



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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 11 (2016)



t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz

Lucia Scherzberg

August H. Leugers-Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 11 (2016)

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-2016>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	11
<i>Petra Wlasak, Christina Kraker-Kölbl</i> Gender-based violence against Chechen refugee women in Graz – exploring the connection between war, flight and gender-based violence within refugee communities from the perspective of DIVAN – Counseling services for female migrants affected by “Honor-Based Violence”	13
<i>Lucia Scherzberg</i> Die katholische Liturgische Bewegung – ein Diskurs über Form, Stil und Gestalt.....	49
<i>Jutta Koslowski</i> Religion und Gewalt – Annäherungsversuche an ein unbewältigtes Problem.....	87
<i>Esther Hornung</i> Doing identity, doing biography, doing conversion. Cordula Wöhler/Peregrina/Schmid in den Analysekategorien “Geschlecht“, “Konfession“, “Heimat“	123
II. MISZELLEN	171
<i>Antonia Leugers</i> Ein Jahr Dauerausstellung im NS-Dokumentationszentrum München. Eine kritische Bilanz.....	173
<i>Klaus Mertes</i> Überlegungen zur Aufarbeitung von Homophobie in der katholischen Kirche.....	217
<i>Lydia Koelle</i> Offene Wunden – Muss es eine Vertriebenen-Seelsorge an den Nachkommen geben?	233

III. REZENSIONEN.....	247
Kathrin Hoffmann-Curtius, <i>Bilder zum Judenmord. Eine kommentierte Sichtung der Malerei und Zeichenkunst in Deutschland von 1945 bis zum Auschwitz-Prozess</i> (Martin Papenbrock)	249
Julien Reitzenstein, <i>Himmels Forscher. Wehrwissenschaft und Medizinverbrechen im „Ahnenerbe“ der SS</i> (Philipp Osten).....	252
Pierre-Frédéric Weber, <i>Timor Teutonorum. Angst vor Deutschland seit 1945: eine europäische Emotion im Wandel</i> (Urszula Pękala).....	257
Martin Maier, <i>Oscar Romero. Prophet einer Kirche der Armen</i> (Norbert Mette)	261
Andreas Kinast, „Das Kind ist nicht abrichtfähig“. „Euthanasie“ in der Kinderfachabteilung Waldniel 1941-1943 (Nicole Stark)	265
Stephan Scholz, <i>Vertriebenen Denkmäler. Topographie einer deutschen Erinnerungslandschaft</i> ((Mathias Beer) 274	
Hans Maier (Hg.), <i>Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft</i> (Anselm Doering-Manteuffel)	279
Julia Paulus/Marion Röwekamp (Hg.), <i>Eine Soldatenheimschwester an der Ostfront. Briefwechsel von Annette Schücking mit ihrer Familie (1941-1943)</i> (Annette Jantzen)	283
Stephan Scholz/Maren Röger/Bill Niven (Hg.), <i>Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung. Ein Handbuch der Medien und Praktiken</i> (Heike Sturm).....	287
Stefan Heid /Michael Matheus (Hg.), <i>Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933-1955</i> (Olaf Blaschke)...	296

Joachim Negel/Karl Pinggéra (Hg.), <i>Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie</i> (Martin Greschat)	303
Marcin Zaremba, <i>Die große Angst. Polen 1944-1947. Leben im Ausnahmezustand</i> (Karol Sauerland).....	305
Daniel Bogner/Cornelia Mügge (Hg.), <i>Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?</i> (Konrad Hilpert)	312
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	319

I. AUFSÄTZE

Petra Wlasak, Christina Kraker-Kölbl

GENDER-BASED VIOLENCE AGAINST CHECHEN REFUGEE
WOMEN IN GRAZ

Exploring the connection between war, flight and gender-based violence within refugee communities from the perspective of DIVAN – Counseling services for female migrants affected by “Honor-Based Violence”

“Remembering my ordeal with the benefit of hindsight, I realized that it was a real horror for me...” Ms. P., 40 years old (Caritas 2013, 25)

Introduction

Since the outbreak of the first war in Chechnya in 1994 and during the second war in Chechnya in 1999, tens of thousands of Chechens have been forced to flee from violence and human right violations (Langthaler 2009, 165). Experts estimate the number of inhabitants has therefore decreased from 1.25 million to 400,000 (Dzutesv 2010). Since 2004, Ramsan Kadyrow has been in power in Chechnya and rules as a dictator under the protection of Vladimir Putin (Schinnerl and Schmidinger 2009, 33-37). International organizations criticize the disastrous human rights situation in Chechnya, including the persecution of opposition and regime critics. (Gesellschaft für bedrohte Völker 2005, 10-12). Therefore, the refugee movement from Chechnya has continued.

Since 2002, Austria has been one of the main receiving European countries for Chechen refugees. Since then, Chechens have been among the largest refugee groups in Austria (Bundesministerium für Inneres 2002-2015).¹ Austria has

¹ From 2002 until 2014 the Austrian Federal Ministry for the Interior registered 45,823 applications for asylum by citizens of the Russian Federation. The ministry estimates that of the asylum applications of citizens of the Russian Federation, 90% are Chechens. The peak of asylum

approved a very high rate of asylum applications by Chechens – in 2004 the rate was about 94%. Since the reform of the asylum law in Austria in 2005, the rates of approved asylum applications have been dropping constantly (Langthaler 2009, 165). Nevertheless, experts claim that since the beginning of the refugee movement of Chechens to Austria in 2002, about 15,000 Chechens have settled down in Austria (Langthaler 2009, 165).

Research interest

This paper focuses on forms, patterns and types of violence towards Chechen refugee women in Graz/Austria from the perspective of a Caritas institution, called DIVAN, a counseling service supporting primarily women who are affected by “honor-based violence” (e.g. forced marriages or violence in connection with breakup or divorce). The authors analyze the connection between the experiences of war including human rights violations and persecution in the country of origin and gender-based violence against Chechen refugee women within the Chechen community in Graz.

The authors argue that the experience of war, human rights violations/persecution and flight holds the potential to strengthen hierarchical gender order within communities, leading to gender-specific forms, types and patterns of violence against women within the community.

To find out if this assumption is correct, the following research questions will be addressed:

- How has the Chechen gender order changed over the years due to war, human rights violations/persecution

applications by citizens of the Russian Federations was documented in 2003 with 6,706 applications, dropping to the lowest in 2015 with 1,694. From 2003 until 2013 Chechens remained among the top two of the largest refugee groups in Austria, later ranking eighth in 2015 due to the tripling of numbers of asylum applications by Syrians and Afghans (Bundesministerium für Inneres 2002-2015).

and what is the situation of Chechen women like in Chechnya today?

- What forms, types and patterns of violence against Chechen refugee women can be identified within the Chechen community in Graz?
- How can the connections between war/persecution/human rights violations/ flight and gender-based violence against women within the community be explained by changing gender roles?

To provide answers to these questions, the traditional gender order in Chechnya and its historical development until today is first explained. Secondly, a definition of gender-based violence is given. Thirdly, the concept, methods and the understanding of “honor-based violence” by DIVAN are provided. Through the analysis of qualitative expert interviews and through the analysis of anonymous case studies and reports of DIVAN, patterns of gender-based violence against Chechen refugee women in Graz are identified. The findings are then analyzed in the framework of the development of the Chechen gender order and its context of war experience, human rights violation, and persecution. Based on this comparison, the needs and challenges for social work in this context are explained in order to provide tools for dealing with these forms of violence from the perspective of DIVAN.

Traditional gender order in Chechnya and its historical development until today

The Chechen society is traditionally patriarchal and divided into different clans, which are subdivided into large family groups (Schinnerl and Schmidinger 2009, 14-18). Social relations between individuals in the Chechen society are organized under the traditional Chechen common law called “Adat”. The law is executed by a council of male elders and provides a strict code of ethics and specific rules of behavior (Cremer 2007, 19). This includes a strict gender segregation,

which dictates to men and women their specific role in society (Schinnerl and Schmidinger 2009, 15). A Chechen man's traditional task is to protect and represent his family. He is responsible for all public, political and economic relations of the family (Cremer 2007, 26). The honor of a man is defined in line with the protection he can grant his family and the power he asserts over his family. Whenever family members do not obey the traditional rules, the patriarch is obliged to react with punishment; otherwise his "honor" is at risk (Rousseva 2004, 65). In contradistinction to the male gender role, the female gender role is traditionally confined to the private sphere. Her tasks are to take care of the children and the household. In rural areas, Chechen women are also responsible for taking care of farm animals and are heavily involved in farming production processes (Ganuschkina 2009). Women are respected as crucial and valuable members of the clan, because they significantly contribute to the agricultural production processes and assure the reproduction of the Chechen culture by giving birth and raising the offspring according to Chechen behavioral norms. The traditional, social position of Chechen women can therefore be considered to be remarkably strong, due to these women's necessary integration in the production processes and their clear duties and rights in the traditional community (Schinnerl and Schmidinger 2009, 17). Nevertheless, Chechen women cannot be considered equal members of the family, as they are not entitled to participate in decisions and do not have the same rights as men (Gannuschkina 2009). The most important virtues of women are based on their virginity – until they are married – and modesty, on the basis of which their "honor" is defined. This is a guarantee to the husband that any children born are his. As a consequence, Chechen women are under strong social mechanisms of control (Quiring 2009, 185).

In general, the traditional Chechen gender order provides men and women with different, but clear roles, tasks and behavioral expectations. Women are subordinated toward men and obliged to follow the command of their husband.

Nevertheless, both genders are expected to act accordingly to the behavioral expectations and neither of them is allowed to act outside these norms.

Throughout history, the traditional Chechen gender order has changed due to different historical, political and social developments.

In 1921, Chechnya was forcefully incorporated into the Soviet Union. This event alongside the collectivisation of land led to various violent uprisings by the Chechen people against the Soviet authorities. In 1944, Stalin gave orders to deport the whole Chechen people, arguing they have been collaborations between Chechens and German troops during World War II. An estimated 100,000 people died during the deportation. In the 1950's, after the death of Stalin, the Chechen people were rehabilitated and allowed to return to their homeland (Schinnerl and Schmidinger 2009, 21-22). In the 1960's and 1970's, Chechnya's cultural life prospered alongside its industry (Politkowskaja 2008, 311). One of the political goals of the Soviet Union was gender equality. In order to reach this goal, childcare facilities were established. Women were encouraged to participate in the education system and were strongly integrated into the labor system. On the whole, activities available for women in the public sphere increased. Nevertheless, women still had to fulfill their tasks at home and still had the duty to take care of their family members (Ritter 2007, 241-242). Furthermore, women in rural areas and women less inclined to engage in educational activities faced barriers to participation in society. In summary, class and region determined the modification of women's role in Chechen society within the Soviet Union (Cremer 2007, 183).

After the decline of the Soviet Union, the Chechen national movement, under the leadership of the former Soviet air force general Dschochar Dudajew, formed the National Congress of the Chechen People and propagated the national independence of Chechnya. In 1991, Dschochar Dudajew, meanwhile elected president of the National Congress, declared the national independence of Chechnya from Russia (Schinnerl and

Schmidinger 2009, 23f; Quiring 2009, 131). In response, the Russians implemented economic sanctions, which led to economic tension and conflicts between clans over oil resources and power. Dudajew was unable to restore internal economic and political stability.

In 1994, Russian armed forces entered Chechnya to restore the Chechen territory as a part of the Russian Federation (Schinnerl and Schmidinger 2009, 26). The war between armed forces of the Russian Federation and the Chechen nationalists lasted from 1994 until 1996, presenting an unexpected challenge for Russian troops. As a reaction, in 1996 a peace treaty including a ceasefire agreement was signed, thus postponing discussions on the future status of Chechnya until 2001. The interwar period from 1996 until 1999 was characterized by economic collapse of the region. The unemployment rate was about 95% and illegal economic sectors, such as the sectors of trade in weapons and drugs, and criminal actions, such as depredation and kidnapping, increased (Hassel 2003, 43). President Maschadow, who had been elected president in 1997 and who also favored the national independence of Chechnya and a national, secular state (Schinnerl and Schmidinger 2009, 30), could not stabilize the country economically or politically (Rau 2002, 36). His position was also undermined by the fact that the internal Chechen opposition under the leadership of Schamil Bassajew, began to cooperate with international, Islamic Wahhabi groups and started to favor an Islamic state under the Sharia instead of a national, democratic Chechen state.

In 1999, under the command of Schamil Bassjaew and Ibn al-Chattab, 1,200 fighters originally from Jordan and fighting for the worldwide realization of an Islamic state entered Dagestan and pronounced the Chechen-Dagestan Islamic state. This event was the official reason given by the Russians for the beginning of the second war in Chechnya, which was officially, or from the perspective of the Russians, a war against international, Islamic based terrorism (Schinnerl and Schmidinger 2009, 32). The military operations by the

Russian forces in Chechnya were characterized by massive brutality against the civil society, including ethnic cleansing, torture of suspects in detention centers, organized mass rapes, executions and intense air strikes (Leitner 2006, 11).

During the period of wars in Chechnya, and especially during the second war, people had to face violence, human rights crimes, economic breakdown, degradation of the environment and infrastructure, as well as continuing political instability. All this led to massive changes within Chechen society, since that society had to adapt to the new circumstances as far as possible. This adaptation entailed a shift in gender roles. Because of the absence of the male population – who were engaged in fighting, were injured, killed or had to flee – women were forced to assume traditional male duties and the responsibility to provide for their families (Gannuschkina 2009). They negotiated with authorities to locate arrested family members, took care of injured soldiers, prepared their sons to participate in the fighting or even fought actively themselves (Cremer 2007, 185-187). In 2000, 2002 and 2004, female suicide bombers were involved in the terror attacks in Chechnya, Moscow and Beslan (Jusik 2005, 7-14). Other women organized themselves, becoming politically engaged and founding peace committees and organizations (Amica e.V. 2010). Altogether, the tasks and roles of women expanded widely. Nevertheless, this had a limited emancipatory effect because the expansion of the women's tasks was necessary in order to support the war and guarantee the survival of the Chechen people (Cremer 2007, 37).

In March 2000, Vladimir Putin, by then prime minister of the Russian Federation and running for president, officially ended the war, although the fighting continued. The war activities were now officially called anti-terrorist operations. Putin created an interim administration in Chechnya whose head was the former Grand Mufti Achmed Kadyrov, who had defected to the Russians. Kadyrov was able to build up a private army of bodyguards, which was the key to stabilizing his power (Schinnerl and Schmidinger 2009, 33-37).

After the traumatic experience of war, attempts to re-activate the traditional social structures provided a way of handling the chaos and crisis within society. In the social discourse, patriarchal ideology and the re-introduction of as well as a general focus on an alleged traditional gender order was reinforced. Subsequently, women were returned into the private sphere and their scope of action was minimized (Cremer 2007, 183-184).

In 2004, Achmed Kadyrov was killed in a bomb attack. His son Ramsan succeeded him and has continued ever since to be Chechnya's president under the protection of Vladimir Putin (Schinnerl and Schmidinger 2009, 33-37). Ramsan Kadyrov rules as a dictator. He strategically staffed political positions with members of his clan and persecuted opposition and regime critics. Kadyrov has fostered a cult of personality around himself and his father, while spreading an authoritarian, nationalist Islam, in opposition to the international, rigid Wahhabi Islam which the realization of a worldwide Islamic state based on the Sharia. Kadyrov's Islam is just as much in opposition to the traditional Chechen, mystical and non-institutionalized Sufi-based Islam (Maaß 2009, 79-81).

Opposition members and their families are persecuted and often disappear. Either that or they are killed. Health care is rarely provided, which leads to a high mortality rate and an increase in diseases such as HIV/AIDS and tuberculosis (Gesellschaft für bedrohte Völker 2005, 10-12). The economy is still in crisis and the unemployment rate is about 90% (Tschetschenien-Komitee 2004, 120). Jobs and public services are only available through bribery. Education is insufficiently provided because there is a lack of teachers, teaching materials and schools (Maaß 2009, 84). President Ramsan Kadyrov propagandizes a reactivation and an intensification of alleged patriarchal traditions, on the pretext of constructing the Chechen national unity and stabilizing his power. His special focus in doing so is on the role of women in society (Amica e.V. 2010). To reassert male dominance and to exclude women again from public life and decision-making, he implemented

certain reforms, such as the introduction of polygamy and of a strict dress codes for women, as well as the minimization of possibilities for female employment. Kadyrov regularly states his concept of moral obligations for women. For example, from his perspective, Chechen women are not supposed to use mobile phones, are not allowed to criticize their husbands and are to be considered the property of men. In support of his policies, Kadyrov argues that his policies refer to the Chechen traditions. As a matter of fact, these policies are not in compliance with the traditional Chechen gender order, which gave women subordinated, but clear roles and protected them against arbitrary violence by strangers. In contradiction, Kadyrov's measures and policies result in an increase of violence against women. On the streets, women are insulted and attacked by Kadyrov's followers and bridal abduction is increasing. As a result, young women live in fear of going out on the streets (Human Rights Watch 2011, Human Rights Watch 2012, Gannuschkina 2009, Amica e.V. 2010). This stands again in contrast to the traditional Chechen order where only male relatives were allowed to discipline and sanction their female relatives.

In general, the official authorities in Chechnya do not prosecute violence against women (Bazaeva 2009). Human rights activists who criticize the current situation of women are kidnapped or killed. As we can see, women in Chechnya face a dramatic deprivation of their rights, direct discrimination, social pressure and increasing violence (Amnesty International 2009).

Definition of gender-based violence and violence in the "name of honor"

Violence against women is a worldwide phenomenon (World Health Organization 2002, 5). In spite of various measures taken at the national and international level, practice shows that women worldwide do not receive the support that would

ensure that violence against them be prevented. Knowledge about gender-based violence is scarce, authorities do not systematically record acts of violence and the estimated number of unreported cases is high (European Union Agency for Fundamental Rights 2014, 1).

The EU-wide survey conducted by the European Union Agency for Fundamental Rights on violence against women found that an estimated figure of 13 million women became victims of physical violence in 2011 (this corresponds to 7 per cent of women resident in the EU between 18 and 74 years of age) and one of 20 women (5 per cent) aged 14 or older was raped (European Union Agency for Fundamental Rights 2014, 3).

Definition of gender-based violence and the notion of violence

Violence against women generally represents a breach of human rights and a form of discrimination. As defined by the Council of Europe, it “shall mean all acts of gender-based violence that result in, or are likely to result in, physical, sexual, psychological or economic harm or suffering to women, including threats of such acts, coercion or arbitrary deprivation of liberty, whether occurring in public or in private life” (Council of Europe 2011, 4).

Violence against women or “gender-based violence against women” shall mean violence that is directed against a woman because she is a woman or that affects women disproportionately” (Council of Europe 2011, 4).

Gender-based violence typically occurs in the immediate social environment and thus involves people in an emotional or intimate relationship. These manifestations of violence include domestic violence, sometimes also referred to as “violence in the family”² or “violence in the social environment”

² Violence committed against men, women, children, elderly people, disadvantaged people, people in need of care (Godenzi 1996, 27).

(Godenzi 1996, 27). Given the different definitions of violence and the resulting lack of indicators necessary for quantification of the problem, cases of “violence in the name of honor” in Austria have not yet been included to a sufficient extent in the public documentation either of domestic violence or of violence in the immediate social environment (Latcheva et al. 2006, 48).

Violence in the “Name of Honor”

Honor-based violence is a form of violence used to maintain or reassert the alleged honor of the family. In strongly patriarchal contexts, the honor of the family is reflected by the “correct” behavior of the family members who are regarded as the property of the men. If a female family member commits a breach of the predominant norms (e.g. virginity, significance of marriage) whereby the norm represents a “validation of social behavior in the eyes of the public” (Schiffauer 1983, 75³), sanctions are imposed.

Acts of honor-based violence happen worldwide, independent from religious, ethnical or national backgrounds. Reports of NGOs show that honor-based violence occurs in Christian and Islamic societies, in Europe and Asia, as well as in America. In general it can be said that honor-based violence exists in traditionally patriarchal societies, in which women are subordinated toward men and the honor of a man is worth more than the life of a women (Terres des Femmes 2005, 7).

According to Terres des Femmes (2005, 6⁴), “various forms of criminal acts range from emotional blackmail and psychological pressure to physical and sexualized violence in order to prevent women from leading a self-determined life.”

Even if the reasons for this type of violence are similar to the reasons for domestic violence, e.g. “honor” and “masculinity”, one important difference with regard to the

³ Own translation.

⁴ Own translation.

perpetrators stands out: domestic violence is usually committed almost exclusively by (ex-) partners; actions or crimes “in the name of honor”, however, are committed by (male) relatives such as fathers, uncles, cousins and brothers. The source of threat is different and the affected women rarely find any support within their own community (Glaubitz 2014⁵). Even if the woman who is threatened can flee from the family in time to escape the sanction, she nevertheless remains under a permanent and massive threat for the rest of her life (Terres des Femmes 2005, 10).

In moral terms, there is no sense of wrongdoing on the part of the perpetrators. There are even women who back the decision on “sanctions”. This becomes evident in the lack of cooperation with the police and with legal authorities in the investigation of crimes (Glaubitz 2014).

The Istanbul Convention on “preventing and combating violence against women and domestic violence” held by the Council of Europe explicitly states that “culture, custom, religion, tradition or so-called ‘honor’ shall not be regarded as justification for such acts” (Council of Europe: 2011, 15). According to reports by the United Nations, crimes in the name of honor are committed in at least 14 countries all over the world. In some countries, there is even a legal basis allowing such crimes (United Nations General Assembly 2002, 8).

The notion of “honor killing” is controversially discussed by international bodies and experts because no murder can be “honorable”, yet alternative denominations have not prevailed (Terre des Femmes 2011, 7).

⁵ The Munich-based publish house Random House under the lead of Uta Glaubitz operates a website specifically dedicated to document the honor killings that have become known in Germany. The information is gathered from the media and from court decisions. The first reported case is from 1981. Available at: <http://www.ehrenmord.de/> (Glaubitz 2014).

DIVAN – Counseling service for female migrants affected by “Honor-based Violence”

The counseling service DIVAN belonging to Caritas Graz-Seckau (Austria) bases its definition of violence against women on the definition used in the Istanbul Convention (Council of Europe 2011, 10.), which broadly discusses the various forms of violence against women. Articles 33 to 40 enumerate the following manifestations of violence: psychological violence, stalking, physical violence, sexual violence including rape, forced marriage, female genital mutilation, forced abortion and forced sterilization, and sexual harassment (Council of Europe 2011, 13-15).

Gender-specific violence in the immediate social environment is the focus of the crisis intervention work and counseling service of DIVAN. The main target group that receives counseling are women threatened by, “violence in the name of honor”. The definition of this form of violence that is “used to maintain or reassert alleged ‘family honor’” (Terre des Femmes 2005, 6) is used by non-governmental organizations deliberately in order to make this phenomenon visible; DIVAN also uses this definition and this approach.

“The crisis intervention work and counseling of DIVAN focuses on non-violent prospects for the future of women and girls through actively dealing with women’s rights and equal opportunities and empowerment of the female migrants.” (Caritas 2014a, 5⁶).

DIVAN is a contact point for young girls and women faced with the prospect of forced marriage or who are confronted with force exerted by family members regarding the choice of the (male or female) partners. The main target group of DIVAN, which is financed exclusively by public funds also includes women who are in a forced marriage and require support for separation, divorce or withdrawal from a violent relationship. (Caritas 2014b, 15). According to the annual

⁶ Own translation.

statistics of DIVAN, the majority of the clients are informed about the programs through word of mouth, some are also referred to DIVAN by other counseling institutions or authorities. Individual solutions are developed with the victims and implemented according to the socio-economic context, the situation regarding rights of residence, and the various possibilities for dealing with so-called “loss of honor”. This work is carried out discreetly; the main issue is establishing trust between the counselor and the woman seeking help. The first meetings are aimed at gathering information about the acute situation and at threat assessment. Subsequently, psychosocial stabilization and legal counseling are provided, and ultimately also housing (e.g. in the women’s shelter). In order to be able to protect particularly endangered women effectively, some cases require a relocation (e.g. to another Austrian province) or, in cooperation with the authorities, some women also need to receive a new identity. The interdisciplinary DIVAN team practices critical partisanship with its clients, critically analyses the various forms of violence, and offers advocacy for a self-determined, non-violent future for the women who receive the counseling. Efforts are undertaken to carry out individual work with the clients, in order to avoid the reinforcement of existing stereotypes regarding ethnicity and gender (Caritas der Diözese Graz-Seckau 2014b; Caritas der Diözese Graz-Seckau 2015; Caritas der Diözese Graz-Seckau 2016).

Chechen clients

Since the counseling work at DIVAN started with the pilot phase in the second semester of 2010, 40 Chechen women have been provided with counseling and assistance. The following statistics give an overview of the main countries of origin of the DIVAN clients. No Chechen woman has so far belonged to the group of second or third-generation immigrants. Table 1 is based on the statistics included in the DIVAN annual reports where the Chechen women are referred

to as belonging to the Russian Federation. However, according to a survey conducted by DIVAN, 100 per cent of these women belong to the Chechen community (Caritas der Diözese Graz-Seckau 2010-2015).

	1.7.– 31.12. 2010	2011	2012	2013	2014	2015
Austria	7	14	11	21	6	6
Turkey	7	20	20	29	40	30
Afghanistan	2	11	15	16	14	11
Other countries	4	31	41	51	81	87
Chechnya	1	7	6	10	9	7
Clients per year	21	83	93	127	150	141

Table 1: DIVAN clients and their countries of origin (Caritas der Diözese Graz-Seckau 2010-2015)

Among the clients of DIVAN, the group of women affected by violence from Chechnya is about 6,5 percent⁷ on average per year. Since 2010, the largest target groups related to “violence in the name of honor” have been Turkish women with an annual average of about 24 percent, followed by Afghan

⁷ Percentage of Chechen clients in proportion to the total number of clients per year: Second semester 2010: 4.7 %, 2011: 8.4 %, 2012: 6.5 %, 2013: 7.8%, first semester 2014: 5.3 % (Caritas der Diözese Graz-Seckau 2010-2015).

women with about 11 percent (Caritas der Diözese Graz-Seckau 2010-2015).

Forms, types and patterns of violence against Chechen refugee women within the Chechen community in Graz

In order to identify forms, types and patterns of violence against Chechen refugee women within the Chechen community in Graz, the authors used the following sources: the annual project report of DIVAN, five anonymous case studies of Chechen clients of DIVAN, and four expert interviews. The women described in the case studies were between 15 and 25 years old. Two of them have three children each, were married and came to DIVAN for support in the context of divorce or separation from their partners. All of them fled to Austria, where only two of them had a positive asylum status and where three of them were active asylum seekers at the time when they contacted DIVAN. The persons interviewed were three interdisciplinary counselors working for DIVAN: one a lawyer (E1), one a social worker (E4) and the other a psychologist (E2). These three female experts have been working for DIVAN for four years on average and therefore have considerable experience with different clients and several case studies. In order to include the perspective of the work with Chechen men who are or have been perpetrators, the authors also included another expert interview by a psychologist (E3) working at a men's intervention center, which focuses on working with male perpetrators in Graz and therefore also with Chechen male perpetrators. In the data analysis, the following forms, types and patterns of violence were identified.

Domestic violence committed by (ex-)partners within the Chechen community

This form of violence is committed individually in the private sphere; the only witnesses often are the children (E4). The

violence takes physical, economic, sexual and psychological forms. The triggers named by one expert (E3) are feelings of powerlessness and a lack of conflict-solving measures for everyday problems. All experts observe that domestic violence often is not considered to be problematic either by the men/perpetrators, or by the women/victims. On the contrary, it is regarded as “normal”, given that domestic violence is not sanctioned in the country of origin, Chechnya. According to expert E4, information about the Austrian legal system leads to cognitive knowledge that violence against women is prohibited, but this knowledge does not change the personal attitude and persuasion that men have the right to discipline their wives. Women run the highest risk of experiencing violence when they speak about their plans to separate or get divorced. This is often followed by the threat that the children will continue to live in the man’s family, as is customary in their home country. This threat is interpreted by one expert (E2) as a “measure of constant exercise of discipline”. In the everyday work of DIVAN, the team (E1, E4) was confronted with several cases of child abduction within Austria.

