einleitung von David Wander. Kalligrafie und Mikrografie von Yonah Weinrib, herausgegeben von Peter von der Osten-Sacken und Chaim Z. Rozwaski unter Verwendung der deutschen Übersetzung der Haggada von David Cassel, mit Erläuterungen und einem Begleitheft, Berlin: Verlag des Instituts Kirche und Judentum 2010, hebr./dt. Text 119 S. , 46 farbige Abb. , 41 S. Begleitheft, 23,80 €, ISBN 978-3-923095-98-8***

Wer sich diesem Buch zuwendet, braucht Ruhe. Und in der Tat: Das Buch verdient erhöhte Aufmerksamkeit, damit sich dem/der Leser/in die Feinheiten erschließen.

Die Idee, eine Passa-Haggada zum Gedenken an den Holocaust zu schaffen, wurde von den beiden in Polen geborenen Überlebenden der Schoah, Zygryd und Helene Wolloch, im Jahr 1974 dem jungen Künstler und Drucker David Wander erstmals unterbreitet (Vorwort S. 5). Dreizehn Bilder in

Pastellfarben zeichnete David Wander. Zusammen mit dem Rabbiner und Kalligraphen Yonah Weinrib entstanden die Textseiten, die von David Wander illustriert wurden. Beim Text der Haggada handelt es sich um den traditionellen Text, der am Seder-Abend benutzt wird.

Nachdem das Projekt zunächst in einem Exemplar fertig gestellt und in New York ausgestellt worden war, wurden bis 1985 250 handgedruckte, signierte und nummerierte Exemplare unter der Schirmherrschaft der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem hergestellt.

2008 wurde auf Initiative von Peter von der Osten-Sacken, des früheren Leiters des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin damit begonnen, die jetzt vorliegende hebräisch-deutsche Ausgabe zu produzieren und mit einem Begleitheft zu versehen. Das Begleitheft wurde von Rabbiner Dr. Chaim Rozwaski und Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken verfasst. Es enthält Hinweise zum Verständnis der Bilder, des Ablaufs und der Details des Seder-Abends. Dabei werden diejenigen, die mit der Passa-Haggada grundsätzlich vertraut sind, in die Besonderheiten der Wolloch-Haggada und deren Bilder eingeführt, diejenigen, für die letzteres nicht gilt, erhalten daneben grundlegende Informationen zum Verständnis des Seder-Abends. Jedoch nicht nur im Begleitheft, sondern auch schon innerhalb der Haggada selbst sind auf den Seiten mit der deutschen Übersetzung Erläuterungen zu finden und werden Bezüge zwischen dem biblischen Exodus und den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts hergestellt.

Die Besonderheit des Buches besteht darin, dass traditionelle Motive, die den Seder-Abend als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten kennzeichnen, mit Erfahrungen aus und dem Gedenken an den Holocaust ganz eng miteinander verwoben werden.

„David Wanders Illustrierung der Haggada ist monumental, sie erfasst das Wesen des Holocausts und des Exodus aus Ägypten. Wander verknüpft beide und ruft das Gefühl hervor, dass sie ein und dasselbe sind.“ (Chaim Rozwaski im Begleitheft S. 7)

David Wander hatte von Zygfyrd Wolloch bei Übernahme des Auftrags zur Herstellung der Haggada völlige Freiheit in der Gestaltung der Bilder bekommen, allein – es sollte an einer Stelle ein Vergissmeinnicht auf einem Bild zu sehen sein (Vorwort S. 6). Vier solcher Vergissmeinnicht erscheinen am Ende der Seder-Feier im engeren Sinn als eine das Gebet „Jischtabbach Schimcha“ (Gepriesen werde Dein Name) umrahmende Ranke. Unten auf der Seite ist der Kiddusch-Becher zu sehen. In dem dazu gehörenden Segensspruch wird Dank gesagt für den Weinstock, die Frucht des Weinstocks, den Ertrag des Feldes und die Gabe des Landes. Oben berühren sich die Ranken mit den zwei schematisch dargestellten Bundestafeln des Dekalogs. Für mich kommt darin Gottes Bundestreue (seine „Gerechtigkeit“) mustergültig zum Ausdruck.

Das letzte Bild der Wolloch-Haggada veranschaulicht das Partisanenlied „Sog nit keyn mol“, das Peter von der Osten-Sacken übersetzt hat. Handelt es sich auf den ersten Blick um einen brennenden Baum, so zeigt näheres Hinsehen, dass die sieben Flammen die Form eines siebenarmigen Leuchters, der Menora, des Symbols des Staates Israel abgeben – entsprechend der letzten Strophe des Partisanenliedes:

„Sag nie, du gehst den letzten Weg, / auch wenn bleierner Himmel das Blau verdeckt. / Noch kommen wird unsre ersehnte Stunde, / da unser Schritt hallt in die Runde: Wir sind da!“ (S. 114)

Es handelt sich um ein beeindruckendes Werk, um sensible und aufschlussreiche Erläuterungen, um nahe gehende Bilder, kurzum: den Herausgebern ist herzlich zu danken, dass sie dieses Werk dem deutschen Lesepublikum zugänglich gemacht haben. Ihm sind viele aufmerksame Benutzer zu wünschen.

*Wolfgang Kraus*

**Niklaus Meier, *Warum Krieg? Die Sinndeutung des Krieges in der deutschen Militärelite 1871-1945*. Paderborn/München/ Wien: Schöningh-Verlag 2012 (Krieg in der Geschichte, Bd. 73), 354 S., geb., 44,90 €, ISBN 978-3-506-77363-0**

Niklaus Meier untersucht in seiner von Rudolf Jaun (Universität Zürich) betreuten Dissertation Kriegsdiskurse deutscher Militärs vom Kaiserreich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, wie sie sich in deren Schrifttum niederschlugen. Ausführlich stellt er im Einleitungskapitel den von ihm gewählten theoretisch-methodischen Zugang der historischen Diskursanalyse vor.

Meier unterscheidet sechs Kriegsdiskurse, die er jeweils in ausgewählten Texten von Militärs aufweist und die er in ihren wesentlichen Merkmalen charakterisiert.

Der *politisch-instrumentelle* Kriegsdiskurs versteht Krieg nicht als Selbstzweck, sondern nur als letztes Mittel, wenn alle anderen Schritte der Politik versagt haben.

