

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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 10 (2015)

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 10 (2015)

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-2015>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| I. AUFSÄTZE | 7 |
| <i>Christian Wevelsiep</i> Umstrittene Geschichte. Der Genozid an den Armeniern und die Aufgabe der Historie | 9 |
| II. MISZELLEN | 35 |
| <i>Julia Albert/Timo Bayer/Lisa Busche/Alexander Haser/ Katharina Peetz</i> Theologie und Vergangenheitsbewältigung VI. Diskurse über „Form“, „Gestalt“ und „Stil“ in den 20er und 30er Jahren | 37 |
| III. REZENSIONEN | 47 |
| Florian Bruckmann, <i>in IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels</i> (Wolfgang Baum) | 49 |
| Viktor Krieger, <i>Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis</i> (Maria Glasmann) | 53 |
| Stef Craps, <i>Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds</i> (Björn Krondorfer) | 57 |
| Jürgen Werbick (Hg.), <i>Sühne, Martyrium und Erlösung. Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam</i> (Ralf Miggelbrink) | 61 |
| Alexander von Plato/Tomáš Vilímek, <i>Opposition als Lebensform: Dissidenz in der DDR, der CSSR und in Polen</i> (Karol Sauerland) | 63 |
| Karola Fings/Ulrich Friedrich Opfermann (Hg.), <i>Zigeunerverfolgung im Rheinland und in Westfalen 1933–1945. Geschichte, Aufarbeitung und Erinne- rung.</i> (Udo Engbring-Romang) | 70 |

| | |
|---|-----|
| Hartmut Zinser, <i>Religion und Krieg</i> (August H. Leugers-Scherzberg) | 73 |
| Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Hg.), <i>Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart</i> (Wilfried Loth) | 76 |
| Thomas Dietrich/Thomas Herkert/Pascal Schmitt (Hg.), <i>Geist in Form – Facetten des Konzils</i> (Joachim Schmiedl) | 80 |
| Bernhard H. F. Taureck, <i>Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion</i> (Hanna Reichel) | 84 |
| Władysław Bartoszewski, <i>Mein Auschwitz</i> (Joachim Neander) | 91 |
| Mihran Dabag/Kristin Platt, <i>Verlust und Vermächtnis. Überlebende des Genozids an den Armeniern erinnern sich</i> (Boris Barth) | 96 |
| Glenn H. Penny, <i>Kindred by Choice: Germans and American Indians since 1800</i> and Frank Usbeck, <i>Fellow Tribesmen: The Image of Native Americans, National Identity and Nazi Ideology in Germany</i> (Björn Krondorfer) | 98 |
| Martin Rów, <i>Militärseelsorge unter dem Hakenkreuz. Die katholische Feldpastoral 1939-1945</i> (Antonia Leugers) | 104 |
| VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN | 113 |

I. AUFSÄTZE

Christian Wevelsiep

UMSTRITTENE GESCHICHTE

Der Genozid an den Armeniern und die Aufgabe der
Historie

Einleitung

Die Debatten um die vom Bundestag zuletzt verabschiedete Resolution („Erinnerung und Gedenken an den Völkermord an den Armeniern und anderen christlichen Minderheiten in den Jahren 1915 und 1916“) erinnern daran, dass Geschichte nicht vergeht, dass eine schlimme Vergangenheit immer wieder die Gegenwart „einholt“. Das gilt für die Geschichte der Gewalt im Allgemeinen, für die juristische Aufarbeitung von Massenmord und Genozid im Besonderen. Es gilt auch für den ältesten, vermeintlich vergessenen Völkermord des 20. Jahrhunderts, den Genozid an den Armeniern.

Dieser Völkermord von 1915 fand nicht nur im Schatten der Ereignisse des Ersten Weltkrieges statt, er kennzeichnet ebenso ein historisches Umschlagmoment. Er ereignete sich vor dem Hintergrund der Herausbildung des türkischen Nationalstaats, bzw. dem Verfall des großosmanischen Reiches und stand zugleich im Schnittpunkt der Kriegsverläufe an der Kaukasusfront. Die Begleitumstände der Morde erschienen wie ein Vorspiel zukünftiger genozidaler Handlungen: die Verfolgung begann nach der verheerenden Niederlage der Dritten Osmanischen Armee bei Sarikamis im Januar 1915 gegen die russischen Truppen. Für die Niederlage wurden die Armenier verantwortlich gemacht, vorrangig von dem nationalistisch und pantürkisch eingestellten Komitee für Einheit und Fortschritt. Die der osmanischen Armee dienenden Armenier wurden entwaffnet, demobilisiert und in Arbeitsbataillone zusammengezogen. Die Entwaffnung wurde auf die

gesamte armenische Bevölkerung Ostanatoliens ausgeweitet, bis schließlich im April 1915 Deportationen von Zaitun aus begannen. Der Innenminister Talat Pascha ließ Tausende von armenischen Gemeindeführern verhaften und hinrichten wie auch armenische Notabeln in Istanbul und Smyrna; schließlich wurden die in den Ostprovinzen ansässigen Armenier ausgesiedelt, die Männer an Ort und Stelle hingerichtet, während Frauen, Alte und Kinder zu Fuß oder mit Zügen deportiert wurden.¹

Der armenische Genozid steht in einem größeren strukturellen Zusammenhang. Wenn auch von pantürkisch eingestellten Mitgliedern des Komitees für Einheit und Fortschritt Gründe geltend gemacht wurden, die auf den Vorwurf der Kollaboration oder des Verrats zielten, so stehen doch tieferreichende Motive hinter den Ereignissen. Dan Diner erblickt in den Verfallsprozessen des Osmanischen Reiches vorrangig den Prozess der „Ethnifizierung der Religion“.² Religiöse Gemeinschaften des imperialen Großreiches verwandelten sich nach und nach in „Milletts“. Territoriale Ordnungsvorstellungen breiteten sich aus, geltende lokale Repräsentationen wurden national überschrieben; Mehrheiten und Minderheiten formten sich heraus. Osmanische Territorialverluste flankierten die Ereignisse: Bulgarien sagte sich 1908 von osmanischer Herrschaft los, Bosnien-Herzegowina wurde durch Österreich-Ungarn annektiert, der tripolitanische Krieg von 1911 gegen Italien und die Balkankriege von 1912/13 trieben den Prozess der Auflösung des osmanischen Imperiums voran. Die über mehrere Generationen erfolgende Umwandlung eines multinationalen und multireligiösen Großreiches in einen homogenen Nationalstaat führte zu Radikalisierungen, an deren Ende die Gewalt stand – die Gewalt etwa der gegenseitigen Vertreibungen von Muslimen und Orthodoxen im Lauf der griechisch-türkischen Auseinandersetzungen von 1919

¹ Benz, W.: *Ausgrenzung Vertreibung Völkermord. Genozid im 20. Jahrhundert*. München 2006, S. 54-71

² Diner, D.: *Das Jahrhundert verstehen. 1917-1989. Eine universalhistorische Deutung*. Köln 2015, S. 203

wie eben auch der armenische Genozid. Als konkrete „Gründe“ des Völkermordes kann man insofern die mörderische politische Dynamik benennen, die ja zu Beginn des Jahrhunderts mehrere Großreiche betraf und geradezu einer Signatur des 20. Jahrhunderts ähnelte: Ethnische Attribute der sich türkifizierenden Individuen bestimmten den nationalen Charakter, die Unterscheidung von Dazugehörigen und Nichtdazugehörigen gehört bekanntlich zu diesem Muster. Die politische Dynamik entäußerte sich im schwelenden Konflikt zwischen Minderheiten und Mehrheiten, in systematischer Entrechtung, die von administrativer Hand gesteuert wurde.

Der armenische Völkermord hat insofern sowohl eine historische wie auch eine politische Seite. Die historischen Gewalterfahrungen, die durch weitere Gewalthandlungen in den folgenden Jahrzehnten fortgesetzt wurden, waren Ausdruck einer politischen „Rationalität“. Nicht das gerne bemühte Motiv, dass sich tief verwurzelte Abneigungen von verfeindeten Gruppen Bahn brechen, ist hier entscheidend, sondern die dahinterstehende Politik. Diese Politik zeichnete sich, wie Mıhran Dabag schreibt, durch konsequente Planung der Maßnahmen, Konsequenz anhand von Gesetzen und Erlassen sowie durch besondere Legitimationsstrategien aus, insgesamt also Maßnahmen, mit denen das jungtürkische Regime seit 1908 die Gestalt des Osmanischen Reiches in seinem Sinne zu ändern versuchte. Der Genozid erscheint demnach als „integraler Bestandteil dieses konstruktiven Prozesses der Gestaltung einer modernen türkischen Nation“.³ Freilich werden diese Geschehnisse bis heute nicht in dem Maße von der Republik der Türkei anerkannt, wie es die historischen Erkenntnisse nahelegen würden: die den Völkermord planenden Täter werden mitunter als „nationale Helden“ verehrt, die Muster der Relativierung und Verharmlosung werden von amtlicher Seite gestützt. Die Feststellung eines systematischen Genozids

³ Dabag, M.: Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich. In: Knigge, V./Frei, N. (Hrsg.): *Verbrechen erinnern*. München 2002, S. 33-56, hier S. 37

wird einem staatsfeindlichen Akt gleichgesetzt und kann „als Beleidigung des Ansehens der Türkei“ verstanden und sogar strafrechtlich verfolgt werden.⁴

Nun soll es im Folgenden keineswegs alleine um ein nationales Narrativ oder um die Kritik an einer hermetischen Staatswahrheit gehen, sondern um die schwierige, umkämpfte Rolle der Geschichtswissenschaft im weiten Feld der Gewaltgeschichte. Denn, wenn man zunächst offenlegt, dass z. B. die nationale Historiographie den möglichen Nachweis einer systematischen Vernichtungsabsicht verneint und sich die Historie unter bestimmten Bedingungen für politische Zwecke vereinnahmen lässt, dann scheint sich die Funktion der Geschichte vordergründig der Wiederherstellung einer Gerechtigkeitsvorstellung zu verschreiben. Die Phänomene der Leugnung, Verdrängung und Relativierung wären somit in einem Prozess der Versachlichung zu thematisieren, nicht zuletzt um für die Gemeinschaft der Überlebenden und deren Nachkommen Formen der Erinnerung zu ermöglichen. Allerdings ist die Frage aufzuwerfen: geht es hierbei um nachholende Gerechtigkeit? Wenn aus einer bloßen Vergangenheit eine spezifische oder persönliche Geschichte wird, werden entweder kalte Verfahren der objektivierenden Repräsentation oder gleichsam „heiße“ Aspekte der Vergangenheit bemüht, die lebensdienlich sein sollen. Der „heiße“ Aspekt der Geschichte ist aber gleichsam der schwierigere: jedwede Form der Erinnerung hat immer auch mit Fragen der Gegenwart, der Identitätssuche, des jeweiligen Identitätsgefühls zu tun. Stets kann sich in die Erinnerungsarbeit ein Motiv mischen, das nach dem Eigenen fragt, stets können sich in kollektiven Akten Überhöhungen, Egoismen, Sakralisierungen, Ausschließungsprozesse entfalten.

Diese Schwierigkeit ist bekannt und kann natürlich reflektiert werden. Aber eine weitere Schwierigkeit auf theoretischer Ebene ist zu erkennen, wenn der Geschichte selbst eine Gerechtigkeitstendenz zugeschrieben wird. Seit die Geschichte

⁴ Ders., S. 45

als Gesamtzusammenhang überhaupt denkbar ist, steht sie vor der berechtigten Frage, inwieweit ihr eine innewohnende Gerechtigkeit angesonnen werden kann. Reinhart Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von letzten und vorletzten Modellen der Geschichte, die zueinander in Konkurrenz stehen.⁵ Die Geschichte wird für ihn dann absurd, wenn unter nachtheologischen Bedingungen die ausgleichende Gerechtigkeit des Jüngsten Gerichts entfällt. In der Geschichte ist eine absurde Unauflöslichkeit mangelnder Gerechtigkeit enthalten. Das Absurde und Unfassbare, was mit herkömmlichen Maßstäben einer begründeten Gerechtigkeit zu bewerten wäre, versagt im Angesicht der totalitären Gewalt. Was hier für die Sinnlosigkeit der Vernichtung in Auschwitz gilt, kann man durchaus auf andere Aspekte der Gewalt ausweiten: Gerechtigkeit als nachholende Sinnstiftung versagt, denn „keine Schuldzurechnung und keine Erklärung kann das Ereignis selbst einholen“.⁶ Moral und Rationalität, Gerechtigkeit und Wiederherstellung sind mit anderen Worten Anliegen, die in diesem Fall kategorial fehlerhaft sind. Die Ungerechtigkeit der Gewalterfahrung bleibt unauflösbar. Allerdings: Man kann Koselleck in dieser abstrakten Diktion folgen und man kann doch gleichzeitig nach Sinnformen der Geschichte suchen, die nicht in utopischen oder heilsgeschichtlichen Vorstellungen aufgehen. Nicht eine Absage an den Sinn der Geschichte, sondern der Anlass, eine Dimension historischen Denkens freizulegen, wird im Angesicht der historischen Gewalterfahrungen offenbar. Beide angedeuteten Schwierigkeiten: die Tendenz einer selektiven Erinnerungsarbeit wie auch die Überfrachtung der Vergangenheit mit säkularisierter Heilsgeschichte führen hier zur Notwendigkeit, den Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart eingehend zu reflektieren. Der Genozid an dem armenischen Volk ist dabei keineswegs ein Mittel zum Zweck, sondern an diesem

⁵ Koselleck, R.: Geschichte, Recht und Gerechtigkeit. In: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M. 2000, S. 336-358

⁶ Ebd., S. 344

Gewaltereignis zeigt sich die Dringlichkeit, Spannungsmomente der Geschichte auf eine Weise zu thematisieren, so dass historiographische Sinngebungen möglich sind. Die nun folgenden Überlegungen dienen daher dem Nachweis, dass die Einordnung der Vergangenheit des Genozids auf Grundlagen der Historik und Anthropologie verwiesen ist.

Wenn wir im Allgemeinen nach den günstigen Strategien der historischen Vergegenwärtigung von Gewalterfahrungen fragen, wird man auf Kulturen der Erinnerung verwiesen, die besonderen Prinzipien folgen: das Bedenken der Vergangenheit in der Gegenwart benötigt einen spezifischen Dialog, die gesellschaftliche Begegnung unterschiedlicher Kollektive, den Austausch zwischen Nationen und Gemeinschaften *von unten*. Dies beschreibt eine Erinnerungspraxis mit einem hohen Anspruch: nicht der manichäische Wertehimmel ethnozentrischer Gemeinschaften, sondern die wechselseitigen Begegnungen je eigener „Geschichten“ ermöglichen ein angemessenes modernes Geschichtsbewusstsein.⁷ Im Idealfall erwirbt die Geschichte, bzw. das historische Wissen eine kulturelle Orientierungsfunktion. Die Vergangenheit wird nicht nur einfach verobjektiviert und einer Wahrheit angenähert, sondern sie erhält Deutungen und Bedeutungen für jemanden. Darüber hinaus gewinnt sie den Status einer Geschichte für die Gegenwart, das heißt, sie macht den Menschen dazu fähig, Handeln und Leiden im jeweils aktuellen zeitlichen Wandel der Lebensverhältnisse zu reflektieren.⁸ Freilich klingt dies, als würde jede Erinnerung im luftleeren Raum, bzw. in einem recht unpolitischen Bedeutungsrahmen verbleiben. Dass dies nicht der Fall ist, wird insbesondere im Fall des armenischen Genozids deutlich, wenn wir die geschilderte Tendenz zur politischen Schließung von Geschichtsbildern bedenken. Der entscheidende Punkt, von dem die folgenden Ausführungen

⁷ Rösen, J.: Europäisches Geschichtsbewusstsein. In: Ders.: *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*. Berlin 2003, S. 101; Assmann, A.: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München 2013

⁸ Rösen 2003, S. 96 ff.

ausgehen, liegt insofern im Schnittfeld zwischen Erinnerung, Macht und Moral: Die Vergegenwärtigung der Geschichte thematisiert moralische Selbstausslegungen der Menschen; die Moral aus historischer Erfahrung heraus zu formulieren, ist aber eine erheblich komplexere Angelegenheit. Ein Verständnis von Moral, das aus historischen Gewalterfahrungen und im Besonderen aus dem Ereignis des armenischen Genozids abgeleitet werden soll, lässt sich zwar auf eine Idee moralischer Unbedingtheit beziehen, muss aber auch die historische Realität unterschiedlicher Moralentwürfe in einem moralischen Universum anerkennen.⁹ Anders formuliert: es gibt einen philosophischen Gewissheitsanspruch, der auf Unbezweifelbares im Modus objektiver Geltung zielt. Im Bereich der modernen Geltung des Menschenrechts sind solche unbezweifelbaren „Wahrheiten“ jedermann zugänglich. Aber mit Blick auf die Geschichte lässt sich ebenso ein Bereich moralischer Grundüberzeugungen abgrenzen, dessen moralische Weltbeschreibung keineswegs wohlgeordnet erscheint. Die moralisch-praktische Aufgabe ist es insofern, die historische Erfahrung als Ressource zu nutzen, um kommunikative Zusammenhänge zu erschließen, die den universalistischen Hintergrund der spezifischen Gewalterfahrungen bilden. Die Erfahrung der Ausbildung dominanter moralischer Selbstausslegungen kann als ein Schlüssel dienen, um einen universell zugänglichen, moralischen Standpunkt zu erwerben. Nur ein hermeneutischer Zugang, der sich über fundamentalanthropologische Begriffe definiert, kann dieser Zielstellung genügen: aus der Unmittelbarkeit der historischen Erfahrungen der Gewalt des Genozids einen moralischen Bedeutungsraum für die Gegenwart zu erschließen.

⁹ Zimmermann, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 161 ff.

1. Umstrittene Erinnerung: Der Völkermord an den Armeniern

Ein erster oberflächlicher Blick auf die Umstände des Gedenkens verrät freilich nicht, warum die Politik der Erinnerung so schwierig sein sollte. Ein nüchterner, die objektiven Fakten resümierender Blick könnte die international anerkannte Faktenlage der historischen Ereignisse zusammenfassen. Demnach ließen am 24. April 1915 die jungtürkischen Machthaber im Osmanischen Reich Hunderte von Armeniern, darunter Journalisten, Geistliche, Juristen in Istanbul verhaften und später ermorden, wurden christliche Armenier der Kollaboration mit den Russen verdächtigt und offiziell aus dem Osten des Landes deportiert. Im Zuge dieser Deportationen kam es zu einem der größten Verbrechen des angehenden 20. Jahrhunderts, wurde eine Anzahl von Personen, deren Schätzungen von 800.000 bis 1,5 Millionen variiert, getötet.¹⁰ Die Anerkennung einer systematischen Mordaktion, die sich in verschiedensten Dokumenten niederschlägt, gehörte demnach zu dieser nüchternen Betrachtungsweise.

Verschiedene Indizien sprechen dafür, dass es im Fall des armenischen Genozids zu einer problematischen Inanspruchnahme, bzw. Instrumentalisierung der Geschichte kommt. Höchst aktuell erscheint die Entscheidung der türkischen Regierung, den Tag der Gedenkfeier des 18. März auf den 24. April zu verschieben, wobei zwei geschichtsträchtige Ereignisse von 1915 miteinander konfigrieren. Am 18. März 1915 rückte bekanntlich eine französisch-britische Koalition auf die Halbinsel Gallipoli vor, um die Dardanellen zu erobern und Russland über das Schwarze Meer im Kampf gegen den

¹⁰ Hierzu u. a.: Benz, W.: *Ausgrenzung Vertreibung Völkermord. Genozid im 20. Jahrhundert*. München 2006, S. 54-71; Dabag, M.: Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern, in: *Genozid und Moderne. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt, Opladen: Leske und Budrich 1998, S. 152-206.; ders.: Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich. In: Knigge, V./Frei, N (Hrsg.): *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. München 2006, S. 33-56

Kriegsgegner Deutschland beizustehen; der 18. März gilt im türkischen Gedächtnis als heroische Abwehrschlacht, als Tag der Märtyrer nach einer Reihe von demütigenden Niederlagen des Osmanischen Reiches. Die Überschreibung des 24. April, der als Auftakt zu den folgenden Ereignissen des Genozids gilt, ist somit ein zumindest eigenwilliger politischer Akt. Er rückt den „ehrenhaften Widerstand“ der Nation in Gallipoli an die Stelle, an der es um das Gedenken an die Opfer des armenischen Genozids gehen müsste.¹¹ Diese Entscheidung ist freilich im Kontext einer Bildungs- und Geschichtspolitik zu betrachten, die von vielen Seiten problematisiert wird. Der historische Unterricht, der die politischen Entwicklungen des Osmanischen Reiches im 20. Jahrhundert behandelt, ist an objektiven Maßstäben gemessen durch selektive historische Betrachtungen, Auslassungen und einseitige Interpretationen geprägt. Der Mord an den Armeniern wird auf ein „Armenierproblem“ heruntergestuft, der Genozid von 1915 wird verschwiegen, wohingegen die Beschuldigungen der europäischen Öffentlichkeit als ungerecht dargestellt werden. Erwähnt wird in den aktuellen didaktischen Werken¹² lediglich der Beschluss und die Verabschiedung des Deportationsgesetzes, nach dem etwa 700.000 armenische Staatsbürger in ein kriegsfreies Gebiet nach Syrien umgesiedelt wurden.

Historiker/innen sprechen angesichts dieser Sicht auf die Geschichte von Gedächtnisverlust, von Realitätsverweigerung und Verdrängung. Nicht aber die naheliegende Kritik an der aktuellen Geschichts- und Bildungspolitik soll hier wiederholt werden, sondern etwas erheblich Schwierigeres. Wie

¹¹ Martens, M.: Erinnern, um zu vergessen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. April 2015, S. 3

¹² Der Verfasser ist hier auf die Aussagen über türkische Geschichtsbücher für die 10. Klassen angewiesen. M. Martens („Es war einmal ein gutes Osmanisches Reich“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. 04. 2015, S. 3) analysiert die Auslassungen und Interpretationen der Verfasser türkischer Geschichte im 20. Jahrhundert in aktuellen Lehrwerken, z. B.: Ziya Demirel, Murat Iseri, Avni Arslan. „*10 Sinif Tarih*“, Esen Verlag

ist der allgemeine Rahmen einer Theorie historischer Verantwortung zu beschreiben, der die traumatischen Erfahrungen und Opferperspektiven einerseits, die hemmenden Faktoren der Gedächtnispolitik andererseits umgreift? Eine historiographische Perspektive, die sich der Entwicklung eines universalen, am Menschenrecht orientierten Gedenkens orientiert, müsste verschiedene Gesichtspunkte integrieren. Sie müsste sich zum einen an einem Begriff menschlicher Authentizität orientieren, was vorrangig bedeutet, die Leidenserfahrungen der Betroffenen und damit Sinnperspektiven geschichtlicher Brüche zu thematisieren. Nicht allein die politischen Begleitumstände – dass der Völkermord im Schatten des Ersten Weltkrieges von der Regierung des Osmanischen Reiches inszeniert wurde, dass er bei den Nichtbeteiligten ins Nichtbewusste herabsank und durch politisches Kalkül ins Vergessen geriet – sondern die Tatsache, dass die Überlebenden und Nachkommen „unter einem doppelten Trauma der unverjähbaren Last des Ertrittenen und der zusätzlichen Last durch die Leugnung“¹³ leiden müssen, kennzeichnet solche Authentizität. Subjekt- und erfahrungsorientierte Authentizität wird des Weiteren aber auch durch historische Objektivität flankiert. Die historischen Fakten von genozidalen Ereignissen verweisen auf systematische Planungen, soziale und politische Handlungsmuster, die die Isolierung und Vernichtung einer bestimmten Gruppe im Vorfeld ermöglichen, schließlich auf die Umsetzung eines Vorhabens ethnisch-politischer „Säuberung“, das als politische Lösung ausgeflagt wird. Diese Orientierung am Maß des Objektiven und Faktischen wird jedoch durch den Prozess der historischen Urteilsbildung durchzogen, bei der Ursachen, Motive, Strategien, Methoden und weitere ursächliche Faktoren bestimmt werden. Die Genozidforschung steht damit nicht nur im Spannungsfeld von Objektivität und Parteinahme, sondern auch von Vergangenheit und

¹³ Benz 2006, S. 55

Zukunft.¹⁴ Sie ermöglicht einen unverstellten Blick auf verallgemeinerbare Strukturen und Motivationen im zeitlichen Vorraum eines Völkermordes, der im Auftrag einer (nationalen) Zukunft, im „Wissen um die Radikalität der Tat“ sowie mit dem „Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Transformation in kürzester Frist“ geschieht.¹⁵ Die Genozidforschung ermöglicht des Weiteren auch eine Thematisierung von Strukturen der Leugnung, die nicht selten die Strukturen des Genozids in bestimmter Weise fortführen. Mihran Dabag identifiziert die wichtigsten Argumentationsmuster, die darin bestehen, dass die Zahl der Toten und der Opfer langfristig immer wieder neuen Diskussionen um ihre Richtigkeit ausgesetzt wird, dass den Genozid ermöglichende Strategien als nachvollziehbare Maßnahmen deklariert werden oder dass an tradierte Redewendungen über das „Wesen“ oder die substantiellen Eigenschaften eines Volkes angeschlossen wird.¹⁶ Muster der Leugnung, Relativierung oder der Widerlegung lassen sich jedoch bis in die politisch-diskursive Gegenwart nachverfolgen, was sich etwa an der Amtlichkeit der diskursiven Muster belegen lässt.