Moreover, women are particularly intimidated when they are informed that their husbands possess weapons or know that their husbands can arrange for access to a weapon (E4). The brutality of the violence exerted – strapping, lashing, crushing objects on the woman’s body – is likened by the women to what their husbands experienced during war and under torture (E4). Most women do not know about the existence of supportive institutions, as for example women’s shelters, because such institutions do not exist in these women’s home country (E1).

Violence “in the name of honor” within the Chechen community

As outlined above, this form of violence is typically exerted, approved of and endorsed collectively by several people such

as the extended family⁸ or the ethnic community. It is triggered by a so-called “loss of honor” for which the woman is held responsible because she does not comply to norms and does not fully endorse the ascribed role of “decent” woman and/or mother and/or because she does not seek the protection of a man (E4). The Chechen women themselves report the existence of a strict code of ethics set by “the elders”, which also has consequences for their everyday life in Austria. Chechen women thus are not supposed to ride a bicycle, just as they must follow a certain dress code and tie their headscarves “correctly”. Apart from these infractions, separation and divorce are clearly disapproved of, even by other women (E1, E4). The families of origin do not endorse self-determined freedom of choice. Given the traditional values, the belief that one is not free to self-determine is so deeply rooted in the Chechen women that they do not see any alternatives for themselves. One Chechen woman, for instance, whose husband left her and the two children, immediately wanted to return to Chechnya voluntarily in order to seek the protection of her father. It was entirely beyond her imagination that her status as a recognized refugee allowed her to live in Austria even as a single parent (E4).

Members of the community consider it rightful to exert social control by threatening and intimidating women verbally and by injuring them. As a case in point, it can happen that women are called or threatened by men unknown to them or that they are subject to threats and physical violence in the public space (E4). The incidents range from public insult, i.e., being named a “whore”, to the dissemination of false rumors (E2), to expulsion from the community, something that is called “social death” by the members of DIVAN (E1, E4). It is often confirmed that the men within the community are well connected with each other within Austria and also to people still living in Chechnya, especially through mobile phone

⁸ Female family members also back the sanctions for violations of standards (E1, E4).

contacts (E2). As a result, women are afraid of the support the men of the local community receive from men living in other Austrian provinces. They also must seriously expect additional violent sanctions for their breach of norms in case they return to Chechnya voluntarily or are deported there (E1). Apart from this rigid social control and potential violent sanctions, the women also report that mistrust within the community is at a high level. They relate this mistrust to the political history of Chechnya and name it “persecution mania” (E4). The existing governmental support programs and legal provisions in Austria are predominantly targeted at domestic violence committed by (ex-)partners (e.g. expulsion and prohibition from return) and have only limited applicability to cases of “violence in the name of honor” and collective perpetrators (E1).

Violence with regard to the free choice of partners within the Chechen community

According to the Chechen value system, the interests of families prevail over those of a single person, thus the interests of the families must also be taken into account in the choice of the future (male or female) partner. Intra-ethnic marriages are the rule. Bi-national relationships can lead to violence due to the social control of the community (E4). Secret affairs must be ended when it can be expected that the family will not endorse a self-determined choice of partner. The experts know of cases where a woman’s family had to pay “damages” after a relationship was ended, in order to prevent any potential “loss of honor” from being incurred within the community (E4).

Sometimes, (young) women are no longer virgins after having experienced sexual violence during war and during their flight and therefore do not meet the usual requirement for marriage. As a result, they must be “grateful” to find a husband (E4). Widows, most of whom lost their husbands in the war, are expected to seek the protection of a man again soon because living as a single woman with children is hardly

tolerated (E4). Upon their arrival in Austria, some women were confronted with the fact that their husband, who had fled some time earlier, had in the meantime acquired a second “wife” or even a second family. For economic reasons, the women affected tolerated this situation for love of the common children until the psychological pressure arising from the permanent deprecation became intolerable (E4).

A special form of violence related to the free choice of partners is forced marriage. According to the experts, forced marriage is not the norm, but it can occur and has the same motives in Chechen culture as in other cultures. The family of the bride decides on the future husband and imposes this decision with force or use of violence by disrespecting the norm of free expression of the two directly affected parties (E4). A crime that is specifically committed against Chechens is the so-called “bridal abduction”, the violent abduction of a young, sometimes still underage woman, by a “future” husband and other male supporters, mostly by car. The staff members of DIVAN know of local cases of bridal abduction that, according to the descriptions of clients, all follow similar patterns (E4). The experts notice certain ambivalence in the attitude of the women affected: these women sometimes seem to insinuate that they feel proud of their abduction. The experts, however, doubt that these women fully understand the implications of this act, which often takes place over several days. The young women are suddenly at the center of attention of their families and thus receive the attention they had not received previously because they were taught to concentrate exclusively on the household (E4). During the bridal abduction sexual violence occurs, thus leading to a loss of virginity, which is retrospectively amended through the bride price paid to the bride’s family. A staff member of DIVAN (E4) compares this behavior with consumer behavior: “A previously chosen woman is bought by way of bridal abduction.” As a matter of fact, the woman can at no point articulate her own will, and, as a result of the abduction, she is forced to marry the man. To the knowledge of the experts, bridal abduction

committed out of revenge against another family, as known from the Turkish community, does not happen among Chechens. What is known, however, is fear of honor killings on the territory of Chechnya (E4).

The various forms of violence are linked to each other and lead to acute and long-term physical, psychological, economic or sexual damage. This includes injuries, eating disorders, suicide attempts, hospitalization, loss of work and housing, loss of social contacts and support networks, debt and problems connected with the right of residence if the reason for being granted the right of residence or asylum is linked to that of the husband (E1).

In these cases, the Chechens affected normally do not receive support from their Chechen friends or family members because their behavior, which deviates from the Chechen norms, is not tolerated (E2). Instead, the Chechen clients confined themselves to persons working for institutions, such as teachers, social workers or counselors. The fact that the women talk about family conflicts with persons outside their community, which is a taboo, is a clear indicator of their enormous despair (E2).

In contrast to the Chechen women, the perpetrators can reasonably expect that the community endorses their acts (E2, E4). They need not justify their acts because they regard themselves as the protectors and representatives of traditional norms (Connell 1999, 104).

Identified gender roles of Chechen women and Chechen men in the context of violence

When taking a closer look at the forms of violence occurring among Chechen refugees, we need to put these forms of violence into the context of the historical development of the Chechen gender order and of the experience of war and flight. According to the experience of DIVAN, some reference to the traditional patriarchal gender roles has a strong impact on how Chechen women and men understand and live their gender roles. The case studies and the experience shared by the

experts confirm that Chechen women assume a subordinated role within the family and community, a subordination which is held to justify the experience of violence. They see and experience that their most important roles are those of being a wife and mother (E1). Experts claimed, in the interviews, that motherhood and marriage are the only ways a woman can gain respect and enjoy a high status within the family and community (E1, E4). Single women such as widows or divorced women are encouraged to get married again or return to their ex-partners (if so wished by the ex-partners and their families) because without a husband or a family, a Chechen woman is not considered valuable (E1). Very important virtues expected of Chechen women are modesty, the silent and consistent endurance of personal tragedies and pain or hardship, and diligence at work. The particular significance of these virtues is related to the experience of war and flight, which made it necessary for the Chechen women to show strength in order to survive, even if their husbands were not available to support them. The experts in the interviews underline that their female clients agree that they cannot and should not lead a self-determined life by themselves (E1, E2, E4). This stands in contrast to the experience of Chechen women during the war, but could be explained by the fact that the situation during the war was an exceptional and undesired situation, just as the situation of having to live in exile after fleeing from Chechnya is exceptional and undesired. It emerges from the case studies that, due to the norm that women should not live by themselves, and because women regard themselves as incapable of living alone, many Chechen clients of DIVAN find it difficult to end a violent relationship by leaving their families and community. In the case studies, it is young Chechen women in particular who have great ambitions for their future career path, who wish to improve their education and who have concrete ideas about their future careers. The women, however, adapt these plans, so that they do not conflict with family values and the strict behavioral norms of family, which norms these women adhere to and do not question. This means

that ties to allegedly traditional patriarchal gender norms have a great impact on the Chechen women, even though these women contact DIVAN for counseling in cases of violence, and even though they actually have concrete plans for their professional future and are eager to make their educational and vocational dreams come true. The norms require that a woman make her roles as wife and mother her first priority. This, of course, makes it difficult to end a violent relationship.

Regarding the role of men within the Chechen community, Chechen men regard themselves, as described before, as the heads of their families whose duties are providing for and protecting their family members. This duty also applies to the eldest son of a family who needs to replace his father in case he or any other older male relatives are not available (E1). In the context of war and flight many Chechen men have experienced their inability to protect their family members and the family property. Moreover, once they arrived in Austria, Chechen men were unable to provide for their families because of the restrictions on the Austrian labor market. Their qualifications or work experience obtained in Chechnya were not recognized in Austria, thereby leading to long-term-unemployment or employment in unskilled jobs (E3). In addition to violent traumatizing experiences during war and flight, this leads to a loss of identification and to the feeling that they have failed. The result is a sense of powerlessness and frustration, which is vented by aggression and violence within their families. In this way the male head of a family demonstrates his power of control and, in an extreme form, his readiness to defend (E3). It is very common among Chechens to engage in martial arts, a leisure activity which is also supported by their mothers and wives, women who are proud of the sporting achievements of their male partners or sons (E4). The image of the fighting man is a form of potential self-identification, which, in turn, reflects the normalization of violence. According to E3, "violence among men is extremely normalized, is never mentioned and is an intricate part of their lives." The experts also report that Chechen women who are affected by

severe violence committed by their husbands attribute this to the traditional gender order and to the violence their husbands have experienced as victims during war or persecution. The committed violence is thus supported and justified, even by Chechen women (E1, E2).

Associating war experience, human rights violation, persecution and flight of Chechens with gender-based violence

First of all, it must be understood that domestic violence by men against women occurs in all societies, regardless of ethnicity, religion, social class and educational background. What all forms of domestic violence have in common is that they are connected to a patriarchal understanding of gender roles in which the man is superior to the woman. (Sauer and Strasser 2008).

The particular tendencies that characterize the violence against women occurring within the Chechen refugee community in Graz, however, seem to be the following:

- The violence can be massive and involve e.g. the use of weapons, threats of murder and methods similar to torture, such as lashing the woman while she is tied up.
- The violence involves the whole community in threatening or exerting the collective violence.
- Mobile and internet devices are used to reinforce the threats.
- The focus of the violence is to control the choice of partner and the re-productivity of women and to enforce only intra-ethnic marriage.

In order to understand these violent tendencies towards women within the Chechen community, the historical background and the recent social, economic, cultural and political developments in Chechnya as well their impact of gender roles must be understood. During and between the above-mentioned wars following the breakdown of the Soviet Union, the

Chechen people were confronted with high levels of violence against the civil population. They experienced torture and still experience dramatic human rights violations, as well as a high level of state arbitrariness combined with an omnipresent threat of persecution and violence. Almost all families of DIVAN's Chechen clients have lost friends and family and have experienced war. The experience of high levels of violence is thus present in all these families (E4). Moreover, the danger of extermination of the Chechen people is still present in the collective memory of the Chechens who fled their home country from their experience during the deportation by Stalin and from recent wars in Chechnya. Therefore, the Chechen community living in exile considers it essential to maintain a reorganized Chechen community until a return to Chechnya is possible. In this context, the reproductive role of women plays a key role in producing Chechen descendants. Therefore, the control of female re-productivity and of a woman's choice of partner is a key element in sustaining the Chechen community. The same applies to all patriarchal societies preparing for war or acting in violent conflicts (Cockburn 2001, 13-29).

The Chechen community, including men and women, in Graz, has experienced social, cultural as well as economic losses due to experiences of war, flight and the life in exile. When faced with extreme social, cultural and economic disruption, the alleged return to traditional gender roles is actually a turn towards direct and indirect violence against the subordinated, but traditionally valuable, women in the community. Violence serves as a vehicle to overcome the experience of loss of manhood and for restoring and reorganizing an imagined ideal of a Chechen society, an ideal which has never been realized in this idealized form.

Challenges and needs analysis for social work with and for Chechen refugees

Based on the forms of violence against women within the Chechen community that have been identified, counseling institutions and social organizations face a number of challenges and must abide by a number of requirements. These challenges and the requirements that enable the affected women to be adequately and professionally supported are now described below.

First of all it is important to understand the concept and the methods of collective violence within the Chechen community. This requires background knowledge about the traditional gender order and about the moral concepts and patterns of behavior within the Chechen community. Furthermore, the forms of violence must be related to the experience of flight and war and to the traumas connected with such experience, in order to understand the violence as manifestations of these traumas. This in turn requires knowledge about Chechen history and about the current political situation in Chechnya. Intercultural competence is thus an important requirement for people employed by social organizations to fulfill the role of a translator between different cultural backgrounds. Whilst intercultural understanding must not be a reason for relativizing or justifying violence, the ascription of ethnical, cultural and religious stereotypes must nevertheless not be reinforced, in order to avoid Chechen men being condemned from the start as perpetrators of violence.

In order to be able to assess the risk of potential collective violence, the authorities, counseling services and crisis intervention centers must cooperate on the basis of the same risk assessment.

Supporting Chechen women and other women affected by violence requires solidarity with each individual woman, just as it requires a consideration of her needs and of her own decisions. If the woman decides to lead a life outside her own community, this requires empowerment in the form of in-depth

information and encouragement to withdraw from traditions which impede social emancipation and equal rights for women and men (Bundeskanzleramt Österreich 2007, 53).

All this is only feasible if essential resources and structural requirements are available for women which enable them to lead independent lives. This includes a secure residence status, educational perspectives, access to the labor market and affordable housing, child-care facilities as well as access to free or affordable psychotherapy to deal with experiences of flight and violence. If these requirements are not provided, starting a new, non-violent life is almost impossible. It is the task of national governments to assure that these requirements and resources are available. Therefore, the national governments are asked to provide the legal and structural framework, support counseling services, and crisis intervention centers with adequate funding.

A large gap that still needs to be filled is the need to work with the perpetrators of violence so as to show them both possible ways of breaking the cycle of violence and alternative ways of acting. Moreover, effective work with perpetrators of violence must include psychological support and must involve knowledge about the perpetrators' cultural background. Finding ways of motivating perpetrators of violence to take part in anti-violence training programs on a voluntary basis is still an open issue. This requires innovative projects, including prevention initiatives carried out directly in the communities with the involvement of peers and internal Chechen community leaders.

Under-age Chechen girls affected by violence represent a target group that is particularly vulnerable, as experts claimed in the interviews (E1, E4). Being of minor age, these girls strongly depend on their families of origin. They need to deal not only with the violence they have experienced but also with the challenges of adolescence and are thus subject to particularly acute conflicts of loyalty. Moreover, they do not even have access to the institutions that are in place for protection against violence. In Austria, women's shelters are not allowed

to receive under-age girls because the only authorities competent to deal with minors are the children's and young people's services in Austria. Such services in Austria, however, are not responsible for offering minors anonymous protection against violence committed by their families of origin. On the contrary, their task is to co-operate with parents and to make sure that the parents are again involved (Orient Express 2012, 3). As a result, this target group is excluded from the existing support structures for the protection of victims of violence.

Last but not least, the experience of the interdisciplinary team of DIVAN shows that stable financing of low-threshold, gender-based counseling institutions and social organizations with interdisciplinary teams is an indispensable precondition for high-quality violence protection work.

Conclusion

This paper has shown how the Chechen gender order has changed throughout history. Based on a traditional, patriarchal understanding of gender roles in a rural agriculture- and clan-based society, Chechen gender roles were modified during the Soviet Union, were challenged after the breakdown of the Soviet Union and during the following years of war, arbitrary dictatorship, and of flight and life in exile.

Today we find new forms and patterns towards gender-based violence and honor-based violence against women in Chechnya as well as among Chechens living in exile in Graz. Specifically in Graz, the review and analysis of documentation reports, case studies and expert interviews, could identify the following forms, types and patterns of violence against Chechen refugee women: gender-based violence against Chechen refugee women in Graz occurs in different physical, psychological, sexual, economic and structural forms, which are often interlinked with each other. The violence shows the particular tendency to occur not only in isolated cases and in the form of domestic violence (committed by (ex-) partners)

within the nuclear family, but also and particularly in the form of “violence in the name of honor” committed collectively by the Chechen refugee community. Moreover, this violence is characterized by a very high degree of manifest violence with the focus being on the collective social control of the behavior of Chechen women. This control is to prevent women from choosing their partners in a self-determined way and also from exercising their reproductive rights.

The found forms and tendencies of gender-based violence must be understood in the context of the development of the Chechen gender order and its connection to the atrocities committed against the civilian population during the wars, the serious human rights violations still occurring in Chechnya, and the experience of tremendous social, cultural and economic loss due to prosecution, flight and living in exile. Gender-based violence in this context serves as a vehicle to overcome the experience of loss and specifically the loss of manhood, and to restore an ideal of an alleged traditional Chechen society, which has never been real in this specific imagined form.

It must be emphasized that a general stereotyping of traditional gender roles and a focus on static cultural images or ethnic-based forms of violence does not do justice either to the victims or to the perpetrators and does not help in developing solutions. The prerequisites for successful individual and empowerment-oriented interdisciplinary support of women affected by violence are, firstly, the consistent condemnation by the authorities and by the counseling institutions of all forms of violence, and, secondly, a comprehensive knowledge and differentiated understanding of the social, historical and political background of the Chechen society and of the fates of individuals connected with it.

Bibliography

- Amica e.V. 2010: *Zur Situation in Tschetschenien*. Freiburg/Brsg.. Retrieved 31 December 2014 from <http://www.amica-ev.org/de/laender/tschetschenien/amica-e.v.-in-tschetschenien>
- Amnesty International 2009: *Human rights activist Natalia Estemirova murdered in Russia*. Retrieved 26 July 2014 from <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/news/human-rights-activist-natalia-estemirova-murdered-in-russia-20090716>
- Ash, L. 2009: *Chechnya's Missing Women*. London: BBC. Retrieved 31 December 2014 from: www.smiproduction.com
- Bazaeva, L. 2009: *Menschenrechte in muslimisch geprägten Ländern. Redebeitrag zur Verleihung des Menschenrechtspreises 2009 der Stadt Weimar*. Weimar. Retrieved 10 April 2016 from <http://www.menschenrechtspreis.de/189.html?&L=0%2Fde%2Funternehmen%2Fhistorie.co.uk%2Fbagesearchquote.php%3Fcatref%3D261>
- Bundesministerium für Bildung und Frauen 2009: *Tradition und Gewalt an Frauen*. Vienna. Retrieved 31 December 2014 from <http://www.frauen.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=34583>
- Bundesministerium für Bildung und Frauen 2014: *Europaratskonvention Gewalt gegen Frauen*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from <https://www.bmbf.gv.at/frauen/gewalt/europaratskonvention.html>
- Bundeskanzleramt Österreich 2007: *Migrantinnenbericht*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from <https://www.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=25457>
- Bundesministerium für Inneres 2003: *Jahresstatistik 2002*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/jahr2002.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2004: *Jahresstatistik 2003*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Jahr2003.pdf

- Bundesministerium für Inneres 2005: *Jahresstatistik 2004*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Jahr2004.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2006: *Jahresstatistik 2005*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Jahr2005.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2007: *Asylwesen 2006*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/AsylJahr2006.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2008: *Asylwesen 2007*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistik_2007.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2009: *Asylwesen 2008*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistik_2008.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2010: *Asylwesen 2009*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistik_2009.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2011: *Asylwesen 2010*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asylstatistik_Jahresstatistik_2010.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2012: *Asylwesen 2011*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2011/Asylstatistik_2011.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2013: *Asylwesen 2012*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2013/Asylstatistik_Jahr_2012.pdf

- Bundesministerium für Inneres 2014: *Asylwesen 2013*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asylstatistik_Jahresstatistik_2013.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2015: *Asylwesen 2014*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistik_2014.pdf
- Bundesministerium für Inneres 2016: *Vorläufige Asylstatistik 2015*. Vienna Retrieved 10 April 2016 from http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asylstatistik_Dezember_2015.pdf
- Caritas der Diözese Graz-Seckau ed. 2014a: *Frauenspezifische Beratung für Migrantinnen mit spezialisiertem Angebot für Betroffene von „Gewalt im Namen der Ehre“*. Projektbeschreibung. Graz.
- Caritas der Diözese Graz-Seckau ed. 2014b: *Frauenspezifische Beratung für Migrantinnen mit spezialisiertem Angebot für Betroffene von „Gewalt im Namen der Ehre“*. Zwischenbericht 1.1. – 30.6.2014. Graz.
- Caritas der Diözese Graz-Seckau ed. 2015: *Frauenspezifische Beratung für Migrantinnen mit spezialisiertem Angebot für Betroffene von „Gewalt im Namen der Ehre“*. Jahresbericht 2014. Graz.
- Caritas der Diözese Graz-Seckau ed. 2016: *Frauenspezifische Beratung für Migrantinnen mit spezialisiertem Angebot für Betroffene von „Gewalt im Namen der Ehre“*. Jahresbericht 2015. Graz.
- Caritas der Diözese Graz-Seckau 2010-2015: *Internal DIVAN data base*. Graz.
- Cockburn, C. 2001: 'The gendered dynamics of armed conflict and political violence', in C. Moser and F. Clark (eds), *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, armed conflict and political violence*. New York, 13-29.
- Connel, R. 1999: *Der gemachte Mann*. Opladen.

- Council of Europe 2011a: *Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence (Istanbul Convention)*. Treaty Service Nr. 210. Istanbul. Retrieved 10 April 2016 from <http://www.coe.int/conventionviolence>
- Cremer, M. 2007: *Fremdbestimmtes Leben. Eine biographische Studie über Frauen in Tschetschenien*. Bielefeld.
- Dzutsev, V. 2010: 'Census Data is Adjusted to Meet Kremlin Priorities in the North Caucasus', in The Jamestown Foundation (ed), *Eurasia Daily Monitor* Volume: 7 Issue: 207, Washington D.C. Retrieved 10 April 2016 from http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=37171
- Elger, R. and Stolleis, F. (eds) 2006: *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*. Bonn.
- European Union Agency for Fundamental Rights 2014: *Gewalt gegen Frauen. Eine EU-weite Erhebung. Ergebnisse auf einen Blick*. Luxemburg. Retrieved 10 April 2016 from http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-vaw-survey-at-a-glance-apr14_de.pdf
- Gannuschkina, S. 2009: 'Frauenmorde in Tschetschenien. Tödliche Tradition' in *Taz.de*, 23/02/2009. Retrieved 10 April 2016 from <http://www.taz.de/!30843/>
- Gesellschaft für bedrohte Völker 2005: *Schleichender Völkermord in Tschetschenien. Verschwindenlassen – ethnische Verfolgung in Russland – Scheitern der internationalen Politik*, Göttingen. Retrieved 31 December 2014 from http://www.gfbv.de/show_file.php?type=report&property=download&id=15
- Glaubitz, U. 2014: *Ehrenmorde*. Munich. Retrieved 10 April 2016 from <http://www.ehrenmord.de/>
- Godenzi, A. 1996: *Gewalt im sozialen Nahraum*. Basel.
- Hassel, F. 2003: 'Der zweite Tschetschenienkrieg. Eine Unterwerfungskampagne in imperialer Tradition', in: *ibid.* ed. *Der Krieg im Schatten. Russland und Tschetschenien*. Frankfurt am Main, 31-98.

- Human Rights Watch 2011: *You dress according to their rules. Enforcement of Islamic Dress Code for Women in Chechnya*. New York. Retrieved 31 December 2014 from <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/chechnya0311webwcover.pdf>
- Human Rights Watch 2012: *Virtue Campaign on Women in Chechnya under Ramzan Kadyrov*. Paria. Retrieved 10 April 2016 from <http://www.hrw.org/news/2012/10/29/virtue-campaign-women-chechnya-under-ramzan-kadyrov>
- Jusik, J. 2005: *Die Bräute Allahs*. St. Pölten/Wienna/Linz.
- Latcheva, R. et al. 2006: *Zwangsverheiratung und arrangierte Ehen in Österreich mit besonderer Berücksichtigung Wiens. Situationsbericht und Empfehlungskatalog*. Im Auftrag der Magistratsabteilung 57 der Stadt Wien. Vienna. Retrieved 31 December 2014 from <http://www.wien.gv.at/menschen/frauen/pdf/zwangsheirat2007.pdf>
- Langthaler, H. 2009: ‚Tschetschenische Fluchtmigration nach Österreich. Ein Überblick‘, in: H. Schinnerl and T. Schmidinger (eds), *Dem Krieg entkommen? Tschetschenien und TschetschenInnen in Österreich*. Wiener Neustadt, pp. 165-177.
- Leitner, G. 2006: ‚Die Bedeutung von Nationalismus im Tschetschenien-Konflikt‘, in *Schlaininger Arbeitspapiere für Friedensforschung, Abrüstung und nachhaltige Entwicklung*, 01/2006. Schlaining, 4-25.
- Maaß, E. 2009: ‚Ein talentierter Diktator? Ramsan Kadyrow auf den Spuren russischer Zaren, Stalins und Putins‘, in: H. Schinnerl and T. Schmidinger (eds), *Dem Krieg entkommen? Tschetschenien und TschetschenInnen in Österreich*. Wiener Neustadt, 78-91.
- Orient Express 2012: *Internationale Konferenz „Gegen Zwangsheirat“ am 11.5.2012. Maßnahmen für ein selbstbestimmtes Leben. Ein Ländervergleich. Kurzbericht*. Wien. Retrieved 10 April 2016 from http://www.orientexpress-wien.com/_pdf/5062b0c8f27e6.pdf

- Politkowskaja, A. 2008: *Tschetschenien. Die Wahrheit über den Krieg*. Frankfurt am Main.
- Quiring, M. 2009: *Pulverfass Kaukasus. Konflikte am Rande des russischen Imperiums*. Berlin.
- Rau, J. 2002: *Politik und Islam in Nordkaukasien. Skizzen über Tschetschenien, Dagestan und Adygea*, Vienna.
- Ritter, M. 2007: ‚Neue Männer – neue Frauen? Zur Entstehung transkultureller Deutungsräume im Privaten im post-sowjetischen Russland‘, in M. Michiko and B. Saal (eds), *Transkulturelle Genderforschung*. Wiesbaden, 239-270.
- Rousseva, V. 2004: *Rape and Sexual Assault in Chechnya*. New York. Retrieved 6 June 2012 from http://www.peacewomen.org/assets/file/Resources/Academic/vwa_rapeandsexualassaultinchechnya_march2003.pdf
- Sauer, B. 2008: ‚Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um „traditionsbedingte“ Gewalt‘, in B. Sauer and S. Strasser (eds), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Beiträge zur Historischen Sozialkunde/Internationale Entwicklung*. Nr. 27. Vienna, 49-62.
- Schiffauer, W. 1983: *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt/Main.
- Schinnerl, H. and Schmidinger, T. 2009: ‚Tschetschenien: Gesellschaft und Geschichte‘, in: *ibid.* (eds), *Dem Krieg entkommen? Tschetschenien und TschetschenInnen in Österreich*. Wiener Neustadt, 13-44.
- Terre des Femmes 2005: *Studie: Ehrenmord*. Tübingen. Retrieved 10 April 2016 from http://www.humanrights.ch/upload/pdf/070416_TDF_Studie_Ehrenmord.pdf
- Terre des Femmes 2011: *Im Namen der Ehre. zwangsverheiratet, misshandelt, ermordet. Hilfsleitfaden für die Arbeit mit von Zwangsheirat/Gewalt im Namen der Ehre bedrohten oder betroffenen Mädchen und Frauen*. Berlin. Retrieved 10 April 2016 from <http://frauenrechte.de/online/images/downloads/ehrgewalt/Hilfsleitfaden.pdf>
- Tschetschenien-Komitee 2004: *Tschetschenien. Die Hintergründe des blutigen Konflikts*. Munich.

United Nations General Assembly 2002: *Working towards the elimination of crimes against women committed in the name of honour*. UN Doc: A/57/169. Retrieved 31 December 2014 from <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N02/467/90/PDF/N0246790.pdf?OpenElement>

Women Against Violence Europe 2011: *Protect – Good Practice in Preventing Serious Violence, Attempted Homicides, Including Crimes in the Name of Honour and in Protecting High Risk Victims of Gender-based Violence. Overview*. Vienna. Retrieved 10 April 2016 from http://www.wave-network.org/sites/wave.local/files/wave_protect_english_0309.pdf

World Health Organization 2002: *World report on violence and health. Summary*. Retrieved 10 April 2016 from http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/

Interviews with Experts:

Expert 1: Lawyer, female, Graz (23/05/2014), working for DIVAN since 2011.