Der *machtstaatsfundierte* Kriegsdiskurs ist geprägt durch den souveränen Machtstaat, der seine Ansprüche gewaltsam durchsetzen kann, sich an kein internationales Schiedsgericht gebunden fühlt und sein Verhältnis zu den anderen Staaten agonial-antagonistisch und konfliktiv-kämpferisch gestaltet.

Der *bellizistische* Kriegsdiskurs schreibt dem Krieg eine unentbehrliche Rolle als Promotor der geschichtlich-kulturellen Entwicklung und als Medium der Vitalisierung, Katharsis und Tugendbewährung für Individuum und Volk zu. Dem Kriegstod kommt dabei ein Sinn an sich zu, unabhängig von Zweck, Ziel und Ausgang des Krieges.

Der *sozialdarwinistische* Kriegsdiskurs geht vom naturgesetzlichen Daseinskampf aus, durch den die Führerschaft der stärkeren Staaten, Völker und Rassen bestätigt wird.

Im Diskurs des *Vernichtungskrieges und Rassenkampfes*, bei dem völkerrechtliche und humanitäre Rücksichtnahmen wegfallen, wird ein ursprünglich militärisch-operativer Vernichtungsgedanke, der sich nur gegen Streitkräfte und Kombattanten richtete, entgrenzt und radikalisiert.

Der *existentiell-apokalyptische* Kriegsdiskurs wertet den Krieg als Kampf um Sein oder Nichtsein, bei dem selbst im Wissen um den sicheren Untergang keine Kapitulation erfolgt, sondern die Selbstaufopferung als ehrenhaft und heroisch idealisiert und sakralisiert wird.

Meier widmet sich auch dem Prozess der Modifizierung und Veränderung der einzelnen Kriegsdiskurse. So änderte sich der *politisch-instrumentelle* Kriegsdiskurs mit dem Wandel des Politikverständnisses: Der Krieg wurde zum Instrument der nationalsozialistischen Politik, die Wehrmacht ordnete sich der politischen Führung Adolf Hitlers unter, der Soldat wurde zum nationalsozialistischen politischen Soldat.

Kriegsdiskurse fanden also nicht im luftleeren Raum statt. Meier zeigt auf, wie sie auf die Kriegspraxis und Kriegführung zurück wirkten. Sie erzeugten eine Gewaltakzeptanz und legitimierten bestimmte Handlungsweisen. So wurde eine überstaatliche Schiedsgerichtsbarkeit abgelehnt, das Völkerrecht verletzt, der genozidale Vernichtungskrieg biologisch-rassistisch geführt, die Selbstzerstörung und der Untergang der eigenen Armee hingenommen.

Die Legitimität des konkreten Kriegshandelns und die als „wahres“ Wissen über Sinn und Zweck des Krieges behaupteten Sichtweisen der jeweiligen Epochen bestritten nur wenige Offiziere. Meier nennt einige Beispiele von pazifistischen Offizieren. Die Militärelite verband Pazifismus und Friedensbewegung mit Materialismus, Dekadenz, Verweichlichung, Egoismus, „Fäulnis“ und „Versumpfung“, also mit der Gefährdung des individuellen und nationalen Wehrwillens.

Die Arbeit von Meier ist klar gegliedert und gut lesbar. Sie bietet erstmals eine Zusammenschau der Hauptkriegsdiskurse der deutschen Militärelite von 1871 bis 1945. Damit sind jene erfasst, die während ihrer eigenen militärischen Ausbildung Rezipienten von Sinndeutungen des Krieges waren und die durch ihre spätere Position selbst zu Produzenten von Kriegsdiskursen wurden. Für Studien zum Schrifttum anderer

Gruppen oder für einzelbiographische Untersuchungen eröffnen sich dadurch interessante Vergleiche.

*Antonia Leugers*

**Ignaz Lozo, *Der Putsch gegen Gorbatschow und das Ende der Sowjetunion*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2014, 501 S., 39,90 €, ISBN 978-3-412-22230-7**

25 Jahre nach dem Fall der Mauer wirft der politische Kurs von Wladimir Putin Fragen nach der weltgeschichtlichen Bedeutung des Zusammenbruchs des sowjetischen Imperiums auf: War er doch nicht, wie allgemein geglaubt wurde, mit einem Sieg des Westens gleichzusetzen? Befindet sich die Russische Föderation wieder auf dem Weg zu einer Diktatur? Haben wir es wieder mit einer imperialistischen Großmachtspolitik Russlands zu tun? Steht uns deswegen nach einem Vierteljahrhundert leidlich partnerschaftlicher Beziehungen eine Rückkehr zum Kalten Krieg ins Haus?

Beim Nachdenken über diese Fragen wird deutlich, dass wir im Grunde kaum wissen, was 1990/91 in der Sowjetunion geschehen ist. Die Freiheitskämpfe in den „Bruderstaaten“ der Sowjetunion sind gut bekannt und in ihrem Verlauf nachvollziehbar. Wie aber die Sowjetunion selbst zusammengebrochen ist, darüber ist wenig bekannt, und entsprechend schwierig ist die Einschätzung der Staaten und Regime, die aus ihr hervorgegangen sind.

Hier bietet das Buch des Journalisten und Historikers Ignaz Lozo Abhilfe. Es schildert die Ursachen, den Verlauf und die Ergebnisse des „August-Putsches“ gegen Gorbatschow im Sommer 1991 zum ersten Mal auf breiter Quellengrundlage und bietet damit einen Schlüssel zum Verständnis dieses Wendepunktes in der Geschichte des russischen Imperiums. Es basiert auf einer einzigartigen Quellengrundlage, die in dieser Kombination bislang noch nicht zugänglich war und bald auch nicht mehr zugänglich sein wird: Lozo ist es zum einen gelungen, ein vollständiges Exemplar der Anklageschrift der



Staatsanwaltschaft der Russischen Föderation im Verfahren gegen die Putschisten des August 1991 zu erhalten, die in fünf Bänden Zeugenbefragungen und Dokumente aller Art auswertet. Zum anderen hat er nicht weniger als 37 Akteure und Zeugen selbst befragt, darunter manche auch mehrmals – so etwa Gorbatschow, bei dem er zweimal zur Klärung von Widersprüchen nachfragen konnte. Hinzu kommen einzelne Protokolle von Politbüro-, ZK- und Kommissions-sitzungen, die ganze Fülle zeitgenössischer Medienberichte, von den Agenturnachrichten bis zu den Auftritten von Akteuren in den Fernsehdokumentationen sowie die umfangreiche, sich oft einander widersprechende Memoirenliteratur. Kritisch aufeinander bezogen, bieten diese Quellen ein zuverlässiges Bild des Geschehens – auch und gerade dort, wo Akteure darauf bedacht sind, möglichst keine Spuren zu hinterlassen. Lozo findet so einen Zugang zum Handeln der Verschwörer, wie er mit schriftlichen Quellen allein nie leistbar ist.