„Die Feststellung, dass 1915/16 ein öffentlicher, systematischer Genozid stattgefunden hat, der 1,5 Millionen Tote verursachte und das armenische Leben in der Türkei radikal beendete, wird als staatsfeindlicher Akt eingestuft und kann als ‚Beleidigung des Ansehens der Türkei‘ strafrechtlich verfolgt werden. Eine homogene Herrschaftselite, die sich auf sämtliche Institutionen stützt, hat ihre Version der Geschichte gewissermaßen als Staatswahrheit nach innen und nach außen festgeschrieben und ist bemüht, jeden Diskurs über den Gegenstand, jedwede Diffe-

¹⁴ Dabag, M.: Genozidforschung. Leitfragen, Kontroversen, Überlieferung. In: *Zeitschrift für Genozidforschung* 1, 1999, S. 6-35; Dabag, M./Platt, K. (Hrsg.): *Identität in der Fremde*, Bochum 1993; Dies.: (Hrsg.): *Generation und Gedächtnis*, Opladen 1995; Dies.: (Hrsg.): *Genozid und Moderne, Bd. 1: „Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert“*, Opladen 1998; Dabag, M./Kapust, A./Waldenfels, B. (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München 2000

¹⁵ Dabag 2006, S. 39

¹⁶ Ebd., S. 41-48

renzierung zu unterbinden und alle Spuren armenischen Lebens in der heutigen Türkei zu löschen.¹⁷

Die Notwendigkeit, einen theoretischen Rahmen historischer Narrativität zu ziehen, darf man insofern als gegeben betrachten. Aber die semantischen, formalen und normativen Bedingungen eines Argumentationsrahmens, der eine umfassende und universale Geschichtsbetrachtung ermöglicht, sind nicht unproblematisch. Es geht nicht alleine um die Verhinderung der Schließung eines politischen Diskurses noch um die Kritik einer historiographischen Zweckbindung. Weit anspruchsvoller geht es beim Bedenken der Geschichte in einem historisch-moralischen Rahmen um das Wechselspiel von Selbstkritik und Anerkennung dessen, welches sprachlich schwer fassbar erscheint.

2. Zur Frage der Übertragbarkeit von Gewalterfahrungen

Eine der Möglichkeiten, der Geschichte der Gewalt einen Sinn zu verleihen, besteht verkürzt gesagt darin, Geschichte „von unten“ zu erzählen und die Perspektive der Betroffenen und der Nachkommen einzunehmen, Geschichte also aus der Mitte existentieller Erfahrungen heraus zu erzählen. Die oben beschriebene Ambivalenz spiegelt sich exemplarisch in einer einzelnen Biographie, der Geschichte des Armeniermädchens Asiya, deren Mutter Safiye 1915 auf einem der Deportationsmärsche von einem Soldaten mitgenommen wurde. Asiya, eine der vermeintlich letzten Nachfahren der Opfergeneration wohnt in den anatolischen Bergen in einem Dorf namens Cüngüs; sie ist eine derjenigen armenischen Nachkommen, die bei türkischen oder kurdischen Familien aufgenommen wurden, um zu überleben. Die Bekanntmachung der Existenz Asiyas wurde zum Anlass von Pilgerfahrten, von Zusammenkünften der Nachfahren in der Diaspora, die in der Frau ein

¹⁷ Ebd., S. 45

Verbindungsglied zu den eigenen Vorfahren erkennen wollten.¹⁸ Die Bürde der Vergangenheit wiegt auch hier schwer, insofern Überleben bedeutete, die eigene Identität als christliche Armenierin zu verbergen. Die Versuche nachfolgender Generationen, das historische Unrecht ins Licht der Aufmerksamkeit zu rücken, stehen dabei in einem besonderen Zwiespalt: die schwach dokumentierten Ereignisse zu „beweisen“, und gleichsam aber auch Identitätskonstruktionen und Identitätsfixierungen in Kauf zu nehmen. Gleichwohl stellt sich zuallererst eine viel grundlegendere Frage. Sind spezifische Erfahrungen, zumal solche der Gewalt, überhaupt übertragbar? Die Frage der Memoria auf diese Weise zu stellen, bedeutet mit Reinhart Koselleck, Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses zu beschreiben. Erfahrungen des Negativen, zu denen Genozid und Vertreibung gehören, sind in Formen der Erinnerung zu überführen. Das Ethos der Memoria der Gewalt verpflichtet dazu, die Erinnerung an Terror und Massenmord, Vernichtungswillen und Vernichtungshandlungen aufrecht zu erhalten. Gleichwohl ist die Frage Kosellecks in einem besonderen Sinne hoch bedeutsam: ob mit der Erinnerung an das Vergangene gleichsam ein Maßstab der Gerechtigkeit gefunden wird, mit dem die Geschichte ein nachträgliches Korrektiv erwirbt. Die Frage mag irritieren und zu Missverständnissen führen. Es geht freilich nicht um die Frage, ob es einen Maßstab der Moral gibt, mit dem man Gewalt verurteilen könnte, was natürlich der Fall ist. Es geht vielmehr um das Bestreben, dem Ausmaß und der Abgründigkeit der Gewaltverbrechen durch die Vorstellung einer hinreichend einklagbaren Gerechtigkeit zu begegnen. Im Falle der nationalsozialistischen Verbrechen versagt für Koselleck dieser Maßstab, denn die Absurdität und Sinnlosigkeit von Auschwitz lässt herkömmlichen Maßen keinen Raum, sie erstickt jedweden Versuch der Sinnstiftung, die versuchte, rückwirkend die Totalität der Verbrechen der nationalsozialistischen

¹⁸ Meier, C. H.: Niemand soll uns als Armenier erkennen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. 4. 2015, S. 9

Deutschen einzuholen oder einzulösen.¹⁹ Es gibt keinen Sinn und keine ausgleichende Gerechtigkeit „nach Auschwitz“ – man ist unwillkürlich versucht, diese Einsicht auf andere außergewöhnliche Gewalterfahrungen des 20. Jahrhunderts auszudehnen. Für die Erfahrung der Gewalt gilt, dass sie eine Primärerfahrung ist, die nicht einfach „weitergegeben“, „vererbt“ oder „übertragen“ wird. Eine Phänomenologie der Gewaltsamkeit verdeutlicht, was hier mit Unübertragbarkeit gemeint ist: Ängste, die dem Bewusstsein in den Lagern gleichsam eingebrannt wurden, Schmerzen, die an Körper und Seele hervorgerufen wurde, Ohnmacht, die durch Prozeduren der Gewalt erzeugt wurde, ferner die Aussichtslosigkeit entchwundener Freiheit oder die Hoffnungslosigkeit, die mit der ständigen Drohung des Todes einher ging – dies sind primäre Erfahrungen, die im eigentlichen Sinne nicht übertragbar sind und die sich, wie Koselleck einprägsam schreibt, wie „Lavamasse“ in die Leiber der Zeitgenossen ergossen haben.²⁰ Diese Erfahrung lässt sich vielleicht zum Ausdruck bringen, aber sie bleibt eine primäre Negativerfahrung des Terrors, die nicht auf das Gedächtnis Anderer zu übertragen ist. Gilt dies nicht auch in dem hier gemeinten Sinne für die „einmaligen“ Erfahrungen, die dem armenischen Volk zugemutet wurden? Auch in diesem Fall müssen wir uns Situationen unmittelbarer Gewalt vor Augen halten: wenn den Armeniern eröffnet wurde, dass sie innerhalb kürzester Zeit die Städte verlassen und dabei ihre Habe zurück lassen sollten, wenn Truppen in die Häuser eindringen und mit gezückten Waffen die letzten Winkel nach „unerwünschten“ Personen suchten, das anhaltende Gewehr- und Geschützfeuer, das Zusammentreiben der Menschen mit allen denkbaren Gewaltmitteln, die Todesmärsche und der allseits spürbare Tod durch die Hand gewaltfähiger Gruppen, durch Hunger oder Erschöpfung – vor diesen

¹⁹ Koselleck, R.: Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In: Ders.: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten.* (hg. v. Carsten Dutt). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 241-254, hier S. 243

²⁰ Ebd., S. 244

Erfahrungen versagen alle Versuche reflexhafter Sinnstiftung. Sie lassen sich vielleicht nacherzählen, aber geben doch auch einen Einblick in die existentielle Grundsituation zwischen möglicher Sprache und unmittelbarem Leiden. Nicht unerheblich erscheint angesichts dessen die Frage, mit welchen begrifflichen Mitteln wir die Konstitution der geschichtlichen Welt überhaupt beschreiben können.

Skeptische Stimmen der Historik betonen die negative Botschaft, mit denen die Nachgeborenen umgehen müssen. Für diese Einsicht lässt sich eine hermeneutische Tiefendimension heranziehen: interexistentielle Verhältnisse, in die wir von Anbeginn eingelassen sind, sind von Ferne und Entzogenheit, Schutzbedürftigkeit und Negativität durchdrungen. Solche Negativität in der Interexistenz wird zuallererst durch die Einsicht in die instrumentell und pragmatisch untilgbare Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Mitmenschen erzeugt. Jegliche Sinnentwürfe sind unableitbar und aus sich selbst heraus gültig, die singuläre Totalität des Lebens zeigt sich in der Gestalt der Nichtobjektivierbarkeit und nur unter Einbezug von pragmatischer Entzogenheit und Fragilität.²¹ Was aus Sicht der Historik mit Blick auf die Unwiederbringlichkeit der historischen Existenz gesagt wird, findet aus universalanthropologischer Sicht ein begriffliches Kreditiv: nur in den Aspekten negativer Selbsterkenntnis zeigen sich die Grenzen der Konstitution der moralischen Praxis, nur mit Blick auf die Einmaligkeit der singulären Totalität können wir kommunikative Interexistentiale, etwa des dialogischen Erinnerens, sinnvoll beschreiben.

Die Behauptung einer Unübertragbarkeit einmalig gemachter Erfahrungen ist dabei um einiges tiefgreifender, als man vielleicht vermutet. Das, was nicht übertragbar ist, resultiert aus einer primären interexistentiellen Ferne. Die Entzogenheit im Leben der Menschen füreinander meint freilich keineswegs, vor der unausweichlichen Gewalt zurückzuweichen

²¹ Rentsch, Th.: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1999, S. 182-189

und die vergangenen Geschehnisse achselzuckend hinnehmen zu müssen. Im Gegenteil, aus der unverfügbaren Gegebenheit der menschlichen Grundsituation ergeben sich moralische Perspektiven. Die Weise des Erinnerns des Negativen ist primär moralischer Natur; das moralische Urteil über das, was vor, während und nach dem Furor der Vernichtung passierte, ist eindeutig, klar, unzweifelhaft, es ist als Unrecht moralisch unbestreitbar. Die für die Gemeinschaft der Überlebenden möglichen Formen der Erinnerung sind allerdings vor schwierige Bedingungen gestellt: da sie durch die Gewalt das Zentrum ihres Gemeinschaftslebens verloren hatten und durch verschiedene Phasen der Segregation und Ausgrenzung gedrängt wurden, konnten die armenischen Nachfahren nur sehr bedingte Formen der Memoria entwickeln. Die überwiegende Mehrheit der Überlebenden waren Kinder im Alter von bis zu neun Jahren, „die durch Zufall unter den Leichen liegenblieben, die aus den Todesmärschen herausgenommen wurden und in kurdischen Dörfern am Wegesrand blieben.“²² In welchen Formen ließe angesichts dessen sich die Memoria dieser Leidenserfahrung bilden? Wie könnte eine verbindende identitätsstiftende Erzählung an diese Ereignisse anknüpfend formiert werden? Neben den wenigen offiziellen Formen der Bewahrung und Weitergabe, verbindender Rituale und Gedenktage dominiert die mündliche Weitergabe des Erfahrenen, die Vergegenwärtigung des extremen Verlusts, die „Konversion der Erfahrung in Erinnerung und Erzählung“²³ wie sich auch zuletzt künstlerische Formen in Film und Literatur als Eigenschaft der Memoria ausgeprägt haben – Formen des Widerstands gegen staatlich sanktionierte Gedächtnispolitik. Für Mihran Dabag ruft insofern die armenische Erinnerung primär die „Frage nach Worten und nach politischer Anerkennung“²⁴ hervor. Zwei Aspekte sind es insofern, die im Besonderen darzustellen sind, die Frage, wie

²² Dabag 2006, S. 48

²³ Ebd., S. 49

²⁴ Ebd.

sich Erfahrungen und Erinnerungen in Erzählungen oder gar Historisierungen fortsetzen könnten sowie die weitreichende Frage nach einer umfassenden historischen Verantwortung.

3. Die Frage der Bewahrung der Erinnerung

Verschiedene Probleme sind mit dem Prozess der Umwandlung von Erfahrung in Erinnerung verbunden. Nicht nur für den Fall des armenischen Genozids, sondern im allgemeinen gilt, dass negative Ereignisse der Vergangenheit mit der Privilegierung von Opferkollektiven verknüpft werden können. Das Leiden an den Unrechtserfahrungen der Vergangenheit kann zu Verengungen führen, bei denen es im schlechteren Fall zu Opferhierarchien, Konkurrenzen, zu einem Streit der Identitätspolitik kommt. Das Leiden wird gleichsam zu einem kostbaren Besitz, das zur Abgrenzung benötigt wird.²⁵ Allerdings ist eine Lösung im weiten Feld der Identitätspolitik nicht ohne Widersprüche zu haben. Verschiedene Spannungsmomente der Bedingungen möglicher Geschichte zählen zu diesen nicht eindeutig aufzulösenden Problemen. Zwischen

²⁵ Mit den folgenden Worten wendete sich der amerikanische Historiker Charles Maier gegen die von ihm identifizierten Auswüchse der Gedächtnisindustrie: „Warum nicht ein Museum der amerikanischen Sklaverei? Wäre es nicht ein angemessenerer Einsatz von nationalem Grund und Boden und Finanzen, an Verbrechen zu erinnern und zu veranschaulichen, wofür unser eigenes Land Verantwortung übernehmen muss? (...) Warum nicht ein Museum über indianisches Leiden, von den Pocken und der Schlacht am Wounded Knee bis zum Alkoholismus in den Reservaten?“ Um dieses Zitat einordnen zu können, muss das Geflecht von politischer Erinnerungspraxis, der Gedächtnisindustrie, damit einhergehenden Opferdiskursen und Opferkonkurrenzen entwirrt werden. Es gibt offensichtlich ein nachvollziehbares Bedürfnis, das Ausmaß, die Begleitumstände und sozialen Folgen von Gewaltereignissen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Dabei entsteht jedoch in manchen Fällen etwas, das weit über die Anerkennung des Opfers hinausgehen kann. Maier, C. S.: „A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial, in: *History and Memory* 5, Nr. 2, 1993, S. 136-151 (hier 143), zitiert nach Assmann, A.: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München 2013, S. 142 f.

der Möglichkeit der sprachlichen Bewältigung der Gewalt und der vergangenen Wirklichkeit besteht eine unaufhebbare Differenz, Ereignisse haben im Vollzug des Geschehens eine andere Seinsweise als die Sprache selbst, die danach gesprochen wird. Zwischen dem unmittelbaren Leiden und der nachfolgenden Sprachhandlung bleiben Differenzen, an denen sich Historik und Hermeneutik vergeblich abarbeiten.²⁶ Grenzen der Darstellbarkeit und Grenzen der sprachlichen Erfassung bedingen daher die narrativen Strukturen. Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, schreckliche Wahrheiten gleichzeitig kognitiv zu durchdringen und sie zum Ausdruck zu bringen, denn die Wirklichkeit bleibt

„außerhalb der Grenzen menschlicher Vorstellung; auch diejenigen, die sie erlebt haben, können sie nicht in ihrer Ganzheit erzählen; alle stammeln, jammern, vergießen Tränen und erzählen verstümmelte Tatsachen.“²⁷

Das Erfahrene stößt an die Grenzen der Sprache. Das Katastrophale entzieht sich den Bemühungen der Narration, die narrative Struktur muss das Bruchhafte der Erfahrung – dass der gewöhnliche soziale Rahmen zerstört, die fortschreitende Geschichte „beendet“ und die gültigen Bedeutungen verloren wurden – integrieren.

Auf einer anderen Ebene der Historie erschließt sich in diesem Zusammenhang aber eine weitere Schwierigkeit. Wenn, wie gezeigt, zwischen Sprache und Leiden eine unaufhebbare Differenz bestehen bleibt und sich in der Geschichte der Gewalt gewissermaßen elementare Kräfte zeigen, an denen sich die Sprache vergeblich abarbeitet, stellt sich gleichsam das Problem der Wiederkunft des Gleichen. Die Wiederholungsstrukturen der Geschichte bilden ein granitenes Fundament. Hermeneutische Bemühungen des Sinnverstehens sind scheinbar dazu verurteilt, auf ein selbstläufiges Geschehen,

²⁶ Koselleck, R.: Sprachwandel und Ereignisgeschichte. In: *Merkur* 43, 1989, S. 657-673, hier S. 660

²⁷ Yessayan, Z.: *In den Ruinen (Avegneru metsch)*, Beirut 1957, S. 26 zitiert nach Dabag, *Der armenische Genozid*, 2002, S. 50

auf den ewigen Tanz um Macht, Gewalt und Zerstörung zu reagieren. Die vorsprachlichen Strukturen, bzw. die „ewigen“ Bestimmungen der Geschichte, zwischen oben und unten, innen und außen, Freundschaft und Feindschaft, können zwar sprachlich vermittelt werden, aber sie sind doch auch etwas Eigenständiges, das der Sache nach nicht in sprachlicher Verständigung aufgeht. Die Wiederholungsstrukturen der Geschichte gleichen demnach Formationen der Endlichkeit in einem auch außersprachlichen Bereich.

Zwei grobe Richtungen lassen sich nun unterscheiden, mit diesem Problem umzugehen. Sehr vereinfacht gesprochen, könnten sie als *pragmatische* und *geschichtsphilosophische* Wege der Auseinandersetzung beschrieben werden. *Pragmatisch* können wir mit Blick auf die Geschichte der Gewalt fragen, warum Feindschaft und Gewalt die Menschheit seit Anbeginn begleiten und warum spezifische Gewalterfahrungen wie ein steinerner Gast der sozialen Welt erscheinen. Man könnte darüber hinaus gehend fragen, wie sich die Wiederholungsstrukturen der Gewaltfeindschaft vermeiden lassen und wie zu verhindern sei, dass sich eine schlimme Erfahrung der Vergangenheit wiederholt. Aber dieser Weg ist schwierig. Zwar sind die normativen Konsequenzen einer schrecklichen Vergangenheit schlichtweg eindeutig. Sie sollten sich, wie alle extremen und belastenden Formen der Gewalt, nicht wiederholen. Aber es kann freilich nicht darum gehen, die Rolle der Historie als „Magistra Vitae“ zu erneuern, wie sie in früheren Zeiten geltend gemacht wurde im Sinne von: aus den Erfahrungen der Vergangenheit klug für die Gegenwart zu werden. Es bedarf einer anderen Geschichtsphilosophie, deren Sinn sich nicht darin erschöpft, aus exemplarischen Geschichten der Vergangenheit zeitenthobene Geltungen und Regeln für die Gegenwart zu erhalten: Die Historik als Lehre von den Bedingungen möglicher Geschichte fragt nicht nach dem, was zu tun sei und wie die Zukunft zu gestalten sei. Die *Machbarkeit der Geschichte* ist missverständlich, denn es geht in der Historie vielmehr um die theoretisch zu erbringenden Vorgaben, die begreiflich machen, warum sich

bestimmte Geschichten ereignen. Die Erfahrung des gegenseitigen Totschlagenkönnens wird in diesem Rahmen zu einer Art transzendentaler Kategorie.²⁸ Dass Gewaltfeindschaften sich wiederholen, dass Menschengruppen in der Geschichte immer wieder glaubten, sich gegenseitig umbringen zu müssen, verweist die Geschichte auf die fundamentale Opposition von Feindschaft und Freundschaft. Anders formuliert: Feindschaft ist als denknotwendige und unhintergehbare Kategorie zu verstehen, die jederzeit existentiell ausgefüllt werden kann und die – in dieser abstrakten Diktion – erst die eigentliche Leistung des Friedens hervortreten lässt.

Der Standpunkt der Historik zentriert sich um eine Form skeptischer Anthropologie. Aber er muss keineswegs auf die granitene Gestalt des Politischen im Sinne Carl Schmitts bezogen werden; jedenfalls geht dieser Standpunkt nicht in jenem Begriff des Politischen auf. Eher ist es so, dass die Erfahrung der Gewalt jenseits der rein pragmatischen Perspektive einen geschichtsphilosophischen Fluchtweg offenhält. Am Leitfaden einer geschichtsphilosophischen Erzählung erhält die erzählte Geschichte eine grundsätzlich andere Verhältnisbestimmung. In der normativen Dimension erkennen wir in der gewaltsamen Vergangenheit eine Aufgabe. Etwas, das sich als unmittelbare und erschreckende Gewaltbarkeit zu erkennen gibt, ist für zukünftige Zeiten zu bedenken. Die Vergangenheit zeigt sich als nicht-sein-sollende, ungewisse Zukünftigkeit. Die vergangenen Erfahrungen gleichen uneinholbaren Sinnvorgaben, die die Geschichte allem Verstehen aufnötigt. Damit ist eine bestimmte Form der Geschichtsphilosophie vorgezeichnet, die sich von den herkömmlichen Formen abhebt. Nicht die Geschichten von Siegern und Verlierern, weder die Geschichte großer Männer, noch der Blickwinkel der Ausgeschlossenen und Unterdrückten im Schatten bilden den letztgültigen Standpunkt. Sondern die Auseinandersetzung mit dem verborgenen, entzogenen und in sich

²⁸ Koselleck, R.: Historik und Hermeneutik. In: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 97-119

selbst intransparenten Sinn, das sich dem Verstehen direkt Widersetzende. Die philosophische „Bewältigung“ der Gewalt ringt mit einem Negativen, das nicht verstanden werden kann, weil es aus dem Bereich des Erkennbaren ausgeschlossen ist und zugleich die Grenze des Verstehenkönnens berührt. Es ist das Motiv der Leidenserinnerung, bzw. das Bemühen, das unbegriffene Leiden als grundlegende Sinnlosigkeitserfahrung zu bestimmen, das den Kern historischer Arbeit ausmacht.

4. Die Kategorie der Verantwortung

Somit wäre abschließend zu fragen, in welchem Sinne historische Verantwortung zu verstehen ist, damit das zuvor Gesagte sinnvoll integriert werden kann. Zwei Schwierigkeiten der historischen Arbeit wurden zuvor aufgezeigt: die eigentliche Unübertragbarkeit primärer Erfahrungen und die immer nur bruchstückhafte Erinnerung an das Geschehene, das an der Grenze des Verstehenkönnens steht. Beide Aspekte mahnen zur Vorsicht gegenüber dem Bestreben, einen rein pragmatischen Umgang mit Geschichte zu verfolgen. Nicht die Machbarkeit der Geschichte, sondern die Herausforderung des Negativen, die zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug steht,²⁹ bildet den Inhalt und Zweck kulturell-historischer Sinnbildung. Gerade deshalb aber ist es wichtig, den Begriff der historischen Verantwortung als Sinnkriterium zu schärfen.

Verschiedene Möglichkeiten, durch historisches Erzählen dem Vergangenen einen Sinn zu verleihen, böten sich an. Woraufhin die historische Sinnbildung, bzw. die konkrete Orientierungsfunktion historischen Erzählens im Zusammenhang von äußersten Gewalterfahrungen abzielt, ist jedoch eine komplizierte Fragestellung. Denn es geht zum einen natürlich um Sprachhandlungen, mit denen sich vergangenheitsorientierte Bedürfnisse in bestimmte Interessen umsetzen lassen. Durch den Prozess des Erinnerns schreiben sich die Menschen

²⁹ Angehrn, E.: *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*. Basel 2015

in den Fluss der Zeit ein und versuchen dabei, ihre Identität zu bewahren und darüber hinaus konkrete Vorstellungen zu verwirklichen.

„Historisches Erzählen bildet Kontinuitätsvorstellungen über Erfahrungen des zeitlichen Wandels. Es wird dabei getragen von dem Bedürfnis seiner Autoren und Adressaten, in einem solchen Wandel ihre Identität zu behaupten, sich selbst in ihm nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen, sich in ihm durch ihr Handeln als Subjekte zur Geltung zu bringen.“³⁰

Solches Erzählen verwandelt auf der Ebene von Handlungsorientierungen Naturzeit in menschlich gestiftete Zeit, es gibt sich als ein Erzählen zu erkennen, das Wunden heilt. Erzählte Geschichte steht daher hier vorrangig zwischen traditionellen und kritischen Narrativen, genauer betrachtet steht es im Schnittpunkt beider Erzählformen. Für die Erinnerung zentral ist zunächst die Überlieferung des Geschehens, bei der die Erinnerung in etwas Überdauerndes geführt wird. Wir kennen diese Form der Historiographie von den sogenannten „großen Geschichten“: eine göttliche oder königliche Herkunft wird erinnernd hervorgebracht, eine Gemeinschaft erinnert sich ihres mythischen Ursprungs, um sich ihrer selbst zu vergewissern, Nationen festigen ihre Identität durch die Erzählung ihrer Entstehung, usw.. Jeweils scheint sich ein historisches Bedürfnis an Kontinuität und Identität auszudrücken. Kreist die erinnernde Vergegenwärtigung jedoch um ein radikal Negatives, dann wird die traditionale Erzählung durchbrochen. Die Selbstverständigung über eine Herkunft verliert ihre Mitte, sie kann sich jedenfalls nicht einfach auf einen positiven Kern der Stiftung berufen, sondern muss sich gleichsam im Modus kritischen Erzählens gegen die herkömmliche Tradition wenden.

Ist somit der Begriff der historischen Verantwortung als Erinnerung an die Gewalt der Vergangenheit zu verstehen?