Expert 2: Psychologist, female, Graz (26/05/2014), working for DIVAN since 2012.

Expert 3: Psychologist, male, Graz (09/07/2014), working for “Verein für Männer- und Geschlechterthemen Steiermark” since 2000.

Expert 4: Social worker, female, Graz (12/07/2014), working for DIVAN since 2011.

Case studies:

Case Study 1: Chechen woman A., age 25, Divan 2014

Case Study 2: Chechen woman B., age 20, Divan 2014

Case Study 3: Chechen woman C., age 15, Divan 2014

Case Study 4: Chechen woman D., age 23, Divan 2014

Case Study 5: Chechen woman E., age 18, Divan 2014

DIE KATHOLISCHE LITURGISCHE BEWEGUNG – EIN DISKURS
ÜBER FORM, STIL UND GESTALT

Einleitung

Lässt sich die Liturgische Bewegung auf katholischer Seite als Diskurs über Form, Stil und Gestalt kennzeichnen? Diese Frage lässt sich relativ leicht mit „Ja“ beantworten, schwieriger dagegen ist die Klärung, was überhaupt unter „Liturgischer Bewegung“ zu verstehen ist.

Zunächst soll eine zeitliche Einordnung und Abgrenzung geleistet sowie ein Hinweis auf die Wurzeln der Liturgischen Bewegung gegeben werden.¹ Der Versuch einer Begriffsdefinition stößt allerdings bereits auf das Problem, dass die einschlägige Literatur die Liturgische Bewegung sowohl als homogenes als auch als ausgesprochen heterogenes Phänomen beschreibt und ihren Beginn sehr unterschiedlich datiert², d.h. ihn entweder in das erneuerte Benediktinertum im 19. Jahrhundert legt oder mit dem sog. Mechelner Ereignis³

¹ Für die sorgfältige Recherche und sachkundige Zusammenstellung der Positionen danke ich meinem Mitarbeiter Alexander Haser sehr herzlich.

² Albert Gerhards/Benedikt Kranemann: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 3., vollst. überarb. u. durchges. Aufl., Darmstadt 2013, S. 102; s. auch Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter: *Die Liturgische Bewegung in Deutschland*, in: Martin Klöckener (Hg.): *Liturgiereformen*, Bd. 2: *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Münster 2002, S. 629-648, hier: S. 631.

³ Z.B. Arnold Angenendt: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg i.Br. 2001, S. 70, s. auch S. 27. Der Begriff „Mechelner Ereignis“ bezieht sich auf die Rede des Benediktinermönchs Lambert Beauduin aus der Abtei Mont-César, die dieser am 23. September 1909, das Wort Pius X. von der „tätigen Teilnahme“ der Gläubigen (*participatio actiosa*) aufgreifend, auf dem belgischen Katholikentag in Mecheln gehalten hatte und die eine enorme Wirkung in Belgien und den Niederlanden bis auf die Ebene der Pfarrgemeinden erzielte.

1909 identifiziert oder in Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg bringt⁴. Als Wurzeln werden sowohl aufklärerische als auch romantische und restaurative Strömungen genannt, je nach Erkenntnisinteresse jedoch harmonisiert oder neben- bzw. gegeneinander gestellt.

1. Liturgische Bewegung oder liturgische Bewegungen?

Theodor Maas-Ewerd beschreibt in der 3. Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“ die Liturgische Bewegung als eine homogene Erneuerungsbewegung der Kirche.⁵ Vielfältige Strömungen mündeten in die Liturgische Bewegung. Erwin Iserloh nennt diese den „Ausdruck eines neuen Kirchenbewusstseins“⁶. Arno Schilson harmonisiert die wahrgenommene Heterogenität mit Hilfe eines Phasenmodells, das unterschiedliche Richtungen als chronologische Entwicklungsschritte kennzeichnet.⁷ Darin spiegelt sich jene Beschreibung der „Liturgischen Bewegung“ wider, die Romano Guardini in einem Brief an den Liturgischen Kongress in Mainz (1964) entfaltete: in der ersten Phase im 19. Jahrhundert werde liturgisches Gut aus patristischer und hochmittelalterlicher Zeit wiederentdeckt, in der zweiten Phase die Liturgie durch akademische und benediktinische Kreise restauriert. Diese Form der Liturgie sei dem Kirchenvolk jedoch nicht zugänglich gewesen, sodass die Zentren des volksliturgischen Apostolats und die Jugendbewegungen in der dritten Phase die Aufgabe übernommen hätten, die liturgische

⁴ Z.B. Arno Schilson: Die Liturgische Bewegung. Anstöße-Geschichte-Hintergründe, in: Klemens Richter/Ders. (Hg.): *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, S. 11-48, hier: S. 36.

⁵ Theodor Maas-Ewerd: Art. Liturgische Bewegung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Walter Kasper, Freiburg i.Br (1991), Sp. 992f.

⁶ Erwin Iserloh: Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hg.): *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. u.a. 1985 (= Handbuch der Kirchengeschichte, 7), S. 301-337, hier: S. 308.

⁷ Schilson, *Bewegung* (wie Anm. 4), S. 30-41.

Bewegung in die Gemeinden zu tragen. Schließlich stelle das Zweite Vatikanische Konzil eine vierte Phase dar.⁸

Andere Autoren gehen von einer ausschließlichen Verwurzelung der Liturgischen Bewegung in restaurativen Strömungen des 19. Jahrhunderts aus. Nicht die liturgischen Reformen im Zuge der Aufklärung, sondern das restaurierte Benediktinertum mit seinem Streben zu liturgischer Vereinheitlichung gegen die nationalen, muttersprachlichen Liturgien habe den entscheidenden Impuls gegeben. Breitenwirksam habe die Liturgische Bewegung aber erst durch die Verbindung mit der Jugendbewegung nach dem Ersten Weltkrieg werden können.⁹

Rupert Berger dagegen sieht die Wurzeln der Liturgischen Bewegung bis ins Zeitalter der Reformation und des Gallikanismus herab reichen, auch wenn er auf den vielgestaltigen, heterogenen Charakter der Bewegung verweist.¹⁰ Eine erste Welle setze in der Zeit der Aufklärung an. Diese „versandet in der Gegenwohle der Romantik“¹¹, getragen von den Benediktinerabteien (v.a. Solesmes). Mit dem Mechelner Ereignis (1909) beginne die zweite Welle der Liturgischen Bewegung, die nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges von den Benediktinerabteien aus die Akademikerkreise, die Jugendverbände und die Gemeinden erfasse.

Wieder andere entdecken die Wurzeln der Liturgischen Bewegung zwar in restaurativen Tendenzen, z.B. des

⁸ Ebd., S. 53f; vgl. dazu Gerhards/Kranemann, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 103f.

⁹ Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1986, S. 212; vgl. dazu Klaus Schatz: *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, 3. Aufl., Düsseldorf 2008, S. 161-165; vgl. dazu auch Hans-Walter Krumwiede: *Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1977, S. 145; s. auch Franz X. Bischof (Hg.): *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg i.Br. 2012, S. 550f.

¹⁰ Rupert Berger: [Art.] Liturgische Bewegung, in: Ders. (Hg.): *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 3. Auflage, Freiburg i.Br. 2005, S. 323.

¹¹ Ebd.

benediktinischen Mönchtums, wollen diesen aber nicht die Kraft eines innovativen zukunftsfähigen Aufbruchs absprechen.¹²

Klar zwischen einer sich an der Aufklärung orientierenden und einer der Romantik zugeneigten Strömung unterscheidet lediglich Hans-Christoph Schmidt-Lauber in der Theologischen Realenzyklopädie (1993).¹³ Deshalb spricht er auch von „Liturgischen Bewegungen“ im Plural.

Adolf Adam und Winfried Haunerland differenzieren in der 2012 erschienenen 9. Auflage von „Grundriss Liturgie“ zwar zwischen den liturgischen Bemühungen zur Zeit der Aufklärung und zur Zeit der „katholischen Restauration“. Allerdings werden diese Entwicklungen wiederum teleologisch als zeitliche Abfolge von Stationen hin zu einer „Liturgischen Bewegung“ dargestellt.¹⁴

Der Versuch einer Homogenisierung und Harmonisierung der unterschiedlichen Wurzeln liturgischer Erneuerung seit Ende des 18. Jahrhunderts ist zumeist von dem Interesse getragen, die Legitimität einer kirchlichen Erneuerungsbewegung und ihr fruchtbares Wirken für die gesamte Kirche herauszustreichen. Aus historischer Perspektive fällt eher die Heterogenität ins Auge, die hier idealtypisch als aufklärerische bzw. als romantisch-restaurative Strömung gekennzeichnet werden soll. Gehören zu den liturgischen Reformen der Aufklärungszeit die Verwendung der Landessprache, eine Ritenreform zugunsten besserer Verständlichkeit und die Betonung der belehrenden Verkündigung, ist für die liturgische Erneuerung

¹² Martin Klöckener: Die katholische Liturgische Bewegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: Bruno Bürki (Hg.), *Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.-3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz*, Freiburg/CH 2000, S. 25-32, hier: S. 25.

¹³ Hans-Christoph Schmidt-Lauber: Art. Liturgische Bewegungen, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, hg. von Gerhard Müller, New York 1993, S. 401-406.

¹⁴ Adolf Adam/Wilhelm Haunerland: *Grundriss Liturgie*, 9., völlig neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg i.Br. 2012, S. 69.

durch die Benediktinerklöster die Verwendung der lateinischen Kultsprache, die Fokussierung auf den einheitlichen römischen Ritus und die „Objektivität“ der Liturgie charakteristisch und nicht zuletzt die erfolgreiche Wiederbelebung des gregorianischen Chorals. Im Umfeld des Ersten Weltkriegs, der als Katalysator und Schmelztiegel wirkt, entsteht die „Liturgische Bewegung“ im engeren Sinne, in deren konkreten Ausformungen und „Schulen“ sich Elemente der idealtypisch unterschiedenen Strömungen miteinander verbinden. Wenn im Folgenden von „Liturgischer Bewegung“ die Rede ist, sind die Strömungen gemeint, die sich im Umfeld des Ersten Weltkrieges oder in der Nachkriegszeit entfalteten und eine große Wirkung auf verschiedene Adressaten- und Multiplikatoren-Gruppen ausübten. Zeitlich liegt der Fokus auf den 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts. Der Aufsatz geht von der These aus, dass „Form“, „Stil“ und „Gestalt“ zentrale Themen der „Liturgischen Bewegung“ waren, dass diese „Formgebung“ angesichts schwieriger gesellschaftlicher und politischer Umstände leisten und einen geistlichen „Lebensstil“ vermitteln wollte.

2. Protagonisten und Multiplikatoren

Das Benediktinerkloster Maria Laach, durch seinen Abt Ildefons Herwegen den katholischen Akademikern besonders verbunden, sah in der Feier der Liturgie eine besondere Chance und ein besonderes Angebot für die jungen Heimkehrer aus dem Ersten Weltkrieg, um deren Erleben des Krieges konstruktiv aufzunehmen. Den Soldaten, und besonders den Akademikern unter ihnen, schrieb Prior Albert Hammenstede, könne man keine verkitschte, süßliche und weiche Form von Gottesdienst mehr anbieten, sondern müsse sie auf eine Weise ansprechen, dass sie sich ernst genommen fühlten. „Wenn man dem Akademiker jetzt, wo er aus dem Weltkriege heimgekehrt ist und sich unter der Einwirkung des auch nachher noch Erlebten nur von gewaltigen und erhabenen Eindrücken bewegen läßt, die Frömmigkeit in kleinlichen Formen

nahebringen wollte, er wüsste wahrscheinlich nichts Rechtes mit ihr anzufangen.“¹⁵ Der Weltkrieg habe gerade jene in ihrem Glauben angefochten, die „in ihren zartgebundenen Gebetbüchern immer nur von einem süßen Heilande, von einem stets zum Verzeihen bereiten guten Vater gelesen hatten“ und manche unter ihnen, welche „die an und für sich vortreffliche Herz-Jesu-Verehrung zu einem einseitigen Schwelgen in süßen Gefühlen benutzten“¹⁶. Die Liturgie dagegen sei analog zum Erleben des Krieges aufzufassen¹⁷, insbesondere hinsichtlich ihres Gemeinschaftscharakters, denn die Kriegsheimkehrer verlangten nach Gemeinschaftsbetätigung. Etwas überspitzt könnte man Prior Albert Hammenstede so interpretieren, dass die Liturgie eine Fortsetzung des Kriegserlebnisses mit anderen Mitteln bedeute.

In Klosterneuburg, in der Nähe von Wien, entstand in enger Anbindung an die Gemeinde St. Gertrud ein sog. Volksliturgisches Apostolat, das von Pius Parsch geleitet wurde. Hier wurde ein Konzept liturgischer Reform entwickelt, das vor allem auf das Verstehen der Messe abzielte. Die Messe in St. Gertrud feierte der Priester mit dem Gesicht zum Volk, der Altar war *versus populum* gerichtet, und die Gemeinde wurde zur tätigen Teilnahme durch Beten und Singen angeleitet.

Das Leipziger Oratorium, so genannt, weil es zum Orden der Oratorianer gehört, entstand erst 1930, verglichen mit den anderen Strömungen also relativ spät. Es handelte sich v.a. um Absolventen aus Innsbruck, die das Oratorium gründeten und eng an eine Pfarrgemeinde in Leipzig anbanden. Zu ihnen gehörte beispielsweise Klemens Tillmann. Auch sie entwarfen ein liturgisches Programm, das auf die Verständlichkeit

¹⁵ Albert Hammenstede: *Die Liturgie als Erlebnis*, Freiburg i.Br. 1919, 3. u. 4. überarb. Aufl., Freiburg i.Br. 1920, 5.u. 6. verb. Aufl., Freiburg i.Br. 1922 (= *Ecclesia orans*, 3), S. 2.

¹⁶ Ebd., S. 19.

¹⁷ S. auch Lucia Scherzberg: *Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft*, in: dies. (Hg.): *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Saarbrücken 2010 (= *theologie.geschichte*, Beiheft 1), S. 253-287, bes. S. 253-267.

der Liturgie abzielte. Im Zentrum stand die „Gemeinschaftsmesse“ oder „Betsing-Messe“ und eine Reform der Kar- und Osterliturgie.

Die liturgischen Reformen blieben nicht auf die Klöster oder die jeweiligen Institutionen beschränkt, sondern verbreiteten sich in den 20er Jahren mit großer Schnelligkeit. Die Multiplikatoren, die entscheidend dazu beitrugen, sind für Maria Laach zum einen Abt Ildefons Herwegen, der vor allem auf die katholischen Akademiker fokussiert war und auf die Entstehung des Katholischen Akademikerverbandes großen Einfluss genommen hatte, zum andern Romano Guardini, dessen Einfluss gar nicht überschätzt werden kann. Romano Guardini war, stark von dem Erlebnis der Abtei Beuron geprägt¹⁸, zur Liturgie gekommen, stand dann in engem Kontakt zu Maria Laach, wurde 1921 Mitherausgeber des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft, zog sich aber nach zwei Jahren zurück, weil es interne Kontroversen und Querelen gab. Mit Guardinis Bändchen „Vom Geist der Liturgie“ war die Laacher Reihe *ecclesia orans* 1919 eröffnet worden; Guardini sprach darin von der Formung des Menschen durch die Liturgie und von einem Verzicht auf Selbstbestimmung, dem der Mensch sich in der Feier der Liturgie unterziehen müsse. „Er (der Einzelne; LS) muß sich weggeben und mit andern sein, muß der Gemeinschaft einen Teil seiner Selbstgehörigkeit und Selbstführung opfern. ... es wird von ihm gefordert, daß er einen umfassenderen Lebensinhalt, nämlich den der Gemeinschaft, als eigenen annehme, ...“¹⁹. Die Analogien zwischen der Beschreibung der Liturgie und militärischen Formen springen dabei ins Auge: „Das Einzelwesen muß darauf verzichten,

¹⁸ Angenendt, *Liturgik* (wie Anm. 14), S. 25 (Auch Max Scheler, Martin Heidegger und Edith Stein waren von Beuron tief beeindruckt, s. ebd., S. 26).

¹⁹ Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* [1918], 6.u.7. verb. Aufl., Freiburg 1921 (= *ecclesiaorans*, 1), S. 26, s. auch S. 4: „Daß freilich der Gläubige gerade durch sein Aufgehen in dieser höheren Einheit recht eigentlich innerlich befreit und geformt wird, ist in der zugleich eigenhaften und gesellschaftlichen Natur des Menschen begründet“.

seine eigenen Gedanken zu denken, seine eigenen Wege zu gehen. Es hat den Absichten und Wegen der Liturgie zu folgen. Es muß seine Selbstverfügung an sie abgeben: mitbeten, statt selbständig vorzugehen; gehorchen, statt frei über sich zu verfügen; in der Ordnung stehen, statt sich nach eigenem Willen zu bewegen.“²⁰ Wenn auch Guardini in diesen Passagen die Strenge der Form und das Gemeinschaftliche in den Vordergrund stellte, war ihm doch stets die Spannung zwischen Persönlichem und Gemeinschaftlichem bzw. Institutionellem bewusst und er versuchte, beides miteinander zu vermitteln.

Später konzentrierte sich Guardini v.a. auf seine Funktion in der Jugendbewegung, dem sog. Quickborn, einem katholischen Jugendverband mit dem Zentrum in Burg Rothenfels. Die Jugendlichen übernahmen begeistert die neuen liturgischen Formen und wurden dadurch selbst zu Multiplikatoren, die zum Teil auch die Pfarrgemeinden erreichten. Ihre eigentliche Ausstrahlungskraft erhielten die liturgischen Reformen in Maria Laach erst durch die Verbreitung durch die Jugendbewegung.

Der Laacher Mönch Odo Casel entwickelte das Konzept einer Mysterientheologie, die sich, besonders in Theologenkreisen einer starken Akzeptanz erfreute. Pius Parsch in Klosterneuburg kann der Guardini Österreichs genannt werden. Sein Einfluss auf die katholische Jugendbewegung in Österreich, den Bund Neuland, entspricht dem Guardinis auf den Quickborn. Die Gruppen des Wiener Neuland-Bundes begannen, sog. Liturgische Messen zu feiern, d.h. Gemeinschaftsmessen mit Priester und Altar zum Volk und tätiger Teilnahme der Gläubigen durch Singen und Beten.²¹ Das Emblem des

²⁰ Guardini, *Geist* (wie Anm. 19), S. 27.

²¹ Gerhard Seewann, *Österreichische Jugendbewegung 1900-1938. Die Entstehung der Deutschen Jugendbewegung in Österreich-Ungarn 1900-1914 und die Fortsetzung in ihrem katholischen Zweig „Bund Neuland“ von 1918-1938*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1971, S. 265-276; Franz M. Kapfhammer, *Neuland. Erlebnis einer Jugendbewegung*, Graz/Wien/Köln 1987, S. 49-54.

Volksliturgischen Apostolats trug den Schriftzug: „Lernt die Messe verstehen“.

In Österreich war der Einfluss der Liturgischen Bewegung vielleicht sogar noch größer, weil auch der Wiener Kardinal und Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Theodor Innitzer, diese Reformen befürwortete. Auf dem Katholikentag 1933 in Wien wurde die große Eröffnungsmesse von Innitzer als Gemeinschaftsmesse gefeiert, was durchaus unüblich war. Als nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich 1938 die meisten katholischen Verbände verboten wurden und die Kirche auf die Gemeinde-Pastoral beschränkt wurde, sprachen sich die Bischöfe dafür aus, dass die liturgischen Reformen, die in Klosterneuburg vorbereitet worden waren, praktisch für alle Gemeinden zum Regelfall werden sollten.

Es gab noch einen weiteren Protagonisten, nämlich Joseph Andreas Jungmann, der Pastoraltheologe der Jesuitenfakultät in Innsbruck.²² Jungmann spielte später eine entscheidende Rolle für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. In Innsbruck bildete sich eine Strömung heraus, die eigentlich nicht direkt liturgisch zu nennen ist, sondern eher auf die Verkündigung zielte: die „kerygmatische Theologie“. Karl Rahners Bruder Hugo war ein wichtiger Vertreter dieser Bestrebungen. Ausgehend von der Überzeugung, dass die gängige neuscholastische Theologie für die Gläubigen nicht mehr verständlich sei, solle diese durch eine Art angewandte theologische Wissenschaft ergänzt werden, die auf Predigt und Gottesdienst hin orientiert sei.

²² Gottfried Bitter, Art. Jungmann, Josef Andreas, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 3., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Walter Kasper, Freiburg i.Br. u.a. 1996, 1099f.; Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer (Hg.), *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck u.a. 1975.

3. Liturgiewissenschaftliche Konzepte

Neben der liturgischen Reformpraxis gab es auch eine lebhaft liturgiewissenschaftliche Diskussion die z.T. von denselben Protagonisten geführt wurde, die auch in der liturgischen Reformpraxis führend waren. Betrachten wir vier Beispiele liturgiewissenschaftlicher Entwürfe: Anton Baumstark, Joseph Andreas Jungmann, Odo Casel und Romano Guardini.²³ In ihren Konzepten ist in vielfältiger Weise von Stil, Gestalt und Form die Rede: Baumstark untersuchte entwicklungsgeschichtlich die Entstehung verschiedener Stilformen der Liturgie und verstand seine Arbeit als komparatistische Wissenschaft, Jungmann führte die Vielfalt liturgischer Formen auf eine Urform zurück, Guardini sprach von „liturgischem Stil“, und Odo Casel verstand das Kultmysterium gewissermaßen als „Gestalt“ der Gegenwart Christi.

3.1 Anton Baumstark: Evolutionäre Gesetze der Liturgie

Baumstark war Laie, kein Priester, studierte Orientalistik und Klassische Philologie, promovierte in Klassischer Philologie und wurde Lehrer. Er war offensichtlich sehr sprachbegabt, lernte eine ganze Reihe orientalischer Sprachen und bewegte sich zunächst im philologischen Bereich, noch gar nicht im liturgiewissenschaftlichen. Seine Habilitation verfasste er über eine Biographie des Aristoteles in syrischer Sprache, gründete 1901 im Rahmen der Görres-Gesellschaft, die Zeitschrift *Oriens Christianus*, die sehr lange bestand und eine gute Reputation hatte. Er hielt sich zu einem längeren Studienaufenthalt in Rom auf, machte eine Palästina-Reise, musste sich nach seiner Rückkehr dann an einer Privatschule bewerben, weil

²³ Einen Überblick über die Entwicklung der Liturgiewissenschaft mit informativen Abschnitten über Guardini, Casel, Baumstark und Jungmann bietet Benedikt Kranemann: Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert Wolf (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn u.a. 1999, S. 351-375, bes. S. 361-370.

er sonst seinen Lebensunterhalt nicht hätte bestreiten können. 1909 heiratete er; aus der Ehe gingen 14 Kinder hervor, von denen 12 überlebten. 1921 wurde Baumstark Honorarprofessor für Geschichte und Kultur des Christlichen Orients und Orientalische Liturgie in Bonn und hielt dort sehr viele Lehrveranstaltungen in Liturgiewissenschaft ab. Gemeinsam mit Odo Casel und Romano Guardini gab der Orientalist das in Maria Laach gegründete *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* heraus. 1930 erhielt er schließlich einen Lehrstuhl für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät in Münster. 1935 wurde er bereits emeritiert, auf die Gründe werde ich später eingehen.²⁴

A. Baumstark war von frühester Kindheit an von der Liturgie fasziniert; er spielte Messe, wie die meisten katholischen Kinder, allerdings über das gewöhnliche Maß hinaus bis ins Erwachsenenalter hinein. Er besaß in seinem Zuhause liturgische Geräte in Miniaturformat, und konnte damit die kompliziertesten Liturgieabläufe nachstellen. Sein leidenschaftliches Interesse für die Liturgie wurde von seinen Eltern unterstützt, die sein Spiel anscheinend nicht als solches wahrnahmen, sondern gewissermaßen als ernste liturgische Feier. Dies mag skurril erscheinen, wirft aber Licht auf Baumstarks Persönlichkeit. Er strebte an, historisch über die Liturgie zu arbeiten, stand aber vor dem Problem, dass aus lehramtlicher Sicht die Liturgie als Einheit und ungebrochene Kontinuität begriffen wurde, die bis zu den Aposteln zurückging. Baumstarks Interesse richtete sich aber auf die Entwicklung der Liturgie. Loyalität zur Kirche und wissenschaftliches Interesse versuchte er

²⁴ Zur Biographie Baumstarks s. Hubert Kaufhold, Liturgie im Leben und Werk Anton Baumstarks, in: Robert F. Taft/Gabriele Winkler (Hg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy. Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948), Rome 25-28 September 1998*, Rom 2001 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 265), S. 119-144; sowie Reinhold Baumstark/Hubert Kaufhold, Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament. Zu seinem 50. Todestag; am 31. Mai 1998, in: *ebd.*, S. 61-117; Fritz West, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote Nottingham 1995, S. 6-12.

immer wieder miteinander zu vereinbaren, und es gelang ihm, nie in ernsthafte Probleme mit dem kirchlichen Lehramt zu geraten.²⁵

Was war Baumstarks Ziel? In Anlehnung an die Evolutionstheorie wollte er erforschen, wie liturgische Formen sich entwickelt haben, vergleichbar mit sprachlichen oder biologischen Entwicklungsprozessen.²⁶ Er ließ sich von der Evolutionslehre inspirieren, aber auch von taxonomischen Ansätzen. Analog zu Georges Cuviers Theorie, dass von einem Fossil, das nur einen Teil einer Lebensform zeigt, auf die ganze Gestalt zurückgeschlossen werden könne, hielt Baumstark es für möglich, aus dem Fragment eines Ritus dessen volle Gestalt zu rekonstruieren. Der Rückschluss erfolge nach bestimmten Entwicklungsgesetzen. Baumstark suchte also nach Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Liturgie, die er auf empirischem Wege mithilfe einer vergleichenden Methode ermitteln wollte.²⁷ Dieses Vorgehen verglich er mit anderen komparatistischen Wissenschaften, z.B. der vergleichenden Religionswissenschaft, den vergleichenden Kulturwissenschaften oder auch der vergleichenden Linguistik. In der Linguistik ist die Analogie zu biologischen Phänomenen am deutlichsten, weil es in der Sprache tatsächlich Strukturen gibt, die man mit biologischen vergleichen kann, während die Objekte der Kulturwissenschaften, also z.B. liturgische Riten, keine analogen Strukturen zu biologischen Phänomenen aufweisen.²⁸ Es wird

²⁵ Kaufhold, *Liturgie* (wie Anm. 24), S. 125-127.

²⁶ Auch zum Folgenden: Anton Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923; Jürgen Bärsch, *Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 72-102, hier: S. 78; Krane-mann, *Liturgiewissenschaft* (wie Anm. 23), S. 366-369; Robert Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington D.C. 1984, S. 151-164.

²⁷ Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden* (wie Anm. 26), S. 2-6.

²⁸ Diese Kritik äußerten Bernard Botte im Vorwort zur 3. Aufl., in: Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, überarb. v. Bernard Botte, hg. v. F.L. Cross, London 1958, S. 7-11, hier: S. 9 und Fritz West, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote Nottingham 1995, S. 16-25.

etwas aus der Natur auf etwas Kulturelles übertragen. Baumstark verstand also Liturgiewissenschaft quasi als exakte Naturwissenschaft. Er wollte wie die Naturwissenschaften mit empirischen Methoden arbeiten und „messbare“ Ergebnisse liefern.