Ein erstes wichtiges Ergebnis der Untersuchung besteht im Nachweis des Machtverfalls Gorbatschows bereits vor dem Putsch: Nachdem die Reformer Anfang 1990 das Parteimonopol zu Fall gebracht hatten, nationale Bewegungen allenthalben für ihre Unabhängigkeit kämpften und einander widersprechende wirtschaftliche Reformen zu einer dramatischen Verschlechterung der Versorgungslage führten, sank die Popularität Gorbatschows gewaltig. Gleichzeitig erwuchs ihm mit Boris Jelzin, der sich an die Spitze der Demokratiebewegung gestellt hatte und im Mai 1990 zum Vorsitzenden des Obersten Sowjets der russischen Sowjetrepublik gewählt wurde, ein machtpolitischer Konkurrent, der das taktische Bündnis mit den Unabhängigkeitsbewegungen in Kauf nahm, um den eigenen Sieg wie die Durchsetzung der Demokratie in der Russischen Föderation zu sichern. Im November 1990 klagte Gorbatschow in einer Sitzung des Politbüros:

„Ja, ich habe nichts mehr, auf das ich mich stützen könnte! Den Apparat gibt es nicht mehr. Die Regierung steht allein für sich. Strukturen auf der Präsidentenebene gibt es nicht. Die Einzigen, an denen ich mich festhalte, seid ihr.“

Gorbatschows persönliche Tragik bestand darin, dass die Einzigen, auf die er sich noch stützen konnte, genau diejenigen waren, die ihn schließlich stürzen wollten. Den Kern der Verschwörung bildeten KGB-Chef Wladimir Krjutschkow, KPdSU-Kaderchef Oleg Schenin und Oleg Baklanow, der Chef der sowjetischen Rüstungsindustrie. Krjutschkow und der später mitagierende Verteidigungsminister Dmitri Jasow zählten zu Gorbatschows engsten Vertrauten; Schenin war erst ein Jahr vor dem Putsch, aus dem sibirischen Krasnojarsk kommend, von Gorbatschow in die zentrale Machtposition des Kaderchefs befördert worden. Den Verschwörern ging es neben der Wahrung ihrer persönlichen Machtstellung um die Wiederherstellung von „Ordnung“ und eine Verhinderung des Auseinanderfallens der Sowjetunion. Einige hatten dabei die Sowjetunion als ihre geistige und emotionale Heimat im Blick, andere das Sowjetsystem, das sie immer noch als Ausdruck historischen Fortschritts begriffen, den man nur um den Preis des Chaos rückgängig machen konnte.

Im Einzelnen weist Lozo nach, dass eine Verhängung des Ausnahmezustandes von Gorbatschow selbst ins Gespräch gebracht worden ist, allerdings nur als Notfallmittel zur Stabilisierung der wirtschaftlichen Lage oder bei Unruhen in der Bevölkerung, nicht als Instrument zur Wiederherstellung der alten Ordnung. Indem er die Möglichkeit einer Verhängung des Ausnahmezustands lange Zeit nicht ausschloss, trug er eine gewisse Mitverantwortung für den Putsch. Es erscheint logisch, dass die Putschisten anfangs glaubten, ihn zum Mitmachen bewegen zu können. Auslöser für die Putschaktion war die Vorverlegung der geplanten Unterzeichnung des neuen Unionsvertrags vom September oder Oktober auf den 20. August 1991: Obwohl der Vertrag viele Widersprüche enthielt und der Ausgang des Systemringens damit offen blieb, war für die Verschwörer klar, dass die Sowjetunion diese Unterzeichnung auf keinen Fall überleben würde. Es war offenkundig, dass sich eine ganze Reihe von Sowjetrepubliken an dieser neuen Union nicht beteiligen würde.

Die Verschwörer hofften, von der Unpopularität Gorbatschows profitieren zu können. Sie unterschätzten aber den Grad des demokratischen Wandels, vor allem in der Hauptstadt, wo der Machtkampf letztlich entschieden wurde. Sie gingen in der Kommunikation denkbar ungeschickt vor. Und sie waren in der Frage der Zulässigkeit eines Gewalteinsatzes tief gespalten. Jasow, der zu den entschiedenen Gegnern des Gewalteinsatzes gehörte, besiegelte mit dem Abzug der Truppen aus Moskau am dritten Putschtag das Scheitern des Unternehmens. Einen Beschluss, die Machtzentrale Jelzins im „Weißen Haus“ zu stürmen, hatte es zuvor nicht gegeben. Befehlsverweigerungen und Zuwiderhandlungen von Kommandeuren vor Ort, die der damalige Kommandeur der sowjetischen Luftlandtruppen Pawel Gratschow in seinen Memoiren als Grund für das Scheitern des Putsches angibt, gehören in das Reich der Legenden. Die große Masse der Funktionäre in der Partei und in den Staatsbetrieben blieb passiv, wartete ab, wie sich der Machtkampf in Moskau entscheiden würde und schlug sich dann auf die Seite des Siegers.

Der eigentliche Gegner der Putschisten war nach Lage der Dinge nicht Gorbatschow, sondern Jelzin, der sich als unterdessen gewählter Präsident der Russischen Föderation anschickte, sich von sowjetischer Bevormundung zu lösen und die staatlichen Strukturen der Föderation über die Strukturen der Union zu stellen. Insofern war das Scheitern des Putsches gleichbedeutend mit dem definitiven Sieg Jelzins. Es war, wie Lozo schreibt, eine „politische Revolution“, mit der das Ende der sowjetischen Staatsideologie besiegelt und die Macht der KPdSU und des KGB gebrochen wurde. Gorbatschow hatte nun niemanden mehr, auf den er sich stützen konnte. Die meisten der 15 Republiken erklärten schon kurz nach dem Putsch ihre staatliche Unabhängigkeit.