³⁰ Rösen, J.: Die vier Typen historischen Erzählens, in: ders.: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt a. M. 2012, S. 148-218, hier 162

Historische Verantwortung lässt geschichtliche Erfahrungen und moralische Verhältnisse ineinandergreifen. Sie greift aber über die bloße Markierung von Identität und Erinnerung hinaus, insofern sie verlangt, dass man sich im öffentlichen Raum über Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzt. Ein systematisch tragfähiger Begriff von Verantwortung zielt insofern besonders auf die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich mit Ereignissen der Vergangenheit, auch mit den schmerzvollen und tiefgreifenden Erfahrungen, zu beschäftigen. Diese Verantwortung ist gewissermaßen grenzenlos, denn sie umfasst die Interaktion zwischen mehreren Generationen, verschiedenen Kollektiven, zwischen Nationen und Völkern mit ihren jeweiligen Ideen und Interessen. Die enge Verbindung von moralischen Prinzipien, politischen Interessen in einem historischen Bedeutungsraum macht diese Dinge nicht einfacher: aktuell lässt sich beobachten, wie sich Realpolitik gegen wertegeleitete Politik behaupten muss, insofern die deutschen und türkischen Regierungen faktisch auf enge Zusammenarbeit verwiesen sind, es aber nach wie vor Probleme mit der Erinnerungspolitik gibt, die immer wieder das Tagesgeschäft durchbrechen. 2015 fanden im Deutschen Bundestag Debatten um das Gedenken an den armenischen Völkermord vor einhundert Jahren statt, bei denen einige Abgeordnete klare Worte zur Tatsache des Genozids fanden, andere wiederum diplomatische Formulierungen bevorzugten, um auf aktuelle Befindlichkeiten der türkischen Regierung Rücksicht zu nehmen.³¹ Bekanntlich mündeten diese Debatten in der Resolution: „Erinnerung und Gedenken an den Völkermord an den Armeniern und andern christlichen Minderheiten in den Jahren 1915 und 1916“³², die von einer Vielzahl von intensiven, auch internationalen politischen Auseinandersetzungen begleitet wurde. Wie immer man diese aktuellen Entwicklungen bewertet – die Kategorie historische Verantwortung

³¹ Carstens, P.: Wie weit geht Realpolitik? In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 21 Februar 2016, Nr. 7, S. 8

³² Hierzu der Link: <http://www.welt.de/155908117>

ist auf beiden Seiten wahrzunehmen. Bekanntlich war das Deutsche Kaiserreich als enger Verbündeter der Osmanen für den Massenmord in einem besonderen Sine „verantwortlich“: Zumindest war man über die Ereignisse gut informiert und trotz zahlreicher Proteste linker und konservativer deutscher Politiker hatte die Regierung dem Morden tatenlos gegenüber gestanden. Verantwortlichkeit meint hier also nicht nur die konkrete Ausführung von Handlungen, sondern auch die vielfältigen sozialen Verflechtungen eines Geschehens, die Distanz zu einem Geschehen, das bewusste Wegschauen, das mangelnde Interesse an bedrohten Subjekten zugunsten machtpolitischer Präferenzen. Eine wertegeleitete Politik könnte sich auf diese Aspekte konzentrieren – und scheitert dann letztlich doch, wenn sie sich einfach „nur“ auf die universalistischen Werte ihrer eigenen Kultur beruft. Die Schwierigkeit der dialogischen Auseinandersetzung liegt in der möglichen ethnozentrischen Drift, bei der die eigenen kulturellen Lebensformen unerschwerlich auf- und die andern abgewertet werden. Die Gefahr eines „wertebasierten“ Diskurses liegt in dem kurzfristigen Gewinn der kulturalistischen Eindeutigkeit, der eigentlich eher einem Verlust gleichkommt. Eindeutigkeit meint Sätze, die auf kulturelle Überlegenheit unerschwerlich abzielen: die *eigene historische Kultur* wird positiv bewertet, weil sie normative Tiefe und einen positiven Ausgang hat, die *eigene Entwicklung* wird als kontinuierlicher Verlauf vorgestellt, ohne fremde Einflüsse und Verflechtungen zu bemerken; schließlich kann sogar die wertegeleitete Entwicklung einer Kultur als hochwertig angesehen werden. Polemisch gesprochen: „Andere“ können diesen Grad an Reflexion nicht erreichen, weil sie sich dieses Niveau durch partikulare Interessen und vermeintlich niedrige Beweggründe verstellen. Im Extremfall stellt sich Europa dann als Hort der Menschenrechte und als Vorzeigemodell des Friedens „gegen die Unruhe der Welt“³³ dar. Ein anderer Weg ist also vonnöten, der sich, wie oben beschrieben, auf negativistische Impulse

³³ Rösen 2003, S. 101

einlassen muss. Einen Gewinn erzielen kann ein gemeinsames Geschichtsbewusstsein nur im Rückbezug auf negative Erfahrungen in das historische Selbstverständnis, aber dies ist wohl ein Prozess, den keine Gemeinschaft für andere vollziehen kann. Ethnozentrische Geschichtsbilder, die gut und böse, rohe Gewalt und Friedensfähigkeit, Toleranz und Fundamentalismus in manichäischen Bildern ausdrücken, verfehlen die notwendige kommunikative Struktur eines geteilten Geschichtsbewusstseins. Dessen Kern liegt in einem stetigen Prozess von Erfahrung, Verarbeitung und Interpretation, der einen geschichtlichen Bedeutungsraum erst hervor treten lässt.³⁴ Was es verlangt, ist: Anerkennung von Brüchen und negativen Erfahrungen, Eingedenken an Schreckenserfahrungen der eigenen Geschichte, die ohne ethnozentrische Abwertung gelingt – eine ungemein schwierige Herausforderung nicht nur für die kulturelle Sinnproduktion, sondern schon für den alltägliche Bildungsarbeit innerhalb und außerhalb europäischer Grenzen. Der „Fall“ des armenischen Genozids hat insofern eine zweifache geschichtspolitische Bedeutung. Er steht für den notwendigen Blick in den Schatten der Geschichte, in dem sich politische Gewalt entfalten konnte. Die konkrete Erinnerung an diesen Genozid gilt den Nachfahren der armenischen Opfer, die für ihr Anliegen seit Jahren einen Platz auf der globalen Agenda suchen. Die Politik der Geschichte im allgemeineren Sinn ist aber, wie gezeigt, auf die philosophische Rahmung eines gemeinsamen geschichtlichen Bedeutungsraums verwiesen.

³⁴ Zum Begriff eines historischen Bedeutungsraums: Zimmermann, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 177-210

II. MISZELLEN

*Julia Albert, Timo Bayer, Lisa Busche, Alexander Haser,
Katharina Peetz*

THEOLOGIE UND VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG VI.
DISKURSE ÜBER „FORM“, „GESTALT“ UND „STIL“
IN DEN 20ER UND 30ER JAHREN

Bericht von der internationalen Fachtagung im
Robert-Schuman-Haus, Trier, vom 16.-18. Januar 2015

Die sechste Veranstaltung der Tagungsreihe *Theologie und Vergangenheitsbewältigung* thematisierte vom 16. bis 18. Januar 2015 im Robert-Schuman-Haus in Trier Diskurse über „Form“, „Gestalt“ und „Stil“ in den 20er und 30er Jahren. Veranstalter der internationalen Fachtagung waren Prof. Dr. Lucia Scherzberg und PD Dr. August H. Leugers-Scherzberg von der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes. Die Tagung beleuchtete die Verschränkung dieser Diskurse und fragte nach ihrer Bedeutung für Theologie, Philosophie, Pädagogik, Psychologie, Kunstgeschichte und Geschichtswissenschaft.

GREGOR TAXACHER (Köln) setzte mit seinen Überlegungen zum Form- und Stilbegriff Oswald Spenglers bei dessen „Ästhetik“ des Geschichtlichen an. Spengler bestimmte Kulturen als Formen, Gestalten, Stile und Symbole. Form-Verlust gelte ihm als Kultur-Verlust. Seine eigene Zeit begreife Spengler als eine formlose, sodass die Frage nach der Wiedergewinnung von Form entscheidend werde. Diese Wiedergewinnung könne nur durch die aktive Aneignung derjenigen Form geleistet werden, die das Schicksal diktiere, das bedeutet, durch eine ästhetische Wahl. Für Spengler selbst sei diese Form seiner Morphologie der Kulturen gemäß die „Zivilisation“ als Spätphase der (abendländischen) Kultur. Als politischer Autor schrieb Spengler in „Preußentum und Sozialismus“ Deutschland die Führungsrolle in der

Zivilisationsphase der abendländischen Kultur zu. Auch hier handelte es sich um eine Stil-Frage: die englische Weise der Zivilisation drückte sich für Spengler in Individualismus und Kapitalismus aus, die preußische dagegen in überpersönlicher Gemeinschaft und Sozialismus, Letzterer verstanden als autoritärer, dirigierender Staat. In diesem Sinne führte Taxacher aus, sei auch Spenglers Sympathie für Mussolini und den Faschismus ebenso wie seine Distanz zum Nationalsozialismus eine ästhetische Frage, d.h. die Wahl eines Stils.

KAROL SAUERLAND (Warschau) stellte den Begriff des „Denkstils“ und des „Denkkollektivs“ bei Ludwik Fleck vor. Fleck nehme grundlegend an, dass sich eine Gruppe von Wissenschaftlern dadurch formiere, dass deren Mitglieder unbewusst demselben „Denkstil“ folgen. Dies schließe sie zu einem „Denkkollektiv“ zusammen. Ein neuer „Denkstil“ entwickle sich nach Fleck unter Einbeziehung neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse aus bereits vorhandenen Denkstilen. Sauerland grenzte „Denkstil“ vom Kuhnschen Begriff des „Wissenschaftsparadigmas“, das durch eine „wissenschaftliche Revolution“ abgelöst werde, ab. Alte Denkstile seien nicht „falsch“, sondern vielmehr die geistige Voraussetzung alles folgenden Denkens. Diese These erhärtete Fleck anhand seiner eigenen Forschungsarbeit im Bereich der Immunologie, v.a. im Zusammenhang mit der Erforschung der Syphilis-Infektion. Erst durch das Abrücken vom Standpunkt der alten galenischen Säfte-Lehre sei man zur modernen Vorstellung einer durch Bakterien übertragbaren Erkrankung gekommen. Dies habe zur Entwicklung neuer Forschungszweige bzw. Denkstile wie der Serologie geführt.

Das Produktdesign der Weimarer Republik, des Nationalsozialismus und der frühen Nachkriegszeit war nach MARTIN PAPENBROCK (Karlsruhe) durch das Credo der „Sachlichkeit“ verbunden. „Sachlichkeit“ sei in den 20er Jahren als gestalterisches Prinzip gegen extravagantere Formen des Jugendstils oder Expressionismus abgegrenzt worden. Über die Geometrisierung seiner Produkte wollte z.B. der *Deutsche Werkbund* seine Forderung nach „radikaler Gestaltung“ und

„bedingungsloser Formschätzung“ erfüllen. Gerade im nationalsozialistischen Produktdesign wurden, so Papenbrock, „Einfachheit“, „Ehrlichkeit“ und „gute Gesinnung“ als zentrale Kriterien für die „gute Form“ betrachtet. Produkte sollten dem besonderen Gefühl der Zeit Ausdruck geben und damit „erbfähig“ sein. Die propagandistische Funktionalisierung von Produkten zeige sich etwa in der massenhaften Verbreitung der Serie *Arzberg Form 1382*, die der Nationalsozialist Hermann Gretsch 1931 entwarf und die auf keiner „deutschen“ Kaffeetafel fehlen sollte. Die Stilisierung von sachlichen und einfachen Produkten als „gute Form“ ging nach Papenbrock in den frühen Nachkriegsjahren ungebrochen weiter. So habe das *Museum of Modern Art* in New York 1950 die Serie *Arzberg Form 1382* in seine Ausstellung „Good Design“ aufgenommen.

YVONNE AL-TAIE (Kiel) zeichnete die Entwicklungslinien von einem kunsttheoretischen hin zu einem völkischen Stil- und Gestaltbegriff nach. So interpretiere Adolf Loos das Verzieren von Gegenständen mit ornamentalen Mustern als Zeichen von „niedriger Entwicklung“, „geistiger Degeneriertheit“ und „Verbrechertum“. Er greife auf die Analogie zwischen Ontogenese und Phylogenese zurück und parallelisiere die Entwicklung des Individuums mit der Entwicklung der Völker. Mit der fortschreitenden Entwicklung verschwinde das Ornament. In *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie* grenzt Wilhelm Worringer den menschlichen Einfühlungsdrang, den er als „Naturalismus“ bezeichnet, von „Stil“ als dem evolutionär höher stehenden und nur in bestimmten Völkern vorkommenden Abstraktionsdrang des Menschen ab. Martin Bubers antagonistische Konzeption der Prinzipien des Gestaltenden und Gestaltlosen weist v.a. dem jüdischen Volk eine besondere Stellung zu. So sei der Kampf zwischen diesen beiden Prinzipien zwar in jedem Menschen wirksam, trete im Judentum aber am sichtbarsten in Erscheinung. Einen völkischen Stil- und Gestaltbegriff arbeitete Al-Taie bei Hans F.K. Günther und Ferdinand Clauß heraus. Günther betreibe explizit Stilgeschichte unter rassenkundlichen

Vorzeichen und leite seine stilgeschichtliche Einordnung von Kunstwerken von der Physiognomie der Künstler_innen ab.

In seinem Vortrag skizzierte NORBERT ANDERSCH (London) den Diskurs zwischen Neurologie, Psychiatrie, Anthropologie, Philosophie und theoretischer Psychopathologie der Weimarer Jahre über gestaltpsychologische Ansätze. Er stellte Ludwig Binswanger, Kurt Lewin, Ernst Cassirer, Kurt Goldstein und Paul Tillich näher vor – Forscher, die sich nicht primär als Gestalttheoretiker verstanden, sondern die das gemeinsame Anliegen eines interaktiven Bewusstseinsmodells auf der Grundlage gestalt- und symboltheoretischer Annahmen verband. Der gestalttheoretische Ansatz gilt Andersch als wichtige Ergänzung des Bewusstseins-Diskurses. So verweise die gestalttheoretische Perspektive darauf, dass der Mensch seine Umwelt im Wahrnehmungsprozess zu sinnvollen Ganzheiten organisiere. Die besondere Leistung der Gestalttheorie bestehe im Verweis auf eine vermittelnde Figur zwischen den Strukturen und Interaktionen, die einerseits Subjektivität entstehen ließen, andererseits soziales Handeln organisierten. Dazu hätten v.a. Goldsteins Ganzheitstheorie des Organismus, Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Lewins Theorie gespannter Systeme beigetragen. Dennoch sei es den Gestalttheoretikern – so Andersch resümierend – auch bedingt durch die Vertreibung und Ermordung wichtiger Vertreter während des Nationalsozialismus nicht gelungen, ein umfassendes Konzept für eine Theorie der Bewusstseinsbildung zu entwerfen.

CARSTEN HEINZE (Schwäbisch Gmünd) zeichnete in seinem Vortrag die Instrumentalisierung von Erziehungswissenschaften und Psychologie durch den Nationalsozialismus am Beispiel von Hans Volkelt nach. Volkelt, ein aktiver Nationalsozialist mit zahlreichen Parteiämtern, habe das aus der „Leipziger Schule“ stammende Konzept der „Ganzheit“ auf die Strukturen der Gesellschaft als „Volksganzes“ übertragen. Politisch liegt diesem Konzept die Ablehnung der Weimarer Republik und der Demokratie als Ursache für die „Zerrissenheit“ des Volkes zugrunde, gleichermaßen die enthusiastische

Begrüßung der nationalsozialistischen Machtübernahme als Wiederherstellung eines „rassisch“ determinierten Volksganzen. „Ganzheit“ werde als Ausdruck des Irrationalismus und als Grundlage von Gemeinschaftsgestaltung betrachtet. Diesen ganzheitspsychologischen Ansatz verband Volkelt mit der nationalsozialistischen Ganzheitspädagogik zu einer allerdings selbst in der gleichgeschalteten Universität nicht mehr konsensfähigen Erziehungslehre. Das Ziel dieses Erziehungskonzeptes charakterisierte Heinze als Etablierung eines gewaltförmigen Ordnungsmusters.

Die Bedeutung der Begriffe Form und Gemeinschaft in der Ideologie der *Action française* legte MICHEL GRUNEWALD (Metz) dar. Die *Action française* sei im Gegensatz zu anderen nationalistischen Strömungen weder völkisch noch emanzipatorisch noch demokratisch, sondern defensiv, konservativ und antijüdisch. Charles Maurras, der spiritus rector der *Action française*, gehe davon aus, dass die Weltgeschichte als Antagonismus zwischen Ordnung und Unordnung, Zivilisation und Barbarei begriffen werden müsse. Form bedeute für ihn, die natürliche Ordnung zu respektieren. Nation sei das Produkt eines natürlichen Prozesses. Zur Rettung Frankreichs, dessen Ordnung durch die Revolution erschüttert worden sei, müsse das Zerstörte wieder aufgebaut werden. Dazu gehörten für Maurras die Vernichtung von Juden, Freimaurern und Protestanten, die Restauration der Monarchie und der vorrevolutionären Strukturen, die Wiedereinführung eines patriarchalischen Gewohnheitsrechts gegen ein Recht, das nur den Einzelnen als Rechtssubjekt kannte, sowie eine kulturelle Dezentralisierung und Förderung der regionalen Sprachen.

INA ULRIKE PAUL (Berlin/München) skizzierte den Zusammenhang zwischen Abendlandideologie und zeitgebundenen Europakonzeptionen im Denken des Gründers des „Europäischen Kulturbundes“, Karl Anton Prinz Rohan. Rohans Europakonzept, so stellte Paul heraus, war keineswegs ein im modernen Sinne demokratisches – es handelte sich vielmehr um die Vorstellung eines organischen Reichs-europas, welches sich aus rechtskonservativen Quellen wie

Hugo von Hofmannsthal und Max Scheler sowie einer am Hl. Römischen Reich Deutscher Nation und am Habsburgischen Vielvölkerstaat orientierten Reichsideologie speiste. Das neue Europa des Prinzen sollte ein Europa der jungen Elite sein, die zu einem neuen, zeitgemäßen, von der Geschichte geforderten Europäertum führen sollte. Erst wenn die Eliten der einzelnen Staaten freundschaftlich miteinander verflochten seien, wäre für Rohan „jedes Volk in Form gebracht“. Erst dann könne „Europa“ wie eine Kuppel über dem tragenden Bau der autonomen Nationen errichtet werden.

RAINER HERING (Schleswig) nahm die liturgische Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche in den Blick. Er unterschied zwischen einer älteren, kulturprotestantisch ausgerichteten und einer jüngeren liturgischen Bewegung, die nach 1918 in verschiedenen Strömungen entstand. Zu diesen Gruppierungen, die auf eine Erneuerung des Gottesdienstes aus der Verbindung von Wort und Sakrament hinstrebten, zählten nach Hering die Berneuchener Bewegung und die 1931 aus ihr hervorgegangene Michaelsbruderschaft. Anhand des *Berneuchener Buches* (1926), zu dessen 70 Unterzeichnern auch der religiöse Sozialist Paul Tillich und der spätere Führer der radikalen Deutschen Christen Thüringens, Siegfried Leffler, gehörten, arbeitete Hering das Ziel der Bewegung heraus. Dieses habe in der Schaffung einer gemeinschaftsstiftenden „evangelischen Form“ in Kultus und Kirchenbau bestanden sowie einem „evangelischen Werk“, das in dem Ziel der „Heiligung des Volkes“ völkisches Denken aufgriff. Dieses völkische Gedankengut und die beispielsweise von Wilhelm Stählin vertretene Reichsideologie schufen Möglichkeiten zur Legitimation nationalsozialistischer Praxis.

Eine besondere Rolle spielte in der evangelischen Liturgischen Bewegung die Stärkung des Gruppengefühls durch das Herausstellen der Form und der Erlebnischarakter der Liturgie.

LUCIA SCHERZBERG (Saarbrücken) beleuchtete das heterogene Phänomen der „liturgischen Erneuerung“ in der römisch-katholischen Kirche, das sich vom ausgehenden

18. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in eine aufklärerisch-vernunftorientierte und eine romantisch-restaurative Strömung teilte – u.a. erkennbar an der Fokussierung auf die Volks- bzw. die Kultsprache. Die „liturgische Bewegung“ im engeren Sinne, die unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg begann, sei in den 1920er Jahren eng mit der Verarbeitung des Kriegserlebnisses verbunden worden. Scherzberg griff mit dem Laacher Benediktiner Odo Casel, dem Innsbrucker Jesuiten Josef A. Jungmann und dem Orientalisten und Nicht-Kleriker Anton Baumstark drei Protagonisten der Bewegung heraus. Casels Liturgieverständnis sei von der inhaltlichen und formalen Analogie zwischen christlicher Liturgie und hellenistischen Mysterienkulten geprägt. Jungmann entwerfe „Formgesetze der Liturgie“, die spätere Entwicklungen auf eine Urform zurückführten und eine innere Übereinstimmung von liturgischer Form und theologischem Grundschema behaupteten. Baumstark orientierte sich an Naturwissenschaften und Komparatistik und vergleiche die „Evolution“ der liturgischen Formen mit sprachlichen und biologischen Entwicklungsprozessen, deren Gesetzmäßigkeiten auf empirischem Wege ermittelt werden könnten. (vgl. das sog. „Baumstarksche Gesetz“). Abschließend wies Scherzberg auf die Verbindungen zwischen liturgischer Bewegung und Nationalsozialismus hin.

UWE PUSCHNER (Berlin) widmete sich der Frage nach „Form“ und „Gestalt“ in der neuheidnischen Religion. Trotz der oftmals verallgemeinernden Betrachtungsweise des „Neuheidnischen“ könne man ein sehr heterogenes Geflecht an unterschiedlichen religiösen Organisationen beobachten. Diese zeugten zwar von vielen Gemeinsamkeiten wie der Ablehnung des Christentums als oktroyierter „artfremder“ Religion, v.a. in Hinblick auf „Form“ und „Gestalt“ sei jedoch von einer Vielfalt auszugehen, welche sich vornehmlich im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts bemerkbar mache. Puschner stellte beispielhaft die „Deutschgläubige Gemeinschaft“ und die „Germanische Glaubens-Gemeinschaft“ vor, die sich in ihrem Verständnis von Liturgie und Riten deutlich unterschieden.

Während diese nach einer Festschreibung suchten und Kultstätten und –personal kannten, lehnten jene eine solche Reglementierung sowie Tempel und Priester ab und überließen die Gestaltung des Ritualen den einzelnen Gemeindemitgliedern. Entsprechend bildete die Germanische Glaubensgemeinschaft eine hierarchische, die Deutschgläubigen eine organische Struktur aus.

Ziel der Tagung war es, die Diskurse über Form, Gestalt und Stil in der Zwischenkriegszeit historisch und systematisch zu betrachten. In einem Vergleich der Beschreibungen und Verwendungen der drei Begriffe können Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten sowie Selbstverortungen der Autoren und intendierte bzw. tatsächliche Wirkungen festgestellt werden. Drei Ebenen, die sich alle gegenseitig beeinflussen, sind zu unterscheiden: die Ebene der Wörter, des Sinns und der Kontexte. Zum Wortfeld „Form, Gestalt und Stil“ gehören Ganzheit und Vielheit, Ordnung und Unordnung, Gemeinschaft und Individualismus, Natur und Kultur, Struktur, Symbol sowie Erlebnis.

Als Kontexte müssen die historische Situation, Biographie, Alter, sozialer Ort und soziale Herkunft, Nationalität, Religion, politische Ausrichtung und Weltanschauung berücksichtigt werden. Gemeinsam ist den meisten betrachteten Personen und Gruppen, dass sie in besonderer Weise „Jugend“ thematisieren oder sich an die junge Generation richten, also auf die Zukunft hin orientiert sind.

In der Diskussion wurde die Frage, warum die Diskurse um Form, Stil und Gestalt gleichzeitig und in den verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen auftauchen, mit der Sehnsucht nach Heilung in einer als „zerrissen“ oder „formlos“ empfundenen Zeit beantwortet. Anknüpfend an die Heilungsthematik wurde auch der theologische Ertrag der Vorträge diskutiert, der sich in der Frage nach der Relevanz der Begriffe von Form, Gestalt und Stil für geschichtstheologische Konzeptionen bündelte. Darüber hinaus verdeutlichte besonders das Gedankengut der liturgischen Bewegung den Gemeinschafts-Aspekt dieser Konzepte. Weiterführend wurde darauf hingewiesen, dass im

Anschluss an die Tagung Wirkung und Rezeption der Ideen untersucht werden könnten sowie die Frage nach der Beteiligung von Frauen in diesen männerdominierten Konzepten und Diskursen über Form, Gestalt und Stil.

Konferenzübersicht

1. Tagungsschwerpunkt: Morphologien und Stile

Gregor Taxacher (Köln): Mussolini als Vollstrecker der abendländischen Spät-Gestalt. Oswald Spenglers Kultur-Morphologie zwischen Melancholie und Politik

Nicolas Berg (Leipzig): „Wirtschaftsstil“ – Zur historischen Semantik eines ökonomischen Deutungsbegriffs (Dieser Beitrag musste aufgrund einer Erkrankung kurzfristig entfallen. Der Vortrag wird jedoch im Tagungsband veröffentlicht.)

Karol Sauerland (Warschau): Der Begriff des Denkstils bei Ludwik Fleck

Martin Papenbrock (Karlsruhe): Von der „radikalen Gestaltung“ zur „guten Form“. Die Semantik der Sachlichkeit im Produktdesign der 1920er Jahre, der NS-Zeit und der frühen Nachkriegsjahre

Yvonne Al-Taie (Kiel): Stil und Gestalt als anthropologische Begriffe bei Wilhelm Worringer, Adolf Loos und Martin Buber

2. Tagungsschwerpunkt: Gestalt

Norbert Andersch (London): Gestaltpsychologische Ansätze in der Psychiatrie in den 20er und 30er Jahren

Carsten Heinze (Schwäbisch-Gmünd): Hans Volkelt, die sog. Leipziger Schule und der Begriff der Ganzheit

3. *Tagungsschwerpunkt: Form*

Ina Ulrike Paul (Berlin/München): „... jedes Volk in Form gebracht“. Abendlandideologie und Reichseuropa im Denken des Prinzen Karl Anton von Rohan

Michel Grunewald (Metz): „Form“ und „Gemeinschaft“ in der Ideologie der Action française

Rainer Hering (Schleswig)/ Lucia Scherzberg (Saarbrücken): „Liturgische Form“. Die Liturgische Bewegung in der evangelischen und der katholischen Kirche

Uwe Puschner (Berlin): „Form“ und „Gestalt“ neuheidnischer Religion, Organisation und Riten. Kontroverse, Debatten und religiöse Praxis

III. REZENSIONEN

Florian Bruckmann, *in IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels*, Paderborn u.a.: Schöningh Verlag 2014 (Studien zu Judentum und Christentum 28), 290 S., 39,90 €, ISBN 9783506779410

Die Studie von Florian Bruckmann „in IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels“ erscheint zu einem Zeitpunkt, da sich die christlich-abendländische Theologie wieder ihres problematischen Verhältnisses zum Judentum bewusst wird. Mit dem 70. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges im kommenden Mai gehen die Erinnerungen an die Bilder von der Befreiung der Konzentrations- und Vernichtungslager unmittelbar einher. Die evangelische Kirche problematisiert in schonungsloser Offenheit den tief sitzenden Antijudaismus Martin Luthers im Vorfeld der Feierlichkeiten zum 500. Jahrestages der Reformation, und schließlich bereitet der latent vorhandene, geschichtsvergessene neue Antisemitismus in weiten Teilen der Bevölkerung große Sorgen. Dagegen, so die einleitende These des Verfassers, erweist sich seine Studie als

„eine nicht-antijüdische Christologie, die die bleibende Erwähltheit des ersterwählten Volkes ernst nimmt und diese besonders im Hinblick auf die Entstehung von Judentum und Christentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit den christologischen Konzilien der Antike reflektiert“ (11).