Es gelang ihm auch, Entwicklungsgesetze der Liturgie zu definieren. Eines der wichtigsten besagt, dass die Einheitlichkeit der Liturgie nicht der Ausgangspunkt sei, sondern das Ergebnis der liturgischen Entwicklung. Dies stand quer zur herrschenden Meinung seiner Zeit, die davon ausging, dass sich die Liturgie aus einer einheitlichen Anfangsform in mannigfaltige Formen ausdifferenziert habe. Baumstark lehrte, dass es genau umgekehrt sei, zunächst gebe es die verschiedensten lokalen Formen. Vergleiche man diese wissenschaftlich miteinander, könne man sehen, wie sich allmählich die Einheitlichkeit eines Ritus herausbilde bis hin zur Entwicklung von sog. Stilformen der Liturgie. Gemeint sind damit z.B. der byzantinische Ritus, der römische Ritus oder die syrisch-aramäischen Riten. Das zweite Entwicklungsgesetz, das Baumstark aufstellte, ist das bekannteste, das bis heute als „Baumstarksches Gesetz“ bezeichnet wird: die Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.²⁹ Das dritte Gesetz bezieht sich darauf, dass in der Entwicklung der Gebete zunehmend der Einfluss der Rhetorik sichtbar werde. Die Gültigkeit und Aktualität des „Baumstarkschen Gesetzes“ wird allerdings kontrovers diskutiert. Kennzeichnet Martin Klökener Baumstarks diesbezüglichen Aufsatz wie folgt: „Diese Studie eines der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler und Orientalisten seiner Zeit gehört zu den am meisten rezipierten Arbeiten des JLw; ihre Ergebnisse zählen als ‚Baumstarksches Gesetz‘ heute unverändert zu den Grundgegebenheiten liturgiehistorischer Entwicklung.“, verweist Kranemann auf die Kritik, die an Baumstarks Gesetzmäßigkeiten geübt werde und die bereits bei seinen Schülern festgestellt werden

²⁹ Anton Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), S. 1-23.

könne.³⁰ Robert F. Taft hält die komparative Liturgiewissenschaft für eine auch heute noch valide Forschungsmethode, bei manchen Phänomenen sogar für die einzige, die funktioniert, hält es aber für sekundär, in welchem Detail Baumstark Recht oder Unrecht gehabt habe.³¹

Was ist das Baumstarksche Gesetz? Baumstark führte etliche Beispiele an, von denen ich eines herausnehme. In der römischen Liturgie, wie Baumstark sie zu seiner Zeit mitfeierte, konnte man beobachten, dass im Karsamstagsgottesdienst, d.h. der heutigen Osternachtfeier, die auch die Feier der Alten Kirche war³², bestimmte Gebete fehlten, die sonst im gesamten Kirchenjahr gebetet wurden und unverzichtbare Bestandteile des Gottesdienstes sind. Es handelte sich um den Introitus (Eröffnung), das Offertorium (Gabenbereitung) und die Communio (Kommunion). Auch Credo und Agnus Dei fehlten. Baumstark stellte sich die Frage, wieso das so sei, und erklärte eine ganze Reihe von Theorien, die dieses Phänomen erklären wollten, zu phantasievollen erbaulichen Gedanken,

³⁰ Martin Klöckener, Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes“ auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum paschale, in: Emanuel von Severus (Hg.), *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlass der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pflazgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093*, Münster 1993, S. 371-402, hier: S. 371f; Kranemann, *Liturgiewissenschaft* (wie Anm. 23), S. 368f. Zu dieser Diskussion s. auch Robert Taft: Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited; Paul de Clerck: Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses reformes; Brian D. Spinks: Evaluating Liturgies of the Reformation. The Limitations of the Comparative Methods of Baumstark, alle in: Taft/Winkler, *Acts* (wie Anm. 24), S. 191-232, S. 233-249, S. 283-303; Frederick Sommers West, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Diss. Notre Dame/Indiana 1988, S. 254-280.

³¹ Taft, *Anton Baumstark's* (wie Anm. 30), S. 194-195.

³² Zu dieser Zeit wurde nicht die Osternacht gefeiert, sondern dieser Gottesdienst wurde am Samstagmorgen gehalten. Pius XII. reformierte 1950 die Kar- und Osterliturgie im Sinne einer Wiederherstellung. Seitdem wird die Osternacht wieder in der Nacht um 5 Uhr gefeiert oder am Vorabend.

die historisch nicht zutreffend seien. Achte man aber darauf, wie frühere Formen des Gottesdienstes aussähen, falle sofort auf, dass auf früheren Entwicklungsstufen der Liturgie diese Gebetsformen auch fehlten, dass sie also spätere Zusätze seien. Was heute als Ausnahme erscheine, sei also ursprünglich die Regel gewesen. „Wirklich entspricht denn auch dort das heute eine Ausnahme Darstellende einer entweder nachweislichen oder doch sehr wohl denkbaren älteren Stufe liturgischer Entwicklung.“³³ Weil die Karwochenliturgie nun eine besondere Stellung und Bedeutung habe, sei die Wahrscheinlichkeit geringer, dass man altehrwürdige Traditionen aufgeben oder dass man neue Bestandteile einfüge. Deshalb hätten sich in diesen besonderen Liturgien die alten Formen, die einstmals die regulären waren, erhalten. „... man kann sich doch kaum klar genug bewußt werden, wie allgemein verbreitet die Wirkungen dieses Gesetzes sind, nach dem von der allgemeinen Entwicklung längst Überholtes in liturgisch besonders hochwertiger Zeit sich erhalten hat, Ausnahmeerscheinungen solcher Zeit mithin von vornherein mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als das früher Regel Gewesene anzusprechen sind.“³⁴

Das gelte z.B. auch für die Großen Fürbitten im Karfreitagsgottesdienst, die zu Baumstarks Zeiten die einzigen Fürbitten waren, die überhaupt in Gottesdiensten gebetet wurden.³⁵ Diese großen Fürbitten des Karfreitagsgottesdienstes waren die reguläre Form des altkirchlichen Gottesdienstes. Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die Fürbitten wieder als reguläre Form eingeführt. Baumstarks Gesetz bedeutet also, dass das, was heute als Ausnahme auftritt, weil es sich aus Tradition und wegen der liturgischen

³³ Baumstark, *Erhaltung* (wie Anm. 29), S. 4.

³⁴ Ebd., S. 8; s. auch Klöckener, *Auswirkungen* (wie Anm. 30), S. 381-392; Klöckener weist auch auf Beispiele hin, bei denen Baumstarks Ausführungen rein hypothetisch bleiben, s. ebd., S. 389.

³⁵ Rupert Berger, [Art.] Fürbitten, in: Ders. (Hg.), *Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst*, 3., durchges. Aufl., Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2005, S. 157-159.

Bedeutung der Tage gehalten hat, die reguläre Form früherer Entwicklungsstufen sei.

3.2 Joseph Andreas Jungmann: Die Urform der Liturgie

Joseph Andreas Jungmann³⁶, ein Südtiroler, studierte in Brixen, wurde 1913 zum Priester geweiht, trat in die Gesellschaft Jesu ein, legte 1920 die Profess ab, promovierte dann in Innsbruck. Dort war er vorgesehen für den Lehrstuhl für Pastoraltheologie, den er nach der Emeritierung des Inhabers übernehmen sollte. Nach seiner Habilitation wurde Jungmann also Professor für Moral- und Pastoraltheologie und kein Liturgiewissenschaftler. Allerdings beschäftigte er sich schon seit längerer Zeit intensiv mit liturgischen Fragen. Als die Fuldaer Bischofskonferenz 1940 eine liturgische Kommission als Reaktion auf die Kontroversen um die Liturgische Bewegung gründete, wurde Jungmann in diese Kommission berufen. Die deutschen Bischöfe wollten angesichts der Auseinandersetzungen mit der römischen Zentrale die Sache selber in die Hand nehmen, um einerseits Kontrolle ausüben, andererseits aber die liturgischen Impulse auch weiter fördern zu können. Jungmann spielte eine große Rolle in der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und wurde als Konzilsperitus dort tätig. Wesentliche Elemente der Liturgiereform führt man auf ihn zurück.

Welche grundlegenden Erkenntnisse gewann Jungmann hinsichtlich der Liturgie? Auch für ihn war die Liturgie das Produkt einer Entwicklung.³⁷ Aus dem Wesen der Kirche zum

³⁶ S. Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer (Hg.), *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck u.a. 1975; Jürgen Bärsch, Odo Casel und Josef Andreas Jungmann. Liturgiewissenschaft im Horizont der gottesdienstlichen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: *Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013), S. 253-272, hier: S. 265f; Rudolf Pacik, Josef Andreas Jungmann, Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: *Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes* 43 (1993), S. 62-84.

³⁷ Joseph Andreas Jungmann, *Die Feier der Liturgie. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939; ders.:

einen und den gegebenen Riten zum ändern könne man den inneren Plan der Liturgie ablesen. Es gebe innere Strukturgesetze, die also sowohl theologisch (am Wesen der Kirche), als auch empirisch oder historisch (an den vorfindbaren Riten) erkannt werden könnten. Dieses Vorgehen nannte er die genetische Methode.³⁸ Aus der gegebenen Liturgie isolierte er ein liturgisches Grundschema und parallelisierte es mit einer theologischen Grundform.³⁹ Dieses liturgische Grundschema bestand für ihn z.B. aus einer Reihenfolge von Lesung, antwortendem Gesang der Gemeinde und der Oration des Priesters. In der Oration sammle der Priester das Gebet der Gemeinde und richte es nach oben, sichtbar an den erhobenen Händen. Diese Grundform finde man in allen liturgischen Entwicklungen, teilweise verdoppelt oder multipliziert, also mehrere Lesungen, auf die dann immer Gesang folgt und ein Gebet. Immer wieder würden auch Einschübe vorgenommen, sodass die Grundform kaum noch erkennbar sei. Alles lasse sich aber immer auf die Grundform zurückführen. Dieses Grundschema entspreche dem, was von der Kirche geglaubt werde, dass nämlich an erster Stelle das Empfangen stehe, das Aufnehmen des Wortes Gottes, die gläubige Aufnahme durch die Gemeinde erhalte im Gesang ein Echo, dann sei die Gemeinde bereit, eine Antwort zu geben, die wiederum in der Oration des Priesters gebündelt und nach oben gerichtet werde. „Wir sehen wohl: der Plan ist nicht willkürlich und zufällig, sondern er entspricht ganz dem Wesen der christlichen Heilsordnung. Von Gott geht das Heil, das offenbarende Wort aus, das wir in der Lesung in Empfang nehmen. Es steigt herab und weckt den Widerhall des Gesangs in den Herzen der Gläubigen, und nun sammeln sich die Bitten und Gebete der

Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck/Leipzig 1941 (= Sammlung von Aufsätzen aus der Zeitschrift für Katholische Theologie aus den Jahren 1926-1940); Bärsch, *Das Studium* (wie Anm. 26), S. 78f; ders., *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 267-269.

³⁸ Pacik, *Jungmann* (wie Anm. 36), S. 67-69; Hinweis auf *Missa sollemnia*.

³⁹ Jungmann, *Die Feier der Liturgie* (wie Anm. 37), S. 54-66, s. auch die folgenden Kapitel.

gläubigen Gemeinde und werden durch den Priester zu Gott zurückgeleitet. Es ist etwas Dramatisches in diesem Schema: da wird wirklich der Begriff der Liturgie als ‚Gottesdienst der Kirche‘ lebendig, und es ist etwas Überzeitliches, Unvergängliches darin – weil dieses Schema eben aus dem Wesen der Sache erwachsen ist.⁴⁰

Jungmanns Konzept erinnert an Goethes Morphologie der Pflanze: für Goethe entfaltet sich jedes Wachstumsstadium der Pflanze aus der Urform des Blattes, mal dehnt diese Form sich aus, mal zieht sie sich zusammen. Eigentlich sei jeder Teil der Pflanze ein Blatt, auch wenn man das nicht auf den ersten Blick erkenne; jede Phase im Leben der Pflanze lasse sich auf die Urform zurückführen.⁴¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass bei Jungmann der Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes im Vordergrund steht; das gläubige Volk ist tätig. Zugleich ist dieses Handeln in eine hierarchische Ordnung eingebettet, es verbirgt sich also keine demokratische Vorstellung dahinter. Das Tätig-Sein des Volkes führte Jungmann auf das allgemeine Priestertum zurück, ein Gedanke, den er sehr stark machte.⁴² Es steht auch nicht das Sakrament im Vordergrund, sondern das Wort Gottes. Die Überzeugung, dass sich die Liturgie aus einer Grundform entwickelt, dient einerseits der historischen Erkenntnis des Ursprünglichen, andererseits aber auch der Legitimation von Veränderungen. Denn es kann empirisch gezeigt werden, dass es Entwicklungen aus dieser Urform gibt, weswegen Veränderungen möglich und legitim sind. Diese Veränderungen müssen sich aber an der Grundform orientieren, für die das Gegenüber von Priester und Gemeinde und die herausgehobene Position des Priester maßgeblich ist.

⁴⁰ Ebd., S. 65.

⁴¹ Johann Wolfgang Goethe, *Die Metamorphose der Pflanzen*, in: ders.: *Schriften zur Naturwissenschaft. Auswahl*, hg. v. Michael Böhler, Stuttgart [1977]: bibliograph. erg. Ausgabe 1999, S. 70-114, bes. S. 70f, S. 81-83, S. 100, S. 111-114

⁴² Z.B. Jungmann, *Gewordene Liturgie* (wie Anm. 37), S. 26f.

3.3 Romano Guardini: Liturgie als Stil

Romano Guardini⁴³, 1885 in Verona geboren, aufgewachsen in Mainz, entschied sich nach mehreren Semestern des Studiums ungeliebter Fächer (Chemie und Nationalökonomie), Priester zu werden, studierte in Freiburg und Tübingen Theologie und wurde 1910 zum Priester geweiht. Nach knapp zweijähriger Kaplanszeit promovierte er in Freiburg über „Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung“. 1915 wurde er vom Mainzer Bischof mit der Leitung der „Juventus“ betraut. Diese Aufgabe führte noch während des Ersten Weltkrieges zum ersten Kontakt mit der Jugendbewegung Quickborn. Von 1916 bis 1918 leistete Guardini freiwillig Militärdienst als Sanitäter, um einem jungen Theologiestudenten den Abschluss seines Studiums zu ermöglichen. 1920 begann er mit der Habilitation und besuchte zum ersten Mal Burg Rothenfels. 1922 hielt er auf einer Tagung des Katholischen Akademikerverbandes die berühmt gewordenen Vorträge über den „Sinn der Kirche“, in deren erstem er vom Erwachen der Kirche in den Seelen sprach und die Kirche als „geformte, durch Dogma, Liturgie und Recht geformte Gemeinschaft“⁴⁴ charakterisierte. Nach Habilitation und kurzer Privatdozentur in Bonn erhielt Guardini 1923 einen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, der in einer eigenartigen rechtlichen Konstruktion formal an die Universität Breslau angegliedert war.⁴⁵ 1927 wurde Guardini zum

⁴³ Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk*, Mainz 1985, S. 90-99; Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, Kevelaer 2005; Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn u.a. 1993.

⁴⁴ Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge* [1922], hg. von Franz Henrich, Nachdruck, Mainz-Paderborn 1990, S. 28, s. auch S. 19.

⁴⁵ Zur Konstruktion dieses Lehrstuhls, den Kontroversen um seine Errichtung sowie die kirchenpolitischen Implikationen s. Monika Nickel, Romano Guardini und die Professur für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, in: Dominik Burkard/Wolfgang Weiß (Hg.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1, Tb. 2: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2011, S. 124-150, bes. S. 129-134.

Burgleiter auf Rothenfels gewählt und nahm dieses Amt bis zur Beschlagnahme der Burg durch das NS-Regime 1939 wahr. Im selben Jahr wurde auch seine Professur in Berlin aufgehoben. Nach 1945 lehrte Guardini zunächst in Tübingen und von 1948 bis 1962 in München.

Guardini führte unter dem Eindruck des Kriegserlebnisses des Ersten Weltkriegs seine Überlegungen zur Liturgie aus; sein berühmtes Bändchen über den „Geist der Liturgie“ erschien, wie bereits erwähnt, 1919 als programmatische erste Schrift der Laacher Reihe *ecclesia orans*. Das Kapitel über den „liturgischen Stil“ erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, eine kontextunabhängige ästhetische Theorie unter metaphysischen Vorbedingungen zu präsentieren. Denn Guardini identifizierte „Stil“ als etwas, das das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Zeitlose und Gleichbleibende gegenüber dem Geschichtlichen, das Gesetzmäßige und Allgemeingültige gegenüber dem Kontingenten und das Einfache und Klare gegenüber dem Komplexen zum Ausdruck bringt. Ähnlich wie Baumstark spricht er von Gesetzmäßigkeiten, parallel zu Jungmann erscheint die These, dass der „Stil“ „Grundformen“ oder „Urbildliches“ herausarbeite. In diesem Sinne muss er natürlich die Liturgie als „Stil“ betrachten, d.h. als „geistliche Ausdrucksform“, die „ins Allgemeingültige erhoben“ ist.

Kontextabhängig ist jedoch die Anreicherung dieser ästhetischen Theorie um das „Gemeinschaftliche“. So wie das Allgemeine dem Besonderen und das Zeitlose dem Geschichtlichen, so wird auch das Gemeinschaftliche dem Einzelnen bzw. dem Persönlichen gegenübergestellt.

„Das Besondere ist in hohem Maße durch das Urbildliche aufge-sogen. In einem solchen Werk ist z.B. eine verwickelte Seelen-lage, die sich nur in einem schwerstverständlichen Ausruf oder einer unwiederholbaren Handlung Ausdruck schaffen könnte, vereinfacht und auf ihre seelischen Grundkräfte zurückgeführt. Dadurch ist sie allgemeinverständlich geworden. Die unberechenbare Aufwallung ist auf eine gleichbleibende Form seeli-scher Begründung gebracht. ... Im geschichtlichen, einmaligen

Geschehen wird die überzeitliche, allgemeine Lebensdeutung hervorgehoben. Die nur einmal auftretende Persönlichkeit wird zur Verkörperung gemeinschaftlicher Züge umgestaltet. ... Dinge, Geräte, Werkzeuge werden ihrer zufälligen Art entkleidet, ihre Grundformen herausgearbeitet... Die einfache Wirklichkeit, die immer ganz besonders ist, wird von ihr in der Weise umgestaltet, daß das Urbildliche hervortritt, d.h. sie wird ‚stiliert‘, überformt.“⁴⁶

Gegenüber einem toten (Gedanken- oder Rechen-)Schema, sei der Stil aber immer leibhaftig, lebendig und gewachsen – Guardini kennzeichnet ihn also als organisch. „Nur was lebendig ist, hat Stil“⁴⁷.

Zu den Faktoren der liturgischen Stilbildung zählt Guardini neben der langen Zeit – das erinnert an Baumstarks evolutionäre Entwicklung liturgischer Formen –, dem Einfluss der Theologie und des griechisch-römischen Geistes auch die „Größe, Geschlossenheit und Kraft des Gemeinschaftsbewußtseins“⁴⁸ im katholisch-kirchlichen Leben und die Ausrichtung auf das Jenseits. Aus dieser Betrachtung heraus würde „man begreifen, wie hier alle Vorbedingungen zu einer Stilbildung gewaltigster Art gegeben waren. Wenn irgendwo, so mußte hier ein *erhabener geistlicher Lebensstil* erwachsen“⁴⁹. Nirgendwo sonst gebe es eine solche „Klarheit und Allgemeingültigkeit der Form“⁵⁰.

Gerade damit aber habe der Mensch im Allgemeinen und der Zeitgenosse im Besonderen große Probleme. Guardini diagnostizierte, dass dieser eine große Kluft sowohl zwischen dem biblischen Jesus und dem Christus der Liturgie, als auch zwischen der persönlichen Frömmigkeitsübung und der Feier der Liturgie wahrnehme. Beides dürfe aber jeweils nicht auseinander dividiert werden, sondern müsse zusammenwirken. Die Liturgie lasse den geschichtlichen Jesus

⁴⁶ Guardini, Vom Geist der Liturgie (wie Anm. 19), S. 34f.

⁴⁷ Ebd., S. 36.

⁴⁸ Ebd., S. 37.

⁴⁹ Ebd., S. 37f.

⁵⁰ Ebd., S. 38.

nicht verschwinden, auch wenn sie mehr seine überzeitliche „Gestalt“ hervortreten lasse. Der Einzelne müsse sich bewusst sein, dass neben dem persönlichen Gebet die Liturgie als Gebet der Gemeinschaft stehe. Als „gemeinsamer Stil“ sei sie anders als individuelle Frömmigkeit allen zugänglich, verlange aber auch einen Verzicht. „Nur ein wahrhaft katholischer, d.h. allgemeiner, gegenständlicher Stil des Lebens und Denkens kann ohne Vergewaltigung von jedem angenommen werden. Es bleibt damit wohl ein gewisses Opfer verbunden. Irgendwie muß sich jeder Gewalt antun; er muß über sich hinausgehen. Aber darüber verliert er sich nicht, sondern wird im Gegenteil freier, reicher und allseitiger.“⁵¹

3.4 Odo Casel: Die Gestalt des Kultmysteriums

Odo Casel⁵² studierte klassische Philologie, wurde in Theologie und Philologie promoviert, trat schon 1905 in Maria Laach ein. Er studierte dann dort und in Rom in der Benediktiner Hochschule Sant‘ Anselmo. Von Abt Ildefons Herwegen wurde Casel als Herausgeber des Handbuchs für Liturgiewissenschaft eingesetzt, obwohl eigentlich jemand anderer dafür vorgesehen war.⁵³ 1922 ging er als Spiritual zu den Benediktinerinnen in Herstelle. Dort blieb er bis zu seinem Lebensende und arbeitete gemeinsam mit den Benediktinerinnen an liturgischen Formen und Veränderungen.

Casel wurde bekannt durch seine Mysterientheologie.⁵⁴ Diese geht vom Christus-Mysterium aus und stellt Christus und Kirche einander gegenüber. Im Vordergrund steht

⁵¹ Ebd., S. 44.

⁵² Jürgen Bärsch, *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 259f.

⁵³ Zur Vorgeschichte des Jahrbuchs s. Stefan K. Langenbahn, Fürs Archiv des „Archivs“. Die Vorgeschichte des *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1918-1921) – zugleich eine Namensgeschichte des *Archiv für Liturgiewissenschaft*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 31-61, bes. S. 51-59.

⁵⁴ S. bes. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium* [1932], 3. Aufl., Regensburg 1948. Die einzelnen Kapitel des Buches erschienen selbstständig in den Jahren 1924 bis 1930/31 und wurden neu bearbeitet; das erste

die Heilstat Christi, sein Opfertod, die Gemeinde wirkt daran mit, indem sie gemeinsam mit Christus ein Opfer bringt: „Der Inbegriff des Christusmysteriums ist also die Person des Gottmenschen und seine Erlösungstat zum Heile der Kirche, die auf diese Weise in das Mysterium einbezogen wird. Bei Paulus, Petrus, Johannes stehen daher nicht die Lehren Christi, auch nicht die Handlungen während der Lehrtätigkeit des Herrn, sondern seine *Heilstaten* im Vordergrund.“⁵⁵ Der historische Jesus vollbringt das Opfer alleine, der pneumatische Christus gemeinsam mit der Gemeinde. Die Heilstat Christi ist die Erlösung; für die Kirche bedeutet das die Vereinigung mit Christus. Im Rahmen einer symbolischen Geschlechterordnung wird Christus mit dem Mann und Bräutigam, die Gemeinde mit der Frau und Braut gleichgesetzt. Diese Symbolik ist erotisch aufgeladen: Christus ist der aktive Part, die Gemeinde/die Kirche der passive, empfangende, aber zugleich auch tätige. „Aus der innigsten Einheit des Seins und infolgedessen des Wirkens, wie sie zwischen Bräutigam und Braut, Haupt und Leib besteht, geht hervor, dass die Kirche an diesem Opfer des Herrn in weiblich empfangender, aber deshalb nicht minder aktiver Form teilnehmen muß. Sie steht mit unter dem Kreuze, opfert ihren Bräutigam und sich mit ihm. Aber nicht etwa bloß im Glauben oder in der Gesinnung, sondern in physisch-konkreter Form, im Mysterium vollzieht sie das ‚Gleichnisbild‘ jenes Opfers, durch das der Herr im Angesicht von Himmel und Erde, also in höchster Öffentlichkeit, und in der Hingabe seines Leibes sich dem Vater dargebracht hat. Auch hier treffen wir also wieder auf die wesentliche Bedeutung des *Kultmysteriums*.“⁵⁶

Im Zentrum der Mysterientheologie steht die Vergewärtigung der Heilstat Christi. In Casels Worten wird diese in der liturgischen Feier zur „lebendigsten, konkretesten Wirklichkeit“, allerdings unter dem Schleier der Riten. Die Kirche

Kapitel wurde neu verfasst, s. ebd., S. 7; s. auch Bärsch, *Das Studium* (wie Anm. 26), S. 83-85; Bärsch, *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 260-262.

⁵⁵ Casel, *Kultmysterium* (wie Anm. 54), S. 25f.

⁵⁶ Ebd., S. 42f.

und jeder einzelne Christ lebt mit Christus und geht mit ihm in Tod und Auferstehung. Dies führt zu einem Besitz des Heiles bereits jetzt; Casel vertrat also eine präsentische Eschatologie.

Wodurch wurde Casel inspiriert? In seinen Forschungen hatte Casel sich intensiv mit Hellenismus und antikem Christentum beschäftigt. Die christliche Liturgie und die Sakramente betrachtete er im mysterientheologischen Ansatz in Analogie zu den hellenistischen Mysterienkulten.⁵⁷ Die Parallelen sah er in der Epiphanie eines Gottes auf Erden, der auf Erden wandle, eine bestimmte Aufgabe erfüllen müsse, dabei Leiden erfahren und sterben müsse. Dieser Gott werde dann wieder belebt; die Anhänger des Kultes feierten Tod und Wiederbelebung dieses Gottes, indem sie beide vergegenwärtigten und damit Anteil gewannen, an dem, was dort an Heil erworben worden sei. Darin erkannte Casel eine Übereinstimmung mit dem christlichen Kult. Auch hinsichtlich der Formen entdeckte er Parallelen: Das Schicksal des Gottes wird mitvollzogen durch die Riten; die Heilstaten werden unter dem Schleier der Riten objektiv gegenwärtig, und die hellenistischen Mysterienkulte haben den Charakter eines Geheimkultes mit festgelegten Initiationsriten. Auch die Alte Kirche praktizierte eine Arkandisziplin, auch hier hatten nur die Initiierten vollen Zutritt zum Kult.

Die objektive Gegenwart der Heilstat Christi in der Liturgie, den Mitvollzug der Gläubigen durch die Riten und den Geheimcharakter nennt Casel den „Typus“ oder „Eidos“ des Kultmysteriums.⁵⁸ Man könnte sicherlich auch „Gestalt“ sagen. Casel betont den Gemeinschaftscharakter und die Volkstümlichkeit des Mysteriums, macht aber deutlich, dass die Feier sich nach einer hierarchischen, „ständischen“ Ordnung vollziehen muss: „Nicht alles ist für alle! Und nicht alles muß *sofort* allen offen stehen!... Das Wesen des Mysteriums ist etwas in hohem Maße Volkstümliches, gerade weil das Volk das Konkrete liebt und zugleich das Göttliche als Geheimnis

⁵⁷ Ebd., S. 95-116.

⁵⁸ Ebd., S. 52-73.

anerkennt. Es gibt aber, wie die Väter uns lehren, *Stufen* der Erkenntnis; und das ist äußerlich dadurch dargestellt, daß die Priester im Sanktuarium des Altares, ihnen zunächst die Mönche und Jungfrauen, dann das heilige Volk Gottes steht. Manche Schwierigkeiten der liturgischen Erneuerung würden bei sorgfältiger Beobachtung dieser altkirchlichen Anschauungen verschwinden. Hat die Kirche nicht mit weiser Absicht den Schleier der Kultsprache über die Liturgie gebreitet, weil eben das Mysterium nicht im grellen Licht des Alltags stehen soll? Ist es deshalb nötig, daß alle Texte verdeutscht werden, alle Riten bis ins letzte sichtbar sind? Geht damit nicht etwas Unersetzliches, eben der Schimmer der Heiligkeit, den das Volk mehr schätzt als Verständlichkeit bis ins letzte, verloren? Die sicher sehr gute Absicht, das Volk zur aktiven Teilnahme an der Liturgie zurückzuführen, darf nicht zur demokratischen Gleichmacherei ausarten.⁵⁹

Casels Aufmerksamkeit galt weiterhin dem Ablauf des Kirchenjahres und dem Tagesoffizium. Beide galten Casel als Abbild der Ganzheit des Heilsmysteriums.⁶⁰ Das Mysterium als solches sei immer eine Ganzheit, die im Kirchenjahr und im Tagesoffizium zwar in vielfältigen Formen, aber immer als Einheit und Ganzheit vor die Gläubigen trete. Der Höhepunkt des Ablaufes im Kirchenjahr sei Ostern, wobei jeder Sonntag als ein kleines Ostern verstanden werde, im Ablauf des Tagesoffiziums sei es die Eucharistiefeier.