Im Rückblick erscheinen das Gorbatschow-Lager und die Verschwörer nicht so weit voneinander entfernt, wie es die geäußerte Wahrnehmung eines „Putschs gegen die Perestroika“ nahelegt: Beiden ging es um die Rettung der Sowjetunion, das heißt um ein Ziel, das unterdessen utopisch geworden war.

Was sie einte, war eine ziemliche Ratlosigkeit, wie dieses Ziel erreicht werden sollte. Unterschiedlich groß war nur die Bereitschaft, sich auf neue Formen politischer und gesellschaftlicher Organisation einzulassen. Und dann gab es noch den Unterschied in der Bereitschaft zum Einsatz von Gewalt, aber hier verlief die Trennlinie nicht entlang der Lagergrenzen.

Die Schwäche der russischen Demokratie, so wird man auf der Grundlage der Ergebnisse von Lozo argumentieren können, ist offensichtlich darauf zurückzuführen, dass es bei der Zuspitzung der Systemkrise 1990/91 zu keiner Verständigung zwischen Gorbatschow und Jelzin gekommen ist. Die neue Ordnung beruhte folglich nicht auf einem breiten politischen Konsens, und Jelzin war als Sieger in einem polarisierten Machtkampf auch nicht in der Lage, ihn zu fördern. Vermutlich fehlte ihm auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Förderung – aber hier bedarf es weiterer Quellenstudien, um Gewissheit zu erlangen. Jedenfalls wird die weitere Entwicklung der Russischen Föderation nicht zuletzt davon abhängen, wieweit sich eine solche realistische Sicht der Leistungen und Grenzen der beiden Führer des Übergangs durchsetzt. Lozo ist da optimistisch, wenn auch nur „für die fernere Zukunft“.

*Wilfried Loth*

**Lorenz S. Beckhardt, *Der Jude mit dem Hakenkreuz. Meine deutsche Familie*, Berlin: Aufbau Verlag 2014, 480 S., 24,95 €, ISBN 978-3-351-03276-0**

Bücher faszinieren mitunter, weil sie zwar leicht zugänglich daherkommen, bei näherem Hinsehen aber vielschichtig sind, eigentlich mehrere Bücher in einem. Lorenz Beckhardts Neuerscheinung ist auf den ersten Blick eine Familiengeschichte. Ein Nachkriegskind recherchiert die Geschichte seiner Großeltern und Eltern. So schlicht lautet auch der Untertitel: „Meine deutsche Familie“. Aber nun ist diese Familie eine jüdische Familie. Und so ist das Buch eine exemplarische Studie über

Juden in Deutschland. Beckhardt verfolgt seine Vorfahren zurück bis ins 18. Jahrhundert und erzählt eine Geschichte von Emanzipation und Assimilation – und deren furchtbarer Enttäuschung. Schließlich ist das Buch auch noch eine sehr persönliche Geschichte der Suche nach den eigenen Wurzeln: Lorenz Beckhardt erfährt erst als junger Erwachsener, dass er Jude ist – und er sucht dazu ein eigenes Verhältnis zu finden, in Israel und in Deutschland.

*Die Schoa aus der „Froschperspektive“*

Im Mittelpunkt dieser spannenden Mehrdimensionalität steht allerdings die Verfolgungsgeschichte der Familie im Nationalsozialismus. Beckhardt ist kein Historiker, sein Buch keine wissenschaftliche Studie, sondern eine ebenso journalistische wie persönliche Recherche. Was er schildert, ist in der Sache bekannt. Doch diese Naheinstellung auf die Region um Wiesbaden und in Westfalen, auf die Familien seines Vaters und seiner Mutter, zeigen das immer wieder Unfassbare anschaulich und atemberaubend genau. Das gilt für die schrittweise Entrechtung, die so bürokratisch geordnet eingeleitet wird, dass sich viele Betroffene eine echte Bedrohung nicht vorstellen können. Diese bürokratische Genauigkeit geht über Berufs- und Beziehungsverbote bis zum Verlust der Wohnung und der völligen Enteignung, als die jüdischen Konten schließlich zu Treuhandkonten des Reiches werden, mit monatlichen Zuteilungen. Minutiös und peinigend verfolgt Beckhardt auch die „kleinen“ Schritte bis hin zur Verpflichtung, sein Radio abzugeben, seinen Schmuck, am Ende sein Kochgeschirr. Deportiert und ermordet werden erst völlig entrechtete, ausgeplünderte und in der Öffentlichkeit zugleich per Judenstern gebrandmarkte und unsichtbar gemachte Menschen.

Warum haben die Betroffenen das Ende so lange nicht wahrhaben wollen, warum sind so viele geblieben, als Flucht noch möglich war? Die Hauptfigur in Beckhardts Erzählung ist sein Großvater Fritz, hochdekoriertes Jagdflieger aus dem Ersten Weltkrieg – eben jener „Jude mit dem Hakenkreuz“,

der so genannt wird, weil sein Flugzeug ein solches Emblem trug, lange bevor es die Nazi-Partei und ihr Abzeichen gab. Absurderweise stammt dieses Zeichen aus der uralten Haggada der Familie (dem Buch zur Pessach-Feier; vgl. S. 198), und Fritz trägt es auch als Schmuckstück, als Glücksbringer. Dieser Fritz ist ein Draufgänger und Erfolgsmensch, ein Patriarch – und ein deutscher Patriot, durchaus national eingestellt, auch wenn er sich später politisch zu den Sozialdemokraten hält. Fritz hält sich lange in Deutschland für unantastbar. Als der Boykott gegen sein Geschäft beginnt, trägt er mitunter im Laden das Eiserne Kreuz am Revers (S. 148). Für den Leser, der weiß, was alles kommt, hat wohl die Reise der Familie im eigenen Auto 1934 über Frankreich und Spanien bis Portugal eine dramatische Schlüsselstellung. Hitler regiert schon über ein Jahr, aber man kehrt selbstverständlich in sein Reich zurück. Erst zur Jahreswende 1940/41, schon im Krieg also, wird Fritz mit seiner Frau unter ganz anderen Umständen den gleichen Weg zur letztmöglichen Flucht nutzen – und schließlich nach England gelangen, wohin die Kinder schon 1938 geschickt wurden.