Vf. weiß dabei um die Exponiertheit seines Vorhabens und leitet daraus den subjektiven Charakter seiner Untersuchungen ab, was dem literarischen Genus eines um Neutralität bemühten Lehrbuches nicht unbedingt entgegenstehen muss.

Im Bewusstsein der eingangs skizzierten, höchst problematischen Grundspannung des Christentums zum Judentum stellt Bruckmann seinen Ausführungen ein Plädoyer für die Bedeutsamkeit einer Theologie nach Auschwitz voran (vgl. 15–26), wie sie seines Erachtens zum unverzichtbaren Bestandteil einer dogmatischen Gottrede gehören muss, damit – im Sinne Adornos – „Auschwitz nicht noch einmal sei“ (26).

Diesem Auftakt folgt dann die eingangs bereits angekündigte hermeneutische Kalibrierung des Gesamtrahmens. Für eine anthropologisch fundierte Christologie scheint insbesondere die Theologie Karl Rahners geeignet, dessen transzendental-anthropologische Wende das notwendige Scharnier bietet, um sich im Kontext der Moderne dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes reflektierend anzunähern. (Bemerkenswert ist, dass die Seiten 27–44 eine sehr lesenswerte Einleitung in die Gesamtheologie Rahners darstellen, die auch unabhängig von der Fragestellung der Studie mit Gewinn gelesen werden können.) Diese Wende wird mit den postheideggerianischen Phänomenologien bei Derrida, Levinas und Marion verbunden. Aber, so drängt sich dem Rezensenten die Frage auf: Ist diese Linie auch plausibel? Erweist sich das postmoderne Denken der Differenz kompatibel mit den Rahnerschen Transzendentalbestimmungen des Menschen? Das Denken in Alteritätsmarkierungen scheint ja zunächst dem Gnadenbegriff Rahners diametral entgegen zu stehen. Dies macht der Autor selbst deutlich:

„Sinn und Bedeutung ergeben sich nach Derrida nicht von einem absoluten Ursprung her, sondern entstehen als Differenz; sie sind an der Spur ablesbar (...) Die Bedeutung wird als Differenz geboren.“ (58, Hervorh. i. Orig.)

Wie lässt sich dann aber dieser Ansatz mit dem Rahnerschen Begriff eines „übernatürlichen Existentials“ verbinden, dessen fundamentales Ziel nicht die Radikalität des Anderen, sondern die Einheit des Menschen mit Gott, christologisch formuliert, die hypostatische Union und damit die Überwindung von Alterität im Blick hat? Mit den Worten Rahners:

„Wenn nun ein Mensch dieses sein Wesen so in absoluter Reinheit und Radikalität von Gott her empfängt und so auf ihn hin vollzieht, (...) die Gott dasein lässt, dann ist das gegeben, was wir ‚Inkarnation‘ in einem dogmatisch rechtgläubigen Sinn nennen.“ (37 f.)

Bruckmann scheint diese Spannung zu spüren und löst sie höchst originell, insofern er im Rückgriff auf die biblischen

Texte die Gotteserkenntnis in ihrer „Analogizität“ ausweist und hier eine zeichentheoretische und rezeptionsästhetische „Grammatologie der Spur“ im Anschluss an Levinas und Dirscherl formuliert, die die Alterität Gottes als verblichene Anwesenheit wahrnimmt. Gerade hierin dokumentiert sich die Eigenart v.a. der alttestamentlichen Gottrede, sofern sich die „wesentlichen Aspekte biblischer Gotterkenntnis“ in negativer Differenz von Signifikant und Signifikat erschließen lassen (46–84). Solche alttestamentlichen Voraussetzungen erleichtern dann den lückenlosen Übergang zu den ausführlichen historisch-kritischen und theologisch-systematischen Rekonstruktionen von Jesus dem Christus (48–201), womit allein mit einer so gearteten makrostrukturellen Texteinheit die eingangs postulierte Kontinuität von alttestamentlich-„jüdischer“ und neutestamentlich-„christlicher“ Perspektive gewahrt bleibt. Im Anschluss an diesen ersten Hauptteil entfaltet Vf. den zweiten, trinitätstheologischen und christologischen Teil (203–316), der im Wesentlichen die dogmengeschichtlichen Entwicklungen bis Chalkedon bündig und vollständig behandelt. Dagegen werden die weiteren ökumenischen Konzilsentscheidungen bis Nizäa II nur noch in groben Zügen auf knapp fünf Seiten (317–321) abgehandelt, wobei gerade diese Zeit versucht, den überstrapazierten Hypostasenbegriff wieder mit der Einheit Gottes zu verbinden, um den Grundgedanken des Monotheismus, auch in Auseinandersetzung mit einem sich zur selben Zeit rasant ausbreitenden Islam, gerecht zu werden. Zu diesen beiden Teilen noch folgende Beobachtungen:

Bruckmann macht deutlich, dass das traditionelle Harnack-sche Apriori von der „Hellenisierung“ des altkatholischen Christentums als Verfall nicht die Genese der damit kritisierten Dogmengeschichte widerspiegelt, weil unsere Sicht der Quellen von vornherein keine neutrale und objektive Differenzierung zwischen dem historischen Jesus und dem geglaubten Christus gestattet. Die neutestamentlichen Texte bezeugen stets den im Osterglauben bereits interpretierten Jesus als den geoffenbarten Christus (vgl. 211). Jede Auslegungstradition ist

daher zunächst legitimer Ausdruck eines „Christus traditus“. Aus der bleibenden Erwählung Israels lässt sich der historische Trennungsprozess von Juden und Christen als „Schisma“ interpretieren, wobei die heutige Theologie sich mehr denn je vor die Herausforderung gestellt sieht, ihre Glaubensüberzeugungen nicht anti-jüdisch zu formulieren (vgl. 218). Dass dies innerhalb der Theologiegeschichte nicht immer der Fall war, beweisen bereits die ersten „Weichenstellungen im 2./3. Jahrhundert“ (221–228), allen voran die radikale Position Markions, der „die Theologiegeschichte bis heute beeinflusst“ (224). Besondere Bedeutung in der darauf folgenden Rekonstruktion bis zur durchaus kritisch zu lesenden Würdigung der klassischen Zwei-Naturen-Lehre erhalten die Seiten 309–316, weil hier Vf. dem (bislang kaum beachteten) Gedanken nachgeht, inwieweit die christologischen Auseinandersetzungen um das rechte Inkarnationsverständnis von jüdischer Seite überhaupt eingeholt werden können. Während der arianische Streit noch im weitesten Sinne einen innerjüdischen Diskurs um die Einheit und Vielfalt in Gott widerspiegelt (wobei Studien des Tübinger Judaisten Peter Schäfer belegen, dass es im zeitgenössischen Judentum zu ähnlichen Trinitätskonzeptionen gekommen ist; der Autor greift aber lediglich auf Daniel Boyarin, einen eher orthodox-konservativen Autor, zurück), scheint der christologische Streit prima facie nicht mehr dem Judentum vermittelbar. Auch in diesem Punkt greift Bruckmann auf Levinas und den „Gedanken einer unvordenklichen Vergangenheit“ (313) zurück: Die Andersheit Gottes im Christusereignis kann nicht verstanden werden als „der liebenswerte andere, der mir Gutes tut“ (313 f.), sondern als der, der mir in seiner Unbedingtheit meine Verantwortung für alle anderen radikal aufzeigt, was wiederum dem christologischen Grundgedanken der Stellvertretung bis in die Wortwahl hinein sehr nahe kommt. In seinen Schlussüberlegungen benennt Vf. die für ihn wesentlichen Topoi einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels (323–337) und finalisiert diese Reflexionen mit Überlegungen zum Gebet (339–342). Bruckmann hat in der Tat Neuland betreten, insofern er gerade die

dogmengeschichtlichen Entwicklungen der ersten fünf Jahrhunderte mit der provozierenden Anfrage konfrontiert, ob hier die Verbindungen zum erwählten Volk Israel noch gewahrt werden können oder nicht. Am Ende der Lektüre scheint es dem Rezensenten ein eher schmaler Pfad zu sein, den Bruckmann aufzeigt – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das Einbeziehen zeitgenössischer jüdischer Denker und Ansätze in die zentralen Aussagen der Christologie bleibt nach wie vor ein Desiderat (von wenigen Ausnahmen abgesehen), aber Vf. ist ein weiterer, sehr wertvoller und lohnenswerter Schritt in diese Richtung gelungen. Ob er auch von jüdischer Seite mit der gleichen Deutlichkeit befürwortet wird, bleibt abzuwarten, aber ein erster Anfang ist mit diesem Buch gemacht, und dafür gebühren Vf. Anerkennung und großer Respekt.

Wolfgang Baum

Viktor Krieger, *Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis*, Berlin: LIT Verlag 2013 (Geschichte, Kultur und Lebensweisen der Russlanddeutschen, Bd. 1), 264 S., 29.90 €, ISBN 978-3-64312-073-1

Die Publikationssammlung von Viktor Krieger, akademischem Mitarbeiter am Seminar für Osteuropäische Geschichte an der Universität Heidelberg, befasst sich mit der Geschichte der russlanddeutschen Minderheit im 20. Jahrhundert. Diese Bevölkerungsgruppe setzt sich aus Nachkommen der Auswanderer aus deutschen Kleinstaaten zusammen, die im 18. und 19. Jahrhundert nach Russland eingeladen und dort vornehmlich im unteren Wolgaraum und im Schwarzmeergebiet angesiedelt wurden.

Krieger beschäftigt sich seit mehr als zwei Jahrzehnten mit dem Schicksal der russlanddeutschen Bevölkerung. In die Sammlung nahm er Beiträge auf, die vornehmlich in den Jahren 2006 bis 2011 zum ersten Mal erschienen sind. Sie bilden die Unterkapitel, die sich zu insgesamt vier Kapiteln

vereinen. Im ersten Kapitel seines Werkes befasst sich der Autor ausführlich mit Repressionen, denen die Russlanddeutschen unter sowjetischer Herrschaft ausgesetzt waren. Ihre Lage verschlechterte sich enorm im Zusammenhang mit dem Großen Vaterländischen Krieg. Nachdem die anfänglichen Hoffnungen der sowjetischen Regierung auf „proletarische Solidarität“ (S. 21) seitens der reichsdeutschen Arbeiter und Bauern enttäuscht wurden, wurden die Sowjetdeutschen vor allem als Sicherheitsrisiko betrachtet. Der Vorwurf der Illoyalität bot einen Vorwand für die Zwangsumsiedlung der Minderheit. 794.059 Personen mussten allein bis zum Ende des Jahres 1941 nach offiziellen Angaben den europäischen Teil der Sowjetunion verlassen, um sich in Kasachstan und Sibirien niederzulassen. Mit der Deportation ging auch ein verminderter Rechtsstatus einher, der die Ausbeutung der Russlanddeutschen erleichterte. Etwa 350.000 Männer, Frauen und Jugendliche, circa ein Drittel der Bevölkerungsgruppe im sowjetischen Machtbereich, wurden zwangsrekrutiert, um in der Trudarmija (deutsch: Arbeitsarmee) eingesetzt zu werden. In Fragen der Verpflegung, Unterbringung und Bewegungsfreiheit unterschied sich ihre Lage kaum von der Situation der sowjetischen Strafgefangenen. Nach Schätzungen von Krieger forderte der Zwangseinsatz nicht weniger als 70.000 Opfer unter den Russlanddeutschen.

Auf neunzig Seiten finden sowohl die Darstellung der Unterdrückungsmaßnahmen, die die gesamte Gruppe betrafen, wie auch die Schilderung einiger Einzelschicksale Platz.

Im zweiten Kapitel schildert Krieger verschiedene Formen des nonkonformen Verhaltens der Russlanddeutschen in der Sowjetunion. Neben den durch Lebensmittelrequirierung ausgelösten Bauernaufständen, zählt der Autor zu solchem Verhalten auch Auswanderungsbemühungen, Autonomiebestrebungen, Mitgliedschaft in Gebetskreisen, Protestbriefe, sowie Bittschriften um humanitäre Hilfe an ausländische Organisationen, die für Krieger eine Form des passiven Widerstands bilden. Unter der Überschrift „Politische, geistige und sprachlich-kulturelle Tendenzen“ fasst der Autor fünf Beiträge im

dritten Kapitel zusammen. Besonders interessant sind seine Ausführungen zur Wahrnehmung der russisch-deutschen Minderheit durch die Mehrheitsbevölkerung. Kriegers Analyse beginnt bei den antideutschen Ressentiments im zaristischen Russland und deren Zuspitzung während des Ersten Weltkrieges, er schildert das Misstrauen der Bolschewiki gegenüber Diaspora-Nationalitäten, die dadurch dem kommunistischen Terror überproportional zum Opfer fielen, und die Diffamierung der Russlanddeutschen als Folge der staatlichen Propaganda im Deutsch-Sowjetischen Krieg. Auch nach dem Krieg waren die Russlanddeutschen mit anhaltender Diskriminierung konfrontiert, zumal das Vergegenwärtigen des Großen Vaterländischen Krieges zu einem zentralen Element der staatlichen Erinnerungspolitik wurde.

Weniger empfehlenswert ist dagegen das Interview über die Autonomiebewegung der 1980er Jahre, welches Krieger 2004 der Verbandszeitung „Volk auf dem Weg“ gab. Es verdeutlicht die Ansichten des Autors, jedoch ist der wissenschaftliche Ertrag äußerst gering.

Das vierte Kapitel besteht aus einer im Jahre 2011 erstmals veröffentlichten Denkschrift des Autors. Auf über vierzig Seiten wird hier das Schicksal der russisch-deutschen Minderheit thematisiert, angefangen mit der Situation während des Ersten Weltkrieges bis zu Entwicklungen in der jüngsten Vergangenheit. Das Kapitel bietet einen kurzen und prägnanten Überblick und wäre daher als Einstieg in das Thema gut geeignet. An den Schluss gestellt, fällt es leider durch viele Doppelungen zu Inhalten der vorherigen Kapitel auf.

Im vierten Kapitel löst Krieger sein im Buchtitel gegebenes Versprechen ein und berichtet auch über die Situation der Russlanddeutschen in der Bundesrepublik. Leider wird dieses Thema nur kurz auf drei Seiten angerissen. Vor diesem Hintergrund ist der Titel der Publikation irreführend, da er suggeriert, dass die inzwischen in ihre historische Heimat zurückgekehrten Russlanddeutschen im Mittelpunkt der Veröffentlichung stehen. Auch das „kollektive Gedächtnis“ der russlanddeutschen Minderheit kann nicht als Leitmotiv der

Publikation betrachtet werden. Nur im Vorwort geht der Autor ausdrücklich auf dieses Thema ein. Dabei geht er davon aus, dass die Russlanddeutschen über eine „sinn- und konsensstiftende Deutung der Vergangenheit“ (S. 1) verfügen. Als „Basisnarrative“ dieser Vergangenheitsdeutung identifiziert Krieger „Dienst- und Arbeitsethos, Leidens- und Opfererfahrungen [sowie] Freiheitsdrang und Widerstand“ (S. 1). Der potenziell tendenziöse Charakter dieser Vergangenheitsdeutung, die im Dienste einer kollektiven Identitätsbildung steht, wird vom Autor nicht thematisiert. Vielmehr scheinen die Motive, welche Krieger als Basisnarrative identifiziert auch seine eigene Sicht der Vergangenheit zu prägen. So deutet er z. B. die Immigration der Russlanddeutschen in die Bundesrepublik monokausal als ein Zeichen des Protests und der mangelnden Bereitschaft, Diskriminierungen hinzunehmen. Andere Beweggründe, etwa wirtschaftlicher Natur, blendet der Autor aus. Krieger scheint nicht nur das Ausmaß, sondern auch die Wirkung der Auflehnung der Minderheit gegen das Regime zu überschätzen. So urteilt er im Hinblick auf die Bedeutung des Widerstands, der von den Russlanddeutschen ausging:

„Überdurchschnittlich viele Russlanddeutsche nahmen ab 1917 an verschiedenen Protestaktionen teil und trugen nicht unwesentlich zur Diskreditierung und letztlich zum Zusammenbruch des Unrechtsstaates UdSSR bei“ (S. 4).

Die These vom bedeutenden Beitrag der Russlanddeutschen zum Scheitern des kommunistischen Regimes in der Sowjetunion müsste, um glaubwürdig zu sein, vom Autor besser untermauert werden. Dies leistet Krieger überzeugend für eine andere These seiner Publikation:

„Unter allen Völkern und Minderheiten der einstigen UdSSR waren es die Russlanddeutschen, die mit Abstand am meisten unter der Sowjetherrschaft gelitten haben“ (S. 4).

Diese Behauptung belegt er anhand vieler Statistiken, stets mit einem Seitenblick auf die Situation anderer Minoritäten in der ehemaligen Sowjetunion. Die Bestandteile der Sammlung

variieren stark in ihrer Qualität. Auffallend ist, dass sie ursprünglich für unterschiedliche Adressatengruppen konzipiert wurden. Dies wird auch durch die fehlende Einheitlichkeit im wissenschaftlichen Apparat deutlich. Neben Beiträgen mit Belegangaben in den Fußnoten stehen Unterkapitel, die am Schluss auf ausgewählte Literaturtitel und Quellen verweisen. Im vierten Kapitel verzichtet der Autor sogar auf beides.

Aufgrund der Heterogenität der einzelnen Bestandteile kann man die Veröffentlichung nicht vorbehaltlos empfehlen. Auch ist es dem Autor trotz der Zusammenstellung der einzelnen Beiträge zu Kapiteln nicht gelungen, seinem Werk einen roten Faden zu verleihen. Gut recherchiert und interessant geschildert sind aber die Inhalte der Publikation, die sich mit Verfolgungen und anhaltenden Benachteiligungen der russland-deutschen Minderheit befassen. Hier ist es Krieger gelungen, ein gemeinhin wenig beachtetes Kapitel der sowjetischen Geschichte spannend zu beleuchten.

Maria Glasmann

Stef Craps, *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*, New York: Palgrave Macmillan 2013, xi+170 p., 54,54 € /77,92 €, ISBN 978-0-230-23007-1

Craps offers a postcolonial critique of European-centered concepts of trauma. He does not aim at delegitimizing the experience of trauma itself but wants to expand and saturate the established canon of trauma theory with the experiences of communities that have suffered long-term and chronic abuses due to the effects of imperial and colonial histories. Trauma does not need to “be abandoned,” he writes, “but can and should be reshaped, resituated, and redirected so as to foster attunement to previously unheard suffering” (p. 37).

Craps, who directs the Center for Literature and Trauma at Belgium’s Ghent University, supports and illustrates his theoretical discussion with ample examples from literary works (mostly novels). Stating that standard explanations of trauma

neglect the effects of “cumulative trauma suffered by victims of racism or other forms of structural oppression” (p. 4), he offers conceptual suggestions that attend to the experiences of non-Western subjects. He identifies three major issues that narrowly limit dominant trauma theory: first, current trauma theory focuses on the idea of a single catastrophic event that shatters a person’s or a community’s sense of stability; second, it remains centered on the medical and psychological dimension of traumatic experiences; third, it claims to be trans-historical and universal. What, one may ask, is problematic about these assumptions?

First, the event-based model, according to Craps, is too narrow because it understands traumatic rupture as singularly catastrophic; from there, it is easy to leap to the assumption that particular events, like the Holocaust, are unique. This neglects, however, the possibility that trauma may be an ongoing experience because the original source of injustice has never been addressed or restored. Consequently, destructive or even lethal repercussions continue to linger in a community’s life. The history of slavery would be one such example: the original traumata of dislocation, severe violation, and sustained cruelty are replicated in social structures of racism and discrimination today. Whereas the single event-model works well, for example, to understand the trauma of the Holocaust, it does not account adequately for long-term experiences of subjugation and abuse that continue into the present (like slavery or racism). The “everyday life...of subordinated subjects,” Lauren Berlant observes (and Craps quotes her approvingly), “is an ordinary and ongoing thing that is underdescribed” in traditional trauma theory (p. 126).

Second, conceiving trauma mainly in medical and psychological terms is problematic insofar as it neglects the structural dimension of social and historical injustices. Limited in this way, it echoes a “Freudian model” (p. 31) that requires therapeutic intervention of working through the damaging effects of a traumatic event. But such a model does not adequately address the “collective nature” of historical trauma of

“formerly colonized and enslaved” people (p. 63). Historical scars cannot be reduced to a psychological “working through” since the wounds remain open under present conditions. Hence, Western-based ideas of trauma therapy, when imported to non-Western countries, may inadvertently re-inscribe asymmetric power relations rather than contribute to healing. Craps refers here particularly to the technique of witnessing, in which the retelling of traumatic memories is encouraged in the presence of an empathetic listener—a “central tenet of Western trauma counselling” that can undermine indigenous and “local coping strategies” (p. 23). This witnessing technique assumes, for one, that “working through” is possible because a past traumatic event can be integrated into a stable present; yet, for oppressed communities the present is anything but stable. It further assumes that “bearing witness,” in which an empathetic listener becomes a “vicarious victim” (p. 42), as suggested by Felman and Laub, relieves the burden for the primary witness (the traumatized person). According to Craps, this model depoliticizes the act of witnessing: it diminishes the political agency of the traumatized person and also diffuses a “sense of political urgency” (p. 42) that may call us into an ethical obligation of political activism.

Finally, the tendency to universalizing trauma and claiming it as transhistorical experience risks “being culturally insensitive and exclusionary” (p. 3). Craps points to several works of seminal trauma theorists (Caruth, LaCapra, Felman and Laub, Hartman) which do not live up to the stated promise of being comparative and of transcending European history (like the Holocaust). Hence the urgent need to rethink “trauma theory from a postcolonial perspective in a globalized world” (p. 7).

Craps makes a compelling case for the need to expand the current event-based model to “alternative conceptualization of trauma” (p. 4) proposed by postcolonial critiques, such as “insidious trauma,” “continuous traumatic stress,” “cumulative trauma,” or “oppression-based trauma.” He illustrates successful renditions of such alternative models in (mostly) fictional literary works, such as South African Sindiwe

Magona's *Mother to Mother*, British Caribbean writers on the Middle Passage as well as black/Jewish suffering (David Dabydeen, Fred D'Aguiar, Caryl Phillips), and Indian novelist Anita Desai's *Baumgartner's Bombay*. His skillful analysis of these texts is particularly relevant for scholars of literature, but Craps also weaves into his readings insights gained from the theoretical literature, such as LaCapra's distinction between "loss and absence" (p. 32), Derrida's ethical claim that the work of mourning requires "to learn to live with ghosts" (p. 61), Andreas Huyssen's insight into "screen memories" (p. 79), Michael Rothberg's "ethics of comparison" that differentiates between asymmetrical claims to traumatic memories (pp. 87-88), and, finally, Caruth's observation (despite Craps' earlier critique of her work) that "trauma itself may provide the very link between cultures" (p. 101).

After reading Craps' fine study, I am left with two questions prompted by his constructive criticism of trauma theory. These questions go beyond the bounds of the study itself: they speak to core assumptions of his scholarly project and remain, in my view, themselves undertheorized.

First, given his argument that standard trauma theory must be read as something "invented" (p. 20) within a narrow European-centric historical frame, I am concerned about his own reliance on fictional literary work as a kind of proof text for his theoretical critique. Craps assigns these novels an almost unquestioned moral authority to represent adequately a post-colonial witnessing of trauma. But do they? Aren't these novels themselves historically situated and "invented" according to the limited perspectives of their authors? I am left wondering whether a novelist's presentation of reality coincides with trauma research in the field, such as by ethnographers, anthropologists, cultural historians, or cultural-sensitive social and clinical psychologists.

Second, and related, I wonder whether Craps' project is not itself based on a binary of Western/ non-Western, in which "Western" functions as an operational category over against which one needs to define oneself in order to arrive

at alternatives. Another starting point could have been to look at cultural ways of coping with severe and sustained suffering from within different traditions themselves. What a Western-trained mind might recognize as symptoms of trauma, other cultures might recognize under different names and taxonomies. But does it really matter what we name it? By studying different cultural coping mechanisms, at the center of our attention would not be contested definitions of trauma but, instead, an inquiry into how different cultures recognize, diagnose, and treat experiences of severe affliction that disintegrate, or threaten to disintegrate, the self and the community.

Björn Krondorfer

Jürgen Werbick (Hg.): *Sühne, Martyrium und Erlösung. Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh Verlag 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie 9), 195 S., kart. 29,90 €, ISBN: 978-3-506-77417-0

Dieser von Jürgen Werbick herausgegebene Band enthält die Beiträge einer im November 2011 in Münster abgehaltenen Tagung im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters zu „Politik und Religionen“ zu den, wie der Hg. im Vorwort ausführte, „befremdlichsten Seiten der religiösen Praxis“ (S. 7). Die gewählte Methodik der „komparativen Theologie“ basiert auf dem Versuch, Erfahrungen und Verfahren aus der interkonfessionellen Begegnung auf die interreligiöse Ebene anzuwenden. Im Rahmen einer „mikrologische[n] Vorgehensweise“ (S. 184) werden Vertreter von Judentum, Christentum und Islam, eingeladen aus ihrer jeweiligen Sicht zum komplexen Themen- und Problemzusammenhang des Opfers im weitesten Sinne zu sprechen. Dabei machen sie die Erfahrung, dass die Überzeugungen und kognitiven Operationen der jeweils anderen Seite bezogen auf die zu diskutierende Detailfrage als nachvollziehbar und bereichernd erscheinen können, ja,

dass bisweilen in der Argumentation des anderen Lösungen sich andeuten für eigene Denkschwierigkeiten. Das religionspolitische Programm hinter dieser Methodik benennt Klaus von Stosch etwas unglücklich als „Pazifizierung religiöser Geltungsansprüche“ (S. 186). Gemeint ist allerdings mit dieser martialischen Formel eine genuin theologische Erfahrung, die von Stosch in drei Maximen der komparativen Theologie zusammenfasst: (1) Traue dem anderen zu, dass er dich verstehen kann! (2) Begegne dem anderen mit Empathie und Liebe! (3) Begegne dem anderen in der Haltung der Gastfreundschaft! (S. 186f.)