Zwischenfazit

Die Liturgische Bewegung stand in enger Beziehung zur Verarbeitung des Kriegserlebnisses des Ersten Weltkrieges und der neuen Situation von Gesellschaft und Kirche in der jungen Weimarer Republik bzw. dem verkleinerten nationalstaatlichen Österreich. Innerhalb der verschiedenen Strömungen verbanden sich „aufklärerische“ und „restaurative“ Elemente,

⁵⁹ Ebd., S. 92f

⁶⁰ S. ebd. die Kapitel „Das heilige Jahr der Kirche“ und „Der heilige Tag der Kirche“.

z.B. die Objektivität der Liturgie mit der tätigen Teilnahme der Gläubigen und der Verständlichkeit der Feier. Allen gemeinsam ist die Betonung des Gemeinschaftlichen, verbunden mit einer klaren Hierarchie bzw. ständischen Ordnung sowohl innerhalb der Kirche als auch in der Gesellschaft. Eine affirmative Zuwendung zur Demokratie in Gesellschaft oder Kirche ist nirgendwo zu erkennen.

Die theologischen Inhalte der liturgischen Erneuerung und der liturgiewissenschaftlichen Konzepte sind in vielfältiger Weise mit Diskursen über Form, Stil und Gestalt verbunden, sei es durch einen morphologischen oder einen komparatistischen Ansatz. Ersterer zeigt sich in der Behauptung einer Urform, auf die alle liturgischen Formen zurückgeführt werden könnten bzw. in der Kennzeichnung des Stils als Hervortreten des Urbildlichen, Letzteres in der vergleichenden Methode und im Versuch, die Liturgiewissenschaft auf quasi naturwissenschaftliche Standards zu verpflichten oder in der Anlehnung an das Paradigma der Evolution. Die Mysterientheologie bietet die Konstruktion der Liturgie als einer „Gestalt“, die das Geheimnis in der Mysterienfeier annimmt.

Mit den verschiedenen Ansätzen sind auch unterschiedliche Interessen verbunden, z.B. die Wiedergewinnung der katholischen männlichen Akademiker für die Kirche, die Domestizierung der jugendbewegten Impulse im Katholizismus (Freiheit durch Bindung und Gehorsam) die Legitimation von Veränderungen, d.h. Reformen in der Liturgie, oder auch die Verdrängung der jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie zugunsten einer Verwandtschaft mit den hellenistischen Mysterienkulten.

Die demokratie-abgewandte Betonung des Gemeinschaftlichen und der „Form“ konnte, wie zu zeigen sein wird, Analogien und Parallelisierungen beispielsweise von hierarchischer Kirche und autoritärem Staat, von liturgischer und „politischer“ Bewegung, von politischen und religiösen „Zeitenwenden“ begünstigen.

4. Form, Stil und Gestalt in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion und die Affinitäten zum Nationalsozialismus

Was hatten die liturgiewissenschaftlichen Forschungen und Theorien und die liturgischen Reformen mit dem Nationalsozialismus zu tun? Zunächst einmal gibt es bei einigen Protagonisten Affinitäten und Verstrickungen ihrer Person, am deutlichsten bei Anton Baumstark.

Davon war, wie Rudolf Morsey feststellt „...in den zahlreichen Nachrufen auf Baumstark keine und in späteren Würdigungen, wenn überhaupt, nur beiläufig die Rede“⁶¹. Am 1. August 1932 wurde er Mitglied der NSDAP⁶², trat als Wahlkämpfer für die Partei auf, wurde Gau-Beauftragter der NS-Organisation „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ (AKD) und 1933 Leiter einer Gleichschaltungskommission an der WWU Münster. In dieser Funktion denunzierte er Kollegen wegen ihrer jüdischen Herkunft, ihrer jüdischen Ehepartner oder ihrer Kontakte zu jüdischen Personen, vor allem den Professor für Kirchengeschichte und Zentrumsabgeordneten Georg Schreiber; Letzteren versuchte er, auch aus der Görres-Gesellschaft zu verdrängen.⁶³ Seine frühe Emeritierung hängt damit zusammen, dass er selbst zum Opfer von Denunziationen und Intrigen wurde, deren Gründe aber in internationalsozialistischen Querelen und Kompetenzstreitigkeiten lagen. Baumstark geriet zwischen die Mühlsteine der innerparteilichen Auseinandersetzungen zwischen den Gauen

⁶¹ Rudolf Morsey, *Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Streiflichter ihrer Geschichte*, Paderborn 2009, S. 97-119, hier: S. 97.

⁶² Ebd.; s. auch Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Edingen-Neckarhausen 2006, S. 40, S. 47, S. 61-63, S. 442; Kurzbiographie auf S. 465; Helmut Heiber, *Universität unterm Hakenkreuz*, Bd. 1: Der Professor im Dritten Reich, München u.a. 1991, S. 395, S. 412, S. 465-472.

⁶³ Morsey, *Görres-Gesellschaft* (wie Anm. 61), S. 97-100, s. auch den bei Morsey abgedruckten Brief Baumstarks an den Präsidenten der Görres-Gesellschaft, Heinrich Finke, v. 24. Januar 1937, ebd., S. 105-111, bes. S. 108f; Heiber, *Universität* (wie Anm. 62), Bd. 2: Die Kapitulation der Hohen Schulen, Tb. 2, S. 705-707.

Westfalen-Nord und Westfalen-Süd. Er wurde gezwungen, den Antrag auf Emeritierung zu stellen, weil man ihm homosexuelle Aktivitäten vorwarf.⁶⁴

Baumstarks Zuwendung zum Nationalsozialismus ist auch an seinen liturgiewissenschaftlichen Forschungen nicht spurlos vorüber gegangen, beispielsweise an seiner Unterscheidung der beiden großen Stilformen der Liturgie, der römischen und byzantinischen. Baumstark sah zum einen im Unterschied in der Sprache eine Ursache für die Herausbildung eigenständiger Stilformen, doch reichte das seiner Ansicht nach nicht aus. Denn zwischen der aramäischen Liturgie des Ostens und dem byzantinischen Ritus sei der Unterschied viel kleiner als zwischen dem römischen und dem byzantinischen Ritus. Auch gebe es westliche vor-römische Liturgien, deren Abstand zum römischen Ritus größer sei als zur griechischen Liturgie. In Rom wurde bis in das 3. Jahrhundert hinein der Gottesdienst in griechischer Sprache gefeiert. Die Stilformen seien also nicht vornehmlich auf die liturgische Sprache zurückgegangen, sondern vom „Blut“ bestimmt worden. Zum römischen „Blut“ gehöre das Bauerntum, der militärische Charakter, die strengen Rechtsformen und das Konservative – dies wirke sich gestaltgebend und stilbildend in der Liturgie aus. Angereichert wird die römische Stilform noch durch das germanische „Blut: „Neben der römischen hat germanische Blutart bei Fixierung der liturgischen Weise des Abendlandes ihr Wort gesprochen.“⁶⁵ Die stilbildenden Faktoren des „Blutes“ seien die Kriegoorientierung –, die kriegsfrohe Stimmung germanischen Reckentums“⁶⁶ –, die germanische Innerlichkeit, also die Stereotypen, die zu dieser Zeit gängig waren, und schließlich die Idee vom Königtum Christi im Friedenskönig der Germanen. Die Idee, dass das Blut für die Entstehung der Stilformen verantwortlich ist, zeigt doch eine gewisse Affinität zu völkischem Denken und zur NS-Ideologie. In einem Brief

⁶⁴ Heiber, *Universität* (wie Anm. 62), Bd. 1, S. 169, S. 465.

⁶⁵ Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden* (wie Anm. 26), S. 85, s. auch das ganze Kapitel „Sprache und Volksart“.

⁶⁶ Ebd., S. 85.

an Abt Herwegen im Jahr 1934 spricht Baumstark von den Gemeinsamkeiten zwischen der Liturgischen Bewegung und dem Nationalsozialismus: „Insbesondere beschäftigt mich innerlich immer wieder die starke Wesensverwandtschaft, die gerade nach der Seite der liturgischen Bewegung hin mit deren Betonung des Mysteriums und der religiösen Subjektivismus überwindenden Gemeinschaftsidee besteht. Ich gedenke, im nächsten Semester in einem einstündigen Publicum über ‚Nationalsozialismus als geistesgeschichtliche Zeitenwende‘ den Versuch zu machen, den Dingen, so wie ich sie sehe, bis in die letzten Gründe nachzugehen“⁶⁷.

In Maria Laach gab es früh Affinitäten zum Nationalsozialismus.⁶⁸ Abt Herwegen und Prior Hammenstede sprachen 1933 ein deutliches und überzeugtes „Ja“ zum neuen Staat aus. Der Abt ermöglichte dem im April von Franz von Papen gegründeten Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler, seine „Führertagung“ zum Thema „Katholiken und Reich“, an der auch der Staatsrechtler Carl Schmitt teilnahm, ebenso Robert Grosche und Emil Ritter, in der Abtei abzuhalten.⁶⁹ Robert Grosche äußerte anschließend Herwegen gegenüber die Hoffnung, dass Hitlers Politik gegenüber der evangelischen Kirche den Anfang für eine Wiedervereinigung der Konfessionen bilden könnte.

Im Mai 1933 nahm Abt Ildefons an der Kölner Schlageter-Gedenkfeier teil.⁷⁰ Albert Leo Schlageter, Weltkriegsteilnehmer und Freikorpsangehöriger war 1923 wegen Sabotage von der französischen Besatzung des Ruhrgebietes hingerichtet

⁶⁷ Baumstark an Herwegen, 1. Januar 1934, zit. n. Marcel Albert, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Paderborn u.a. 2004, S. 22, Anm. 22.

⁶⁸ Vgl. hierzu die Monographie von Marcel Albert, siehe Anm. 67.

⁶⁹ Ebd., S. 44-49.

⁷⁰ Ebd., S. 56-67. Zu Schlageters Biographie s. Stefan Zwicker, „*Nationale Märtyrer*“: *Albert Leo Schlageter und Julius Fučik. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur*, Paderborn u.a. 2006, Kap. II.2, zur katholischen Schlageter-Verehrung – Schlageter war kurzzeitig Mitglied des Cartellverbandes der katholischen deutschen farbentragenden Studentenverbindungen – s. ebd., S. 108-116.

worden. Für die NSDAP wurde er zu ihrem „ersten Märtyrer“, dessen man jährlich in einer Gedenkfeier gedachte. Aber auch der katholische Cartellverband (CV) beanspruchte Schlageter für sich und beteiligte sich am Gedenken in Konkurrenz zu den NS-Veranstaltungen. 1933 zum zehnten Todestag und nach der Machtübernahme sollten die von der Partei ausgerichteten Feiern besonders groß ausfallen. Herwegen wurde vom Frontkriegerbund Schlageter eingeladen, eine Festrede zu halten. Der Laacher Konvent feierte am Vortag ein Hochamt in weißer liturgischer Farbe (= Farbe der Hochfeste) unter Teilnahme der NSDAP- und Stahlhelm-Mitglieder aus Unter- und Obermendig. Am Festtag fand auf der Golzheimer Heide bei Düsseldorf eine riesige Feier mit NS-Jugend- und Studentenorganisationen und einer Rede Görings statt, am Nachmittag trat Herwegen dann im Kölner Gürzenich als Festredner auf.

Wichtige Passagen seiner Rede erinnern an die Grundzüge der Mysterientheologie.

„Zehn Jahre nach Schlageters Tode, senken sich die Fahnen von ganz Deutschland über seinem Grabe. Nun ist das Ideal Wirklichkeit geworden. Weil die Volksseele mit Schlageter denkt, will und strebt, deshalb ist er nun nicht mehr der Einsame. Ganz Deutschland steht an seinem Grabe, ein jeder will an ihm, dem symbolhaften Helden teilhaben.“⁷¹

Die Heldentat wird objektive Wirklichkeit unter dem symbolischen Schleier. Die Gläubigen haben Anteil an ihr durch den Vollzug der Riten.

„Volk und Staat sind wieder eins geworden durch die Tat des Führers Adolf Hitler. Weil der Führer aus der Einsamkeit des Dienens und Opfern heraus, getragen von einem unbeirrba- ren Glauben an das deutsche Volk, dieses wieder zu freudigem

⁷¹ Ildefons Herwegen, Deutsches Heldentum in christlicher Verklärung. Worte über die Toten der Golzheimer Heide, in: *Deutsches Volk. Katholische Monatsschrift für sozialen Aufbau und nationale Erziehung* 1 (1933) S. 121-125, zit. nach Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 62-64, hier S. 62.

Bekenntnis zu sich selbst gebracht hat, ist er zu Millionen gewachsen.⁶⁷²

Ebenso helden- und heilhaft erscheint die Tat Hitlers, der sie, wie Jesus, zunächst in Einsamkeit vollzogen hat, jetzt aber in einer großen Gemeinschaft, dem deutschen Volk, das das Opfer aufgreift und in freudigem Bekenntnis wiederholt.

„Auf den Glauben des Führers antwortet die Gefolgschaft des Volkes. Die getreue Gefolgschaft aller gegenüber dem Einen schafft ein neues Gemeinschaftserlebnis, das unser Volk zurückfinden läßt zu den letzten Wurzeln seiner Gemeinsamkeit: zu Blut, Boden und Schicksal.“⁶⁷³

Die Idee der Gefolgschaft führt zum Gemeinschaftserlebnis, und der gefallene Held ruft zum Opfer auf – das klingt wie eine säkulare Fassung der Mysterientheologie.

In Maria Laach wurden zwischen 1931 und 1933 dreimal soziologische Sondertagungen des Katholischen Akademikerverbandes durchgeführt, bei deren Beginn immer die Gemeinschaftsmesse gefeiert wurde.⁶⁷⁴ Diese Tagungen waren nicht nur ein Forum für die katholische Reichsideologie und Reichstheologie, sondern hatten große Bedeutung für die katholischen Harmonisierungsversuche zwischen Kirche und neuem Reich. 1931 und 1932 stand das ständestaatliche Konzept Othmar Spanns auf dem Programm, und Abt Herwegen versuchte schon 1931, die Teilnehmer von den positiven Seiten der „nationalen Bewegung“ zu überzeugen. 1932, auf der zweiten Tagung, empfahl Fritz Thyssen den versammelten Akademikern, auf den Nationalsozialismus aufmerksam zu werden, weil nur er in der Lage sei, die Spannung zwischen Arbeitgeber und Arbeitern aufzuheben. Der hessische Minister

⁶⁷² Ebd.

⁶⁷³ Ebd., S. 62f.

⁶⁷⁴ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 71-91; ders., *Der Katholische Akademikerverband 1913-1938/9*, Köln 2010 (= Libelli Rhenani, 35), 79-90; Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, S. 207-211.

Ferdinand Kirnberger verwies auf die Gemeinschaftsmesse, in der alle gemeinsam vor dem Altar stünden, als Symbol des Ausgleichs zwischen den Ständen und der Überwindung des Klassenkampfes. An der dritten Tagung im Juli 1933 nahmen einflussreiche Vertreter des „neuen Reiches“ wie Franz von Papen (direkt nach dem Abschluss des Reichskonkordats) mit seinem Berater Edgar Jung sowie Freiherr Hermann von Lüninck, Fritz Thyssen, Gauleiter Wagner von Westfalen, der o.e. Gegenspieler Baumstarks, und Carl Schmitt teil, weiterhin Professoren wie Peter Wust, Franz Schnabel, Martin Spahn und Johann Peter Steffes, Karl Prinz von Rohan, neben Herwegen noch die mit reichstheologischen Publikationen hervorgetretenen Theologen Damasus Winzen und Robert Grosche, Letzterer der Herausgeber der Zeitschrift *Catholica*, die Publizisten Emil Ritter und Wilhelm Spael sowie zahlreiche Ordensvertreter der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten.

Abt Herwegen zog auf dieser Tagung einen Vergleich zwischen den Zielen des Benediktinertums und dem neuen Reichsgedanken. Gemeinsam seien beiden die Verwurzelung im Boden – dies ist eine Anspielung auf die benediktinische *stabilitas loci* –, die autoritative Führung – bei den Benediktinern durch den Abt und den diesem geschuldeten Gehorsam –, und schließlich das kämpferische Streben (*militia Christi*).⁷⁵ Auf dieser Grundlage stellte er eine Analogie zwischen liturgischer Bewegung und Faschismus her, die er in seinem Vortrag über „Die geistigen Grundlagen der nationalen Bewegung“ in der bekannten Weise formulierte: „Was auf religiösem Gebiet die Liturgische Bewegung ist, ist auf dem politischen Gebiet der Faschismus. – Der deutsche Mensch steht und handelt unter Autorität, unter Führerschaft, die sich in Stufung und Gliederung zur Hierarchie aufbaut. Die Gefolgschaft wird dem Führer geleistet aus Gemeinschaftsgeist und zur Wahrung der Totalität, das heißt der Ganzheit aller Lebensbeziehungen in Hinblick auf das Wohl des Ganzen ...

⁷⁵ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 78.

Sagen wir ein rückhaltloses Ja zu dem neuen soziologischen Gebilde des totalen Staates, das durchaus analog gedacht ist dem Aufbau der Kirche⁷⁶.

Von Odo Casel ist in dieser Hinsicht wenig bekannt. Zwischen ihm und Baumstark kam es zu Meinungsverschiedenheiten; angeblich soll Casel Baumstark wegen seiner nationalsozialistischen Aktivitäten aus der Redaktion des Jahrbuchs herausgeworfen haben.⁷⁷ Nachweisen lässt sich das, Marcel Albert zufolge, nicht.⁷⁸ Zwischen Baumstark und Casel habe es inhaltliche Kontroversen gegeben: „Baumstarks Ausscheiden aus der Redaktion erklärt sich also leichter durch den Umstand, dass ‚die beiden profilierten Persönlichkeiten ... zunehmend weniger‘ harmonierten“⁷⁹. Aus dem Vorwort des *Kultmysteriums*, das 1932 erschienen ist, lässt sich eine gewisse Ambivalenz Casels erkennen. Zum einen interpretiert er die Gegenwart affirmativ als „Wende zum Mysterium“: „Unsere Zeit brachte zugleich mit dem Zusammenbruch des Humanismus die neue Wende zum Mysterium.“⁸⁰ Der Einzelne müsse sich aber der Quelle des Heiles zuwenden, „denn nur am Mysterium Gottes kann die Welt wieder genesen.“⁸¹ Auch außerhalb von Kirche und Christentum werde heute nach dem Mysterium gesucht in neuen Riten und einem auf

⁷⁶ Zit. n. Wilhelm Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890-1945*, Würzburg 1964, s. auch Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, S. 209; Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 84.

⁷⁷ Baumstark behauptete dies in einem Brief vom 1. September 1935 an Hans Lietzmann, zit. n. Baumstark/Kaufhold, *Anton Baumstarks* (wie Anm. 24), S. 62. Auch Angelus A. Häußling, „Das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, in: ders. (Hg.), *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921-1941 erschienenen 15 Bänden*, Münster 1982, S. 1-16, hier: S. 7, Anm. 5, und Angenendt, *Liturgik* (wie Anm. 3), S. 87, übernehmen diese Ansicht.

⁷⁸ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 219, Anm. 101.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Casel, *Kultmysterium* (wie Anm. 54), S. 15.

⁸¹ Ebd., S. 20, auch das folgende Zitat.

den Menschen zentrierten Kult, doch diese würden nie wirklich „zum Kerne Gottes“ vordringen. Vermutlich ist dies eine Ablehnung Rosenbergs und der völkisch-religiösen Bestrebungen um einen germanischen Kult und nicht auf den Nationalsozialismus als Ganzen bezogen.

Ein weiteres Problem der Mysterientheologie besteht in der konsequenten Ausblendung der jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie zugunsten der Gemeinsamkeiten mit den heidnischen Mysterienkulten. Interessanterweise geschah dies in Baumstarks Forschungen nicht.

Das Volksliturgische Apostolat in Klosterneuburg unter der Leitung von Pius Parsch pflegte Kontakte zu einer nationalsozialistischen Priestergruppe, die 1938 nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich unter dem Namen *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden* (AGF) an die Öffentlichkeit trat, eine respektable Zahl von Anhängern gewinnen konnte, im Herbst 1938 aber von der Österreichischen Bischofskonferenz verboten wurde.⁸² Über Pius Parschs persönliche Haltung zu dieser Gruppe ist nichts bekannt; sein erster Assistent am Volksliturgischen Apostolat, Josef Casper und ein weiterer Mitarbeiter aber schickten im August 1938 eine Beitrittserklärung an die AGF, woraufhin diese den Beitritt des Volksliturgischen Apostolats bekannt gab.⁸³ Den Beitritt motivierten die Unterzeichner mit dem Interesse an der Arbeit der Gruppe sowie der vermuteten Übereinstimmung in Einstellung und beruflicher Arbeit: „Seit längerer Zeit schon verfolgen wir mit lebhaftem Interesse Ihr Wirken. Da wir christlich wie völkisch durchaus einheitlich empfinden, ebenso beruflich ganz in dieser Weise arbeiten, wären wir gerne bereit, in Ihrer Arbeitsgemeinschaft mitzuwirken.“⁸⁴ Hier wird eine Gemeinsamkeit im „christlichen und völkischen

⁸² Eine umfangreiche Studie zur AGF unter meiner Federführung wird in Kürze abgeschlossen werden.

⁸³ Weisungsblatt Nr. 2 (September 1938), in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 175-176.

⁸⁴ Zitate in: Abschrift, in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 187.

Empfinden“ zwischen AGF und Volksliturgischem Apostolat konstatiert, denn es geht um die berufliche Arbeit in diesem Geist.

Nach dem Verbot der AGF dementierte das Volksliturgische Apostolat den Beitritt. Vermutlich der Sekretär oder der Verbindungsmann der AGF zum Reichskommissar kommentierte dies in einer Mitteilung an Letzteren folgendermaßen:

„Bezeichnend für die Einstellung des P. Pius Parsch vom Liturgischen Apostolat, Klosterneuburg, ist folgender Vorfall: am 5. August ds. J. trat dieses Institut formell der Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden bei und [Wort abgeschnitten] gleichzeitig mit dem Verbot durch den Episkopat sandte man an alle Interessenten eine Erklärung hinaus und behauptete, dass das Liturgische Apostolat niemals der Arbeitsgemeinschaft beigetreten sei, wahrscheinlich um sich nicht ‚das Geschäft‘ zu verderben. Es ist derselbe P. Pius Parsch, der gelegentlich einer ausländischen Exkursion das Bild des Führers aus dem Stiftskeller beseitigen ließ.“⁸⁵

Das Dementi wurde am 15. Oktober 1938 im Diözesanblatt veröffentlicht⁸⁶ Auf der nächsten Seite erfolgte dann eine Empfehlung der Arbeit und einiger Publikationen des Volksliturgischen Apostolates, weil die Priester durch die politische Entwicklung in ihrer Wirkung auf die Seelsorge und die liturgischen Feiern beschränkt seien.

Die Bistumsleitung könnte nach dem Verbot der AGF und der durch Staat und Partei erzwungenen Fokussierung der Seelsorge auf den inneren kirchlichen Raum das Interesse gehabt haben, das Volksliturgische Apostolat nicht zu eng mit

⁸⁵ Mitteilungen vom 7. Oktober 1938, in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 139-140. Die Abschrift der Beitrittsklärung datiert den Brief auf den 3. August. Möglicherweise wurde in den Mitteilungen das Eingangsdatum verwendet, oder es handelt sich um einen Schreibfehler.

⁸⁶ Wiener Diözesanblatt Nr. 11 v. 15. Oktober 1938, abgedruckt in: Franz Loidl, *Religionslehrer Johann Pircher. Sekretär und aktivster Mitarbeiter in der „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938*, Wien 1972, S. 59.

der AGF in Verbindung zu bringen. Wichtig für die weitere Entwicklung der liturgischen Bewegung in Österreich ist die Tatsache, dass der Episkopat die neuen liturgischen Formen, insb. die Gemeinschaftsmesse, als geeignetes Instrument ansah, um den Zusammenhalt innerhalb einer auf die Pfarrengemeinden und die dort stattfindende Pastoral reduzierten und konzentrierten Kirche zu gewährleisten.

Guardini kann man sicherlich keine direkten Sympathien für den Nationalsozialismus nachsagen. Sein Lehrstuhl wurde aber, anders als man es für einen Lehrstuhl für „katholische Weltanschauung“ unter NS-Herrschaft erwartet hätte, erst 1939 aufgehoben, nachdem man Guardini nahegelegt hatte, seine Emeritierung zu beantragen.⁸⁷ Von der Aufhebung sollten die Altkatholiken profitieren, für die eine Professur in Bonn eingerichtet werden sollte. Guardini wurden mehrere theologische Lehrstühle als Ersatz angeboten, die er aber ablehnte. 1941 beantragte er die Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer, wofür ihm vom Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten die Unbedenklichkeit bescheinigt wurde. „Guardini sprach nie öffentlich gegen die herrschende Ideologie. Er distanzierte sich grundsätzlich von tagespolitischen Fragen, auch noch nach dem Ende der Hitlerdiktatur.“⁸⁸ Ihn allerdings wegen seiner Betonung des Gemeinschaftsgefühls für einen potentiellen Gegner des Nationalsozialismus zu halten, wäre der falsche Ansatz.⁸⁹

⁸⁷ S. auch zum Folgenden Nickel, *Romano Guardini* (wie Anm. 45), S. 124, S. 142-149.

⁸⁸ Ebd., S. 141; vgl. auch Gerl, *Romano Guardini* (wie Anm. 43), S. 317-329.

⁸⁹ Ebd., S. 124: „Der in der kirchlichen Jugendarbeit engagierte Berliner Dozent setzte ja eher auf das Gemeinschaftsgefühl individueller Persönlichkeiten, auf eine echte Herrschaft des Volkes, als auf den von einer Einzelpersonlichkeit ausgehenden Totalitarismus, wie er während der Hitlerdiktatur in Deutschland praktiziert wurde.“

Schluss

In den verschiedenen Strömungen der Liturgischen Bewegung im Katholizismus wurde – wie in der übrigen Geisteswelt der zwanziger und dreißiger Jahre – intensiv der Diskurs über Form, Stil und Gestalt geführt. Ob dabei in der Art komparatistischer Wissenschaft die Entstehung verschiedener Stilformen der Liturgie entwicklungsgeschichtlich untersucht, die Vielfalt liturgischer Formen auf eine Urform zurückgeführt, von „liturgischem Stil“ gesprochen oder die „Gestalt“ der Gegenwart Christi als „Kultmysterium“ gesucht wurde - der Diskurs führt nicht notwendig in den dreißiger Jahren zu einer Annäherung an den Nationalsozialismus. Das Gesamtbild bleibt komplex und erfordert differenzierte Interpretationen. Der gemeinschaftsbezogene und demokratiefeindliche Zug innerhalb liturgischer Reformbestrebungen sowie die Betonung von „Form“ im Zusammenhang mit Gehorsam, militärischer Ordnung oder Vergegenwärtigung des in den Tod gegangenen Helden sowie reichstheologische Interpretationen erleichterten jedoch die Annäherung an den Nationalsozialismus bis hin zur Identifikation.