Fritz stellt wie manche assimilierte Juden Nazis und Zionisten auf eine Stufe, „da beide den Keil zwischen Judentum und ‚Deutschtum‘ trieben.“ (S. 200) Und Beckhardt zeigt auch, wie gefährlich spiegelbildlich die Zionisten noch 1933 argumentierten, Blut und Boden im Munde führten und den Antisemitismus wegen seiner Klärung der Rassenfrage begrüßten! Beckhardt spürt immer wieder diesen aus heutiger Perspektive verwirrenden Allianzen nach, spricht etwa nach den Nürnberger Gesetzen davon, erst jetzt „endlich begannen die Funktionäre des assimilierten Judentums ihren letzten verzweifelten Kampf gegen eine Phalanx aus Nazis und Zionisten.“ (S. 208) Auf der anderen Seite porträtiert er Gestalten wie den Notar Buttersack, aktives NSAP-Mitglied, der sich unter dem Eindruck der Rassenpolitik der Bekennenden Kirche zuwendet, Juden vor Gericht verteidigt und schließlich im KZ Dachau stirbt. Es sind diese Einzelgeschichten jenseits

der Klischees, welche einem beim Lesen immer wieder inne halten und nachdenken lassen.

Seine Rettung verdankt Fritz am Ende wahrscheinlich der Tatsache, dass Hermann Göring zeitweise zur selben Fliegerstaffel des Ersten Weltkriegs gehörte wie er. Fritz wird aus dem KZ Buchenwald entlassen, mit ausdrücklichem Hinweis auf seine „17 Abschüsse als Jagdflieger“ (S. 284). Die Gestapo will ihn, den Juden, sogar noch für die Luftwaffe anwerben. Das Buch schlägt also im Gedenkjahr 2014 auch eine lehrreiche Brücke vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg.

### *Nachgetragener Zorn*

Doch liegt der provozierende zweite Schwerpunkt des Buches in der Nachkriegszeit. Denn Fritz kehrt mit der Familie aus England zurück. Alle Erfahrungen der Nazi-Zeit haben seine Anhänglichkeit an die Heimat nicht zerstören können. Was folgt, ist bis zu seinem Tod ein zermürbender Kampf mit den Behörden um Rückgabe seines „arisierten“ Eigentums, um Entschädigung für sich und die in Theresienstadt ermordeten Eltern. Die Verfolgten müssen nun jede Einzelheit der Verfolgung nachweisen, obwohl dies natürlich nicht ihnen, sondern gerade den Behörden möglich wäre, die diese Verfolgung organisiert haben. Sie und nicht die Juden besitzen die Akten. Doch an vielen Schaltstellen sitzen dieselben Personen, welche die Bürokratie der Verfolgung bedienten. Beckhardt benennt sie: Vom ehemaligen SA-Obergruppenführer und Regierungspräsidenten, der die Deportation der Großeltern anordnete und nach dem Krieg in der Deutschen Partei, Adenauers Koalitionspartner, aktiv ist (S. 359), bis hinunter zum Sportvereinsvorsitzenden Walter Mäurer, der Fritz seinerzeit als Juden ausschloss und nun auch nicht wieder aufnehmen möchte (S. 385 f.) Beckhardt füllt jene alliierte Umfrage, nach der 1951 jeder dritte Deutsche die Juden nicht für Opfer des Nationalsozialismus hielt und die Hälfte der übrigen sie für ihr Leid „teilweise selbst verantwortlich“ erklärte (S. 379), mit konkretem Leben der Provinz: Noch 1952 randalieren

betrunkene Bewohner Sonnenbergs am Abend der 600-Jahrfeier des Ortes vor Beckhardts Laden, werfen Schaufenster ein, als sei noch einmal Pogromnacht (S.385). Erst 1977, als die Familie das Geschäft aufgibt, kehren viele Alteingesessene als Kunden zum „arischen“ Nachfolger zurück (S.449). Und Kurt – Fritz' Sohn, der Vater des Autors – erhält keine AOK-Krankenversicherung, als er seinen Ausweis als Nazi-Verfolgter vorlegt. „Den roten Ausweis benutzte er nie wieder. Er war der Judenstern der Nachkriegszeit.“ (S. 364) Beckhardts Schilderung ist hier stellenweise emotionaler als die der Kriegszeit. Er hadert sehr persönlich mit der Rückkehr der Familie aus England, obwohl diese doch die Vorgeschichte seines Lebens ist – denn erst danach lernten sich seine Eltern kennen. Dennoch: „Tu es nicht!“, rufe ich ihm zu, doch es ist schon zu spät.“ (S. 347)

### *Ein Jude wird Jude*

Damit ist die dritte Dimension des Buches, die persönlichste, erreicht. Es beginnt mit der Szene der Beschneidung des Autors in Anwesenheit von Frau und Vater, einer Szene, die der Leser da noch gar nicht einzuordnen vermag. Doch sie ist die Klammer des Buches. Lorenz Beckhardt erzählt auch seine Geschichte der Rückkehr zum Judentum. Der Vater hat ihn katholisch aufwachsen lassen, sogar in ein kirchliches Internat geschickt, so traumatisiert ist er vom Schicksal der Juden in diesem Land, dass er seinem Sohn Ähnliches ersparen möchte (S. 447). Lorenz ist erst überzeugter Katholik, wird dann politisierter linker Student. Er schildert seinen Abschied von einem „halben Leben links-katholischer Romantik“ (S. 207), bei der auch die Begegnung mit Israel eine wichtige Rolle spielt. Hier werden ihm seine linken Klischees über den Nahostkonflikt zerstört. Doch Lorenz Beckhardt schildert auch die Gesellschaft des jüdischen Staates mit kritischer Distanz: „Sie haben Auschwitz besucht, aber weder den Nationalsozialismus noch den Antisemitismus begriffen.“ (S. 568) Die letzte Pointe des pointenreichen Buches entsteht, als er einer



Israelin den deutschen Patriotismus seines jüdischen Großvaters erklären will: „Wie sagt man Patriot auf Hebräisch? ... ‚Zioni‘. ... Großartig! Besser kann man es nicht ausdrücken: Fritz war Zionist, sein Zion war Deutschland.“ (S. 470)