Das Programm einer solchen interreligiösen Begegnung ist hoch verdienstvoll. Der Weckung intensiveren wechselseitigen Verstehens wäre möglicherweise ein noch mikrologischerer Zuschnitt der Herangehensweise förderlich. Der breite Zuschnitt, den die Veranstalter der Münsteraner Tagung gewählt haben, wird durch die Entfaltung der Themen in den einzelnen Referaten noch unübersehbarer. Die ersten beiden Beiträger (Mahmoud Mustafa Ayoub, Rüdiger Braun) weiten das Opferthema aus muslimischer Sicht um die Erlösungsproblematik und stecken damit den opferhermeneutischen Rahmen, dem sich die christlichen Beiträger mit ihren Beiträgen einpassen: Veronika Hoffmann gibt eine allgemeine Draufsicht auf „Opfer in biblisch-christlicher“ Perspektive, wobei sie sich systematisch ausgesprochen selektiv von Adrian Schlenker und Hartmut Gese leiten lässt (S. 51-72). Ihre Hinweise auf Bernd Janowskis Sühnedeutung bleiben vage und sind für ihre Deutung nicht zentral. Klaus von Stosch deutet die christliche Erbsündenlehre als das Hineingestellt-Sein jedes Menschen in die „Objektivationen der Schuld“, die der einzelne da missdeutet, wo er denkt, diesem Netz aus eigener Kraft enttrinnen zu können (S. 81-96). Diese Bestimmung bietet den muslimischen Gästen Möglichkeiten der Anknüpfung auf der Basis ihrer Überzeugung von der Bedürftigkeit des Menschen, die Rüdiger Braun als „Ambiguität des Geschöpflichen“ thematisiert (S. 23-50). Jürgen Werbick stellt sich mit der harmlos klingenden Frage, ob das Christentum

eine Erlösungsreligion sei (97-116), der Auseinandersetzung mit der muslimischen Kritik am Erlösungskonzept, die er präzise zusammenfasst (S. 98-100) und in der Erlösungsskepsis „bis weit in die Klientelen der christlichen Konfessionen hinein“ (S. 104) wiederfindet. Gegen diese Skepsis soll die Soteriologie plausibel gemacht werden im Sinne des paulinischen „vernünftigen Gottesdienstes“ im Sinne von Röm 12,1-2 (105-107): Das Kreuz des Hingerichteten ist der Ort der Theophanie des erlösend bei seinem Volk gegenwärtigen Gottes und tritt in dieser Funktion an die Stelle der kapporet aus Lev 16.

Der Band ist hoch verdienstvoll als Beitrag zur interreligiösen Verständigung. Beunruhigend ist allerdings, dass die theologische Forschung zum Opfer im christlichen Verständnis unbegreiflich selektiv bleibt. Die breiteste theologische Forschung zum Opferdenken ist seit weit mehr als einem Vierteljahrhundert im Rahmen der Dramatischen Theologie der Innsbrucker Schule geleistet worden. Wie soll man es denn verstehen, wenn 2013 katholische Theologen über das christliche Opferverständnis auf dem Niveau eines Exzellenzclusters Beiträge leisten, ohne dass auch nur die Namen Hans Urs von Balthasars oder Raymund Schwagers eine einzige Erwähnung finden? Jürgen Werbick hat erheblich zu einem theologisch reflektierten und angemessenen Verständnis von Erlösung beigetragen. In interreligiösen und interdisziplinären Zusammenhängen erscheint es mir durchaus hilfreich, den eigenen fachimmanenten Pluralismus nicht zu verdrängen.

Ralf Miggelbrink

Alexander von Plato/Tomáš Vilímek in Verbindung mit Piotr Filipkowski und Joanna Wawrzyniak, *Opposition als Lebensform: Dissidenz in der DDR, der CSSR und in Polen*, Berlin/Münster u.a.: LIT Verlag 2013 (Das andere Osteuropa. Dissens in Politik und Gesellschaft, Alternativen in der Kultur (1960er–1980er Jahre); Beiträge

zu einer vergleichenden Zeitgeschichte, Bd. 2), 576 S., 59,90 €, ISBN: 978-3-643-11183-8

Der Band „Opposition als Lebensform. Dissidenz in der DDR, der ČSSR und in Polen“ ist als Ansatz für die Erforschung der gegenseitigen Beeinflussung von Oppositionsbewegungen in den letzten zwei Jahrzehnten der Existenz der realsozialistischen Länder in Osteuropa gedacht. Im Zentrum der Untersuchung stehen die DDR und die Tschechoslowakei. Der Beitrag von Piotr Filipkowski und Joanna Wawrzyniak fällt insofern aus dem Rahmen, als hier nur von einer Posener oppositionellen Gruppe die Rede ist.

An einer Stelle erfahren wir mehr am Rande, daß es bereits in den siebziger Jahren Bestrebungen gab, die Oppositionstätigkeit zu internationalisieren. Es ist der tschechische Historiker Jan Tesař, Mitunterzeichner der Charta 77, der dies 1978 forderte. Hierbei betonte er, daß die „Hauptrichtung unseres (d.h. des tschechoslowakischen – K.S.) Interesses [...] die Polen“ sein sollten. Ein Jahr zuvor hatte das berühmte Dissidenten-Treffen an der tschechisch-polnischen Grenze stattgefunden. Leider kommt dies erst auf S. 410 des Bandes zu Sprache.

Es ist ein Buch, das einerseits durch seinen Reichtum an Aussagen von interviewten Oppositionellen aus der DDR, der ČSSR und Posen hervorsteht, aber andererseits durch eine zu geringe Berücksichtigung der enormen polnischen Oppositions-, ja Widerstandsbewegung an Wichtigkeit verliert. Die Tatsache, daß sich in Polen sechzehn Monate lang eine millionenfache Opposition halten konnte, mußte trotz Einführung des sogenannten Kriegszustandes durch die Jaruzelski-Clique am 13. Dezember 1981 auf die Dissidenten anderer Länder stimulierend gewirkt haben. Erneuerungsbewegungen dauerten bis dahin höchstens einige Wochen an, ehe diese gewaltsam niedergeschlagen wurden, etwa durch Einmarsch „befreundeter Truppen“.

Nach der blutigen Niederschlagung der Danziger und Stettiner Arbeiterproteste im Dezember 1970 war die polnische

Opposition zu dem Schluß gelangt, daß man keine Parteigebäude anzünden, sondern eigene „Parteigebäude“, will heißen eigene Organisationsformen, aufbauen bzw. schaffen sollte. Was Polen für die DDR-Opposition bedeutete, hat u.a. Marion Brandt in ihrer ausführlichen Studie „Der Polnische Oktober und die Solidarność-Revolution in der Wahrnehmung von Schriftstellern aus der DDR“ anhand von Interviews und verschiedenartigsten Recherchen ausgeführt. In dem vorliegenden Band wird diese Arbeit leider an keiner Stelle angeführt.

1987 schrieb ich in der von Jurek Chmielewski, Cezary Jenne und mir im zweiten Umlauf herausgegebenen Zeitschrift *Europa*, daß der Zeitpunkt gekommen sei, in dem sich eine Kommunikationsgemeinschaft (*wspólnota komunikacyjna*) der osteuropäischen Dissidenten sowohl in ihren Heimatländern wie auch im Exil herausbilde. Ich berührte dort auch die Sonderstellung der DDR-Opposition, die kein Exil kenne, was ihr zum Nachteil gereiche. Die Nummer der Zeitschrift war der damals hochaktuellen Mitteleuropadebatte gewidmet.

Die erste Hälfte des Bandes nimmt Alexander von Platons Text „Revolution in einem halben Land. Lebensgeschichten von Oppositionellen in der DDR und ihre Interpretation“ ein. Der Autor versucht hier die Interviews bzw. Gespräche auszuwerten, die er mit 31 Vertretern der DDR-Opposition in verschiedenen Zeiträumen durchgeführt hat. Er unterteilt die Gesprächspartner nach Generationen. Die entsprechenden Abschnitte tragen die vielsagenden Titel: „Harte Zeiten. Die Alten“, „Die mittleren Jahrgänge“ und „Eine neue Jugend“. Dem angefügt sind: „Kritiker von innen und außen“ und „Parteikritiker“. Es handelt sich um solche Personen, die man nicht eindeutig der Opposition zuordnen kann. Hier muß angemerkt werden, daß von Plato den Begriff des Oppositionellen nicht definiert, was verständlich ist. Es sind diejenigen, die auf irgendeine Weise den DDR-Staat grundlegend kritisierten und auf dafür büßen mußten. Von Plato spricht auch von „unterschiedlichen Gegnerschaften“ zum SED-Regime.

Von Plato möchte gewisse Gemeinsamkeiten in den Lebensläufen aufweisen. Da die Zahl der Befragten für den Leser

relativ groß ist, läßt er sich gern sagen, daß es gewisse Ähnlichkeiten darin gibt, wie die einzelnen Oppositionellen zu ihrem widerständigen Verhalten und ihrer Bereitschaft, offen zu protestieren, gekommen sind. Eine große Rolle spielen Verbindungen zur protestantischen Kirche. Es war jener Raum, in den die Machthaber infolge von Vereinbarungen nicht eindringen (die Ausnahmen wurden zu öffentlichen Ereignissen, sie wurden als Rechtsbrüche aufgefaßt), wenngleich sie die Teilnehmer der Treffen zu drangsalieren suchten. Mancher von ihnen wurde nicht nur verhört, sondern auch verhaftet. Von Plato interessiert sich ganz besonders für die persönliche Einstellung des/der jeweiligen Befragten zur Kirche und zum Glauben. Schließlich geht es ihm um das Lebensgeschichtliche. Er möchte auch den Alltag der Oppositionellen einfangen.

Mit Rücksicht auf die nach der Wende erfolgte Wiedervereinigung hat von Plato immer wieder die Frage gestellt, welche Einstellung zur deutschen Frage bestand. Die Jüngeren dachten darüber weniger nach, sie mußten erst Ende 1989 bzw. Anfang 1990 dazu Stellung nehmen. Einige Oppositionelle fanden, unter ihnen Jens Reich, daß mit der sich anbahnenden Wiedervereinigung die Revolution ein Ende genommen habe. Es war nicht das, worum sie aufopferungsvoll gekämpft hatten. Hinzukam, daß die sogenannten Blockflötenparteien sehr schnell den Gedanken eines einheitlichen Deutschlands aufgriffen und damit bei den Wahlen erfolgreich waren. Man hat den Eindruck, daß von Plato nachträglich den Oppositionellen ihre Kurzsichtigkeit klar machen will, obwohl er selber großes Verständnis für die Enttäuschung aufbringt, die diejenigen durchmachten, denen es um mehr Demokratie und nicht um mehr Konsum gegangen war. Von Plato meint, daß ab einem gewissen Zeitpunkt die große Politik über die Zukunft Deutschlands entschied. Das ist richtig. Aber hier wird wiederum nicht berücksichtigt, daß sich zwischen Deutschland und der damaligen Sowjetunion ein relativ großer Staat befand, nämlich Polen. Als ich 1988 zu einer Mitteleuropakonferenz in Westberlin eingeladen war, äußerte ich die Meinung, daß,

wenn Polen souverän werden sollte, Deutschland wiedervereinigt werde, denn Rußland könne ein geteiltes, d.h. ein schwaches Drittel-Deutschland im Westen Polens nicht dulden. Polen würde einfach ein zu starker Staat werden. Dieser Aspekt scheint den meisten Historikern fremd zu sein. Nicht einmal der Umstand, daß der Sturz der Mauer gerade an dem Tag erfolgte, an dem Kohl und Genscher in Warschau verweilten, regt zum Nachdenken in diese Richtung an. Von Plato betont zu Recht, daß die Wiedervereinigung für die USA bzw. für Bush senior beschlossene Sache war, aber das Argument, daß Gorbatschow ihr einfach aus Schwäche zugestimmt habe, erscheint mir eine zu einfache Erklärung zu sein. Diese Sicht spielt in dem Buch insofern eine Rolle, als von Plato die unterschiedlichen Reaktionen auf die sich anbahnende Wiedervereinigung, die mehrmals als Anschluß bezeichnet wird, zu beurteilen sucht, zumal die Oppositionellen in der „nationalen Frage“ auseinander drifteten. Manche glaubten noch an die Reformierbarkeit des „Sozialismus“. Interessant ist hierbei, daß man außerhalb Berlins, in der sogenannten Provinz, anders dachte als in der Hauptstadt und daß die „Angereisten“ bei der Abstimmung im Neuen Forum schließlich siegten. Für sie war es zumeist selbstverständlich, daß es schnell zur Einheit Deutschlands kommen müsse.

Wundern muß man sich, daß von Plato die Totalitarismus-These schon deswegen in Frage stellt, weil er auch in der DDR gewisse Freiräume zu beobachten meint. Auf S. 254 lesen wir:

„Es ist in Kenntnis der Lebensgeschichten auch ein Erstaunen darüber angebracht, wie vielfältig trotz aller diktatorischen Einschränkungen die Möglichkeit eines Lebens in der DDR der 1980er Jahre waren, wie sehr sich auch weniger radikale Personen als Aktivisten der Opposition den Ansprüchen des SED-Systems entzogen, wie man auf eigenen Wunsch verschiedene Zusatzausbildungen machen oder mit »Jobben« über die Runden kommen konnte, wie es sogar möglich war, Wohnungen zu »besetzen«, wie mannigfaltig die Wege in den Dissens, wie zahlreich die Zentren der anwachsenden Opposition waren. Mit

der Vorstellung eines totalitären Staates mit einer totalen Überwachung und einer allgemeinen Zerstörung jedweder anderen Existenzweise und einer totalen Entmündigung der Bürger ist diese Vielfalt zumindest am Ende der DDR schwer zu vereinbaren. Auch für die ČSSR und besonders für Polen kann und muss die Frage nach der Unschärfe des Begriffs »Diktaturen« und »Totalitarismus« gestellt werden“.

Man hat den Eindruck, daß von Plato nur solche Staaten als totalitär einzuschätzen bereit wäre, in denen das Orwellsche, Huxleysche oder Samjatsinsche Modell realisiert worden ist. Gewisse Freiräume mußte das DDR-System auch schon deswegen zulassen, weil es zu sehr vom Westen beobachtet wurde und auch weil es gar nicht genug Gefängnisse gegeben hätte. Sie waren in allen sozialistischen Staaten stets überfüllt. Und je größer der Widerstand, desto schwerer fällt es den entsprechenden Institutionen, über alles Kontrolle auszuüben. Nicht umsonst schob die DDR zahlreiche Oppositionelle nach Westdeutschland ab. Und nicht umsonst erlaubten die Machthaber der ČSSR und Polens, Tausenden von Menschen nach dem Prager Frühling bzw. nach Einführung des Kriegszustands in den Westen zu emigrieren. Die Internierungslager, die Jaruzelski errichten ließen, waren in anderen Ländern insofern undenkbar, weil sich die dortige Nomenklatura nicht frontal angegriffen fühlte.

Selber fühlte ich mich in den achtziger Jahren, als mir keine Auslandsreisen mehr gestattet wurden, ich eine gründliche Hausdurchsuchung erleben mußte und ein Gerichtsverfahren angehängt bekam, wie in einem Gefängnis. Ich nannte es ein großes und geräumiges Gefängnis, aber man war abgesperrt. Was hat man davon, wenn man von einem nur teilweise totalitären System spricht? Es klingt so, als könnte man nur teilweise krank sein.

Der zweite Teil des Buches, den Tomáš Vivlímek verfaßt hat, ist mit „Opposition in der ČSSR und in der DDR. Der »dissidentische Weg« und die gegenseitige Wahrnehmung von Vertretern der tschechoslowakischen und ostdeutschen Opposition“ betitelt. Der Autor stellt zu Beginn seines Beitrags die

Biographien von achtzehn Männern und sieben Frauen der Opposition vor, mit denen er Interviews geführt hat. Gemessen an den Aktivitäten der Frauen sind diese in den Interviews unterrepräsentiert, schließlich waren es

„vor allem die Frauen, die politische Artikel, Übersetzungen, offene Briefe und Bücher, die im Samisdat veröffentlicht wurden, abschrieben und vervielfältigten, und den »Spionen« übermittelten, die die Büchermanuskripte, die dann im Exil publiziert wurden, auslieferten“ (Jiřina Šiklová, *Feminismus im Postkommunismus: Ein deutsch-tschechischer Vergleich*, 2001),

aber unter den befragten Männern befinden sich solche führende Personen wie Jiři Dienstbier, Ján Čarnogurský, Petr Pithart und andere, die nach der Wende wichtige politische Ämter innehatten. Ähnlich wie von Plato schaut Vivlimek auf die „lebensgeschichtlichen Aspekte des Wegs in den Dissens“. Gefragt wird nach der Rolle der Familie, der Freundeskreise, der sich politisch auswirkenden Geschehnisse auf die Einzelnen und anderes mehr sowie nach den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen der Opposition in der Tschechoslowakei und der DDR (Vivlimek sprach auch mit mehreren DDR-Oppositionellen). Der Hauptunterschied zwischen beiden Ländern war, daß man als DDR-Oppositioneller zumeist in den Westen abgeschoben wurde, während Tschechen und Slowaken im Gefängnis landeten. Die meisten nahmen ihre oppositionelle Tätigkeit nach ihrer Freilassung wieder auf. Sie können auch auf eine längere Geschichte des Widerstands, für den andere Daten von Bedeutung sind als in Ostdeutschland, zurückblicken. Die DDR kannte keine Schauprozesse und auch die Niederschlagung des Volksaufstands vom 17. Juni 1953 spielt für die dortigen Oppositionellen nicht die Rolle wie der Einmarsch der Warschauer Paktstaaten im August 1968 für die tschechoslowakischen. Für so manchen aus der DDR war dieses Ereignis der Anfang ihres kritischen Verhältnisses zum SED-Regime. Hier beginnen gleichsam die Gemeinsamkeiten. In den 1980er Jahren finden schließlich Treffen zwischen den Oppositionellen beider Länder statt. Der dritte

relativ kurze Teil „Polnische Oppositionelle. Biografisches Studium anhand eines Fallbeispiels aus Posen“ erscheint wie ein Fremdkörper in dem Band, zumal die Posener Oppositionellen als „ein Rudel“ (ich frage mich, welches polnische Wort sich dahinter verbirgt) charakterisiert werden und man den Eindruck davonträgt, daß diese Gruppe ihr widerspenstiges Leben unabhängig von der Solidarność-Bewegung führte. Die Gruppe – nur sieben Personen sind interviewt worden – verlor erst ihren Zusammenhalt, als es zur „Lustration“ kam, d.h. zu Beginn dieses Jahrhunderts, als sich eine nicht geringe Zahl von polnischen Bürgern, vor allem Akademiker, zu ihrer eventuellen IM-Tätigkeit bekennen sollten. Diejenigen, die falsche Angaben machten, sollten strafrechtlich belangt werden. Wenn sich jemand zu seiner IM-Tätigkeit bekannte, sollte dies ohne Folgen bleiben und nicht öffentlich bekannt gegeben werden. Zu dieser Lustration kam es am Ende nicht, aber sie bewegte die Gemüter natürlich, zumal man durch die Option für oder gegen die Lustration von der einen oder anderen Seite gebrandmarkt wurde.

Bei allen hier geäußerten Vorbehalten muß man den Herausgebern und Autoren des Bandes für den Reichtum des gebotenen Materials und die z.T. neuen Gesichtspunkte ihrer Analyse dankbar sein. Ihre Recherchen sind sicherlich äußerst zeitaufwendig gewesen. Und es war höchstwahrscheinlich nicht leicht, mit den Oppositionellen ins Gespräch zu kommen, und sie darüber hinaus nicht mit Fragen, die die Privatsphäre oder ihre Weltanschauung betrafen, vor den Kopf zu stoßen.

Karol Sauerland

**Karola Fings/Ulrich Friedrich Opfermann, (Hg.):
*Zigeunerverfolgung im Rheinland und in Westfalen
1933–1945. Geschichte, Aufarbeitung und Erinnerung.*
Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2012, 389 S.,
29,90 €, 978-3-506-77356-2**

Zur Geschichte der Verfolgung der Sinti und Roma sind in den letzten Jahren eine erstaunlich große Anzahl von Dokumentationen und Aufsätzen erschienen, die Vorgänge vor Ort rekonstruieren. Auch Regionalstudien sind vorhanden, nicht allerdings bis zum Erscheinen dieses Buches zum größten Bundesland Nordrhein-Westfalen. Karola Fings und Ulrich F. Opfermann, die seit vielen Jahren Bücher, Aufsätze und Ausstellungen zur Diskriminierung und Verfolgung von Sinti und Roma, meist mit dem Schwerpunkt Köln, Düsseldorf oder Siegerland, veröffentlichten und präsentierten, haben nun eine Art Handbuch zusammengestellt.

Im vorliegenden Sammelband steht die Verfolgung der Sinti und Roma sowie der als „Zigeuner“ angesehenen Personen im rheinisch-westfälischen Raum im Mittelpunkt. Die Geschichte der Verfolgung wird in drei Hauptthemenbereichen dargestellt: 1. Von den Anfängen bis 1945, 2. achtzehn Beiträge zu einzelnen Orten und 3. Aufarbeitung. Ergänzt wird dies durch eine ausführliche Chronologie, einen Glossar, eine umfassende Bibliographie, und durch Orts- und Personenregister. 18 der 27 Einzelbeiträge stammen aus der Feder von Fings und Opfermann. Eine Karte (S. 18/19) zeigt die Orte und Regionen der beiden früheren preußischen Provinzen Westfalen und Rheinland, deren „Zigeunerpolitik“ näher betrachtet wird.

In zwei Übersichten skizzieren Ulrich Opfermann die Vorgeschichte der rassistischen Verfolgung und Karola Fings den „Weg zum Völkermord“. Beide Aufsätze, basierend auf vielen konkreten Vorarbeiten, stellen gute Einführungen in das Thema dar, auch für diejenigen, die sich überhaupt in die Thematik einarbeiten wollen.

Es folgen in alphabetischer Reihenfolge 18 sehr unterschiedliche Aufsätze, die zum Teil größere, frühere Studien zusammenfassen oder ganz neue Perspektiven zeigen (s. Goch, Lüpkes-Schwarz etc.).

Wie schon in anderen Regionaldokumentationen angedeutet oder beschrieben, wird hier in diesen hier vorgelegten Lokal- und Regionalstudien noch einmal bestätigt, dass die

nachgeordneten Behörden bzw. deren Mitarbeiter vom Staat eine reichseinheitliche Verfolgung forderten, die mit den Erlassen 1937/38 auf den Weg gebracht wurden, und dass sich Verwaltungs- und Polizeibeamte das Recht zur Interpretation der einschlägigen Anweisungen und Erlasse bei der Umsetzung von Abschiebung und Deportation herausnahmen – zuungunsten der Verfolgten. Wer „Zigeuner“ war, bestimmten – so ein Fazit – nicht allein die Rassenforscher um Robert Ritter, sondern im Einzelfall immer auch wieder örtliche Beamte oder Angestellte.

Dass auch Nachbarn eine Rolle bei der Verfolgung spielten, zeigen nicht zuletzt die Ausführungen von Ulrich Opfermann zu Siegen/Wittgenstein und zum münsterländischen Greven: es gab Denunziationen, zum Teil mit Bereicherungsabsichten.

Die einleitende Feststellung, dass kein „geradliniger Weg“ von 1933 zum Völkermord führte, wird ebenfalls bestätigt. Unübersehbar ist, dass viele Individuen in den Städten und Gemeinden ihre Möglichkeiten zur Beteiligung an Vertreibung und Deportation nutzten und damit am Völkermord beteiligt waren. (S. 70).

Im dritten Teil des Bandes wird die „Erinnerung“ in den Fokus der Darstellung gestellt. Eine gewisse Enttäuschung möchte der Rezensent hier nicht verbergen, denn vor der spät einsetzenden Erinnerung gab es die Phase der Entschädigung oder besser der zum großen Teil verweigerten Entschädigung. Spannend wäre hier die Frage gewesen, wie unter britischer Aufsicht die ersten Verfahren verliefen, ob sich etwa unter deutscher Regie etwas bei Entscheidungen in Wiedergutmachungsverfahren veränderte. Bemerkungen finden sich im zweiten Abschnitt des Bandes. Aber vielleicht ist hier die Erwartungshaltung bei der Lektüre zu hoch. Der Titel gemahnt ja eindeutig an die Jahre des Nationalsozialismus.

Karola Fings und Ulrich F. Opfermann ist dank ihrer Zusammenstellung ein gut lesbares Buch gelungen, das auch durch die vielen Dokumente einen Zugang zur Verfolgung der Sinti und Roma im 20. Jahrhundert erlaubt, auch durch die ausführliche Chronik. Eine persönliche Nachbemerkung:

Als gebürtiger Münsterländer hätte ich gern auch über weitere Orte Informationen gehabt. Das Münsterland erscheint beinahe als weißer Fleck.

Es ist deshalb zu hoffen, dass es bald oder demnächst einen zweiten Band gibt, um einen vollständigeren Überblick über diese Region zu haben, vielleicht dann auch mit Anmerkungen zu Entschädigungsverfahren, die bisher nur in Nebensätzen erwähnt wurden.

Udo Engbring-Romang

Hartmut Zinser, *Religion und Krieg*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2015, 200 S., 24,90 €, ISBN: 978-3-7705-5833-9

Der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser verfolgt in seinem Buch „Religion und Krieg“ als zentrales Anliegen, „das Kriegspotential der Religionen“ darzustellen. Damit legt er von vornherein den Schwerpunkt auf die bellizistischen Traditionen und lässt die friedensfördernden Elemente religiöser Traditionen weitgehend außen vor. Diese Schwerpunktsetzung soll die gewaltlegitimierenden und -fördernden Aspekte religiösen Lebens umso deutlicher herausarbeiten.