Jutta Koslowski

RELIGION UND GEWALT – ANNÄHERUNGSVERSUCHE AN
EIN UNBEWÄLTIGTES PROBLEM

1. Einleitung

Im August 2015 haben Truppen der Terrormiliz „Islamischer Staat“ den berühmten Baal-Schamin-Tempel in der antiken syrischen Stadt Palmyra in die Luft gesprengt. Video-Aufnahmen des Zerstörungswerkes an dem von der UNESCO als Weltkulturerbe eingestuftem Ort wurden im Internet verbreitet.¹ Bereits zuvor waren verschiedene Statuen und Mausoleen in Palmyra vernichtet worden, und es steht zu befürchten, dass diese archäologische Stätte, die zu den bedeutendsten Zeugnissen antiker Kultur im Mittelmeerraum gehört, für immer verloren ist. Das Ausmaß der weltweiten Entrüstung angesichts dieses Gewaltaktes hielt sich in Grenzen. Zu sehr haben wir uns inzwischen daran gewöhnt, dass solche Gräueltaten verübt werden und dass wir dem machtlos gegenüberstehen. Dies gilt erst recht für Attentate auf Menschen, wie sie fast täglich von IS, Boko Haram und zahllosen anderen größeren und kleineren Terrorgruppen verübt werden.²

¹ Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/palmyra-is-veroeffentlicht-fotos-der-tempel-zerstoerung-13768950.html> (14.10. 2016).

² Zum Problem des IS vgl. Rüdiger Lohlker, *Die Gewalttheologie des IS: Gewalt, Kalifat und Tod*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg 2015, S. 70–98; Rüdiger Lohlker, *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien 2016; Ulrich Schneckener, *Al-Qaida – Terror im Namen Gottes? Religion und transnationaler Terrorismus*, in: Reinhard Hempelman/Johannes Kandel (Hg.), *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Göttingen 2006 (Kirche – Konfession – Religion 51), S. 85–97; zum Phänomen von Selbstmordattentätern vgl. Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Zur Geschichte und Evolution des Selbstmordattentats*, in: Tück, *Sterben für Gott*, S. 54–64; Hans Kippenberg, *Die*

Was löst die Wahrnehmung solcher Nachrichten bei uns aus? Ein Gefühl der Hilflosigkeit zunächst, aber auch Zorn und Ablehnung gegenüber den fanatischen Tätern von zu meist muslimischer Herkunft. Ist der Islam eine gewaltbereite Religion? Dieser Gedanke macht Angst – Angst vor der eigenen Intoleranz. Schließlich geht es nicht an, eine der etablierten Weltreligionen grundsätzlich in Frage zu stellen. Dies könnte das friedliche Zusammenleben zwischen Anhängern verschiedener Religionen gefährden und die zu recht gefürchteten religiösen Konflikte weiter verstärken.³

Deshalb lautet die in westlichen Medien häufig anzutreffende Erklärungsstrategie im Hinblick auf diese Verbrechen etwa so: Die Täter sind keine wirklichen Muslime. Sie berufen sich zu Unrecht auf den Islam und missbrauchen ihre eigene Religion.⁴ In Wirklichkeit sind das kranke Menschen, Verrückte – und die hat es schon immer und überall gegeben.

Hamburger Zelle und die Vorbereitung des Kriegszugs. Die geistliche Anleitung für den 11. September, in: ders., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, S. 171–182 und 231–235; Wolfgang Sofsky, Bis in den Abgrund. Held, Märtyrer und Terrorist in einem: Der Selbstmordattentäter, in: Tück, *Sterben für Gott*, S. 65–69.

³ Zum Gefahrenpotential des Islamismus in Deutschland vgl. Armin Pfahl-Traughber, Vom Aufbau von Parallelgesellschaften bis zur Durchführung von Terroranschlägen. Das Gefahren- und Konfliktpotential des Islamismus in Deutschland, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden 2005, S. 153–177; Schiffauer, Werner, Reislamisierung und Radikalisierung. Zur inneren Dynamik des Islam in Deutschland, in: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hg.), *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*, Freiburg i.Br. 2008 (Rombach Wissenschaften – Reihe Historiae 22), S. 269–289.

⁴ So erklärte etwa der deutsche Innenminister Thomas de Maizière nach dem verheerenden Anschlag auf das französische Satire-Magazin Charlie Hebdo: „Terroristische Anschläge haben nichts mit dem Islam zu tun.“ S. https://de.wikipedia.org/wiki/Anschlag_auf_Charlie_Hebdo; <http://www.sueddeutsche.de/politik/innenminister-de-maiziere-zum-angriff-auf-charlie-hebdo-terroristische-anschlaege-haben-nichts-mit-dem-islam-zu-tun-1.2294940> (14.10.2016).

Wir dürfen uns davon nicht irre machen lassen und müssen ihnen gemeinsam im Namen von Vernunft und Humanität entgentreten.

Meiner Ansicht nach greift dieses Deutungsmuster zu kurz. Hier wird ein drängendes Problem globalen Ausmaßes verharmlost, indem es individualisiert und auf die persönliche Dimension reduziert wird („Verrückte“). Tatsächlich sind neben der Persönlichkeitsstruktur der Täter noch zahlreiche weitere Aspekte von Bedeutung: Wie ist es um die wirtschaftliche Situation in jenen Ländern bestellt, wo sich Gewaltakte häufen? Welches Bildungssystem gibt es dort und welche Zukunftsperspektiven haben die Menschen? Wer liefert die Waffen in akute Krisenregionen, und wer verdient daran? Darüber hinaus gebührt kulturphilosophischen Fragen mehr Beachtung:⁵ Welche Auswirkung haben Kolonialismus, Imperialismus und die Vorherrschaft der westlichen Kultur auf das Selbstbewusstsein und das kulturelle Selbstverständnis der Menschen im mittleren Osten? Welche Ohnmachtserfahrungen machen sie und welche Möglichkeiten haben sie, diese zu kompensieren? Und nicht zuletzt gehört zum Forschen nach den Hintergründen auch die ehrliche Auseinandersetzung mit dem Problem von Religion und Gewalt.

Eine Abwehrhaltung – nach dem Motto „Das hat doch nichts mit Religion zu tun!“ – ist zwar verständlich und mag beruhigend wirken, aber sie reicht als Erklärung nicht aus.⁶

⁵ Vgl. hierzu den vielbeachteten und umstrittenen Beitrag von Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49; sowie ders., *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

⁶ Zur kontroversen Diskussion um die religiöse Motivation terroristischer Gewalt vgl. Peter Waldmann, *Wie anfällig sind Religionen für Gewalt? Ein Zwischenresümee des Diskussionsstandes*, in: Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*, S. 395–426; Peter Waldmann, *Wie religiös ist der »religiöse Terrorismus«?*, in: Hempelmann/Kandel, *Religionen und Gewalt*, S. 99–109. Waldmanns differenzierte Analyse führt zu dem Ergebnis: „Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es durchaus genuin religiös inspirierte Gewalt, auch religiösen Terrorismus, gibt, dessen Umfang man jedoch nicht überschätzen sollte, da Religionen in

Deshalb werden hier einige Annäherungsversuche an das Problem von Religion und Gewalt unternommen.⁷ Dabei geht es um »Gewalt« im negativen Sinn, d.h. um Verletzung von Integrität. Dadurch soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es auch legitime Formen von Gewaltausübung gibt (etwa das Gewaltmonopol und die Gewaltenteilung in demokratischen

gewissen Situationen nicht nur die Lizenz zum Töten geben, sondern als Systeme eigener Art auch Hindernisse und Restriktionen hervorbringen, die den Gewalteinsatz limitieren.“ (a.a.O., S. 106)

⁷ Vgl. als grundlegende Monographien zum Thema u.a.: R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham 2000; Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt 2008; Mariano Delgado (Hg.), *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart 2012; Fernando Enns/Wolfram Weiße (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*, Münster/New York 2016 (Religionen im Dialog 9); René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; Franziska Gnändinger/Manfred Keller/Winfried Wiegräbe (Hg.), *Religion – Friede oder Gewalt?*, Berlin 2008 (Evangelische Hochschul-Dialoge 2); Reinhard Hempelmann (Hg.), *Religionen und Gewalt*, Berlin 2002 (EZW-Texte 167); Hempelmann/Kandel, *Religionen und Gewalt*; Hildebrandt/Brocker, *Unfriedliche Religionen?*; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkley/London 2001; Adel Theodor Khoury/Ekkehard Grundmann/ Hans-Peter Müller (Hg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg 2003; Hans Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst*; Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*; Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, München 2004; Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008; Klaus Schreiner(Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendungen: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, München 2008; Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt 2008; Heinz-Günther Stobbe, *Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung*, Stuttgart 2010; Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 2005 (Quaestiones disputatae 216); Ina Wunn/Beate Schneider (Hg.), *Das Gewaltpotential der Religionen*, Stuttgart 2015 (Religionsforum 11); Hartmut Zinser, *Religion und Krieg*, Paderborn 2015.

Staaten) und dass zwischen politischer, militärischer und terroristischer Gewalt differenziert werden muss. Diese Thesen sollen im folgenden entfaltet werden:

- Gewalttaten, wie sie von IS und anderen Terrorgruppen verübt werden, sind neben anderen wesentlichen Ursachen (z.B. soziale, wirtschaftliche und politische Gründe) auch religiös motiviert.
- Das Verhältnis von Religion und Gewalt ist ein in der islamischen Tradition bislang nicht befriedigend gelöstes Problem. Sich dieser Frage zu stellen ist eine wichtige Zukunftsaufgabe; solange sie nicht bewältigt wird, kann ein friedliches Zusammenleben zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen und mit Angehörigen anderer Religionen kaum gelingen.
- Mit dem problematischen Verhältnis von Religion und Gewalt steht der Islam keineswegs allein da. Auch im Christentum gibt es zahlreiche Beispiele für eine religiös motivierte Rechtfertigung von Gewalt. Dies trifft gleichfalls für das Judentum zu. Letztlich liegen die Wurzeln dieser Tradition in der Hebräischen Bibel – von Judentum und Christentum hat der Koran dieses schwierige Erbe übernommen. Diese drei monotheistischen Religionen sind gemeinsam herausgefordert, sich mit dem Problem von Religion und Gewalt zu beschäftigen.
- Hierzu bedarf es der kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen Heiligen Schriften. Wir müssen gewaltverherrlichende Traditionen in unserer eigenen Überlieferung erkennen, benennen und uns mutig von ihnen distanzieren. Ein stillschweigendes Verharmlosen reicht hierfür nicht aus.

2. Können terroristische Gewaltakte religiös motiviert sein?

Die genuin religiöse Motivation terroristischer Gewaltakte wird im medialen und wissenschaftlichen Diskurs in der westlichen Welt häufig bestritten. Gewalt wird heute als Fehlform bzw. Missbrauch von Religion betrachtet. Deshalb gehen viele davon aus, dass die Religion hier ihrer selbst entfremdet und instrumentalisiert wird. Jedoch sollten wir uns klarmachen, dass auch der Missbrauch eine Form des (fehlgeleiteten) Gebrauchs von Religion darstellt. Es ist meines Erachtens nicht angemessen, den Selbstmordattentätern ihren Glauben abzusprechen. Schließlich geben sie selbst häufig Begründungen für ihre Taten ab, und diese gilt es ernst zu nehmen. Allahu akbar („Gott ist groß!“) rufen viele von ihnen,⁸ bevor sie sich in die Luft sprengen, oder sie hinterlassen dieses Vermächtnis in schriftlicher Form. In Internet-Botschaften werden die Gewalttaten häufig religiös legitimiert. So sind die Tempel von Palmyra in die Luft gesprengt worden, weil sie Zeugnisse von Vielgötterei und Unglaube seien und Allah gebiete, solchen Götzendienst auszurotten.⁹ Die damals 14-jährige Schülerin Malala Yousafzai wurde am 9. Oktober 2012 in Pakistan auf dem Heimweg von der Schule von Taliban aus unmittelbarer Nähe in den Kopf geschossen, weil der Koran lehre, dass der Schulbesuch für Mädchen verboten sei.¹⁰ Die islamische Terrorgruppe Boko Haram (zu Deutsch etwa „Westliche Bildung ist Sünde“) hat im Norden Nigerias

⁸ So berichteten etwa überlebende Augenzeugen des Attentats auf die Redaktion des französischen Karikatur-Magazins Charlie Hebdo am 7. Januar 2015 durch die beiden mit al-Quaida im Jemen verbundenen Brüder Saïd und Chérif Kouachi, diese haben Allahu akbar gerufen, während sie wild um sich schossen; vgl. <http://www.sueddeutsche.de/panorama/ueberlebender-schildert-anschlag-es-war-barbarisch-1.2296682> (14.10.2016).

⁹ <http://www.tagesschau.de/ausland/syrien-is-palmyra-101.html> (14.10.2016); <http://www.spiegel.de/video/palmyra-is-veroeffentlicht-video-aus-weltkulturerbestaette-video-1580431.html> (14.10.2016).

¹⁰ Vgl. Malal Yousafzai/Christine Lamb, *Ich bin Malala. Das Mädchen, das die Taliban erschießen wollten, weil es für das Recht auf Bildung*

in den letzten Jahren zahlreiche Kirchen zerstört und Hunderte Christen ermordet.¹¹ In der Nacht vom 14. auf den 15. April 2014 wurden von ihr in der Stadt Chibok 276 Schülerinnen einer christlichen Internatsschule entführt; am 12. Mai 2014 tauchte ein fast einstündiges Bekennervideo auf, worin einige der Entführten gezeigt werden, die verschleiert Koranverse zitieren, verbunden mit der Behauptung, sie seien zum Islam konvertiert.¹² In Libyen wurden im Februar 2015 21 koptische Christen durch die IS enthauptet; im April 2015 wurden dort nochmals etwa 30 Kopten enthauptet bzw. erschossen. In der halbstündigen Video-Botschaft, die dieses Verbrechen dokumentiert, heißt es: „Unsere Schlacht ist eine Schlacht zwischen Glaube und Gotteslästerung.“¹³ An einer Universität in der kenianischen Stadt Garissa wurden am 2. April 2015 148 junge Menschen durch die von Somalia aus operierende islamistische Miliz al-Shabaab hingerichtet; dabei wurde gezielt auf Christen geschossen.¹⁴ Diese Beispiele ließen sich leider noch um viele weitere vermehren. Zuletzt sind sie in der schrecklichen Attentatsserie kulminiert, die am Abend des 13. November 2015 durch den IS in Paris verübt worden ist.¹⁵ Zwar gibt es auch Fälle von Verbrechen, die fanatisierte

kämpft, München 2013; https://de.wikipedia.org/wiki/Malala_Yousafzai (14.10.2016)

¹¹ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Boko_Haram (17.10.2016).

¹² Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Massenentfuehrung_nigerianischer_Schuelerinnen_2014 (17.10.2016); <http://www.spiegel.de/politik/ausland/nigeria-islamisten-ueberfallen-schule-und-verschleppen-maedchen-a-964577.html> (17.10.2016).

¹³ Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/afrika/neues-is-video-zeigt-massaker-an-christen-13546804.html> (17.10.2016); <https://koptisch.wordpress.com/2015/04/19/massaker-des-is-in-libyen-an-30-athioischen-christen/> (17.10.2016).

¹⁴ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Anschlag_auf_das_Garissa_University_College (17.10.2016); <http://www.tagesspiegel.de/politik/terror-in-kenia-fast-150-tote-bei-angriff-auf-uni-in-garissa/11591012.html> (17.10.2016).

¹⁵ Vgl. <http://www.zeit.de/thema/anschlaege-in-paris> (18.10.2016); <http://www.spiegel.de/politik/ausland/attentaeter-von-paris-was-wir-ueber-die-terroristen-wissen-a-1063031.html> (18.10.2016).

Christen,¹⁶ Juden,¹⁷ Hindus¹⁸ oder andere¹⁹ verüben, doch werden gegenwärtig die meisten religiös motivierten Gewalttaten von Muslimen begangen (und richten sich vor allem gegen muslimische Opfer). Tatsächlich gibt es in der koranischen Überlieferung viele Anknüpfungspunkte, auf die sich die Täter berufen können (wir werden im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen).

Vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet stellt eine terroristische Gewalttat einen seelischen Kraftakt dar, der zu seiner Umsetzung besonderer Mechanismen bedarf.²⁰

¹⁶ Man denke etwa an den Bombenanschlag des christlichen Fundamentalisten Eric Rudolph am 27. Juli 1996 bei den Olympischen Spielen in Atlanta und an die Terrorgruppe Army of God; vgl. auch Thomas Hoppe, Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums, in: Khoury/Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 25–43 und 130–132; Hans Kippenberg, Amerikanische Protestanten bereiten den endzeitlichen Kriegsschauplatz in Palästina vor, in: ders., *Gewalt als Gottesdienst*, S. 145–160 und 228–231; Barbara Klimmeck, Katholizismus, Gewalt und Militärdiktatur in Argentinien, in: Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*, S. 219–245; Thomas Bremer, Geistliche Würdenträger und politische Macht. Orthodoxie in Russland, in: *ebd.*, S. 247–265.

¹⁷ Bekannt ist etwa das furchtbare Attentat von Baruch Goldstein in der Grabhöhle Abrahams in Hebron am 25. Februar 1994 oder die Ermordung des ehemaligen Ministerpräsidenten Yitzchak Rabin durch den jüdischen Fundamentalisten Jigal Amir am 4. Dezember 1995; vgl. auch Hans Kippenberg, Israels Kriege der Erlösung, in: ders., *Gewalt als Gottesdienst*, S. 101–122 und 221–225.

¹⁸ Ein trauriger Meilenstein war u.a. die gewalttätige Zerstörung der Babri-Moschee im nordindischen Ayodhya am 6. Dezember 1992 durch fanatisierte Hindus; vgl. auch Konrad Meisig, Krieg und Gewalt im Hinduismus, in: Khoury/Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 67–82 und 132 f.

¹⁹ Vgl. z.B. Lambert Schmithausen, Zum Problem der Gewalt im Buddhismus, in: Khoury/Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 83–98 und S. 133–138.

²⁰ Vgl. David Stafford-Clark/Andrew C. Smith, *Psychiatrie. Ein Kompendium*, Stuttgart ²1991, S. 141–147; Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, München ⁴1982, S. 98–101. Vgl. auch ICD-10-GM-2015, F 60.2: Dissoziale Persönlichkeitsstörung.

Denn die geltenden gesellschaftlichen Konventionen werden hier außer Geltung gesetzt, und die Stimme des eigenen Gewissens wird übertönt. Die normalerweise stark wirksame Tötungshemmung muss ausgeschaltet werden. Zu dieser Enthemmung ist das Ich nur fähig, wenn es sich gleichsam selbst entgrenzt. Gruppendynamische Prozesse spielen hierfür eine bedeutende Rolle – aber auch eine religiös motivierte Sanktionierung des grundsätzlich Verbotenen ist ein wichtiger Faktor. Deshalb spielen religiöse bzw. ideologische Motive in vielen Terrororganisationen eine zentrale Rolle (wobei »Ideologie« hier Strukturanalogien zu »Religion« aufweist; Ideologie ist demnach die quasi-religiöse Überhöhung der eigenen Überzeugungen).²¹ Zu dem fatalen Fehlschluss „Der Zweck heiligt jedes Mittel“ kann man nur gelangen, wenn der Zweck in seiner Bedeutung absolut gesetzt und der Sphäre der Immanenz und des gesellschaftlichen Konsenses enthoben wird. Hierfür sind religiöse Denkmuster besonders geeignet, weil sie per se über die Immanenz hinaus auf die Transzendenz verweisen und von absolut gültigen Werten ausgehen. Insofern sind religiös geprägte Menschen stärker als andere der Gefahr von Intoleranz und Unduldsamkeit ausgesetzt und müssen sich bewusst damit auseinandersetzen, um diesen Versuchungen nicht zu erliegen.

Bei sogenannten »Offenbarungsreligionen«, zu denen der Islam (ebenso wie Christentum und Judentum) gehört, kommt noch ein besonderes Problem hinzu: Der Wahrheitsgehalt einer religiösen Überzeugung muss sich letztlich nicht im intellektuellen Diskurs intersubjektiv bewähren, sondern traditionell gilt folgende Argumentationsstruktur: „X ist wahr, weil Gott es so offenbart hat. – Woher wissen wir, dass Gott dies offenbart hat? – Weil Gott das ebenfalls offenbart hat bzw. weil es in der von ihm offenbarten Heiligen Schrift so geschrieben steht.“ Solange man von der Verbalinspiration der eigenen

²¹ Vgl. Mathias Hildebrandt, Einleitung, in: ders., *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2001, S. 9–28; Thomas Hausmaninger, Ideologie, Ideologiekritik, in: *LThK*³ 5, Sp. 402 f.

Heiligen Schrift bzw. von ihrer Unfehlbarkeit ausgeht, kommt in der Tat alles darauf an, was dort geschrieben steht. Ein Spielraum ergibt sich lediglich dadurch, wie man die schriftliche Überlieferung auslegt – aber je unmissverständlicher etwa die Aufforderung zu Gewalt in der Schrift enthalten ist, desto schwerer wird es, dieses problematische Erbe durch Neu-Interpretation zu überwinden. Ein eindrückliches Beispiel hierfür stellt der „Offene Brief an al-Baghdadi und ISIS“ vom 19. September 2014 dar, der von mehr als 120 hochrangigen islamischen Religionsgelehrten aus der islamischen Welt unterzeichnet worden ist.²² Er setzt sich kritisch mit dem Terror des IS auseinander und verurteilt diesen im Namen des Koran. Zugleich wird die Problematik eines solchen Unterfangens in diesem Dokument deutlich vor Augen geführt: Die Parteinahme gegen Gewalt erfolgt nicht im Namen der Humanität oder der Menschenrechte, sondern ausschließlich auf der Grundlage und innerhalb der Grenzen des Koran. So wird zwar in aller wünschenswerten Klarheit konstatiert:

„Es ist im Islam verboten, Unschuldige zu töten. Es ist im Islam verboten, Sendboten, Botschafter und Diplomaten zu töten; somit ist es auch verboten, alle Journalisten und Entwicklungshelfer zu töten. [...] Es ist eine Pflicht, die Jesiden als Schriftbesitzer zu achten. Die Wiedereinführung der Sklaverei ist im Islam verboten. Sie wurde durch universellen Konsens aufgehoben. Es ist im Islam verboten, Menschen zur Konvertierung zu zwingen. Es ist im Islam verboten, Frauen ihre Rechte zu verwehren.“²³

Doch zugleich wird in dem Abschnitt über Körperstrafen erklärt: „Körperstrafen sind im Koran und in den Hadithen festgelegt und sind gemäß islamischem Recht zweifellose Pflichten“²⁴ – auch wenn sie nur unter bestimmten Bedingungen und mit Bedacht angewendet werden sollten. Die grundsätzliche Schwäche dieser Erklärung ist, dass sie auf einem

²² Offener Brief an al-Baghdadi und ISIS, in: <http://madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi> (18.10.2016).

²³ Ebd., Kurzfassung [dem Haupttext vorangestellt], Nr. 6–7 und Nr. 11–14.

²⁴ Ebd., Nr. 17.

fundamentalistischen Verständnis des Koran beruht. Sie postuliert, „dass alles im Koran die Wahrheit und alles in den authentischen Hadithen des Propheten göttliche Inspiration ist. Daher ist die geringste Missachtung einer Textstelle nicht erlaubt.“²⁵ Dadurch wird eine Fundamentalkritik an einzelnen Aspekten der Überlieferung und ein substanzieller Erkenntnisfortschritt oder gar Paradigmenwechsel im Licht neuer Erkenntnisse ausgeschlossen.

In jedem Fall bedarf es zu solchen Erklärungen eines erheblichen Aufwandes an Gelehrsamkeit, und es ergibt sich eine hohe Verantwortung der religiösen Führer, ihre modernen Einsichten durch Predigt und Unterricht unters Volk zu bringen. Wenn sie dies vernachlässigen bzw. statt dessen eine intolerante Auffassung des Glaubens verbreiten oder wenn es eine große Zahl von Gläubigen mit geringem Bildungsstand gibt, dann kann eine Religion ihr gefährliches Potenzial entfalten. Genau dies lässt sich derzeit in Ländern wie Afghanistan, Pakistan, Irak, Syrien, Libyen, Nigeria, Somalia und anderen beobachten, die sich in einem Prozess politischer Destabilisierung befinden und in denen Wirtschaft und Bildung unterentwickelt sind.

Seit der Zäsur, die der Terroranschlag vom 9. September 2001 bedeutet, ist eine intensive Debatte über den Zusammenhang von Religion und Gewalt entstanden, und zahlreiche Bücher und Aufsätze sind zu diesem Thema veröffentlicht worden. Die Frage, ob bzw. in welcher Weise Religion ursächlich (mit-) verantwortlich ist für (terroristische) Gewalt wird dabei unterschiedlich beantwortet: Das Meinungsspektrum reicht von einseitigen Schuldzuweisungen an die Religionen im Allgemeinen bzw. den Islam im Besonderen bis hin zu der These, dass Gewalt nicht religiös motiviert sei (und die Religion allenfalls sekundär zu ihrer Rechtfertigung herangezogen werde).²⁶ Die gegensätzlichen Standpunkte in

²⁵ Ebd., Nr. 1.

²⁶ Einen Überblick zu dieser Diskussion bietet Schieder, *Sind Religionen gefährlich?*, S. 48–125, der sich u.a. mit der Instrumentalisierungstheorie, der Modernisierungstheorie, der Monotheismustheorie, der Induktionstheorie

dieser Frage bzw. das Bemühen um eine differenzierte Betrachtungsweise kommen bei etlichen Publikationen bereits im Titel zum Ausdruck, z.B.: „Religionen als Sündenböcke und Hoffnungsträger“;²⁷ „Konflikt- und Friedenspotenziale in den Weltreligionen“;²⁸ „Religionen – Kraft zum Frieden oder Ursache von Gewalt?“²⁹ oder „Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger“.³⁰ Dabei scheint sich im Diskurs ein Konsens abzuzeichnen, dass Religionen im Hinblick auf das Problem von Gewalt sowohl das Potential haben, eskalierend als auch deeskalierend zu wirken, dass sie diesbezüglich also

und der Apokalyptikthese auseinandersetzt. Andreas Hasenclever unterscheidet vier unterschiedliche Grundpositionen zum Zusammenhang von Religion und Gewalt, nämlich Enthusiasten, Kritiker, Ambivalenztheoretiker und Skeptiker: „Während die Kritiker meinen, dass Religionen gefährlich seien, weil Glaubensdifferenzen immer wieder Kriege provozieren, argumentieren Enthusiasten, dass Religionen richtig verstanden dem Frieden dienen. Eine vermittelnde Position zwischen Kritikern und Enthusiasten vertritt der amerikanische Theologe Scott Appleby [...] (Ambivalenzthese). Schließlich lässt sich in der Debatte noch eine skeptische Position identifizieren, die vor allem in den Sozialwissenschaften vertreten wird. Hier halten viele Religionen für sekundär: Wenn es um Krieg und Frieden gehe, so seien materielle Faktoren wie Staatsverfassung oder Wirtschaftsleistung ausschlaggebend.“ Andreas Hasenclever, Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel. Überlegungen zur Religion als Friedenskraft, in: Delgado, *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen*, S. 17–38, hier S. 17f. – Vgl. auch Hermann Häring, Konflikt- und Gewaltpotenziale in den Weltreligionen? Religions-theoretische und theologische Perspektiven, in: Tüek, *Sterben für Gott*, S. 13–45; Hildebrandt, Mathias: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, in: Hildebrandt/Brockner, *Unfriedliche Religionen*, S. 9–31.

²⁷ Leiner, Martin: Religionen als Sündenböcke und Hoffnungsträger. Die Ambivalenz von Religionen in Gewaltkonflikten, in: Wunn/Schneider, *Das Gewaltpotential der Religionen*, S. 229–254.

²⁸ Hempelmann/Kandel, *Religionen und Gewalt*.

²⁹ Theo Sundermeier, Religionen – Kraft zum Frieden oder Ursache von Gewalt?, in: Gnädinger/Keller/Wiegräbe, *Religion – Friede oder Gewalt*, S. 11–24.