Beckhardts Buch ist mit Schwung geschrieben und doch bis ins Detail genau recherchiert – was es für Historiker zu einer interessanten Quelle macht. Es ist persönlich, emotional, und doch stets auch kritisch, ja ironisch distanziert und analytisch gehalten. Beckhardt ist meinungsfreudig und hier und da wird man widersprechen wollen – der Rezensent etwa gegenüber der allzu einfachen Parallelisierung von linken Studenten und Nazi-Rabauken (etwa S. 140), aber vielleicht offenbart sich hier seine noch nicht überwundene „links-katholische Romantik“. Gestoßen habe ich mich auch an der Behauptung, der arabische Aufstand habe Palästina für Flüchtlinge dicht gemacht (S. 244 und 290). Wer etwa Tom Segevs Palästina-buch (Tom Segev; *Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels.* München 2005) gelesen hat, weiß, dass die Lage – auch von Seiten der jüdischen zionistischen Politiker – leider komplizierter war. Andere kritische Leser mögen sich an anderen Urteilen stoßen. Aber das ist offenbar gewollt – das Buch lädt zur Diskussion ein über eine Geschichte, die immer noch nicht einfach „historisierbar“ ist.

*Gregor Taxacher*

**Jörg Ernesti/Leonhard Hell/Günter Kruck (Hg.), *Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Paderborn u.a.: Schöningh-Verlag 2013, 143 S., 19,90 € (D), ISBN: 978-3-506-77664-8**

In dem anzuzeigenden Band sind die Beiträge einer Fachtagung zusammengefasst, die am 21. und 22. September 2012 in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus im „Haus am Dom“ in Frankfurt am Main aus Anlass des 50. Jahrestags der

Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils stattgefunden hat. Beleuchtet werden die wichtigen Dokumente und damit die großen Themen dieser Kirchenversammlung.

Einleitend wendet sich *Jörg Ernesti* den beiden Konzilspäpsten, d. h. Johannes XXIII. und Paul VI., und ihrem Verhältnis zur Moderne zu. Werdegang und Prägung von Johannes XXIII., von dem die entscheidende Initiative zur Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgegangen ist, werden skizziert, wobei der Papst als „kein Mann der Organisation“ (14) gesehen und der Römischen Kurie in der Vorbereitungsphase des Konzils ein starkes Übergewicht zuerkannt wird. Erinnerung wird an die Kritik, die Giovanni Battista Montini, seinerzeit Erzbischof von Mailand, am Konzilsverlauf erhoben hat, und daran, dass sich der spätere Paul VI. nicht nur zuarbeiten ließ, „sondern sich auch selbst in die für die Synode wichtigen Themen einlas“ (18). Fortführung und Beendigung des Konzils sowie die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse werden als die wesentlichen Anliegen des Papstes herausgestellt. Interessant ist der Blick auf die neue und bisher nicht bekannte Reisetätigkeit Pauls VI. als „Begleitmusik“ des Konzils“ und die Erörterung der Frage „Aufbruch in die Moderne oder Anknüpfung an die Tradition?“ in Auseinandersetzung mit einer Ansprache Benedikts XVI..

*Alexander Zerkass* wendet sich der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der darauf aufbauenden Liturgiereform zu. Die Liturgie erscheint als Bereich, „in dem die Akzentsetzungen des Konzils sich am greifbarsten ausgewirkt haben“ (27). Zerkass sieht „die Verabschiedung der Konstitution mit ihrem unmissverständlichen Auftrag zu einer grundlegenden Generalrevision der liturgischen Bücher“ als wichtigen „Bestandteil des Emanzipationsprozesses des Konzils gegenüber den Vorgaben der Kurie, die noch im unmittelbaren Vorfeld der Kirchenversammlung versucht hatte, den liturgischen Status quo zu zementieren“ (28). Dass Letzteres „von einer breitesten Mehrheit“ (2147 Ja-Stimmen und nur vier Nein-Stimmen) nicht gewünscht wurde, sieht der Autor

als „Ertrag der liturgischen Erneuerungsbewegung“ (28), deren Anliegen und Entwicklung detailliert dargelegt werden.

Die Konzilsdokumente *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio* und *Dei Verbum*, die ein neues Kirchenbild, einen neuen Zugang zur Ökumene und das Offenbarungsverständnis zum Inhalt haben, werden unter der Überschrift „Der Ausweg aus den Sackgassen der Apologetik“ von *Leonhard Hell* und *Benjamin Dahlke* aufgegriffen. Die Autoren können anhand der Texte aufzeigen, „dass und wie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Weg apologetischer Abschottung verlassen wurde, der für die Neuscholastik kennzeichnend gewesen ist“ (60). Sie verweisen darauf, dass ohne Berücksichtigung des theologiegeschichtlichen Vor- und Umfelds des Konzils die drei Dokumente „schwerlich verstanden werden“ können, und ein „bloß systematischer Zugriff“ daher unzureichend sei (60). Deutlich wird der Wunsch nach Etablierung einer historischen Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum geäußert.

*Günter Kruck* stellt ausgehend von konkreten Fragen zur Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland und der damit verbundenen Auseinandersetzung, z.B. um Kreuz, Kopftuch und Beschneidung von Jungen, philosophisch-theologische Reflexionen zu *Dignitatis humanae* und *Nostra aetate* an. Dabei will der Autor vor allem zeigen,

„inwiefern von den Dokumenten her die grundsätzliche Kritik von Marx an Staat und Religion bzw. deren Verhältnis ausgehelt und damit ein bestimmtes Zueinander von Staat und Religion wieder hergestellt werden kann, das nicht als Ausdruck der Unfreiheit interpretierbar ist“ (69).

„Das Maß der Nächstenliebe“ wird als Kriterium gesehen, „nach dem die monotheistischen Religionen zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden können“ (72). Anhand der Dokumente wird aufgezeigt, dass die Freiheit, die dem Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit zukomme, weder durch die Religion noch durch einen Staat Zwang zulasse.

*Maria Neubrand* kann in ihrem Beitrag „Die Kirche und ihr Verhältnis zum jüdischen Volk“ den zentralen Art. 4 von *Nosstra aetate* als „Anstoß zu einer neuen Israeltheologie der Kirche“ (75), die jeden Antisemitismus und Antijudaismus ausschließe, aufzeigen. Näherhin werden, ausgehend von zwei jüdischen und zwei katholischen Stellungnahmen, der Text und seine Entstehungsgeschichte beleuchtet. Kritisch merkt die Autorin an, dass die vom Konzil entfalteteten Grundlagen Auswirkungen auf alle theologischen Disziplinen haben, die „aber – leider – noch längst nicht eingelöst sind“ (75).