Das Buch ist in einem Zeitraum von über zehn Jahren entstanden. Zinser behandelt darin in Kapitel I die Themen „Religionskriege, Heilige Kriege und andere religiös konnotierte Kriege“, in Kapitel II: „Was ist Krieg, was ist Religion?“, wobei er ausführlich auf die Kriegstheorie von v. Clausewitz eingeht, dagegen nur kurz auf die Definition von Religion und stattdessen auf seine übrigen Publikationen verweist. In Kapitel III „Heldentum, Ruhm und Herrschaft“ setzt er sich mit der Bedeutung von Religionen für die Konstituierung individueller und kultureller Identitäten auseinander, die in Kriegen – auch mit Unterstützung von Religionsvertretern – verteidigt werden sollen. In Kapitel IV behandelt er christliche Kriegslegitimationen: die Lehre vom gerechten Krieg, v. a. in der Ausformung von Thomas von Aquin, und die Grundlagen der

christlichen Kreuzzugstheologien, die für Zinser einen *bellum sanctum* konstituierten, der das Töten zur religiösen Tat werden ließ. Daran anschließend wendet er sich in Kapitel V den Kriegslehren im Hinduismus, Buddhismus und Islam zu, wobei er – in impliziter Abgrenzung zu Jan Assmann – zeigt, dass nichtmonotheistische Religionen ebenso gewaltförderlich sind wie monotheistische, und sich explizit bemüht, die islamischen Kriegstheorien zurückhaltend darzustellen, um die notwendige Distanz zu islamistischen Interpretationen der islamischen Tradition zu schaffen. In Kapitel VI beschäftigt er sich mit Religion, Bürgerkrieg und Terrorismus und greift dabei insbesondere auf Carl Schmitts Bestimmung des Politischen zurück, dessen Freund-Feind-Schema er mit der religiösen Einteilung in Gläubige und Ungläubige und einer daraus resultierenden Bereitschaft zur Gewalttätigkeit parallelisieren kann. Kapitel VII schließlich thematisiert, wie Religionen mit militärischen Siegen und Niederlagen in ihrer Geschichte umgegangen sind und welche Konsequenzen dies für ihr heutiges Verhältnis zum Krieg hat.

Neben der Tatsache, dass sich Zinser bewusst nicht mit den Thesen von Jan Assmann auseinandersetzt, ist der Rückgriff auf die Kriegstheorien von v. Clausewitz und den Begriff des Politischen von Carl Schmitt für die Argumentation des Berliner Religionswissenschaftlers konstitutiv. Im dogmatischen Absolutheitsanspruch von Religionen erkennt Zinser eine Parallele zu v. Clausewitz' Beschreibung, dass es das Ziel des Krieges sei, dem Kontrahenten seinen Willen aufzuzwingen, sowie zu Carl Schmitts Bestimmung des Politischen als „Unterscheidung von Freund und Feind“. Hierin liegt die Schnittstelle zur Aufnahme von Kriegslehren in allen Religionen und, angesichts konkreter historischer und gesellschaftlicher Verhältnisse, die Ursache für die Zurückdrängung der in allen Religionen vorhandenen friedentheologischen Vorstellungen.

Zinser spricht immer wieder an, dass die Religion seit etwa 40 Jahren weltweit zu einem wesentlichen Faktor in den kriegerischen Auseinandersetzungen geworden sei. Dafür bietet

er im Verlauf seines Buches eher beiläufig zwei Erklärungsmuster, die er nicht explizit ausarbeitet und zwischen denen er keine Verbindung herstellt. Zum einen geht er davon aus, dass die antikolonialen Befreiungsbewegungen, die sich ursprünglich an den Idealen der französischen Revolution und der Aufklärung orientierten, sich vor etwa 40 Jahren bewusst von den aus der westlichen Tradition stammenden Inhalten abkehrten und den eigenen kulturellen Traditionen, und das bedeutet, auch den religiösen Traditionen, als Legitimationsmuster für ihren Befreiungskampf zugewandten (S.169).

Zum anderen macht er die Beobachtung, dass seit etwa 50 Jahren keine »regulären« Kriege mehr zwischen Staaten geführt werden, sondern »asymmetrische Kriege« (Herfried Münkler), die eher Bürgerkriegen als dem klassischen Krieg zwischen Staaten ähneln, und in diesen Kriegen religiöse Faktoren oftmals eine entscheidende Rolle spielen (vgl. S. 43).

Trotz dieser – m. E. – analytischen Unschärfe bei der Bestimmung der Ursachen für die Bedeutung, die Religion in heutigem Kriegsgeschehen weltweit spielt, liefert dieses Buch eine ganze Reihe interessanter Einblicke und inspirierender Thesen zum Thema. Indem Zinser den Schwerpunkt auf die bellizistischen Traditionen der (Welt-)Religionen legt, arbeitet er umso schärfer heraus, wie notwendig es ist, diese Traditionen in allen Religionen aufzuarbeiten, um den Anspruch heute friedensdienlich zu sein, einlösen zu können. Dass Zinser letztlich darauf abzielt, die friedensfördernden Traditionen der Religionen zu stärken, wird deutlich, wenn er schreibt:

„Es wird darauf ankommen, von den Religionen und ihren Anhängern und ihren Amtsträgern zu fordern, daß sie eindeutig und ohne Einschränkung Krieg und mit allen militärischen Mitteln geführten Kampf abweisen und dies vor allem auch gegen Positionen und Gruppen ihrer eigenen Religion öffentlich vertreten. Religionen könnten damit zu einer friedensstiftenden Instanz werden“ (S. 191).

August H. Leugers-Scherzberg

Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Hrsg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 230 S., 29,90 €, ISBN 978-3-506-78078-2

50 Jahre nach der Gründung der „Kommission für Zeitgeschichte“ – damals mit dem Zusatz „bei der Katholischen Akademie in Bayern“ – im September 1962 lud der jetzige Vorstand der Kommission einen großen Kreis von Mitgliedern, Beobachtern und Kritikern der Kommissionsarbeit zu einer Tagung in der Münchener Akademie ein, um „weitere Orientierungen und Standards für die künftige Arbeit“ zu gewinnen (S. 16). Wie hat sich der Gegenstand ihrer Forschungen – die katholische Kirche in Deutschland in ihren gesellschaftlichen und politischen Bezügen – seit der Gründung der Kommission gewandelt? Wie haben sich die Forschungslandschaften der Zeitgeschichte und der Kirchengeschichte verändert? Und was ergibt sich daraus für die künftigen Aufgaben und Schwerpunkte der Kommission? Darauf will der vorliegende Band antworten, der aus dieser Tagung hervorgegangen ist.

Eine Bilanz der bisherigen Forschungen der Kommission für Zeitgeschichte findet sich hier eigentlich nicht. Die Herausgeber weisen nur kurz darauf hin, dass es der Kommission gelungen sei,

„auf der Grundlage von Quelleneditionen und kontinuierlicher Einzelforschung einen im internationalen Maßstab wohl einzigartigen Wissensbestand zum Verhältnis der Katholiken zur deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aufzubauen“,

und dabei eine „wissenschaftliche Pilotfunktion jahrzehntelang behauptet“ worden sei (S. 11, 13). Hans Maier gibt einen sehr knappen Überblick über drei „Phasen der Widerstandsforschung“, in der sich die Kommission in ihren Anfangsjahren stark engagierte, bevor er dann für eine differenzierte Sicht kirchlichen Widerstands plädiert: Widerstand sei nicht denkbar gewesen „ohne den Rückhalt kirchlicher Institutionen, ohne die Integrität von Sphären und Lebensformen, die nicht gleichgeschaltet waren“; er sei aber gleichwohl immer

ein Widerstand Einzelner geblieben (S. 45). *Olaf Blaschke* benennt zweierlei Defizite in der bisherigen Arbeit der Kommission: Erstens nicht nur eine eklatante Vernachlässigung der Genderthematik, sondern auch das Fehlen jeglicher Reflexion über dieses Defizit; und zweitens die Vernachlässigung und Verharmlosung des Zusammenhangs von Religion und „Dehumanisierung“ (S. 155) – im Kontrast zur breiten Würdigung religiös motivierten Widerstands.

Statt einer differenzierten Betrachtung von Leistungen und Grenzen der Kommissionsarbeit werden Beiträge zu ihrer Historisierung geboten. *Marc Edward Ruff* stellt die Gründung der Kommission für Zeitgeschichte in den Kontext der Kämpfe um die Haltung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus, die in der späten Adenauer-Ära ausgetragen wurden. *Antonius Liedhegener* betont die maßgebliche Rolle der deutschen Katholiken bei der Konsolidierung und Erweiterung der bundesdeutschen Demokratie in dieser Zeit. Dabei unterschätzt er wohl die Stärke der Beharrungskräfte des Milieukatholizismus, die erst im Kontext der 1968er Bewegung stärker in Bedrängnis gerieten. Indirekt wird aus dem Vergleich der beiden Beiträge aber deutlich, dass die Gründung der Kommission im Kontext des Aufbruchs einer katholischen Zivilgesellschaft stand, die sich mit großer Selbstverständlichkeit auf dem Boden des Pluralismus und der demokratischen Ordnung entfaltete. Dass bei ihrer Konstituierung auch noch Traditionen der katholischen „Gegenkultur“ mitgeschwangen, kommt dabei freilich etwas zu kurz.

Die Betrachtung der Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus geht weiter mit Erinnerungen von *Franz Xaver Kaufmann* an seine Beratertätigkeit für die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer in den frühen 1970er Jahren. Der Aufbruch der frühen 1960er Jahre scheint hier in einen durchaus fruchtbaren Dialog mit den deutschen Bischöfen zu münden, der vom allgemeinen Fortschrittsoptimismus jener Jahre getragen wurde. Dessen Erschütterung infolge der Ölkrise von 1973 und der Erkenntnis der „Grenzen des Wachstums“ und der daraus resultierende Formwandel von Kirche und

Glauben ist Gegenstand einer ganzen Reihe von Beiträgen: *Thomas Großbölting* spricht die fundamentalen „Veränderungen im religiösen Feld“ seit dem Ende der langen wirtschaftlichen Wachstumsphase der Nachkriegszeit an und plädiert dafür, sie in der zukünftigen Katholizismusforschung „vor allem“ in den Blick zu nehmen. *Matthias Sellmann* beschreibt die katholische Kirche in Deutschland als eine Einrichtung, die nicht mehr selbstverständlich als „hintergrundserfüllende Institution“ (S. 121) wahrgenommen wird, vielmehr als „Organisation“ um Anerkennung und Zustimmung kämpfen muss. Der Weg zur Anerkennung und aktiven Förderung der Pluralität von gelebtem Glauben, die unabweisbar geworden sind, erscheint ihm noch weit und die Zukunft von Kirche und Katholizismus insofern denkbar offen. Frank Bösch skizziert die Rolle der Medien bei den Wandlungsprozessen vornehmlich vor dem Einschnitt von 1973; und *Franziska Metzger* konstatiert eine „Pluralisierung sakralisierter Sprache und Handlungen“ (S. 110) als Ergebnis des fortdauernden Wandels bis zur Gegenwart.

Was folgt daraus für die Zukunft der Katholizismusforschung? *Ferdinand Kramer* entfaltet ein breites Panorama künftiger Aufgaben einer „inzwischen pluralisierten zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung“ (S. 143). Einerseits betont er die Notwendigkeit der Fortführung etablierter Forschungsfelder: Institutionen, Akteure, Ereignisse als Voraussetzung für weitergehende gesellschafts- oder kulturhistorische Fragestellungen und Beiträge zur öffentlichen Diskussion über die Rolle der Kirchen, die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts mit den beiden Weltkriegen und der totalitären Erfahrung als Erfahrungsraum für das Verhältnis von Religion und Humanität, die Rolle der Kirchen und des Katholizismus in den gesellschaftlichen und politischen Transformationsprozessen der Nachkriegszeit, auch im Systemvergleich über den Eisernen Vorhang hinweg. Andererseits listet er eine Fülle von neuen oder stärker in den Blick zu nehmenden Aufgaben auf: den Wandel von konfessionellen Milieus zu neuen „Beziehungsgefügen“ (S. 147), die Rolle geschlechtsbezogener

Leitbilder, die Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und der katholischen Gesellschafts- und Soziallehren, die Rolle der Kirchen in der zusammenwachsenden Welt, das interreligiöse Zusammenleben, die Beziehungen zwischen Religion, Kirchen und Wirtschaftswelt sowie das Verhältnis der Kirchen zur Wissensgesellschaft. „Kirchen“ werden hierbei jeweils im Plural genannt; und in der Tat ist dies ein konfessionsübergreifendes Programm, das im Anspruch weit über eine Kooperation institutionalisierter katholischer und protestantischer Forschung hinausgeht.

Was nun aber die spezifische Aufgabenstellung der Kommission für Zeitgeschichte in diesem breiten Forschungsfeld sein soll, darüber findet sich in dem Band keine sehr genaue Aussage. Eine erste Diskussion über die Zukunftsaufgaben, die der Kirchenhistoriker *Wilhelm Damberg* als derzeitiger erster Vorsitzender der Kommission und der Zeithistoriker *Michael Kießener* als zweiter Vorsitzender zum Abschluss der Münchener Tagung führten und die zum Schluss des Bandes wiedergegeben wird, kommt zu dem Ergebnis, dass im Grunde alles wichtig ist, was Kramer aufführt. Gleichzeitig sind die Ressourcen, über die die Kommission verfügt, sehr beschränkt: zwei hauptamtliche Forscher und eine Sekretariatsstelle, die vom Verband der Diözesen Deutschlands finanziert werden, dazu die Finanzierung der Schriftenreihe und das ehrenamtliche Engagement von etwa 30 Mitgliedern der Kommission. Wie sich die Kommission auf dieser Grundlage „zu einer Art Plattform weiterentwickeln“ soll (*Kießener* S. 190), bleibt unklar.

Wahrscheinlich kann das auch gar nicht anders sein. Die Fragmentierung und Pluralisierung, von denen in den Beiträgen zur Entwicklung der katholischen Kirche und des Katholizismus in Deutschland so viel die Rede ist, haben offensichtlich auch die Kommission für Zeitgeschichte erfasst. Umso wichtiger wird es sein, dass sich ihre Mitglieder untereinander und mit den deutschen Bischöfen darüber verständigen, was in Zukunft ihr Kerngeschäft ausmachen soll. Ebenso werden sie ihr Verhältnis zu den anderen Einrichtungen zu bedenken

haben, die sich mit der Organisation von Forschung auf dem weiten Feld von Religion und Kirchen in der Zeitgeschichte befassen – nicht nur zur Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, die auf der Münchener Tagung durch ihren Vorsitzenden *Harry Oelke* vertreten war, sondern auch zu den Initiativen und Verbänden, die kirchlich nicht gebunden sind, von der Schriftenreihe „Konfession und Gesellschaft“ über die universitären Exzellenzcluster und Graduiertenkollegs bis zu dieser Zeitschrift. „Food for thought“ für die künftige Forschungsorganisation bietet der vorliegende Band jedenfalls in reichem Maße.

Wilfried Loth

Thomas Dietrich/Thomas Herkert/Pascal Schmitt (Hg.), *Geist in Form – Facetten des Konzils*, Freiburg: Herder 2015, 270 S., 19,99 €, ISBN 978-3-451-34766-5

Dokumentiert werden drei Studientage aus den Jahren 2012 bis 2014, die an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg aus Anlass des 50. Jahrestags des Zweiten Vatikanums gehalten wurden. Für die Drucklegung wurden die Beiträge nur geringfügig überarbeitet, so dass sie auch Dokumente des kirchlichen Wandels sind, der sich in diesen drei Jahren durch den Pontifikatswechsel vollzogen hat.

Die vier Beiträge des ersten Teils stellen das Konzil in den Horizont seiner Zeit und der Hermeneutik. *Peter Walter* (S. 12-36) behandelt das Problem von Kontinuität und Diskontinuität. Am Beispiel der Ansprache zur Konzilsankündigung durch Johannes XXIII., der Veränderung in der Materie der Bischofsweihe und dem Streit um das Kirche-Sein der protestantischen Gemeinschaften weist er die Komplexität des Themas nach. An wenigen Beispielen macht er deutlich, dass Kontinuität allein nicht genügt, um das Konzil zu situieren und auszulegen. Der Katholizismus sei eben, so Walter, kein „Fossil“. *Barbara Henze* (S. 37-62) nähert sich dem Thema durch einen Textvergleich. Anhand der Artikel zu „Mission“

aus der ersten (1935) und zweiten Auflage (1962) des „Lexikon für Theologie und Kirche“ sowie der offiziellen Gebete zu den Heiligen Jahren 1950 und 1975 lenkt sie die Aufmerksamkeit auf die theologischen Veränderungen. Auch in pastoraltheologischen Zeitschriftenbeiträgen der „Lebendigen Seelsorge“ nimmt sie Krisensymptome der Kerngemeinde und den Blick auf die erweiterten Lebensräume wahr.

An Beispielen aus der Erzdiözese Freiburg arbeitet *Michael Quisinsky* (S. 63-99) die regionale Rezeption des Konzils in der Bildungsarbeit heraus. Dabei ist ihm ein Blick auf die Träger der Rezeption und ihre unterschiedliche generationelle Prägung durch ein oder zwei Weltkriege, durch politisch-gesellschaftliche Veränderungen und durch kirchliche Strömungen, wie etwa die Liturgische Bewegung, wichtig.

Zum Abschluss dieser Sektion bekennt sich *Magnus Striet* (S. 100-113) zu einem alles andere als interessefreien Zugriff auf das Konzil. Er macht das Zentralwort des „Aggiornamento“ stark und ordnet das Konzil in seine Hermeneutik der Freiheit ein.

War beim Blick auf das Konzil als Ganzes, seinen „Geist“ und seine Wirkung noch viel Einigkeit vorhanden, so differenzieren sich die Meinungen doch im zweiten Teil, wenn die Dokumente betrachtet werden. Vier Dokumente werden analysiert. *Ansgar Kreutzer* (S. 116-135) sieht das Konzil mit der Pastorkonstitution „Gaudium et spes“ „bei sich“. Diese, entstanden „aus der Dynamik des Konzilsereignisses selbst“ (S. 122), helfe der Kirche, ihre Identität durch eine Öffnung zur Moderne zu finden. Kreutzer sieht das Innovative der Konstitution in ihrem induktiven Zugang sowie in der Suche nach und in der Deutung der Zeichen der Zeit.

Georg Bier (S. 136-158) gießt viel Wasser in den Wein, wenn er die Möglichkeiten synodaler Entscheidungsfindung nach dem Konzil erörtert. Nach der Darstellung möglicher synodaler und Rätestrukturen, wie sie in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, kommt er zu dem ernüchternden Resultat:

„Es bleibt mithin bei der grundlegenden Abhängigkeit aller Gläubigen von ihren Hirten. Je nach dem persönlichen Selbstverständnis des Hirten kann dieser im synodalen Bereich bestimmte Akzente setzen, mit denen er dem Wunsch nach mehr Synodalität entspricht. Eine nachhaltige Veränderung synodaler Strukturen wird dadurch indes nicht bewirkt.“ (S. 158).

Eberhard Schockenhoff (S. 159-170) macht in der Darstellung der Erklärung über die Religionsfreiheit auf zwei ungelöste Probleme aufmerksam: die religiöse Toleranz sieht er im Blick auf den interreligiösen Dialog und die weltweite Christenverfolgung ebenso als Herausforderung wie die religiöse Freiheit innerhalb der Kirche.

„Wo in der Kirche Angst, Duckmäsertum, äußere Anpassung und gegenseitiges Misstrauen herrschen, bleibt eine zentrale Forderung des Konzils, die sich an alle Staaten, Religionsgemeinschaften und Individuen richtet, in ihr selbst uneingelöst.“ (S. 170).

Dem theologischen Schlüsseldokument „*Dei verbum*“ widmet sich *Helmut Hoping* (S. 171-193). Er hebt besonders den Offenbarungsbegriff als Selbstmitteilung Gottes hervor, die geschichtlich-dynamische Sicht von Tradition als lebendiger Überlieferung. Die Exegese situiert er eindeutig innerhalb der Kirche. Weiterzuentwickeln sei die Traditionskritik, der personale Glaubensbegriff und die Rolle des Lehramts bei der Schriftauslegung.

Weitere Dokumente werden im dritten Teil des Sammelbands, der sich mit den Folgen des Konzils beschäftigt, zur Sprache gebracht. *Peter Walter* (S. 196-210) diskutiert zwei entscheidende Punkte für die Ökumene und deren Auswirkungen. Zum einen geht es um die Aussage des Artikels 8 der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche „verwirklicht“ sei („subsistit in“), in Verbindung mit der Unterscheidung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Nachkonziliare Verlautbarungen der Glaubenskongregation haben diese Unterscheidungen exklusiv, statt – wie vom Konzil gedacht -inklusive

verwendet und zu ökumenischen Irritationen geführt. Eine zweite Irritation macht Walter in der Aussage vom „defectus ordinis“ namhaft. Durch die Stärkung der Bischofsweihe und deren Verankerung in Handauflegung und Gebet wären ökumenische Brücken möglich gewesen: „Die Glaubenskongregation ist nicht über diese Brücke gegangen.“ (S 209).

Der Liturgiekonstitution und ihrer Umsetzung widmet sich *Stephan Wahle* (S. 211-245). Nach einem Rückblick auf die Liturgische Bewegung, die theologischen Grundprinzipien der Liturgiekonstitution und deren Umsetzung in der Erzdiözese Freiburg sieht er neben verwirklichten Reformanordnungen wenig Realisierung in Gebetsformen jenseits der Eucharistiefeyer, aber weitergehende Reformen als vom Konzil zunächst intendiert in der Liturgiesprache, der Kelchkommunion der Gläubigen und der Veränderung der Kirchenräume. Die nachkonziliare Entwicklung zeichne sich demgegenüber durch eine neue Zentralisierung und den Verzicht auf eine weitere Inkulturation der Liturgie aus.

Abgeschlossen werden die Beiträge von *Ursula Nothelle-Wildfeuer* (S. 246-268), die ausgehend von dem neuen Weltverständnis des Konzils die Entwicklung der katholischen Soziallehre unter den Stichworten Entwicklung, Frieden und Globalisierung beschreibt. Sie sieht in der nachkonziliaren Zeit eine Weitung der geographischen Perspektive aus einem integralen und ganzheitlichen Humanismus.

So unterschiedlich die Beiträge sind, die in dem Sammelband zusammengefasst wurden, machen sie doch alle deutlich, dass das Zweite Vatikanische Konzil alles andere als ein nostalgisch zu erinnerndes Ereignis ist. Zu seinem Verständnis müssen sowohl die Zeit der Vorbereitung wie das Ereignis selbst, aber auch die Umsetzung betrachtet werden. Johannes XXIII. hat im Vorfeld des Konzils betont, dass die Kirche kein Museum, sondern ein lebendiger Garten sei. Das gilt für die 50 Jahre nach Abschluss mindestens ebenso. Man mag mit Veränderungen in theologischer Lehre und kirchlicher Praxis einverstanden sein oder nicht. Sie sind Ausdruck der Lebendigkeit einer Kirche, die sich immer noch in einem

Lernprozess befindet, was die Interpretation der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums angeht.

Joachim Schmiedl

Bernhard H. F. Taureck, *Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2014, 103 S., 16.90 € / 23.90 CHF, ISBN: 978-3-7705-5806-3

In dem bei Wilhelm Fink erschienenen dramatischen und visionären Essay „Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion“ analysiert der Philosoph Bernhard Taureck die durch die NSA-Skandale ausgelöste öffentliche Krise. Im Unterschied zu einer Vielzahl bereits vorliegender Untersuchungen beleuchtet er sie indes nicht durch eine Analyse der Hintergründe oder der aktuellen Lage – wie konnte es soweit kommen, wer ist schuld daran, usw. – als vielmehr durch den provokativen Entwurf verschiedener gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsmöglichkeiten, mit der Krise umzugehen. Taureck weist darauf hin, dass diese den Status von „Tendenzaussagen“ hätten. Bei der Ansage einer kommenden NSA-Religion handelt es sich also nicht um eine wesenhafte Zuschreibung religiöser Attribute, sondern um eine „politische Optionsanalyse“ (16). Im Gegensatz zu Utopie und Vision sei hier darum auch mit einer gewissen Unschärfe zu rechnen (55).

Nach der einleitenden Darstellung der aktuellen Krise entwirft Taureck vier mögliche Zukunfts-Szenarien, die sich um seine Interpretation der amerikanischen Declaration of Independence gruppieren. In deren einleitenden Sätzen stellt Taureck einen Perspektivwechsel im Verhältnis der religiösen Begründung und der eingeführten Rechte fest. Die von ihm skizzierten Optionen bieten verschiedene Auflösungsmöglichkeiten der darin vorgefundenen Spannung: 1) Abschaffung der NSA (19-24), 2) Vereinbarkeit von NSA-Überwachung und Grundrechten (25-40); 3) Moderne Theokratie statt der NSA (41-44); sowie schließlich die breit ausgeführte und

titelgebende Option 4) NSA-Religion statt moderner Theokratie (45-98).

Die erste Option, „Abschaffung der NSA“, beruft sich darauf, dass Maßnahmen staatlicher Fürsorge in der Unabhängigkeitserklärung auf die Glückseligkeit der Bevölkerung verpflichtet sind und darum ein Recht der Bevölkerung auf Abschaffung von Regierungsorganen eingeräumt wird, wenn sie diesem Ziel widersprechen. Diese Option wird in Anbetracht des Machterhalts politischer Eliten als extrem unwahrscheinlich eingeschätzt.

Die zweite von Taureck entworfene Option besteht darin, eine Vereinbarkeit von NSA-Überwachung und bürgerlichen Grundrechten herzustellen, Freiheit und Sicherheit in ein kompatibles Verhältnis zu bringen, wozu allerdings eine Verfassungsänderung notwendig wäre. Problematisch bleibt, dass

„die verfassungsmäßig erfassten Rechtsgüter der persönlichen Freiheit einem Staatsziel nachgeordnet [sind], das weder definitorisch erfasst noch staatsrechtlich fixiert ist, das heißt der – kriegerischen – Abwehr von Terrorismus“ (27).

Dadurch bewegt sich die Entwicklung geradezu automatisch „in Zonen eines von Gesetzen entbundenen politischen Entscheidens“ (38). Die NSA in ein System von checks und balances einzuordnen, etwa als 4. Gewalt im Staat oder als Bestandteil der Exekutive, erscheint insofern unmöglich, als ihre Gründungsdokumente geheim und ihr Status darum intransparent bleiben. Letzten Endes kann diese zweite Option, Taureck zufolge, nicht stabilisierbar sein, sie kann lediglich

„eine Diskussion als gesellschaftlichen Übergangszustand“ kennzeichnen, „allmählich in einen anderen Zustand übergehen ... in welchem die Überwachungen im Namen der Sicherheit vorrangig sind“ (40).