³⁰ Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*.

zutiefst ambivalent sind.³¹ Die Überzeugung von der Ambivalenz der Religionen ist bei zahlreichen Veröffentlichungen ebenfalls am Titel abzulesen – etwa bei dem zu diesem Thema als Standardwerk geltenden Buch von Scott Appleby „The Ambivalence of the Sacred“.³² Ich möchte mich der Ambivalenzthese anschließen – jedoch betonen, dass die Kritik an der Religion damit keineswegs entschärft wird (nach dem Motto: Alles hat eben seine Licht- und Schattenseiten). Vielmehr bin ich der Überzeugung, dass die Tatsache, dass Religionen gewaltfördernd wirken können, eine große Gefahr darstellt.³³ Außerdem scheinen mir in der gegenwärtigen politischen Situation die beiden Pole „Friedensstifter“ und „Gewalterzeuger“ nicht gleichermaßen wirksam zu sein, sondern das Gewaltpotential insbesondere der monotheistischen Religionen ist besonderer Beachtung wert. Auf die Problematik von mo-

³¹ Vgl. Leiner, der bei seiner Analyse der vier oben genannten Grundoptionen (Enthusiasten, Kritiker, Ambivalenztheoretiker und Skeptiker) zu dem Schluss kommt: „Alle Positionen haben in einem bestimmten Bereich recht. Im Bereich allgemeiner Aussagen kann die Wahrheit nur die Synthese aller vier Positionen sein. Nur eine Theorie, welche die Wahrheitsmomente aller vier Positionen zu integrieren vermag, ist geeignet, eine einigermaßen umfassende Sicht der Thematik Gewalt und Religion zu vermitteln. Führt man eine solche Synthese durch, dann ergibt sich als logisches Ergebnis eine schwache Ambivalenzthese. Zu dieser Auffassung [...] gelangt man durch folgende Überlegung: Die Synthese einer kritischen und einer enthusiastischen Position führt logisch zu einer ambivalenten Sicht, und diese wiederum führt, mit der skeptischen Sicht verbunden, zu dem Ergebnis, dass Religionen im Hinblick auf Gewalt ambivalent sind, aber nicht immer relevant werden.“ Leiner, *Religionen als Sündenböcke und Hoffnungsträger*, S. 242.

³² Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*. Vgl. ebenso Ulrich Körtner, Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz, in: Khoury/Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 99–140; Leiner, *Religionen als Sündenböcke*; Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*.

³³ Hier schließe ich mit an Hartmut Zinser an, der Religionen als tendenziell „bellizös“ bezeichnet und die These vertritt, „daß Religionen und Kriege auf das Innigste verschlungen und verknüpft sind. [...] Alle Religionen sind nicht friedfertig, ihnen mußte die Friedensliebe aufgedrängt werden.“ Zinser, *Religion und Krieg*, S. 9 und 14.

notheistischen Religionen hat zuerst Jan Assmann mit einer Reihe von vieldiskutierten Beiträgen aufmerksam gemacht.³⁴ Er hat dabei Zustimmung, aber auch viel Widerspruch erfahren³⁵ – vor allem aus den Kreisen von Theologen und Vertretern der Kirchen, die sich durch seine Thesen zu recht in ihrer Identität in Frage gestellt sehen. Dies hat Assmann zu einigen Klarstellungen und Präzisierungen geführt³⁶ – wobei die Grundthese aufrecht erhalten blieb, nämlich dass der Monotheismus in besonderer Weise dazu tendiert, das Gewaltpotential der Religion zu entfalten.³⁷ Auch dieser These möchte ich mich hier anschließen.

3. *Ist der Islam eine gewaltverherrlichende Religion?*

Der Islam ist eine weltweit verbreitete Religion mit einer 1400 Jahre währenden Geschichte, und er existiert in vielfältigsten Ausprägungen. Insofern ist er ein komplexes Phänomen und muss differenziert betrachtet werden. Die hier angestellten Überlegungen können also nur allgemeine Hinweise sein. Während der Anfangszeit, zu Lebzeiten Mohammeds (570/73–632) hat sich diese Religion vorwiegend durch kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Mekka und Medina ausgebreitet; militärische Siege galten dabei als Beweis für die Unterstützung durch Gott, und Andersgläubige wurden zum Teil mit Gewalt vertrieben.³⁸ In späteren Jahrhunderten hat sich in jenen Gegenden, wo ein islamisches Gemeinwe-

³⁴ Jan Assmann, Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms, in: Tück, *Sterben für Gott*, S. 122–147; ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Walter, *Gewaltpotential des Monotheismus*, S. 18–38; ders., *Die mosaische Unterscheidung*.

³⁵ Vgl. zusammenfassend u.a. Schieder, *Sind Religionen gefährlich?*, S. 69–88.

³⁶ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und Gewalt*, in: www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/janassmann.pdf (19.10.2016).

³⁷ Vgl. auch Beck, *Der eigene Gott*; Sloterdijk, *Gottes Eifer*; Walter, *Das Gewaltpotential des Monotheismus*.

³⁸ Vgl. Annemarie Schimmel, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990.

sen entstanden war, eine im Vergleich zur damaligen Zeit tolerante Religionspolitik etabliert: Christen und Juden wurden nicht (wie im christlichen Europa üblich) zur Bekehrung oder Auswanderung gezwungen bzw. mit dem Tod bedroht, sondern sie konnten als religiöse Minderheit in einer untergeordneten, aber rechtlich abgesicherten Stellung leben.³⁹ Sie galten als Schutzbefohlene (Dhimmi) und hatten dafür eine jährliche Kopfsteuer (Dschizya) zu entrichten. Als Blütezeit islamischer Toleranz und Gelehrsamkeit kann das „Goldene Zeitalter“ auf der iberischen Halbinsel vom 10. bis zum 15. Jahrhundert gelten,⁴⁰ das durch die christliche Reconquista der „katholischen Könige“ Ferdinand II. und Isabella I. im Jahr 1492 ein jähes Ende nahm. Auch im Osmanischen Reich wurde vom 14. bis zum 20. Jahrhundert religiösen Minderheiten wie Christen und Juden, aber auch kleineren Gruppen wie Drusen und Jesiden relative Freiheit gewährt.

Es scheint so zu sein, dass in islamischen Ländern eine tolerante Religionspolitik am ehesten praktiziert werden kann, wenn sie eine gesicherte Stellung innehaben und wenn sich die Angehörigen anderer Religionen in einer klar untergeordneten Position befinden. Denn dann gestalten sich die Verhältnisse so, wie es im Koran vorgesehen ist – es besteht Übereinstimmung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ist dies nicht der Fall, entstehen konzeptionelle Dissonanzen und gesellschaftliche Spannungen, die sich in Gewalt entladen können. So ist es kein Zufall, dass der Genozid an den Armeniern, mit denen Türken und Kurden seit Jahrhunderten zusammengeliebt hatten (wenngleich nicht ohne immer wieder aufbrechende Konflikte) sich in den Jahren 1915–17 ereignete, also zu Beginn des Ersten Weltkrieges, als der Untergang des Osmanischen Reiches zum Verlust der einstmaligen Vormachtstellung im Nahen Osten führte. Spätestens seit dieser Zeit hat nicht mehr

³⁹ Vgl. Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, München 1987; ders., *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt a.M. 1987.

⁴⁰ Vgl. Marianne Barrucand/Achim Bednorz, *Maurische Architektur in Andalusien*, Köln 1992.

die muslimische Welt, sondern die „westliche Welt“ eine globale Vormachtstellung inne. Die USA gelten seit dem Ende des Kalten Krieges wirtschaftlich, militärisch und kulturell als die „Supermacht“, der durch Länder wie Russland und China nicht ernsthaft Konkurrenz gemacht werden kann (und auch nicht durch Saudi Arabien oder einen anderen Staat, der zum islamischen Einflussbereich gehört). Dies trägt zu einem Unterlegenheitsgefühl in weiten Teilen der islamischen Umma bei. Als Gegenreaktion werden von manchen Muslimen militante Aspekte in der muslimischen Tradition verstärkt hervorgehoben.⁴¹ Die Gefahr dabei ist: Militante Aspekte sind im Islam in der Tat vorhanden – nicht nur im Hinblick auf seine Entstehung und Geschichte, sondern auch in der religiösen Quellenschrift, im Koran selbst.⁴² Weil dieser Heiligen Schrift ein überzeitlicher normativer Charakter zukommt, erhält das Problem von Religion und Gewalt besondere Brisanz.

Wenn man den Koran zur Hand nimmt und unvoreingenommen darin liest, kann man den Eindruck gewinnen, dass das Thema »Kampf gegen die Ungläubigen« darin eine bedeutende Rolle spielt. Es ist zwar nicht das Hauptanliegen in diesem Buch (dies ist vielmehr die Größe und Einzigkeit Gottes), aber die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen erscheint als eines der zentralen Motive (gemeinsam mit dem Bekenntnis zur Barmherzigkeit Gottes, der Frage nach Schuld und Vergebung und der Aufforderung zu einem rechtschaffenen Leben). Entsprechend der Eigenart des Koran sind die Abschnitte, in denen von Kampf (arabisch Dschihad),

⁴¹ Dazu kommen in etlichen islamisch geprägten Ländern weitere Faktoren erschwerend hinzu; etwa ein unzureichendes Bildungssystem, geringe Chancen auf wirtschaftliche Entwicklung, Waffenlieferungen aus dem Ausland in akute Krisenregionen u.a.m.

⁴² Vgl. Adel Theodor Khoury, *Krieg und Gewalt im Islam*, in: ders./Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 45–65 und S. 132; Gudrun Krämer, *Gewaltspotentiale im Islam*, in: Hempelmann/Kandel, *Religionen und Gewalt*, S. 239–247; Christine Schirmmayer, *Der Islam über den Frieden, den Jihad und das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen*, in: *ebd.*, S. 259–275.

Feindschaft, Strafe und Gewalt die Rede ist, nicht systematisch geordnet, sondern sie erscheinen über alle Suren hinweg verstreut. Dies ist u.a. dadurch bedingt, dass die Suren des Koran nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten oder nach dem Zeitpunkt ihrer Entstehung geordnet sind, sondern nach einem formalen Prinzip, der Länge der betreffenden Sure. So heißt es z.B. in Sure 3 (um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen):

„Wahrlich die, welche die Zeichen Allahs leugnen, erhalten große Strafe; denn Allah ist mächtig und vermag zu vergelten.“ (V. 5);⁴³

„Den verstockten Ungläubigen hilft bei Allah weder Reichtum noch Kinder: Ungläubige werden Nahrung des Höllenfeuers. [...] Schon hat sie Allah in ihren Verbrechen erfasst, und Allah ist der streng Bestrafende. Sprich zu den Ungläubigen: Ihr sollt besiegt und in die Hölle verstoßen werden und dort eine unselige Lagerstätte haben.“ (V. 11–13);

„Gehorcht Allah und seinen Propheten; wendet ihr euch aber ab, so wisst, dass Allah die Ungläubigen nicht liebt.“ (V. 33);

„Die Ungläubigen werde ich (Allah) in dieser und in jener Welt hart bestrafen, und niemand wird ihnen helfen. [...] Die Frevler liebt Allah nicht.“ (V. 57 f.);

„Wer eine andere Religion als den Islam sucht – nie möge er sie annehmen –, der gehört im zukünftigen Leben gewiss zu den Verlorenen.“ (V. 86).

Als weitere Verse in der gleichen Sure ließen sich nennen: V. 87–90; V. 117; V. 119; V. 128 f.; V. 140; V. 142; V. 150–152; V. 178; V. 196 und V. 198. Die Sure, aus denen diese Zitate stammen, ist im Koran nicht besonders auffällig; sie vermittelt lediglich einen Eindruck von einer gewissen Tendenz zur

⁴³ Koranverse werden hier und im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von Ludwig Ullmann, sofern nicht anders vermerkt. Auf das Problem der Koran-Übersetzung sei ausdrücklich hingewiesen: Viele Muslime betonen, dass seine authentische Bedeutung nur in der arabischen Originalsprache erfasst werden kann.

Polemik, welche in diesem Buch erkennbar ist. An anderen Stellen gibt es auch direkte Aufrufe zur Gewalt von Muslimen gegen Andersgläubige – vor allem in Sure 9, wo es unter anderem heißt: „Zieht in den Kampf, leicht und schwer [bewaffnet] und kämpft mit Gut und Blut für die Religion Allahs“. (9, 41)⁴⁴ Zwar sind diese Verse hier aus dem Zusammenhang gerissen – was aber, wenn ein Mullah oder ein fundamentalistischer Imam dasselbe tut und sie dazu benutzt, um Muslime zum »Heiligen Krieg« gegen die Ungläubigen aufzurufen? Dass dies tatsächlich geschieht und seine Wirkung nicht verfehlt, wird uns durch die Nachrichten vor Augen geführt.

Was die Vorstellung vom Heiligen Krieg betrifft, so gibt es in der reichen Tradition islamischer Gelehrsamkeit zahlreiche Differenzierungen zwischen den verschiedenen Rechtsschulen. Die wichtigste davon ist, zwischen dem sogenannten »großen Dschihad« und dem „kleinen Dschihad“ zu unterscheiden: Der kleine Dschihad ist der Kampf mit Waffengewalt – der große Dschihad dagegen ist der spirituelle Kampf gegen die eigenen sündigen Gewohnheiten, und dieser wird als der eigentlich entscheidende Kampf angesehen. Doch wird dadurch die Berechtigung, ja Notwendigkeit, unter gewissen Umständen auch mit Waffengewalt im Namen des Islam zu kämpfen, nicht grundsätzlich bestritten, und so ist es möglich, dass (anerkannte oder selbsternannte) muslimische Führer zum Kampf gegen den Westen aufrufen und dies als „Heiligen Krieg“ bezeichnen.

Nicht nur im Koran gibt es zahlreiche Aussagen, die sich als Aufruf zur Gewalt verstehen lassen – auch in der außerkoranischen Überlieferung gibt es solche Traditionen. So enthält der Hadith, eine Sammlung von Aussprüchen Mohammeds, die nicht in den Koran aufgenommen worden sind, einiges an „Sprengstoff“. Abu Hurayra überliefert folgendes Zitat Mohammeds: „Wer stirbt, ohne an einem Feldzug teilgenommen zu haben und ohne sich mit dem Gedanken zu tragen, stirbt

⁴⁴ Vgl. auch Sure 2, 191; 8, 12; 8, 39; 9, 5; 9, 29; 9, 39; 9, 52; 9, 60; 9, 123; 8, 12; 8, 39; 33, 25 u.a.m.

in einer Art Heuchelei.⁴⁵ An anderer Stelle zitiert er den Prophet so: „Mir wurde befohlen, gegen die Menschen zu kämpfen, bis sie sagen: Es gibt keinen Gott außer Gott (Allah).“⁴⁶ Abd Allah Ibn Abi Aufa berichtet von dem Spruch: „Ihr sollt wissen: Das Paradies liegt im Schatten der Schwerter.“⁴⁷ Solche Zitate sind geeignet, fundamentalistische oder fanatisierte Gläubige zu Gewalttaten aufzurufen, und tatsächlich werden sie gegenwärtig dazu benutzt.

Im Islam und im Koran lassen sich auch etliche Anhaltspunkte für eine irenische Haltung finden – insbesondere in den frühen mekkanischen Suren, die vor der Auswanderung Mohammeds nach Medina (Hidschra) entstanden sind und einen eher spirituellen Charakter als die späteren medinensischen Suren haben. Einzelne Islamwissenschaftler (insbesondere im Westen) wie etwa Mouhanad Khorchide bemühen sich um die Erforschung einer Chronologie der Suren und ihrer jeweiligen Offenbarungsanlässe, um ihre konkrete historische Bedeutung aufzuzeigen und einer missbräuchlichen Verallgemeinerung der Gewalt- und Skandalverse entgegen zu treten. Im Übrigen findet sich auch in der mekkanischen Periode der Aufruf zum Frieden. Bekannt ist etwa die Aussage: „Zwingt keinen zum Glauben, da die wahre Lehre vom Irrglauben ja deutlich zu unterscheiden ist.“ (Sure 2, 257); sie kann als Bekenntnis zu Toleranz und Religionsfreiheit gedeutet werden. Ähnlich ist dieser Vers:

„Einem jeden Volk gaben wir Religion und einen offenen Weg. Wenn es Allah nur gewollt hätte, so hätte er euch allen nur einen Glauben gegeben; so aber will er euch in dem prüfen, was euch zuteil geworden ist. Wetteifert daher in guten Werken, denn ihr werdet alle zu Allah heimkehren, und dann wird er euch über das aufklären, worüber ihr uneinig wart.“ (Sure 5, 49)

⁴⁵ *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*, hg. v. Adel Theodor Khoury, Gütersloh 1988, S. 284.

⁴⁶ Ebd., S. 289.

⁴⁷ Ebd., S. 285.

Hochschätzung gegenüber den anderen monotheistischen Religionen kommt in folgenden Worten zum Ausdruck.

„All denen – seien es Gläubige, Juden, Christen oder Sabäer⁴⁸ –, wenn sie nur an Gott glauben, an den jüngsten Tag und das Rechte tun, wird einst Lohn von ihrem Herrn, und weder Furcht noch Traurigkeit wird über sie kommen.“ (Sure 2, 63)

Noch weiter geht die Behauptung, dass alle Anhänger der abrahamitischen Religionen letztlich an den gleichen Gott glauben:

„Mit den Schriftbesitzern [Juden und Christen] streitet nur auf anständige Weise, nur die Frevler unter ihnen seien ausgenommen, und sagt: »Wir glauben an das, was uns, und an das, was euch offenbart worden ist. Allah, unser Gott und euer Gott, ist nur einer, und wir sind ihm ganz ergeben.«“ (Sure 29, 47).

Manche dialogbereite Muslime bezeichnen deshalb den Islam als „eine Religion der Spiritualität, Ethik, Vernunft, Gerechtigkeit und Toleranz“.⁴⁹ Obgleich dies zweifellos in bester Absicht geschieht, ist es meiner Auffassung nach wenig hilfreich, weil die problematischen Aspekte nur überwunden werden können, indem man sie offen anspricht und kritisch betrachtet – nicht wenn man sie verleugnet und verdrängt. Heinz-Günther Stobbe kommt in seinem informativen und differenzierten Werk zum Thema „Religion, Gewalt und Krieg“ zu dem Schluss:

„Nicht der »Krieg gegen den Terrorismus« wird diese Krankheit des Geistes heilen, sondern allein, wenn überhaupt, der Islam. Es ist die Gemeinschaft der Muslime, die den islamischen Extremismus als ihre gefährlichste Bedrohung begreifen lernen muss, anstatt sein mörderisches Treiben »mit klammheimlicher Freude« zu begleiten. Ihr Heiliger Krieg wäre einer mit

⁴⁸ Eine christliche Sondergruppe der damaligen Zeit.

⁴⁹ Reza Ramezani, Der Islam – Eine Religion der Spiritualität, Ethik, Vernunft, Gerechtigkeit und Toleranz, in: Wunn/Schneider, *Das Gewaltpotential der Religionen*, S. 43–56; vgl. mit ähnlich apologetischer Tendenz Falaturi Abdoldjavad, Toleranz und Friedenstraditionen im Islam, in: ders., *Der Islam im Dialog. Aufsätze*, Köln 41992, S. 75–97.

theologischen und geistlichen »Waffen«, den einzigen, die einer friedfertigen Religion zu Gebote stehen.⁵⁰

Ein beeindruckendes Beispiel für die Bereitschaft zu inner-islamischer Selbstkritik hat jüngst Navid Kermani in seiner viel beachteten Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Paulskirche in Frankfurt gegeben.⁵¹

4. Ist das Christentum eine gewaltverherrlichende Religion?

Diese Frage mag für einige provozierend wirken: Das Christentum gilt doch als die „Religion der Nächstenliebe“, und Jesus war zweifellos kein „Hassprediger“. Jedoch ist bei der Auseinandersetzung mit der schwierigen Frage nach Religion und Gewalt jede Überheblichkeit gegenüber anderen

⁵⁰ Stobbe, *Religion, Gewalt und Krieg*, S. 323.

⁵¹ Navid Kermani, *Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 18. Oktober 2015*, in: www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media/php/1290/2015_Friedenspreis_Reden.1611966.pdf (19.10.2016). Darin konstatiert er: „Es sind nicht nur die schrecklichen Nachrichten und noch schrecklicheren Bilder aus Syrien und dem Irak, wo der Koran noch bei jeder Schweinetat hochgehalten und bei jeder Enthauptung „Allahu akbar“ gerufen wird. Auch in so vielen anderen, wenn nicht den meisten Ländern der muslimischen Welt berufen sich staatliche Autoritäten, staatsnahe Institutionen, theologische Schulen oder aufständische Gruppen auf den Islam, wenn sie das eigene Volk unterdrücken, Frauen benachteiligen, Andersdenkende, Andersgläubige, anders Lebende verfolgen, vertreiben, massakrieren. Unter Berufung auf den Islam werden in Afghanistan Frauen gesteinigt, in Pakistan ganze Schulklassen ermordet, in Nigeria Hunderte Mädchen versklavt, in Libyen Christen geköpft, in Bangladesch Blogger erschossen, in Somalia Bomben auf Marktplätzen gezündet, in Mali Sufis und Musiker umgebracht, in Saudi-Arabien Regimekritiker gekreuzigt, in Iran die bedeutendsten Werke der Gegenwartsliteratur verboten, in Bahrein Schiiten unterdrückt, im Jemen Sunniten und Schiiten aufeinander gehetzt.“ (Ebd., S. 2)

Religionen unangebracht und die Bereitschaft zur Selbstkritik notwendig.

Gewiss treten Christentum und Kirche gegenwärtig vor allem als spirituelle und caritative Instanzen in Erscheinung. Aber ein Blick zurück in die Geschichte des christlichen Abendlandes belehrt uns, dass es hierzulande früher nicht humaner zugeht als andernorts noch heute. Fast alles, was in muslimisch geprägten Kulturen als rückständig kritisiert wird, war in noch nicht allzu ferner Vergangenheit bei uns gang und gäbe: ob es um die Verschleierung von Frauen geht oder um Gewalt in der Ehe, um die Verweigerung von Frauenrechten, um Körperstrafen, Todesstrafe oder um Sklaverei – die Ähnlichkeiten zwischen Orient und Okzident sind bemerkenswert. Zwar kann man einwenden, dass sich die Phänomene nicht einfach vergleichen lassen, weil es sich um unterschiedliche Kulturkreise in verschiedenen Jahrhunderten handelt. Auch wird manchmal behauptet, dass die Anwendung von Gewalt in früheren Zeiten weiter verbreitet und daher weniger anstößig gewesen bzw. mit einem anderen Maßstab zu bewerten sei. Dennoch ist daran festzuhalten, dass aus Sicht der Opfer Gewaltanwendung stets abgelehnt wird und es hierbei einen unversalen und diachronen Konsens gibt.

Was hat das nun mit Religion zu tun? Die genannten Missstände waren in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht einfach nur vorhanden, sondern sie wurden von der Religion (in diesem Fall vom Christentum) ideologisch legitimiert, ja sogar systematisch befördert. Die verhängnisvolle Rolle, welche die Kirche im Zusammenhang mit Bücherzensur, Inquisition und Ketzerverfolgung gespielt hat, ist bekannt. Gerechtfertigt wurde das gewaltsame Vorgehen gegen Andersgläubige mit dezidiert theologischen Argumenten, wie sie etwa von dem Dominikaner Henricus Institoris (um 1430–1505) in seinem Buch „Der Hexenhammer“ (*Malleus Maleficarum*)

vorgebracht wurden.⁵² Auf den Fahnen der Kreuzritter, die das Heilige Land militärisch zurückerobern wollten, stand geschrieben *Deus lo vult* („Gott will es!“), und noch im 1. Weltkrieg war auf deutschen Kanonen die Inschrift eingraviert „Mit Gott für König und Vaterland“, und Geistliche auf allen Seiten der Front segneten die Waffen. Diese Beispiele sind Hinweise darauf, dass die Religion (in diesem Fall das Christentum) als einer der ursächlichen bzw. verstärkenden Faktoren für Gewalt wirksam werden kann.

Das Verhältnis von Religion und Gewalt hat viele Facetten. Bei manchen altehrwürdigen Kirchen muss man erschrecken über das Ausmaß an Brutalität, das sich in ihrem Bildprogramm vermittelt. In katholischen Kirchen sieht man vorzugsweise Darstellungen von Heiligen; diese sind nicht zuletzt dadurch qualifiziert, dass sie für ihren Glauben eines gewaltsamen Todes gestorben sind (immerhin: sie sind nicht Täter, sondern Opfer), und dargestellt sind sie mit ihren charakteristischen Attributen – zumeist Folterwerkzeugen. Da kann man bisweilen die Heilige Agatha von Catania sehen, wie sie die beiden Brüste, die ihr abgeschnitten wurden, auf einem silbernen Tablett vor sich her trägt; gemeinsam mit Lucia, der die Augen ausgerissen wurden (nachdem sie bereits verbrannt und mit siedendem Öl übergossen worden war und man ihr mit einem Schwert die Kehle durchgeschnitten hat); daneben den Heiligen Sebastian, durchbohrt von Pfeilen, Katharina, die mit dem Rad gefoltert wurde usw.⁵³ Wenn es sich um eine evangelische Kirche handelt, stellt sich das Problem in einer zwar gewandelten, aber nicht weniger gravierenden Weise dar: Statt vieler verschiedener Heiligenbilder steht hier Jesus am Kreuz im Mittelpunkt, der ja auf besonders grausame Weise getötet worden ist und dessen gewaltsamer Tod

⁵² Heinrich Kramer, *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*. Kommentierte Neuübersetzung, hg. v. Günter Jerouschek/Wolfgang Behringer, München 2000 [Erstveröffentlichung 1486].

⁵³ Vgl. Hiltgart Keller, *Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, hg. v. Norbert Wolf, Stuttgart ¹¹2010.

ins Zentrum des christlichen Glaubens gehört. Dadurch bekommt die Botschaft des Christentums einen gewissermaßen martialischen Charakter – das Problem von Religion und Gewalt ist jedenfalls präsent. So manche Kirche dürfte man mit Kindern eigentlich gar nicht betreten; ihre künstlerische Ausgestaltung ist nicht »jugendfrei« – nur haben wir uns inzwischen an den Anblick des Gefolterten gewöhnt. Wir sind dagegen abgestumpft (eine verständliche Schutzreaktion) und vermögen den Skandal meist gar nicht mehr wahrzunehmen, der darin liegt, einen zu Tode Gemarteten zu verehren.⁵⁴ Was, wenn auf dem Altar einer Religionsgemeinschaft die lebens-echte Abbildung eines auf dem elektrischen Stuhl Hingerichteten in seinen letzten Zuckungen zu sehen wäre? Wir würden wohl abgestoßen sein und uns wegen der Pietätlosigkeit empören, die darin liegt.⁵⁵

Zwar ist Jesus der Gewalt zum Opfer gefallen – aber Gott wird in der christlichen Kirche auch als Täter, als Verursacher von Gewalt betrachtet: Kaum eine mittelalterliche Kirche ohne eine Darstellung des „Weltgerichts“. Das Schicksal der von Gott zur ewigen Höllenpein Verdammten wird dort anschaulich gezeigt. Diese Beobachtung führt uns mitten hinein in die Theologie. Ich stelle die These auf, dass die Lehre von Gott als Richter in Verbindung mit der ewigen Verdammnis eine wesentliche Ursache für das problematische Verhältnis von Religion und Gewalt im Christentum ist. Denn Gott kommt natürlich eine Vorbildfunktion für die Gläubigen zu. Wenn er all diejenigen Menschen, die anders oder „falsch“ an ihn glauben, bestrafen und quälen (lassen) darf – dann liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch seine Anhänger damit

⁵⁴ In der Entstehungszeit des Christentums hat man daran durchaus Anstoß genommen; vgl. 1. Kor 1, 18–29.

⁵⁵ Zur grundlegenden Diskussion über den Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Gewalt vgl. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*; Johann Evangelist Hafner, *Victim und Sacrifice*. Girards Opfertheorie und ihre Anwendung auf Texte des Hinduismus, des Judentums und des Christentums, in: Oberdorfer/Waldmann, *Die Ambivalenz des Religiösen*, S. 77–104.

ein gutes Werk tun. Dass dies nicht nur eine hypothetische Spekulation ist, hat sich in der Geschichte gezeigt. Daraus folgt: Wir sollten uns von der Vorstellung eines vernichtenden göttlichen Strafgerichts ausdrücklich distanzieren (und sie nicht einfach nur stillschweigend auf sich beruhen lassen, wie es heute zumeist geschieht), wenn wir der Gefahr religiös motivierter Gewalt entgegentreten wollen.