*Martin M. Lintner* wendet sich der Morallehre des Konzils zu und zeigt dabei „Kontinuität und Diskontinuität am Beispiel der Lehre über Ehe und Familie“ auf (95). Die Lehre des Konzils zum Gewissen, die „ein tief verankertes Erbe der Kirche neu aufgegriffen“ (99) habe, und deren nachkonziliare Rezeption wird entfaltet. Für die inhaltliche Ausrichtung der Lehre über Ehe und Familie sieht Lintner die „Überwindung der Ehezwecklehre“, „die Neubewertung der Sexualität“, die sich in einer neuen Sprache, die das Konzil spreche, zeige, ferner die Sicht der „Ehe als personaler Bund sowie als Lebens- und Liebesgemeinschaft“ und die sittliche „Bewertung der ehelichen Akte“ als entscheidend. Neben diesen „Aspekten des Wandels und der Diskontinuität“ (111) skizziert der Autor auch Elemente der Kontinuität, wie die „Lehre der Ehegüter“, „die Sakramentalität der Ehe und die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung“ sowie „die Fruchtbarkeit der Ehe“. Lintner setzt sich mit dem „Ringens der Konzilsväter um die richtigen und angemessenen Formulierungen“ (114) und der Rezeption der Art. 47-52 von *Gaudium et Spes* in den nachkonziliaren lehramtlichen Texten auseinander, so insbesondere in der Enzyklika Pauls VI. *Humanae vitae* und dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. *Familiaris Consortio*.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von *Franz-Peter Tebartz-van Elst* „Nicht von der Welt, sondern für die Welt“, in dem die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute als

„Orientierung für ein sakramentales Kirchenverständnis“ (123) aufgezeigt wird. Das erneuerte Kirchenverständnis des Konzils wird als Grundlage für das Verhältnis der Kirche zur Welt gesehen, wobei auch eine Klärung der Begriffe „Geist des Konzils“ und „pastorales’ Konzil“ erfolgt.

Der Band erweist sich als eine fundierte und inhaltsreiche, jedoch leicht verständliche und gut lesbare Auseinandersetzung mit wesentlichen Neuansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Richtung Dialog mit der modernen Gesellschaft und Öffnung für deren Anliegen. Textgeschichte, inhaltliche Akzentsetzungen und die Rezeption der behandelten Konzilsdokumente werden von AutorInnen unterschiedlicher theologischer Disziplinen, die bislang weithin nicht zum Thema Konzil publiziert haben, aufgezeigt. Der Band wird neben akademisch-theologisch Interessierten vor allem Priester und Laien sowie LehrerInnen und Personen, die in der Erwachsenenbildung tätig sind, ansprechen, indem er sie an „ein zentrales Thema der jüngeren Theologie- und Kirchengeschichte unter aktuellem Bezug“ (vgl. Einführung) heranführt. Er füllt eine Lücke in der bisher überschaubaren Aufarbeitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Lehren aus Anlass des 50-Jahr-Jubiläums.

*Wilhelm Rees*

**Elisabeth Dieckmann/ Clauß Peter Sajak (Hg.), *Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen*, Münster: LIT-Verlag 2014 (Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 24), 208 S., 24,90 €, ISBN 978-3-643-12299-5**

Religionsdialog ist nicht nur etwas für die hohen Repräsentanten religiöser Gemeinschaften und Wissenschaftler; Religionsdialog spielt sich auf vielen Ebenen ab – auch denen der Gremienarbeit und der ganz kleinen, lokalen Initiativen. Um die letzten beiden geht es in dem vorliegenden Band.

Mit der Initiative „Weißt du, wer ich bin?“ wurden acht Jahre lang lokale Dialoginitiativen zwischen Judentum, Christentum und Islam mit kleineren Geldbeträgen unterstützt. Dies ist ein doppelter Erfolg: Dass sich jüdische, christliche und muslimische Dachverbände zusammenschließen (ACK, ZMD, DiTiB, ZJD), um gemeinsam lokale Gruppen mit Geld zu unterstützen, ist an sich schon wert, hervorgehoben zu werden. Umso erfreulicher ist es, dass im Laufe der Zeit mehr als 100 Initiativen beteiligt waren.

Angesichts dessen stellen sich die Aufsätze des Bandes einer zweifachen Aufgabe: erstens dieses „Projekt einer ausführlichen Evaluation zu unterziehen“ (4) und zweitens zu ermutigen, „aufeinander zuzugehen und sich dabei von den ... vorgestellten ... Initiativen inspirieren zu lassen“ (5).

Elisabeth Dieckmann übernimmt es, ausführlich die Entwicklung der Gremienarbeit vornehmlich aus der Sicht der ACK zu beschreiben (7-30). Sie beginnt mit den siebziger Jahren, Initiativen für die Integration von Migranten und dem „Tag des ausländischen Mitbürgers“, um dann konkret die Vorgeschichte von „Weißt du, wer ich bin?“ seit den 90er Jahren aufzurollen, Veröffentlichungen und auch Fehlschläge zu nennen. Zwischen den Zeilen ahnt man hier und dort, dass die Prozesse unter den Trägervereinen, den Religionsgemeinschaften und auch zwischen den Persönlichkeiten nicht immer einfach waren. Die Darstellung bleibt dabei jedoch zurückhaltend, sachlich und informierend.

Dieses Zusammenspiel in den Gremien wird im Beitrag von Anna Vennemann auf der Grundlage von vier Interviews genauer untersucht (49-102). Dabei bleibt die methodische Gründung in der qualitativen Inhaltsanalyse zwar ein kaum nachvollziehbares Etikett, lesenswert sind jedoch auf die Interviews gestützte Deskriptionen der Höhen und Tiefen im Dialog von Ausschussmitgliedern und Geschäftsführerin. Dabei werden ungeschminkt Probleme benannt – für Einsteiger in die interreligiöse Gremienarbeit eine instruktive Lektüre. Die Verbesserungsvorschläge bleiben sicherlich methodenbedingt begrenzt: teils gelten sie nicht nur für dieses Gremium

(z.B. „Die Festlegung von gewissen Verbindlichkeiten“, 95f), andere spiegeln eher die Unerfahrenheit der Autorin in der Gremienarbeit (Vorschlag eines Bewerbungsverfahrens zur Besetzung eines Gremiums von Ehrenamtlichen im Religionsdialog, 90f).