Die dritte, nur sehr rudimentär beschriebene Option beinhaltet die Ersetzung der NSA durch eine Theokratie:

„Um den USA eine Herrschaft der NSA zu ersparen, wäre dann eine Gottesherrschaft vorzuziehen. Die NSA könnte weiterhin

bestehen, doch sie müsste sich vollständig einer theokratischen Ordnung unterwerfen.“ (43)

Taureck beruft sich auf kreationistische Überzeugungen in der US-amerikanischen Bevölkerung, die er – ohne überzeugende Herstellung dieses Zusammenhangs – mit politisch rechten, theokratischen Tendenzen zusammenfasst. Diese Vision bleibt vage, auch da Taureck selbst einräumt, dass hier kein „politisches Ersatzkonzept zur Repräsentativdemokratie, ... kein theokratisches Regierungskonzept“ (43f) vorliege. Ihre Undurchführbarkeit folgert er denn auch eher daraus, dass die NSA bereits zu potent sei, um sich einer theokratischen Ordnung zu unterwerfen, wahrscheinlicher sei, dass „Bestrebungen zu einem theokratischen Umbau der USA ... seitens der NSA als terroristische Aktivitäten eingestuft, überwacht und ausgeschaltet werden“ (44) würden.

Die Option, die die eigentliche Pointe von Taurecks Essay bildet, ist die vierte: NSA-Religion statt moderner Theokratie. Die hier beschriebene, für Taureck realistischste Tendenz ist die Entstehung einer „apokalyptischen Monitorkratie“, einer „politische[n] Architektur, welche das Erbe von westlicher Metaphysik und Theologie antritt und dabei den Schein von Demokratie bewahrt und Theokratie verhindert“ (45). Taureck skizziert eine demokratisch legitimierte, religiös überhöhte Überwachungsherrschaft, in der die NSA (oder N-U-SA oder U-N-SA) in der Handhabung von Bedrohungsszenarien und dem Versprechen von Geborgenheit öffentliche Akzeptanz für ihre Schutzleistungen sucht und sich erfolgreich als Beschützerin der Demokratie inszenieren kann. Entscheidendes Mittel bleibt dabei eine stets partielle Selbstoffenbarungsstruktur, in der die Grundlagen der NSA zwar geheim bleiben, gesammelte Daten aber auf Antrag zugänglich gemacht werden können – mit der Implikation, dass die betreffenden Antragsteller als Vertrauensverweigerer identifiziert und durch verschärfte Überwachung kontrolliert werden (56).

Als Belege dafür, dass diese letzte Option eine gesamtgesellschaftlich realistische Entwicklung darstellen könnte,

verweist Taureck auf fünf Anzeichen für einen bereits im Gange befindlichen Umbau. 1) Die in der US-Verfassung zugrunde gelegte Religionsvorstellung ermöglicht nicht nur Theokratie oder die Dekoration politischer Ziele mit religiösen Vorstellungen, sondern eignet sich, um geradezu jegliches politisch-rationales Entscheiden „als gottgewollt propagierbar“ zu machen (87). 2) Die ständig geäußerten Appelle an das Vertrauen der Bevölkerung im Angesicht der Vertrauenskrise seien logisch und psychologisch widersinnig, gerade im Gottesverhältnis aber am Platz. Nur dort bilde Vertrauen tatsächlich Ersatz für erlebte Wechselseitigkeit und ermögliche starke Bindung auch bei fehlender Rationalität. Die NSA könne ein solches Vertrauen fordern gegen das Versprechen „eines sinnerfüllten Lebens in der Geborgenheit eines übermenschlich gesicherten Friedens“ (88). 3) Im Internet zeige sich Freiheit bereits jetzt gerade nicht als Gegensatz zur Überwachung, sondern als deren Bedingung, das „Objekt der Nachfrage von Überwachung“ (74). 4) Das Rechtssystem der USA sei im Gefolge des Patriot Act zunehmend militarisiert und dadurch der demokratischen Kontrolle entzogen worden. Aber schon das Fehlen von Grundrechtsdefinitionen in der Verfassung bei gleichzeitiger ständiger Berufung auf einen offenen Katalog von Grundrechten ermögliche „ein Staatshandeln, das eigene Tatsachen an die Stelle der Rechte setzt“ (85), ohne das Bevölkerungs-Bewusstsein zu trüben. 5) Schließlich stimme die „Bewusstseinslenkungsindustrie“ (58) der medialen Unterhaltung die Bevölkerung seit langem durch thematische Filme und Serien (sog. „spytainment“), die ein Gefühl von Gerechtigkeit der betreffenden Systeme und Maßnahmen erzeugten, auf Überwachung ein.

Schillernd erscheint der von Taureck so zentral wie thetisch verwendete Religionsbegriff, der wechselnd mit Metaphysik, mit Theologie, mit Ideologie, mit Nicht-Rationalität oder mit politischen Legitimierungsfiguren gleichgesetzt werden kann.

Im Laufe des Essays trägt Taureck eine Vielzahl von Einzelbeobachtungen und Thesen zusammen, die auf ein metaphysisches Gottesbild verweisen, insbesondere auf das

klassische Attribut der Allwissenheit. So spricht Taureck vom „metaphysische[n] Exzess“, der darin besteht, „mehr über die Zukunft der Menschen zu wissen, als einst Gott möglich war“ (11). Die gottgleiche Position, die die NSA einnimmt, beruht vor allem auf ihrem Wissensvorsprung, ihrer „informationelle[n] Transzendenz“ (11):

„Wer erheblich mehr Wissen über die Menschheit besitzt als diese über sich selbst, der befindet sich bereits in einer übermenschlichen Position gegenüber den Bevölkerungen.“ (45)

Wie in klassisch-theistischen Konzeptionen gehen Allwissenheit und Allmacht miteinander einher, das Wissen über die Zukunft wird zur Kontrolle über die Zukunft: „Die USA wollen nicht mehr überrascht werden. Die Zukunft soll ihr Privileg werden, sie soll ihnen gehören.“ (12f) Aus diesen Beobachtungen folgen Zweifel, die an traditionelle Formulierungen der Theodizee-Frage erinnern: Habe die NSA in Bezug auf die politischen Entwicklungen in Ukraine und Irak

„(a) jeweils nichts zuvor in Erfahrung gebracht, hat sie (b) alles gewusst und haben die USA nichts verhindern können oder hat sie (c) alles gewusst und haben die USA nichts verhindern wollen?“ (8)

Während die einzige Entschuldigung Gottes seine Nicht-Existenz sein könne, stehe der NSA diese Entlastungsmöglichkeit nach der Aufdeckung ihrer Existenz und Macht nicht mehr zur Verfügung.

Viele weitere Beobachtungen und Thesen entstammen dem Bereich anthropologischer Religionskonzepte. So verweist Taureck explizit auf Schleiermacher, wenn er formuliert, für die Vollendung ihres religiösen Status müsse die NSA nur noch ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (er nennt es „Gefühl unbedingter Abhängigkeit“) erzeugen und Vergesellschaftungsformen für dessen Artikulation bereitstellen (46) – beides Aspekte, die er als unschwer erreichbar ansieht.

Andere Beobachtungen „religiöser“ Züge beschreiben vor allem in funktionalistischer Tradition die asymmetrische

Beziehung zwischen Staatsvolk und NSA als Regierungsorgan, insbesondere in Bezug auf Transparenz und Vertrauen. So heißt es etwa: „Für sie, die Sicherheitsbehörde, sollen alle transparent sein, während sie selbst vollständig intransparent bleibt.“ (15) Ähnlich wird die nicht-rationale Etablierung von Vertrauen durch das Volk in die NSA als „Ersatz, der vielleicht als Erleben von Sinn trotz fehlender Wechselseitigkeit beschrieben werden kann“ (66) gefasst.

Der Religionsbegriff wird also zum einen verwendet, um eine bestimmte übermenschliche Qualifizierung der NSA, eine gottgleiche Position zu beschreiben, zum anderen, um gewisse sozialpsychologische Effekte zu charakterisieren, und schließlich, um auf ideologische Legitimierungsprozesse politischer Macht als quasi-gottgewollt hinzuweisen. Offen bleibt auch, wer letzten Endes Subjekt dieser Prozesse ist: Handelt es sich um eine bewusst eingesetzte politische Strategie der NSA zu ihrem eigenen Machterhalt? Oder handelt es sich um eine implizite Rationalisierungsstrategie der Bevölkerung zum Umgang mit der vorgefundenen Macht?

So gewinnt man teilweise den Eindruck, der Religionsbegriff diene vor allem dazu, die gezeichnete Vision der Überwachungsdemokratie in etwas reißerischer Manier als ideologisch und totalitär zu kennzeichnen. Dieser Eindruck wird durch Taurecks Schlussplädoyer noch einmal verstärkt, in dem der Komplex Überwachung-Religion dem ebenso monolithisch auftretenden Komplex Aufklärung-Demokratie-Säkularität gegenübergestellt wird. Das gern geäußerte Argument für durch Überwachung erzielte Transparenz, sie schade ja niemandem, der nichts zu verbergen habe, wird hier gegen die NSA gekehrt: Aufklärung im Sinne Kants wäre dann erreicht, wenn

„entdeckt würde, dass ein System der Totalüberwachung weder ein System der Stärke, noch der Stabilität, sondern der Schwäche und Zerbrechlichkeit ist. Wer es für nötig hält, die Erdbevölkerung unter Generalverdacht zu stellen, fühlt sich von allen bedroht. Wer sich von allen bedroht fühlt und daher alle bedroht, bedroht sich am Ende selbst. Wer sich nicht mehr überraschen

lassen möchte und daher die Zukunft kassiert, der könnte davon überrascht werden, dass die Zukunft kein Privileg der Beobachtung, sondern ein Freiheitsraum des Unvorhersehbaren ist.“ (98)

Diese Vision mündet in einen Appell für säkulare Demokratie – und gegen ihren pseudo-religiösen Umbau. Taureck weist darauf hin, dass gerade die Demokratie die Staatsform ist, „die am meisten Unvorhersehbares zulässt“ und zugleich die einzige, die ursprünglich nicht religiös begründet sei. Ihre religiöse Überformung wird geradezu mit ihrem „Tod“ gleichgesetzt (98).

In diesem luziden und bewegenden Essay malt Taureck unter Analyse insbesondere politischer Reden und medialer Berichterstattung der letzten Jahre ein ebenso spannendes wie erschreckend realistisches Szenario einer kommenden Monitorkratie. Es ist insofern ein guter Vertreter dystopischer Traditionen, als in die Zukunft projizierte Tendenzen eine Linse zur Betrachtung der Gegenwart bieten, in der sie wachrütteln und Kritik wecken können. Dass hierfür noch keine Lösungsstrategien geboten werden und zudem der Geschwindigkeit und den Pointen teilweise genauere Begriffsklärungen und kleinteiligere Analysen zum Opfer fallen, liegt in der Natur des Genres.

Nicht gegen Taureck, aber über ihn hinaus bleibt schließlich auch zu fragen, ob die Zukunft nicht noch beunruhigender aussehen könnte: Resignation statt Religion, Entpolitisierung statt Überbietung der Demokratie. Statt einer religiösen Überhöhung geheimdienstlicher Aktivitäten begegnet gerade im Zusammenhang immer neuer Enthüllungen über das Ausmaß geheimdienstlicher Überwachungsaktivitäten immer öfter ein resignierter Zynismus wie gegenüber einem altbekannten, blinden, unverhandelbarem Fatum. Ob man auch diese Tendenzen religiös – als „Sich-ergeben in Gottes Vorsehung“ o.ä. – qualifizieren möchte, sei dahingestellt.

Hanna Reichel

Władysław Bartoszewski, *Mein Auschwitz*. Aus dem Polnischen von Sandra Ewers und Agnieszka Grzybkowska. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015. 282 S., 29,90 €, ISBN 978-3-506-78119-2

Władysław Bartoszewski war ein polnischer Historiker, Publizist, Schriftsteller und Politiker. Er wurde am 19. Februar 1922 in Warschau geboren und starb dortselbst am 24. April 2015. Nach Kriegsausbruch beteiligte sich der frischgebäckene Abiturient als Rotkreuzhelfer (noszowy) bei der Zivilverteidigung seiner Heimatstadt. Im Mai 1940 erhielt er eine Anstellung beim Polnischen Roten Kreuz in der Verwaltung eines Ambulatoriums. Vier Monate später, am 19. September 1940, geriet er im Stadtteil Żoliborz in eine der gefürchteten Straßenrazzien.

Bei diesen riegelten die deutschen Besatzer ein ganzes Stadtviertel ab und verhafteten wahllos eine bestimmte Anzahl von Menschen, die sich zufällig auf der Straße oder in den Häusern befanden. Die Verhafteten kamen in ein Sammellager zur Überprüfung ihrer Personalien. Wer auf einer Fahndungsliste stand oder sonstwie „verdächtig“ war, wurde der Gestapo übergeben, die übrigen zur Zwangsarbeit ins Reich deportiert oder in ein Konzentrationslager eingewiesen. Letzteres geschah auch mit dem achtzehnjährigen Bartoszewski, der in der Nacht vom 21. auf den 22. September 1940 im KZ Auschwitz eintraf, wo er die Häftlingsnummer 4427 erhielt und als noch nicht Volljähriger (man wurde dies damals erst mit einundzwanzig) in den „Minderjährigenblock“ eingewiesen wurde.

In seiner Funktionsweise unterschied sich das KZ Auschwitz zu dieser Zeit nicht wesentlich von den schon länger im Reichsgebiet bestehenden Konzentrationslagern. Birkenau und andere Außenlager existierten noch nicht, es gab noch keine Vergasungen und auch noch keine pseudomedizinischen Experimente, Häftlingen wurde noch nicht ihre Lagernummer in den linken Unterarm eintätowiert, und es wurden auch noch keine Häftlinge zur Zwangsarbeit an nahe gelegene Fabriken

„ausgeliehen“. Dies alles, womit der Name „Auschwitz“ in der öffentlichen Wahrnehmung heute verbunden ist, geschah erst zu einer Zeit, als Bartoszewski schon nicht mehr dort war.

Auschwitz war offiziell ein Lager der Lagerstufe I für „weniger belastete und unbedingt besserungsfähige Schutzhäftlinge“. Es war im Mai 1940 gegründet worden zur Entlastung der Zivilgefängnisse im besetzten Polen und diente der Terrorisierung der dortigen Bevölkerung. Ähnlich wie bei den KZs in den 1930er Jahren, gab es auch in Auschwitz anfangs nicht selten Entlassungen. Auch Bartoszewski profitierte davon. Zwar mussten sich die Entlassenen unter Strafandrohung verpflichten, niemandem gegenüber etwas Negatives über ihren KZ-Aufenthalt verlauten zu lassen. Dass dies nicht immer eingehalten wurde, war jedoch von der Gestapo durchaus kalkuliert. Die Gerüchte, die in Polen über Auschwitz umliefen, waren den Besatzern als Disziplinierungsmittel keineswegs unwillkommen. Als weder politisch, noch „rassisch“ Belasteter gehörte Bartoszewski in Auschwitz zum Lagerdurchschnitt. Als Minderjähriger konnte er sogar mit einer gewissen Fürsorge seitens älterer Landsleute rechnen. Dennoch unterschied sich das, was er selbst in Auschwitz erlebt hat, nicht wesentlich von dem, was Tausende KZ-Überlebende in ihren Lagermemoiren berichtet haben: Schikanen und Quälereien durch sadistische SS-Männer und Kapos auf der Arbeit, im Block und bei den täglichen Appellen, mangelhafte Ernährung bei schwerer körperlicher Arbeit (Bartoszewski wurde etwa zum Abdecken des Krematoriums mit Grassoden oder zum Ausladen und Einlagern von Kartoffeln eingesetzt), desolate hygienische und sanitäre Verhältnisse, völlig unzureichende ärztliche Versorgung, und der Tod als täglicher Begleiter.

Über all dieses berichtet der Autor in der ersten Hälfte des Buches. Es sind zur Publikation aufbereitete Protokolle von Gesprächen, die er von November 2009 bis Juni 2010 mit Piotr M.A. Cywiński, dem Direktor des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau, und dem Journalisten Marek Zajac, dem Sekretär des Internationalen Auschwitz-Rates, geführt hat. Bartoszewski geht aber in diesen Gesprächen über die

Beschreibung seiner Lagerzeit hinaus, indem er versucht zu schildern, wie Auschwitz sein Leben beeinflusst hat und welche Beziehungen ihn mit diesem Ort nach dessen Befreiung durch die Rote Armee im Januar 1945 und seiner späteren Umgestaltung zu einer Gedenkstätte verbunden haben. Es ist ein wesentlicher und höchst interessanter Teil seiner Biographie, die zu schreiben jedoch noch Forschungsdesiderat ist.

Bartoszewski hatte das große Glück, nach 199 Tagen, am 8. April 1941, aus Auschwitz entlassen zu werden. Was genau zu seiner Entlassung geführt hat, ist bis heute nicht bekannt. Bestechung von Gestapo-Beamten scheint keine Rolle gespielt zu haben; seine Familie wäre dazu finanziell gar nicht in der Lage gewesen. Er selbst vermutet, dass er seine Entlassung wohl Bemühungen seines Arbeitgebers, des Polnischen Roten Kreuzes, zu verdanken habe. Dem steht jedoch entgegen, dass dessen Leitung damals ganz andere, viel dringendere Aufgaben zu bewältigen hatte, als sich bei den Deutschen für die KZ-Entlassung eines kleinen Angestellten auf einem unbedeutenden Posten einzusetzen. Auch hat sich kein einschlägiger Hinweis in den Akten des Roten Kreuzes finden lassen. Warum Bartoszewski aus Auschwitz entlassen wurde, wird man wegen der gegen Kriegsende erfolgten Vernichtung der Gestapo- und KZ-Akten vermutlich auch nie erfahren.

Nach seiner Entlassung aus Auschwitz nahm Bartoszewski seine Arbeit in der Verwaltung des Polnischen Roten Kreuzes wieder auf. In seinen Gesprächen mit Cywiński und Zajac berichtet er, wie es zu seinen Kontakten zur polnischen Widerstandsbewegung in Warschau kam, in der er schließlich selbst aktiv wurde: im Hilfsrat für die Juden „Żegota“ und in der Propaganda-Abteilung der Heimatarmee.

Wie fast alle, die die Hölle der nationalsozialistischen Lager überlebten, fühlte Bartoszewski die moralische Verpflichtung, der Nachwelt von seinen Erfahrungen zu berichten, damit die Erinnerung an das Leid der Millionen wach gehalten und die Verantwortlichen eines Tages zur Rechenschaft gezogen würden. Seine Lagererlebnisse, die er Hanka Czaki, einer langjährigen Vertrauten, erzählt hatte, waren die Grundlage für eine

Broschüre, die als zweiundzwanzigseitiges Typoskript im April 1942 von der Propagandakommission der Heimatarmee in Warschau vervielfältigt und in Umlauf gebracht wurde: „Oświęcim. Pamiętnik więźnia“ (Auschwitz. Erinnerungen eines Häftlings). Verfasserin war Halina Krahelska, eine Aktivistin der Heimatarmee, der Hanka Czaki von Bartoszewskis Lagererfahrungen berichtet hatte. „Oświęcim. Pamiętnik więźnia“ eröffnet in deutscher Erstübersetzung den zweiten Teil des Buches: frühe Publikationen über Auschwitz, die im Original kaum zugänglich sind. Sie bieten eine Fundgrube für jeden historisch Interessierten. Schon allein ihretwegen lohnt sich die Lektüre des Buches. Die Auswahl hat Bartoszewski selbst getroffen. Es sind Texte, die ihm persönlich besonders wichtig waren, weil in ihnen das beschrieben wird, was er erlebt hat, was „sein Auschwitz“ war. Es folgt die deutsche Erstübersetzung von „W piekle“ (In der Hölle), erstmals publiziert im Juni 1942 in Warschau. Autorin war Zofia Kossak, eine katholische Schriftstellerin, die sich zu der Zeit vor der Gestapo versteckt hielt. Bekannt wurde sie vor allem dadurch, dass sie entscheidend an der Gründung von „Żegota“ beteiligt war. „W piekle“ hatte einunddreißig eng bedruckte Seiten und handelte nicht nur von Auschwitz, sondern auch von anderen Konzentrationslagern im Reich, etwa Dachau, Oranienburg oder Mauthausen. Wie Halina Krahelska, stützte auch Zofia Kossak ihren Text nicht auf eigene Lagererfahrungen, sondern auf Augenzeugenberichte von entlassenen Häftlingen.

Als nächstes findet sich die Erzählung „Apel“ (Der Appell) von Jerzy Andrzejewski. Sie wurde Ende 1942 geschrieben, aber erst nach Kriegsende veröffentlicht und kam schon 1968 in deutscher Übersetzung heraus. Thema ist der mörderische Strafappell, den Lagerkommandant Höß am 28. Oktober 1940 angeordnet hatte, weil ein Häftling fehlte. Das ganze Lager musste vom frühen Nachmittag bis in die späte Nacht hinein in Reih und Glied im Schneeregen auf dem Appellplatz stehen, bis der Fehlende gefunden worden war. Nach Ende des Appells wurden 120 Tote und Sterbende vom Platz getragen. Obwohl Andrzejewski nie KZ-Häftling, geschweige denn

Insasse von Auschwitz war, hat er es meisterhaft verstanden, das Geschehene so zu beschreiben, als hätte er mit den Häftlingen damals in einer Reihe auf dem Appellplatz gestanden. Die dritte Erstübersetzung ins Deutsche ist die der Broschüre „Za drutami obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu“ (Hinter dem Stacheldraht des Konzentrationslagers Auschwitz), erschienen im Frühjahr 1945 in Krakau. Ihr Verfasser, ein ehemaliger Häftling, nennt sich „Pater Augustyn“. Seine Identität ist nicht bekannt; es handelt sich jedoch höchstwahrscheinlich um einen Teilnehmer des ersten Transports polnischer Gefangener, der am 14 Juni 1940 im Lager eintraf. Die Broschüre ist vor allem deswegen interessant, weil sie Pläne vom Stammlager (Auschwitz I) aus den Jahren 1940 und 1944 sowie von Birkenau etwa aus dem Jahre 1943 enthält.

„Mein Auschwitz“ schließt mit der Rede, die Bartoszewski am 27. Januar 2005 aus Anlass des sechzigsten Jahrestages der Befreiung von Auschwitz gehalten hat. Angesichts der Tatsache, dass die Anzahl derjenigen, die aus eigener Anschauung Zeugnis über Auschwitz geben können, Jahr für Jahr weniger und in absehbarer Zeit ganz verschwinden werden, forderte Bartoszewski, dass

„an dem Ort, an dem ein so unfassbares Verbrechen begangen wurde, Nachdenklichkeit sich in besondere Verantwortung verwandeln muss, in ein dauerhaftes Erinnern dessen, was geschah.“

„Mein Auschwitz“, auf Polnisch als „Mój Auschwitz“ schon im August 2010 erschienen, kam erst fast fünf Jahre später in deutscher Übersetzung heraus, drei Monate vor dem Tode des Autors. „Mein Auschwitz“ ist Vermächtnis und Mahnung zugleich an künftige Generationen:

„Ich habe berichtet, habe Zeugnis abgelegt. Die letzten von uns gehen heim. Was bleibt, sind unsere Geschichten. Ihr tötet gut daran, Schlüsse daraus zu ziehen.“

Joachim Neander

Mihran Dabag/Kristin Platt, *Verlust und Vermächtnis. Überlebende des Genozids an den Armeniern erinnern sich*, Paderborn u.a.: Schöningh Verlag 2015, 388 S., 29,90 €, ISBN 978-3-506-78148-2

Im Jahr 2015 jährte sich der Beginn des Völkermordes an den Armeniern zum einhundertsten Mal. Im Zentrum der zu besprechenden Publikation stehen sieben ausführliche Erinnerungsberichte von Überlebenden des Genozides, die zwischen 1989 und 1996 von den beiden Autoren aufgezeichnet worden sind. Publiziert wird eine Auswahl bzw. eine Zusammenfassung von über 140 Interviews, wobei jede Person mehrere Tage lang die Gelegenheit hatte, über die Todesmärsche zu berichten. Es handelte sich wahrscheinlich um die letzten noch lebenden Zeugen, die zur Zeit des Genozides noch Kinder bzw. Jugendliche waren, und einige von ihnen erzählen hier zum ersten Mal über ihre Erlebnisse. Inhaltlich stehen die Themen von Kindheit und Jugend, die Erfahrungen der Deportationen, Massaker und Todesmärsche, das eigene Überleben, der Tod der Angehörigen und das Leben danach im Mittelpunkt. Gelegentlich werden diese Erinnerungen ergänzt durch Reflexionen über den Völkermord, über den Umgang mit Gewalterfahrungen, über die eigene Geschichte und Tradition, über Herkunft und Familie und über Religion. Die Interviews wurden weitgehend ungekürzt aus dem Armenischen ins Deutsche übersetzt.

Die Lektüre dieser häufig sehr persönlichen Zeugnisse ist sowohl erschütternd als auch ergreifend. Auch wenn die Ereignisse lange zurückliegen, spürt man in den Gesprächen immer noch das tiefe Trauma, und offensichtlich suchten diese Personen nach einer Möglichkeit, endlich einmal von den grauenhaften Erfahrungen berichten zu können. Zugleich spürt man aber auch an vielen Stellen, dass es für die Befragten sehr schwer, manchmal sogar fast unmöglich ist, die grauenhaften Erfahrungen in Worte zu fassen. Ebenso ist das immer noch etwas rätselhafte Phänomen des Überlebenstraumas greifbar, d.h. die vollständig unschuldigen Überlebenden werden von

Schuldgefühlen gegenüber denjenigen gequält, die von einer dritten Macht brutal ermordet worden sind. Deutlich wird auch, dass die Leugnung des Geschehens durch die türkische Politik und Geschichtsschreibung den Überlebenden die Möglichkeit genommen hat, ihre persönlichen Erfahrungen in ein allgemein akzeptiertes Narrativ einzubringen. Einige haben sogar jahrelang am „Wert“ ihrer Erinnerungen gezweifelt (S. 22).

Methodisch steht der Band in der besten Tradition der oral history. Das Forschungsinteresse besteht nicht nur darin, einige Quellen zum Völkermord an den Armeniern zu sichern, sondern resultiert auch auf dem sozialpsychologischen Interesse, wie und auf welche Weise die extremen Gewalterfahrungen im Alter erinnert werden. Die Interviews sind sehr sorgfältig vorbereitet worden und sowohl die Befragungen, als auch die Auswertung der jeweiligen Quellen zeugen von einem hochgradigen methodischen Problembewusstsein. Aufgrund der geringen Zahl der interviewten Personen hätte die Anwendung standardisierter Fragebögen keinen Sinn gemacht. Die Interviews wurden deshalb in zwei Schritten durchgeführt, die aufeinander aufbauen. Im ersten Teil hatten die Befragten die Möglichkeit, frei ihre ganz individuellen Erlebnisse weitgehend unstrukturiert zu erzählen. Im zweiten Teil wurde anhand von Leitfragen detailliert nachgefragt. Da die Personen zur Zeit des Genozides noch sehr jung waren, ist eine präzise Rekonstruktion der jeweiligen Ereignisgeschichte kaum möglich, auch wenn sehr häufig bestimmte Orte oder bestimmte Vorgänge, hier besonders Massaker, noch bis ins Detail Erinnerungswürdig waren. Auch wenn die individuellen Schicksale nur schwer generalisierbar sind, wird ferner eindeutig klar, wie schwierig das Leben mit der Erinnerung an den Völkermord für die Überlebenden war.

Es handelt sich um ein sehr sorgfältig erarbeitetes Buch, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist. Ergänzt werden die Berichte durch umfangreiches Bild- und Kartenmaterial, durch eine klare Einführung und durch einen umfangreichen

Anhang, in dem die jeweiligen Berichte historisiert und in den größeren historischen Kontext eingeordnet werden.

Boris Barth

Glenn H. Penny, *Kindred by Choice: Germans and American Indians since 1800*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press 2013, xvii+372 p., \$ 47,50 (Hardcover) ISBN 978-1-4696-0764-1 (cl.). Frank Usbeck, *Fellow Tribesmen: The Image of Native Americans, National Identity and Nazi Ideology in Germany*, New York/Oxford: Berghahn Books 2015, ix+252 p., \$ 95, ISBN 978-1-78238-654-4 (cl.).

Have you ever wondered why Germans instinctively identify with “Indianer” rather than white Europeans (Germans among them) settling the North American continent? Have you asked yourself why German culture is captivated by American Indians, so much so that adult German men even today dress up in feathers and walk around half-naked in summer encampments near the Polish-German border? Or why German boys love Winnetou but not George Armstrong Custer? The popular German novelist Karl May, of course, has a role to play when looking for answers. But the history of the German infatuation with Native Americans has deeper cultural roots than a literary reference to May’s prolific writings would be able to explain: it started in the early nineteenth century and reverberated through such different periods as the Wilhelmine Empire, the Weimar Republic, the Nazi regime, postwar reconstruction, and East German communism.

Serendipitously, two scholarly works recently appeared on the subject, one written by seasoned American historian Glenn Penny from the University of Iowa, the other by German research fellow Frank Usbeck, currently at the TU Dresden. Whereas Usbeck’s work (based on his PhD thesis in American Studies) investigates more narrowly how the German imaginings of “Indians” intertwines with German

nationalism and how, particularly, National Socialism was able to capitalize on cultural fears and longings by employing the German fascination with Indians, Penny's work is broader in scope. Penny traces the German affinity with Native Americans to the early 1800s, long before the last Indian wars were fought in the American West in the 1870s and 1880s and also before Karl May's undyingly successful, fictional Winnetou series of 1893. Penny follows this affinity all the way up to German adult "hobbyists" (his term) playing Indians in 2006 near Cottbus, former East Germany.

Penny, like Usbeck, mentions the Nazi genocide as well as Hitler's ambiguous references to Indians, but he limits his observations to a few subchapters in the context of larger comparative questions. Penny points to the Nazi leadership's awareness of the popular appeal of "Indians" in German culture and to Hitler's personal admiration of both Karl May and the *Kampfesmut* (warrior bravery) of "old Indian tribes" (p. 152). But Hitler also referred approvingly to America's conquest and subjugation of its indigenous population in the context of his own imperial plans of German colonial settlement in East European territory. Another instance in which Nazism appears in Penny's comparative frame is the political instrumentalization of American Indians in various German regimes. His study provides absorbing insights into the malleability of the imagined Indian in the Nazi usage of the "fascist Indian," the East German adoption of the "socialist Indian," and the West German harnessing of the "democratic Indian" (p. 163-183).

The German fascination with "Indianer" did not remain unnoticed among Native Americans themselves, and one of the great values of Penny's *Kindred by Choice* is the discussion of the reciprocal relationships that developed between Native Americans and their German admirers. Paying attention to such reciprocity returns agency to American Indians, allowing us to see them not merely as figures in the German imagination but also as social and political actors. In the 1880s, for example, American Indians—Iroquois, Chippewas, Sioux, Omaha,

Lakota, and others—arrived in Germany “almost every year, fulfilling [German] childhood dreams and adult expectations” (p. 57). Those early encounters were eventually eclipsed by Buffalo Bill’s successful Wild West show, which arrived in Munich in April 1890 with a “troupe of more than two hundred Cowboys and Indians” (p. 60) and toured Germany for a full year until May 1891. The massacre of Wounded Knee, we need to remind ourselves, happened during the same year, in December of 1890. While in America the westward expansion had moved to its final violent stages, the Indian past was already nostalgically embraced and celebrated in the streets and literature of Germany’s burgeoning Wilhelmine Empire.

American Indians, however, also reversed and played with the roles allotted to them. In 1928, for example, a group of Lakota visited the grave of Karl May in Radebeul, with Big Snake praising May in a speech given in his native Lakota tongue. After 1945, Native American service men in Germany occasionally slipped into the roles of American Indian performers, and thus became unofficial cultural attachés for improving postwar German-American relations. The most famous among them was Buffalo Child Long Lance who, despite his mixed ethnic background, passed as a “pure” Indian in postwar West Germany. Also to be mentioned is how actively the American Indian “Red Power” movement (AIM) cultivated its relationships with sympathetic circles in West and East Germany in the 1970s and 1980s. It included Petra Kelly and the Green Party in the West and the East German academician and novelist Liselotte Welskops-Henrich, author of the famous *Die Söhne der großen Bäarin*, for which she had been awarded the GDR prize in youth literature.

Penny’s book is divided into two parts. The first follows a more chronological approach to interactions between Germans and American Indians, starting with the first German translation of Cooper’s *Leatherstocking Tales* (*Lederstrumpf*) in 1826 and ending with Hitler’s declaration during World War Two that the Volga will be “Germany’s Mississippi” (p. 155). These interactions are not limited to Europe, and Penny

includes a chapter on German settlers on the American continent. He discusses their complicity in the displacement and destruction of Native Americans, illustrating it with an in-depth look at the increasing friction in the 1860s between the Dakota and German settlers in and around the town of New Ulm, Minnesota.

Part 2 of *Kindred by Choice* still keeps a historical lens on German-Indian relations but now follows a more topical approach. In four chapters, Penny explores the employment of “Indians” in various political settings; the intersection of race and masculinity in the construction and reception of Native Americans; the question of comparative genocide in North America and National Socialism, especially within the framework of colonial settlement and Dirk Moses’ concept of “subaltern genocide” (p. 240); and, finally, the Native American reception of their German admirers, including tourism and social-cultural engagement of Germans on Indian reservations in more recent times. There is no easy way to sum up Penny’s argument, but half-way through his book we find a paragraph that might come close to this purpose. “For more than 150 years,” he writes,

“Germans have been concerned...[with] striking consistencies [despite] shifting contexts...with what they regarded as the United States’ persistent efforts to eradicate American Indians. ... [T]here is no question that German’s postwar reactions stemmed from much older awareness, interests, and concerns” (p. 232).

Both Penny and Usbeck argue that an important historical document feeding the German identification with American Indians is *Germania*, written in the first century by the Roman senator Tacitus. There, Germanic tribes are portrayed as noble savages that resisted subjugation by the Imperial Roman army. These tribes were perceived as free-willed people living the martial values of loyalty, honesty, bravery, and an untainted connection to nature. German Romanticism and nationalism at the end of the eighteenth and the early nineteenth centuries revived those notions. Penny quotes the German philosopher

Fichte who, in his *Reden an die deutsche Nation* (1808), referenced Tacitus in order to support German national aspirations.

“Freedom meant to [Germans] that they remained German ... [and] that every man would sooner die than become [a Roman slave] and that a true German could wish to live only in order to be and remain a German and to bring up his children German also” (p. 19).

Longing for freedom and autonomy, resilience and bravery were seen as shared sentiments between Germans and American Indians. To construct and uphold such an invented shared legacy required cultural mechanisms of transference and the employment of various media, the subject of Frank Usbeck’s work. The “intuition and passion...ascribed to both Indians and ancient and modern Germans,” Usbeck writes, “became a common denominator between the two imagined identities, allowing Germans to assert a special bond long after Romanticism” (p. 39).

Usbeck’s *Fellow Tribesmen* investigates the cultural and intellectual roots of Germany’s infatuation with Native Americans in the nineteenth and twentieth centuries, with a focus on German nation-building and on the Nazi ideological commandeering of German “Indianthusiasm” (a term coined by Hartmut Lutz and adopted by Usbeck). Usbeck argues that the appropriation of idealized images of American Indians helped Germans to pursue their own dreams of national autonomy at a time when they had not yet become a unified nation. The romanticized notion of the noble Indian warrior, representing the same venerated values as attributed to the old Germanic tribes (“courage in battle, physical hardness, honesty, closeness to nature, a spirit of independence, hospitality [and] loyalty to family, clan and leaders” [p. 59]), fostered the dream of a strong and united Germany. As we know, this eventually came to fruition in 1871 over against the perceived hegemony of other European powers, such as France and England; it was reinvigorated in the 1930s and 1940s, when Hitler envisioned a racially pure and superior colonial empire across Europe

over against the competing American and Soviet powers and the belief in a Jewish world conspiracy.

Usbeck builds upon the already existing “corpus of scholarship” (p. 6) on the nexus of Germans and “Indianer,” but he probes more deeply the complexities and inconsistencies of the racial representation of Native Americans in Nazi propaganda and in various genres of German print media, such as “daily newspapers, magazines, academic journals [and select] monographs, works of fiction and government documents” (p. 6). In racial terms, Indians were portrayed as both inferior and superior. Nazi ideology embraced them as a vanishing people representing the purity of racial integrity. In this way, National Socialism continued the trope of the “vanishing Indian” that had already been both mourned and celebrated in the 1890s in Germany (and, of course, in white American discourse as well). “Nothing could be more romantic and heart-breaking,” Usbeck quotes scholar Fiorentino, “than the resigned stare of a man who knows he is going to die” (p. 136). The persistent nostalgia about American Indians helps to explain the parallel phenomenon of the appeal of the imagined Indian while not wanting to recognize realistically their contemporary situation. Many German writers, Usbeck observes, expressed their “disappointment in Indians who, rather than dying and turning into heroic memories, took every opportunity to make a living” (p. 138).

The “vanishing-race trope” (p. 136) also sheds light on the inconsistencies in the perception of American Indians. On the one hand, a longing of purity and unity fed German nation-building in the nineteenth century; on the other hand, the trope also expresses the fear that the racial purity of a Volk (peoplehood), with its imagined bond to soil and nature, is threatened by external forces, and hence demands a people’s vigilance. This anxiety was systematically exploited by Nazi ideology: defensively, it mobilized a sense of German victimization in the wake of the perceived humiliations of the Versailles Treaty; offensively, it called for an uncompromising will to populate new Lebensraum (living space) in the East.

While the defensive stance could employ the image of Indians bravely resisting subjugation, the offensive stance invoked the successful American conquest of indigenous lands as a model for the Nazi conquest of the East, with inferior peoples to be conquered, resettled, enslaved, and exterminated.

As is true for many dissertations turned into books, Fellow Tribesmen suffers, at times, from academic jargon that is overemployed and repetitive. There is abundant citing and referencing of secondary literature, and at times one would have wished for fleshing out in more sustained ways particular case studies. This critical remark aside, Usbeck enriches the scholarly debate by presenting a wide spectrum of the German media reception of American Indians and, importantly, by demonstrating the function of the image of Native Americans for inventing German national identity. “The Indian was not merely a literary image that drew its impulses from Karl May or from the Indian novelists of the 1930s,” Usbeck summarily states.

“Political events in the Americas evoked Nazi interest, and the image of Indians, reinforced by racial thinking, helped Nazi propaganda and Nazi policies begin subversive activities to destabilize societies. ... Indianthusiasm has always been part of the German mix of fascination with, and contempt for, America” (213).

Read together, the new studies by Usbeck and Penny offer historical depth, fresh conceptual insight, and valuable comparative frames for understanding the German fascination and identification with Native Americans.

Björn Krondorfer

Martin Röw, *Militärseelsorge unter dem Hakenkreuz. Die katholische Feldpastoral 1939-1945*, Paderborn/München/ Wien: Schöningh Verlag 2014 (Krieg in der Geschichte, Bd. 83), 474 S., 56,- € , ISBN: 978-3-506-77848-2

Martin Rów untersucht in seiner von Thomas Großbölting (Universität Münster) betreuten Dissertation erstmals umfanglich die katholische Militärseelsorge während des Zweiten Weltkriegs. Durch erfahrungs- und mentalitätsgeschichtliche Auswertung von Quellen aus der Kriegszeit mit Bezug auf über 150 Pfarrer geht das Werk weit über die sich bislang zumeist auf Erinnerungen von Zeitzeugen beschränkenden Darstellungen zur Militärseelsorge hinaus.

Im Zweiten Weltkrieg gab es nach Rów ca. 760 katholische Wehrmachtgeistliche, davon gleichzeitig im Einsatz ca. 410. Bei 18 Millionen Wehrdienstleistenden war also mit kaum 1000 Militärseelsorgern eine pastorale Unterversorgung einkalkuliert, Luftwaffe und Waffen-SS hatten keine, die Marine verschwindend wenige Pfarrer. Abgesehen von der funktionalen, vom Oberkommando des Heeres auch propagandistisch verwerteten Förderung der Militärseelsorge in bestimmten Angriffsphasen (1939, 1941) wurde sie ab 1942 zum Auslaufmodell gestutzt (kein Personalersatz mehr, Seelsorge nur auf individuellen Wunsch des Soldaten, konkurrierende Stellung des nationalsozialistischen Führungsoffiziers usw.). Rów versucht akribisch, alle Aspekte der komplexen Institution Militärseelsorge zu beleuchten: die Zwitterstellung des geistlichen verbeamteten oder nicht verbeamteten Personals des Militärs, das in seiner Lebensführung und vom Verkündigungsinhalt her weiterhin dem kirchlichen Lehramt unterstand, diverse Dienststellen und Einsatzgebiete je nach Kriegslage (Besatzung, Front, Etappe, Lazarett, Standort), die daraus resultierenden unterschiedlichen Aufgaben der Pfarrer, die von ihnen in diesen Phasen den Soldaten angebotenen allgemeinen pastoralen oder speziellen geistlichen Kommunikationsmittel (vom Gottesdienst bis zur Einzelbeichte).

Röws quellengestützter, sachlicher Argumentation ist es zu verdanken, dass nun in wesentlichen Fragen zur Militärseelsorge eine solide wissenschaftliche Grundlage erarbeitet ist. Die umstrittene Person des Feldbischofs Franz Justus Rarkowski zeichnet Rów nüchtern als eine für den Dienst aufgrund ihrer physischen und psychischen Konstitution

während des Krieges ungeeignete Persönlichkeit. Von daher muss die bisherige Zentrierung auf ihn ins Leere laufen. Der eigentliche Akteur im Militärbischofsamt war Feldgeneralvikar Georg Werthmann, dessen oberstes Ziel die Erhaltung der Militärseelsorge auch „unter dem Hakenkreuz“ war.

Die Personalrekrutierung hatte durch die Notwendigkeit, eine von Staat und Kirche zu befürwortende Person zu finden, zur Folge, dass die Ernennung extreme Kandidaten fast ganz ausschloss. So waren nach Röws Recherchen unter allen Pfarrern nachweislich nur fünfzehn als „Nazis“ auszumachen – was sich leicht aus den amtskirchlichen und den staatlichen Beitrittsverboten von Geistlichen zur NSDAP erklären lässt –, während als Gegner lediglich sechs Pfarrer zu ermitteln waren: fünf wegen des Vorwurfs der „Wehrkraftzersetzung“ und ein „Überläufer“, der in der russischen Gefangenschaft zum Nationalkomitee „Freies Deutschland“ wechselte. Nicht unerwähnt lässt Röw auch die Abweichler in der Amtsführung, sei es durch Vernachlässigung der Dienstgeschäfte aufgrund übermäßigen Alkoholkonsums, sei es wegen Verstoßes gegen die kirchliche Norm durch heterosexuelle oder homosexuelle Liebesverhältnisse.

Für die Militärseelsorge insgesamt rückt Röw durch seine detaillierte Beschreibung zudem die weithin unbekannte Tatsache ans Licht, dass katholische und protestantische Seelsorger an einem Ort (Dienstgebäude) ihre Amtsgeschäfte ausübten und sich daher Personalkonstellationen ergaben, die von enger Freundschaft über kollegiale Zusammenarbeit bis hin zu konfliktreichen Auseinandersetzungen reichten. Auch die Feldgottesdienste, die für alle christlichen Soldaten unabhängig von deren Konfession veranstaltet wurden (interkonfessionelle, überkonfessionelle Gottesdienste), stellen ein kaum beachtetes Ausnahmephänomen, nicht zuletzt aber ein Problem für das katholische Kirchenrecht dar.

Die Quellen aus dem Krieg geben den Blick auf die Begeisterung der Militärgeistlichen bei Siegen der deutschen Wehrmacht und deren Freude über die gewaltsame Revisi-on des Versailler Vertrags frei. Militärpfarrer kamen ihrem

staatlichen Auftrag nach, die „Kampfkraft“ der Truppe in jeder Weise zu fördern. Rów analysiert eingehend die Erkenntnis der Pfarrer über den Charakter der nationalsozialistischen Kriegführung gegen die Sowjetunion als ideologischer Eroberungs- und Vernichtungskrieg (S. 410-425). Trotz ihres Wissens über die Massenerschießungen von sowjetischen Kommissaren, Gefangenen, angeblichen Partisanen, Juden und von der Ausbeutung der Bevölkerung schwiegen sie.¹ Ein bislang einziger nachweislicher Protest gegen die geplante, schließlich auf Befehl General von Reichenaus vollzogene Ermordung von neunzig jüdischen Kindern führte lediglich zum Aufschub dieses Verbrechens. Die protestierenden Militärggeistlichen wurden nicht sanktioniert (S. 422-423). Als schwerwiegendste Folgen des allgemeinen Schweigens zu den Verbrechen wertet Rów daher, dass die Soldaten den Eindruck gewinnen mussten,

„als würden auch ihre Seelsorger die ‚Notwendigkeiten‘ eines ‚besonderen Krieges‘ anerkennen oder zumindest nicht verurteilen.“ (S. 417).

„Allein die Präsenz katholischer Priester in einem Krieg, in dem es zu Massentötungen und Verbrechen unüberschaubaren Ausmaßes kam, konnte den deutschen Kämpfern bereits die beruhigende Illusion suggerieren, dass sie trotz der eigenen (in) direkten Beteiligung an ihnen oder des Wissens darüber anständige Leute geblieben waren, welche die Verbindung zu einer friedensstiftenden Religion bewahrt hatten. Wehrmachtspfarrer leisteten damit ungewollt und sicher unbewusst einen Beitrag zur Normalisierung des Vernichtungskrieges.“ (S. 353).

Die katholische Beichte mit Absolution für Kriegsverbrecher dramatisiert diese Wirkung noch:

¹ Hinsichtlich des Schweigens zur Ermordung der Juden, die Militärfarrer als Zeitzeugen mit erlebten, sei auf ein spezifisch religiöses Deutungsmuster hingewiesen, das darin heilsgeschichtlich das „Gottesgericht“ gegen „die Juden“ als „Gottesmörder“ sah; vgl. Leugers, Antonia, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung (= Krieg in der Geschichte, Bd. 53), Paderborn u.a. 2009, S. 95-96.

„Mit der spezifischen Funktion als Friedens- und Troststifter für diese Männer waren Geistliche zumindest mittelbar Teil eines militärischen Systems, das Massenverbrechen ermöglichte. Die katholische Lehre und das Priesterethos machte es den Pfarrern unmöglich, diese Soldaten zu verstoßen und ihre Taten als das zu benennen, was sie waren: Verbrechen an der Menschlichkeit. Der Vernichtungskrieg wurde in der Kommunikation gleichsam diskursiv ‚normalisiert‘. Das tröstende Wort und die Sakramentenspendung durch einen Mann Gottes konnte den einzelnen Mann glauben machen, er sei trotz des offensichtlichen Kulturbruchs, der vielen deutschen Soldaten vor Augen stand, (egal, ob sie daran beteiligt waren oder nicht,) Teil einer Kulturnation mit unverrückbaren religiösen und friedensstiftenden Fundamenten geblieben.“ (S. 380).

Im Vernichtungskrieg existierten somit „Frömmigkeit und Verbrechen nebeneinander.“ (S. 425).

Abschließend seien nur einige Anregungen genannt, durch die Röws wichtige Arbeit noch hätte gewinnen können. Die Anlage einer Datenbank aller katholischen Militärggeistlichen des Zweiten Weltkriegs könnte das Profil dieses Kollektivs einerseits und einzelbiografischer Lebens- und Dienstverläufe andererseits präziser zeichnen, weil es schier unmöglich ist, Massendaten rein deskriptiv zu erfassen. Da die katholischen (und militärischen) Personalakten in der Regel sorgfältig geführt und überliefert sind, wäre eine sozialhistorische Auswertung unbedingt anzuraten, zumal es inzwischen eine Modelldatenbank gibt, die entsprechend angepasst, optimale Ergebnisse liefern könnte.²

Die Einordnung der Geistlichen als nur vom „katholischen Milieu“ geprägten Persönlichkeiten erscheint mir bei kirchlichen Amtspersonen zu kurz gegriffen, da sie durch Theologiestudium und Priesterseminar regelrecht formiert wurden und

² Vgl. Gast, Holger/ Leugers, Antonia/ Leugers-Scherzberg, August H., Optimierung historischer Forschung durch Datenbanken. Die exemplarische Datenbank „Missionsschulen 1887-1940“ (Klinkhardt forschung), Bad Heilbrunn 2010; Gast, Holger/ Leugers, Antonia/ Leugers-Scherzberg, August H./ Sandfuchs, Uwe, Katholische Missionsschulen in Deutschland 1887-1940 (Klinkhardt forschung), Bad Heilbrunn 2013.

eher „Manager“ des Milieus waren. Hier wären die für die Amtsführung wesentlichen Prägungen durch die sehr unterschiedlichen traditionellen oder neueren theologischen Richtungen (z.B. thomistische oder reformkatholische Ansätze) vermutlich aufschlussreicher.

Ein detailliertes Quellenverzeichnis der aus der Zeit vor dem 8. Mai 1945 stammenden Quellen (Tagebücher, Aufzeichnungen, Kalender usw.) und der späteren gedruckten oder ungedruckten Erinnerungen würde die notwendige quellenkritische Einordnung der von Röm zitierten, weitgehend – aus meiner Sicht unbegründet – anonymisierten (oder mit Pseudonym versehenen) Dokumente für die Leserschaft ermöglichen. Seinen richtigen methodischen Ansatz, Quellen aus der Zeit zu verwenden und nicht Erinnerungen an die Zeit, kann Röm nämlich nicht immer konsequent durchhalten. Er stützt seine Darstellung daher auch auf gemischte Dokumentengruppen, zuweilen sogar nur auf Erinnerungen (z.B. S. 248, 254-255, 267, 289, 349), ohne immer zu diskutieren, was das hinsichtlich des Aussagegewerts für die betreffende Fragestellung bedeutet, nicht zuletzt durch häufige Selbstinterpretation von Feldgeneralvikar Werthmann, dessen Sammlung im Archiv des Katholischen Militärbischofs in Berlin den weitaus größten Teil des Quellenbestands ausmacht.

Auch ein bei Dissertationen übliches Personen-, Orts- und Sachregister fehlt leider, wodurch der beim Lesen entstandene, vielleicht nicht immer zutreffende Eindruck häufiger Zitierweise einzelner Pfarrer – und damit der dominanten Sichtweise weniger Geistlicher – überprüfbar wäre.

Antonia Leugers

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

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

Dr. Boris Barth, geb. 1961, ist Professor für Neuere Geschichte an der Universität Konstanz.

Dr. Wolfgang Baum, Privatdozent, Kath.-Theologische Fakultät der Universität Regensburg.

Timo Bayer, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am DFG-Projekt Richard Kleine, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes.

Lisa Busche, geb. 1992, Studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Universität des Saarlandes.

Dr. Udo Engbring-Romang, Historiker und Diplom-Politologe, Marburg.

Maria Glasmann, geb. 1982, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Alexander Haser, Studentischer Mitarbeiter, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes.

Dr. Björn Krondorfer, Endowed Professor of Comparative Religious Studies and Director of Martin Springer Institute, Northern Arizona University, Flagstaff.

Dr. Antonia Leugers, geb. 1956, Katholizismusforscherin, München.

- Dr. August H. Leugers-Scherzberg**, geb. 1958, Historiker und Theologe, Lehrstuhlvertreter im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes.
- Dr. Dr. h.c. Wilfried Loth**, geb. 1948, em. Professor für Neuere Geschichte an der Universität Duisburg-Essen und Präsident des deutsch-französischen Historikerkomitees.
- Dr. Ralf Miggelbrink**, geb. 1959, Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen.
- Dr. Joachim Neander**, geb. 1938, freier Historiker, ehrenamtlicher Mitarbeiter der KZ-Gedenkstätte Mittelbau-Dora in Nordhausen und des Panstwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau in Oświęcim.
- Dr. Katharina Peetz**, geb. 1984, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes.
- Dr. Hanna Reichel**, geb. 1984, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Dogmatik und Religionsphilosophie der Martin-Luther-Universität Halle.
- Dr. Karol Sauerland**, em. Professor für Germanistik an der Universität Warschau, war Mitglied in der Solidarność.
- Dr. Joachim Schmiedl**, geb. 1958, Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und Herausgeber der Reihe „Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“.
- Dr. Dr. Christian Wevelsiep**, geb. 1969, Privatdozent an der Europa-Universität Flensburg.

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.