Zwischen den beiden Ausführungen zur Administration schießt C.-P. Sajak einen Artikel zum dialogischen Wettbewerb der Herbert-Quandt-Stiftung ein (31-47) und formuliert (schulisch geprägte) Kompetenzen für den Dialog, im Anschluss an eine vorangegangene Veröffentlichung. Diese Kompetenzen werden dann im Beitrag von Anna Fragnelli für die Evaluation der Abschlussberichte der lokalen Initiativen aufgenommen (103-152). Im Spiegel dieser Berichte stellt die Autorin dar, wie in den geförderten Projekten jeweils in Bezug auf unterschiedliche „Kompetenzbereiche“ gearbeitet wurde. Dabei werden sowohl schlichte Grillfeste von Jugendlichen wie ausgereifte Konzepte eines Kindergartens dargestellt. Faktisch geht es dabei weniger um eine streng genommene „Evaluation“, sondern um eine gut lesbare Sichtung der vorliegenden Berichte nach dem Schema der besagten Kompetenzen. Zum Abschluss stellt die Verfasserin in Frage, ob dieses Schema mit schulischem Ursprung geeignet war, auch weitergehende Aspekte wie regionale Organisation und Pressearbeit zu fassen.

Anne Bendler (153-198) konzentriert sich im abschließenden Aufsatz auf inhaltliche Klärungen zur Dialogarbeit in Kindertagesstätten. Die Darstellung der Erwartungen für die Lernprozesse ist dabei zum Teil erstaunlich weit von der Zielgruppe entfernt („Somit erlangen sie [scl. die Kindergartenkinder, K.M.] einen abgeklärten, reflektierten Standpunkt in Bezug auf Religion ... eine aktive und reflektive Toleranz“, 170, „Mit dem interreligiösen Lernen stößt ein Kind zur Mitte der eigenen Religion vor ...“, 172).

Im Blick auf die oben genannten Kompetenzen werden darauf 10 Projektvorschläge aus einem Materialheft der Aktion vorgestellt, wobei sich im Fazit die unübersehbare Fehleinschätzung von Kindergartenkindern wiederholt („Jedoch ist

es nicht immer [sic!] gegeben, dass die Kinder die Bedeutung der drei abrahamischen Religionen für die europäische Kulturgeschichte darstellen oder Formen ... der Zusammenarbeit mit Institutionen außerhalb der Kita und dem lokalen Umfeld entwickeln“; 196).

Interessant wäre für den Band sicherlich eine Gesamtliste der Initiativen gewesen sowie eine Klärung, aus welchen Gebieten in Deutschland die eingereichten und die später geförderten Projekte stammten, warum bestimmte Regionen erreicht oder nicht erreicht wurden. Dies hätte den insgesamt eher deskriptiven als evaluativen Charakter ergänzen können.

Drei Viertel des Bandes sind durch eine offensichtliche Studierendensicht geprägt. Einerseits spiegeln deren Artikel die Unerfahrenheit der Autorinnen mit Methoden, Gremienarbeit, Kindertagesstätten und interreligiösen Regionaldialogen, andererseits besticht (besonders bei Vennemann) die damit verbundene Offenheit, Probleme in interreligiösen Gremien beim Namen zu nennen, die sonst kaum in Schriftsätzen erfahrenerer Autoren zu finden sind.

*Karlo Meyer*







## VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

**Jonas Binkle**, geb. 1993, Student der Evangelischen Theologie und Geschichte an der Universität des Saarlandes, Studentischer Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament und Mitarbeiter des Projektes „Saarländische Biografien“ der Kommission für saarländische Landesgeschichte.

**Lisa Busche**, geb. 1992, studiert Katholische Theologie und Germanistik, studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Universität des Saarlandes.

**Christian Dahlke**, geb. 1985, studierte von 2007-2011 kath. Theologie und Geschichte an der Universität des Saarlandes. Derzeit ist er als Studienrat im saarländischen Schuldienst tätig und bereitet eine Dissertation im Bereich der Neueren Geschichte vor.

**Kathrin Dittgen**, geb. 1992, studiert bzw. Katholische Theologie und Biologie an der Universität des Saarlandes. Sie sind studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte.

**Dr. Ulrich Dittmann**, geb. 1937, Literaturwissenschaftler und Vorsitzender der Oskar Maria Graf-Gesellschaft e.V..

**Dr. Wolfgang Kraus**, geb. 1955, Professor für Neues Testament an der Universität des Saarlandes.

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

**Dr. August H. Leugers-Scherzberg**, geb. 1958, Historiker und katholischer Theologe, Herausgeber von *theologie.geschichte*, Lehrstuhlvertreter im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes.

**Dr. Dr. h.c. Wilfried Loth**, geb. 1948, Professor em. für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Duisburg-Essen.

- Dr. Björn Mensing**, Theologe und Historiker, Pfarrer, Evang. Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau.
- Dr. Karlo Meyer**, geb. 1968, Professor für Religionspädagogik an der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes.
- Dr. Katharina Peetz**, geb. 1984, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes.
- Paul Silas Peterson**, Protestant Faculty of Theology, University of Tübingen, Theology Faculty, University of Heidelberg.
- Dr. Dagmar Pöpping**, geb. 1964, Journalistin und Historikerin, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München.
- Dr. Wilhelm Rees**, geb. 1955, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.
- Rik Sauer**, geb. 1982, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte im Institut für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes.
- Dr. Gregor Taxacher**, geb. 1963, Theologe, Redakteur und Autor in Köln.
- Dr. Axel Töllner**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Synagogen-Gedenkband Bayern, Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Augustana-Hochschule Neundettelsau.
- Dr. Reiner Wimmer**, Prof. i. R., Philosophisches Seminar, Universität Tübingen.
- Dr. Peter Zimmerling**, geb. 1958, apl. Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

**Dr. Brigitte Zuber**, geb. 1947, Studium der Kunstpädagogik, Kunstgeschichte und Sozialpsychologie, seit 2002 Forschungsarbeiten zum Kunstbetriebssystem der „Hauptstadt der Bewegung“.





**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.