Aber woher kommt die Vorstellung von Gott als Richter und Rächer überhaupt? Die Antwort auf diese Frage erfordert noch mehr Ehrlichkeit und Mut, denn sie rührt an das, was vielen Christen in ihrem Glauben das Heiligste ist – die Heilige Schrift. Leider ist es so, dass diese Quelle unserer Religion eine Fülle von gewaltverherrlichenden Aussagen enthält, vor allem in der Hebräischen Bibel (dem sogenannten Alten Testament).⁵⁶ Gewalt wird hier nicht nur explizit bejaht, sondern – verhängnisvoller noch – als selbstverständliche Denkvoraussetzung weithin anerkannt. Daneben gibt es freilich auch wichtige gegenläufige Traditionen, vor allem bei einigen Propheten, wo Unrecht radikal angeprangert und die Vision einer gerechten Welt entworfen wird. Wenn hier Kritik an bestimmten Überlieferungen in der Hebräischen Bibel geübt wird, dann erfolgt dies keineswegs in antijudaistischer Tendenz, sondern in Anknüpfung an entsprechende Ansätze im Reformjudentum und in der liberalen jüdischen Theologie. Was den problematischen Zusammenhang von Religion und Gewalt betrifft, so sitzen alle Angehörigen der abrahamitischen Religion in einem Boot und es geht nicht an, einseitige Schuldzuweisungen vorzunehmen – das ist die These, die hier vertreten wird. Zugleich bin ich davon überzeugt, dass wir im ökumenischen und interreligiösen Dialog inzwischen über das Stadium der Diplomatie hinaus gekommen sind, wo die „Nichteinmischung in fremde Angelegenheiten“ höflich vermieden wurde – wir sind die engagierte Stellungnahme im Namen der Freiheit nicht nur uns selbst, sondern auch den

⁵⁶ Vgl. Hans-Peter Müller, Krieg und Gewalt im antiken Israel, in: Khoury/Grundmann/Müller, *Krieg und Gewalt*, S. 11–23 und 125–130.

anderen schuldig. Mit einer grundsätzlichen Abwertung des Alten Testaments im Sinn von Marcion und Harnack oder gar der NS-Ideologie hat das nichts zu tun.

Eine der gefährlichsten Geschichten in der Bibel ist die bekannte Erzählung vom „Glaubensgehorsam“ Abrahams (Gen 22, 1–19). Dieser „Stammvater unseres Glaubens“ wird von Gott „geprüft“: Er soll Gott seinen Sohn Isaak opfern. Die Vorstellung, dass ein Fanatiker um der Religion willen nicht nur einen Mord begeht, sondern dazu noch an einem unschuldigen, wehrlosen Kind – ja an seinem eigenen Kind; dass er es fesselt, dann mit einem Messer niedersticht und den Leichnam schließlich auf einem Altar verbrennt; dass er dies mit der Wahnvorstellung zu rechtfertigen sucht, Gott habe ihm dies befohlen... dies übersteigt an Grausamkeit sogar noch, was wir von Terrorgruppen wie IS bisher zu sehen bekommen haben.

Vielleicht fühlt sich jetzt mancher irritiert und wendet ein: Wie kann man den überlieferten Text der Bibel so unvermittelt neben die Gräueltaten von Terroristen stellen? Werden hier nicht völlig verschiedene Ebenen unzulässig miteinander vermischt? Zeitstufen, zwischen denen Jahrtausende liegen, in denen sich das ethische Bewusstsein der Menschheit zweifellos gewandelt hat... Kann man zwei so unterschiedliche Kulturkreise wie denjenigen des Alten Orient mit einer postmodernen Gesellschaft vergleichen? Und schließlich ist zu beachten, dass es zwischen einem literarischen Text wie Gen 22 und Medienberichten über terroristische Gewalttaten fundamentale Unterschiede gibt, die eine jeweils eigene Hermeneutik erfordern. Gewiss sind wir Theologen geschult darin, unser problematisches Erbe zu verwalten, indem wir die Absicht des Erzählers dahingehend deuten, dass es hier nicht um den Versuch des blutigen Ritualmords an einem unschuldigen Kind geht, sondern um das unbedingte Vertrauen zu Gott. Dennoch möchte ich diese Geschichte hier ganz bewusst aus einer anderen Perspektive beleuchten und mit zeitgenössischen Terrorakten kontrastieren, um auf die in ihr angelegte Gefahr der Verbindung von unbedingtem Glaubensgehorsam,

Fanatismus und Gewaltbereitschaft aufmerksam zu machen und eine bislang wenig beachtete Spur ihrer Wirkungsgeschichte aufzudecken. Die Zeiten mögen sich ändern – das Grundproblem bleibt bestehen.

Möglicherweise ist die Geschichte von der „Bindung Isaaks“, der Akedah (wie sie in der jüdischen Tradition genannt wird, um das harte Wort „Opfer“ zu vermeiden) auch Ausdruck einer – Gottseidank – überwundenen kulturellen und religiösen Entwicklungsstufe (ähnlich wie etwa der Kannibalismus). Nur: Auch heute noch wird diese Erzählung in unzähligen Predigten so gedeutet, dass Abraham mit seinem »bedingungslosen Gehorsam« ein Vorbild für uns sei; als Gott seine Entschlossenheit sah, habe Abraham die Prüfung bestanden und der Vollzug des Kindesopfers sei nicht mehr nötig gewesen; deshalb habe Gott in letzter Sekunde eingegriffen und anstelle des Isaak einen Widder geschickt, der dann auf dem Altar verbrannt worden sei. Diese Deutung schließt sich an die Worte im biblischen Text an, wo es heißt: „Der Engel des Herrn [...] sprach: Ich schwöre bei mir selbst, spricht der Herr, deshalb, weil du das getan und deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten hast, darum werde ich dich reichlich segnen“. (Gen 22, 16 f.)⁵⁷ Dennoch ist eine solche Interpretation unzumutbar. Die einzige Auslegung, welche diesen Text meiner Überzeugung nach erträglich macht, ist diese: Wenn es wirklich so war, dass Gott Abraham prüfen wollte, dann nicht seinen Glaubensgehorsam, sondern seinen Glaubensmut. Die Antwort, die Abraham Gott hätte geben müssen, wäre ein Nein gewesen: „Was auch immer du mir befehlen magst, ich werde mein Kind nicht töten!“ Vielleicht hat Gott deshalb bis zum letzten Moment abgewartet, weil er – vergeblich – auf dieses Nein gehofft hat; als Abraham bei der Prüfung versagte, hat Gott schließlich selbst das nötige Wort gesprochen und damit die entscheidende Wendung gebracht. „Da rief ihm der Engel des Herrn vom Himmel her zu

⁵⁷ Bibelstellen werden hier und im Folgenden nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert, sofern nicht anders vermerkt.

und sprach: Abraham, Abraham! Und er sagte: Hier bin ich! Und er sprach: Strecke deine Hand nicht aus nach dem Jungen und tu ihm nichts!“ (Gen 22, 11 f.)

Übrigens: Die Erzählung von Abrahams Opfer ist nicht nur im Judentum und Christentum bekannt. Der Islam hat sie aus der Überlieferung dieser beiden Religionen übernommen, und sie spielt dort eine bedeutende Rolle. Der Felsendom in Jerusalem (nach Mekka und Medina die drittheiligste Stadt im Islam) soll über dem Felsen erbaut worden sein, auf dem Abraham seinen Altar errichtet hatte. Das „Opferfest“, bei dem Abrahams Tat gedacht wird, ist das höchste unter den (nicht sehr zahlreichen) islamischen Festen. Zur Erinnerung an das Tier, das Abraham schließlich anstelle seines Sohnes getötet hat, wird in jeder Familie ein Schaf geschlachtet – oft eigenhändig, im Hof vor dem Haus. Auch wenn es sich dabei um ein fröhliches Fest handelt und dabei nicht die Schlachtung, sondern das gemeinsame Essen im Mittelpunkt steht, könnte dieses blutige Ritual in Verbindung mit der archaischen Überlieferung der Religion möglicherweise eine psychologische Wirkung auf die Beteiligten ausüben und als Archetyp für die »rituelle Schlachtung« von unschuldigen Opfern um des wahren Glaubens willen fungieren.⁵⁸ „Gott fordert Opfer – und wir müssen sie ihm bringen, ohne wenn und aber“: mit diesem schwierigen Erbe müssen sich Judentum, Christentum und Islam (die drei „abrahamitischen Religionen“) gemeinsam auseinandersetzen.

⁵⁸ Vgl. Leiner, der in seinem Beitrag »Religionen als Sündenböcke und Hoffnungsträger. Die Ambivalenz des Religiösen in Gewaltkonflikten« acht verschiedene methodische Ansätze unterscheidet, mit deren das Verhältnis von Religion und Gewalt untersucht werden kann; einer davon bezieht sich auf die Analyse von religiösen Praktiken: Dieser „Zugang besteht darin, religiöse Praktiken und Praktiken der Gewalt zu beschreiben und Analogien und Verbindungen aufzuzeigen. Zwischen Opfer Ritualen und Gewaltpraktiken können beispielsweise Analogien und unter Umständen sogar Verbindungen und Übergänge festgestellt werden.“ Leiner, *Religionen als Sündenböcke*, S. 238.

Nur noch ein paar Beispiele zum Thema Religion und Gewalt in der Bibel: Wunderschön sind die bekannten Verse aus dem 139. Psalm. „Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten.“ (Ps 139, 9 f.)⁵⁹ Weniger bekannt und schön ist, was sonst noch dort steht: „Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten! [...] Sollte ich nicht hassen, Herr, die dich hassen, und verabscheuen, die sich gegen dich erheben? Ich hasse sie mit ganzem Ernst; sie sind mir zu Feinden geworden.“ (V. 19.21.22) In ähnlicher Weise, wie man in zahlreichen Kirchengebäuden Abstoßendes findet, so kann man auch viele Psalmen nur in Auswahl beten. In Ps 137 heißt es am Schluss: „Tochter Babel, du Verwüsterin! Glückliche, der dir vergilt dein Tun, das du uns angetan hast. Glückliche, der deine Kinder ergreift und sie am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137, 8.9)

Über den König Josia wird berichtet, wie er das Land Juda »vom Götzendienst gereinigt« hat: die Heiligtümer anderer Religionen hat er systematisch zerstört (2. Chron 34, 3). Wie so oft blieb es nicht bei der Gewalt gegen Sachen; sie eskalierte zum Mord: „Und die geschnitzten und gegossenen Bilder zerschlug und zermalmte er und streute sie auf die Gräber derer, die ihnen geopfert hatten. Und die Gebeine der Priester verbrannte er auf ihren Altären.“ (V. 4) Auch hier wird die religiös motivierte Gewalt ausdrücklich gutgeheißen: „Er tat, was recht war in den Augen des Herrn.“ (V. 2)

Schrecklich ist auch die Geschichte vom Prophet Elia und den Priestern des Gottes Baal (1. Kön 18, 21–46). Elia hat auf dem Berg Karmel ein „Gottesurteil“ erzwungen: In einem religiösen Wettstreit sollte jede Partei einen Altar bauen und darauf ein Opfer vorbereiten. Jedoch sollte niemand Feuer daran legen, sondern der „wahre Gott“ sollte Feuer vom Himmel senden und so seine Anhänger bestätigen.

„Da fiel Feuer vom Herrn herab und verzehrte das Brandopfer [Elias] und das Holz und die Steine und die Erde; und das

⁵⁹ Luther-Übersetzung.

Wasser, das im Graben war, leckte es auf. Als das ganze Volk das sah, da fielen sie auf ihr Angesicht und sagten: Der, Herr, er ist Gott! Der Herr, er ist Gott! Und Elia sagte zu ihnen: Packt die Propheten des Baal, keiner von ihnen soll entkommen! Und sie packten sie. Und Elia führte sie hinab an den Bach Kischon und schlachtete sie dort.“ (V. 38–40)

Dies soll genügen, um aufzuzeigen, dass das Problem von Religion und Gewalt in der Bibel grundgelegt ist. Nicht nur im Alten sondern auch im Neuen Testament finden sich problematische Aussagen hierzu. So gibt es in den Evangelien eine breite Tradition, welche die Rache beschreibt, die Gott beim Jüngsten Gericht an seinen Feinden nehmen wird – diese Worte stammen angeblich aus dem Mund Jesu. Dort heißt es in der Endzeitrede über den »bösen Knecht«:

„Dann wird der Herr dieses Knechts kommen an einem Tage, an dem er's nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht kennt, und er wird ihn in Stücke hauen lassen und ihm sein Teil geben bei den Heuchlern; da wird sein Heulen und Zähneklappern.“ (Mt 24, 50 f.)⁶⁰

Und wenig später spricht Gott sein Urteil über diejenigen, die er verdammt:

„Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Und sie werden hingehen zur ewigen Strafe...“ (Mt 25, 41.46)⁶¹

An anderer Stelle wird die ewige Hölle anschaulich beschrieben, die Gott seinem erklärten Feind, dem Satan, und allen Verdammten bereitet:

„Und der Teufel, der sie verführte, wurde geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, wo auch das Tier und der falsche Prophet waren; und sie werden gequält werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und wenn jemand nicht gefunden wurde

⁶⁰ Luther-Übersetzung.

⁶¹ Luther-Übersetzung.

in dem Buch des Lebens, der wurde geworfen in den feurigen Pfuhl.“ (Offb 20, 10.15)⁶²

Bekanntlich sind diese Vorstellungen in das Bildprogramm zahlloser Kirchen des Mittelalters eingegangen, die oft schon außen an ihrem Portal oder aber als überdimensionale Fresken an der Eingangswand detaillierte Darstellungen des Jüngsten Gerichts zeigen und so bis heute fortwirken.

Der Glaube an ein göttliches Gericht erfüllt freilich auch eine wichtige Funktion: Für diejenigen, die unter Ungerechtigkeit leiden, ist der Gedanke tröstlich, dass es – wenn schon nicht in dieser Welt – am »jüngsten Tag« Gerechtigkeit geben wird. Die Unterdrückten aller Jahrhunderte hoffen auf Gott als Richter. Aus dieser Perspektive ist es bedeutsam, dass Gott nicht einfach alle Schuld vergibt und Tätern wie Opfern gleichermaßen Erlösung schenkt, sondern dass zuvor alle (Un-)Taten aus dem Dunkel der Geschichte ans Licht gebracht werden. Dieses Bedürfnis kommt in der Vorstellung zum Ausdruck, wonach ein Engel die Verstorbenen vor den Richterstuhl Gottes geleitet und dort ihre guten und schlechten Taten in zwei Waagschalen gegeneinander abwägt. Eine andere Überlieferung besagt, dass alle Taten der Menschen (auch die verborgensten) vor Gott in einem Buch festgehalten werden und dass jeder nach seinem Tod darüber Rechenschaft ablegen muss. So bedeutsam diese Überlieferungen auch sein mögen: Ich bin davon überzeugt, dass es möglich und notwendig ist, sie mit dem Glauben an Gottes allversöhnende Gnade zu verbinden – und damit die Lehre des Kirchenvaters Origenes (185– um 254) von der apokatastasis panton (der „Wiederbringung aller Dinge“), die von der Alten Kirche als Häresie verurteilt worden ist, zu rehabilitieren. Weder geht es darum, leichtfertig Vergebung zu predigen, noch kann der Glaube an ewige Verdammnis überzeugen. Denn alle Verbrechen der Menschen – so schwerwiegend sie auch sein mögen – werden innerhalb der Begrenzung von Raum und Zeit begangen; deshalb widerspräche es der Gerechtigkeit Gottes, wenn er

⁶² Luther-Übersetzung.

darüber eine „ewige“ Strafe verhängen würde. Straftat und Strafe würden dann verschiedenen Dimensionen zugehören. Das Ausmaß der Strafe würde dasjenige der Straftat kategorial übersteigen, und Gott würde dabei nicht gnädig handeln, sondern ungnädig, ja ungerecht. Darum muss nach der gewissenhaften Gerichtsverhandlung vor dem Richterstuhl Gottes am Ende die Versöhnung stehen, und es ist Aufgabe der Theologie, beides zusammen zu denken.

Natürlich gibt es im Christentum viele und gewichtige Stimmen, die zum Frieden aufrufen und die im Lauf der Geschichte eine segensreiche Wirkung entfaltet haben.⁶³ Hierfür haben wiederum Traditionen aus dem Alten Testament inspirierend gewirkt (z.B. Jes 2, 4: „Und er [Gott] wird richten zwischen den Nationen und für viele Völker Recht sprechen. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Speere zu Winzermessern. Nicht mehr wird Nation gegen Nation das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.“). Mehr noch gilt dies für das Neue Testament als Quelle für den christlichen Glauben. So wird die Bergpredigt, die programmatische Botschaft Jesu, mit den Seligpreisungen eröffnet, wo es heißt: „Glückselig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben. [...] Glückselig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen.“ (Mt 5, 5.9) Jesus hat sich gegen seine Verhaftung und seinen gewaltsamen Tod nicht gewehrt und seinen Jünger Petrus, der ihn verteidigen wollte, zurückgewiesen: „Stecke dein Schwert wieder an seinen Ort! Denn alle, die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert umkommen.“ (Mt 26, 52) Und der Apostel Paulus mahnt alle Christen: „Wenn möglich, so viel an euch ist, lebt mit allen Menschen in Frieden.“ (Röm 12, 18) Auch wenn diese Beispiele in ihrer je unterschiedlichen Art hier nicht exegetisch gewürdigt werden können, seien sie

⁶³ Vgl. Weingardt, Markus: Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung, in: Enns/Weiße, *Gewaltfreiheit und Gewalt*, S. 95–104; als aktuelles Beispiel im Zusammenhang mit dem Islam vgl. Christoph Benke, »Hingegeben, nicht genommen«. Zeugen für Christus im muslimischen Algerien, in: Tück, *Sterben für Gott*, S. 252–267.

doch in Erinnerung gebracht, um das irenische Potential der christlichen Überlieferung anzudeuten.

5. *Wie kann das Problem von Religion und Gewalt zukünftig überwunden werden?*

Insgesamt haben sowohl das Judentum⁶⁴ als auch das Christentum ein problematisches Erbe aus der Bibel übernommen – und dem Islam wurde es von beiden Religionen vermittelt. Natürlich ist die jüdisch-christliche Tradition nicht die einzige Quelle, aus der sich der Islam speist: Viele Vorstellungen (etwa in Bezug auf die Kriegsführung) hat Mohammed bei den Stämmen der arabischen Halbinsel vorgefunden. Das

⁶⁴ Auf das die jüdische Religion kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, jedoch ließen sich hier Parallelen aufzeigen: Von der kriegerischen Überlieferung in der Hebräischen Bibel war oben bereits die Rede; außerdem finden sich gewaltförmige Denkmuster auch bei hochverehrten jüdischen Denkern wie etwa dem berühmten Religionsphilosoph Maimonides (1135/38–1204). In seinem Hauptwerk *Mishne Thora* schreibt er z.B.: „If a heathen strikes a Jew — an offense for which he deserves death, no matter how slight the wound he inflicts — he is put to death (by the court). [...] A heathen who busies himself with the study of the Law deserves death, [...] The general principle is: none is permitted to introduce innovations into religion or devise new commandments.“ (Maimonides, *The Code of Maimonides [Mishne Torah]*, Bd. 14: The Book of Judges, hg. v. Abraham Hershman, New Haven 1949 (Yale Judaica Series 3), S. 236 f.). Manche militanten Anhänger des Judentums schrecken vor Gewalt nicht zurück und führen dabei eine religiös motivierte Legitimation für ihre Straftaten an, die den Argumenten anderer Fundamentalisten ähnlich ist. Auf der anderen Seite gibt es auch im Judentum eine aktive Friedensbewegung, die sich nicht zuletzt aus religiösen Quellen speist. In Israel ist dies z.B. Shalom Achshav (engl. Peace Now, dt. Frieden Jetzt), deren Mitglieder sich dafür engagieren, „einen gerechten Frieden und eine historische Versöhnung mit dem palästinensischen Volk wie den arabischen Nachbarn zu erreichen“ (aus der Präambel, vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Schalom_Achschav; 20.10.2016). Vgl. auch Amos Oz, *Friede und Liebe und Kompromiß. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 4. Oktober 1992*, in: www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media/php/1290/1992_oz.pdf (20.10.2016).

Problem besteht vor allem darin, dass sie im Koran religiös überhöht und als unveränderliches Gebot festgeschrieben worden sind. Die Ursache hierfür ist im Selbstverständnis als Offenbarungs- und Buchreligion zu finden, verbunden mit dem Konzept von Verbalinspiration und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift – auch das ein Erbe der christlich-jüdischen Tradition. Wenn sich muslimische Terroristen auf den Koran berufen, so tragen wir Christen in gewissem Maß Mitverantwortung dafür.⁶⁵ Juden, Christen und Muslime – jene drei monotheistischen Religionen, die aus der biblischen Überlieferung heraus entstanden sind – sollten sich gemeinsam darum bemühen, die gewaltverherrlichenden Tendenzen in ihrer Tradition zu überwinden.

Der erste Schritt besteht darin, ein kritisches Verhältnis zur eigenen Überlieferung einzunehmen – sowohl in Bezug auf die Geschichte als auch im Hinblick auf die schriftlichen Quellen. Solange die Heilige Schrift als unantastbar gilt, ist es schwer möglich, inneren Abstand zu ihr zu gewinnen und sich von einzelnen Aspekten zu distanzieren. Die christliche und auch die jüdische Theologie haben mit der Methode der »historisch-kritischen Exegese« des Bibeltextes bereits seit etwa 200 Jahren Erfahrungen gesammelt.⁶⁶ Dabei hat sich gezeigt, dass der Verzicht auf den Unfehlbarkeitsanspruch der Offenbarung durchaus die Gefahr von Verunsicherung oder gar Identitätsverlust in sich birgt; in der Tat stellt sich die Frage, welche Gewissheit der Glaube noch vermitteln kann, wenn er keine absolute Norm ist, sondern seinerseits der Kritik der Vernunft unterworfen wird. Dennoch führt dies nicht zur Selbstauflösung von Religion, sondern lässt die Frage

⁶⁵ Vgl. Martin Rhonheimer, Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum, in: Tück, *Sterben für Gott*, S. 18–41; Schreiner, *Heilige Kriege*.

⁶⁶ Inspiriert von Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Bde., hg. v. Heinz Scheible, Gütersloh²1980 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5) [Erstveröffentlichung 1771–75].

nach der Wahrheit lediglich in jener Komplexität erscheinen, die ihr gebührt.

Ein kritisches Verhältnis zur eigenen Überlieferung einnehmen – das bedeutet in Bezug auf das Problem von Religion und Gewalt: Juden, Christen und Muslime sollen aufmerksam wahrnehmen, wo Gewalt im Namen ihrer Religion bejaht wird – sei es physische Gewalt in Form von Kampf und Krieg, sei es psychische Gewalt durch Glaubenszwang, Zwangstaufe, Zwangspredigt, Drohbotschaften, Unterdrückung und Verfolgung von Andersgläubigen, Verbot von Religionswechsel, Bevorzugung einer einzigen Religionsgemeinschaft, Intoleranz u.a.m. Wir müssen uns bewusst werden, wo solche Gewaltförmigkeit – explizit oder implizit, mehr oder weniger subtil – gefördert wird in unseren Heiligen Schriften, in theologischen Werken, Katechismen und Schulbüchern, in unseren Gebeten und Liedern, in Kunst und Folklore. Wir müssen uns ebenso bewusst werden über den Zusammenhang zwischen unserem Gottesbild und dem Gewaltpotenzial der Religion, wobei hier komplexe Wechselwirkungen bestehen: Ein gewalttätiges Gottesbild kann die zwischenmenschliche Aggression erhöhen; zugleich können menschliche Gewaltvorstellungen auf Gott projiziert werden und dann wieder auf die Gesellschaft zurückwirken.

Eine Reflexion dieser Prozesse sowie ein intensiver Diskurs darüber sind notwendig, um sich in einem nächsten Schritt emanzipieren zu können. Wichtig ist dabei, dass die Zurückweisung gewaltförmiger Traditionen ausdrücklich vorgenommen wird. Dies sei am Beispiel der oben genannten Erzählung von der Opferung Isaaks durch Abraham verdeutlicht: Es reicht nicht aus, in einer Predigt oder Abhandlung über diesen Bibeltext das Thema „Gewalt“ zu umgehen und sich auf weniger anstößige Aspekte zu konzentrieren (etwa die Bereitschaft, alles loszulassen und Gott ganz zu vertrauen). Die Gläubigen haben ein Recht darauf, zu erfahren, woran sie bei einer Geschichte wie dieser sind und was davon zu halten ist. Es ist nicht die Aufgabe von Theologen, die Religion gegen Kritik in Schutz zu nehmen; sie sollten eher aufzeigen, wie

die Schrift bei Bedarf verneint und dennoch (oder gerade so, indem wir uns ernsthaft mit ihr auseinandersetzen) geachtet werden kann.

Schließlich werden wir in Bezug auf das problematische Verhältnis von Religion und Gewalt nur Fortschritte machen können, wenn wir – möglichst gemeinsam – ein klares Bekenntnis zur Gewaltfreiheit aussprechen.⁶⁷ Ein solches Bekenntnis ist nicht gleichbedeutend mit Pazifismus, der sich auf den Bereich des Politischen bezieht. Wohl aber hat es zur Voraussetzung, das der Grundsatz der Religionsfreiheit anerkannt wird. Dann kann sich die Hoffnung erfüllen, die Hans Küng mit seinem „Projekt Weltethos“ verbunden hat, nämlich dass die Religionen einen genuinen Beitrag zum Weltfrieden leisten.⁶⁸

⁶⁷ Vgl. Zinser, der seine Monographie über Gewalt und Krieg mit dem Fazit beschließt: „Es wird darauf ankommen, von den Religionen, ihren Anhängern und Amtsträgern zu fordern, daß sie eindeutig und ohne Einschränkung Krieg und allen mit 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.“ Zinser, *Religion und Krieg*, S. 191.

⁶⁸ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München ¹³1996; Parlament der Weltreligionen: Erklärung zum Weltethos, in: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993, S. 13–45.

Esther Hornung

DOING IDENTITY, DOING BIOGRAPHY, DOING CONVERSION

Wöhler/Peregrina/Schmid in den Analyse-kategorien „Geschlecht“, „Konfession“, „Heimat“

Segne du, Maria, segne mich, dein Kind,
daß ich hier den Frieden, dort den Himmel find'!
Segne all mein Denken, segne all mein Tun,
laß in deinem Segen Tag und Nacht mich ruh'n!

Segne du, Maria, alle, die mir lieb,
deinen Muttersegен ihnen täglich gib!
Deine Mutterhände breit' auf alle aus,
segne alle Herzen, segne jedes Haus!

Segne du, Maria, jeden, der da ringt,
der in Angst und Schmerzen dir ein Ave bringt.
Reich ihm deine Hände, daß er nicht erliegt,
daß er mutig streite, daß er endlich siegt.

Segne du, Maria, unsre letzte Stund'!
Süße Trostesworte flüstre dann dein Mund!
Deine Hand, die linde, drück' das Aug' uns zu,
bleib im Tod und Leben unser Segen du!¹

Am 6. Februar 2016 jährte sich der Todestag von Cordula Wöhler zum hundertsten Mal. Zwischen 1870 und 1916 war sie eine der bekanntesten Schriftstellerinnen von

¹ *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch mit dem Eigenteil des Bistums Würzburg.* Würzburg 1975, Nr. 896. Die anheimelnde Melodie, die sicherlich zur Beliebtheit beigetragen hat, stammt von Karl Kindsmüller (1876-1955), Regensburg, vermutlich um oder nach 1916. Karl Kindsmüller, *BMLÖ* 5/1 (09.08.2013). <http://bmlo.de/k0386>, eingesehen am 05.05.2015; Heike Nasritdinova, *Kindsmüller, Karl*, http://www.oberpfaelzertkulturbund.de/cms/pages/kultur-der-oberpfaelz/dbeintrag_details.php?id=120, eingesehen am 05.05.2015.

Andachtsliteratur im katholischen Raum gewesen. Nach dem Ersten Weltkrieg versank sie in Vergessenheit. Symptomatisch dafür mag sein, dass eines ihrer frühen Gedichte, das sie anlässlich ihrer Konversion und dem damit einhergehenden zwangsweisen Abschied von ihrem evangelisch-lutherischen Elternhaus 1870 (ihr Vater war Pastor im konfessionell geschlossenen Mecklenburg-Schwerin gewesen) geschrieben hatte,² im süddeutschen Raum einen recht großen Bekanntheits- und Beliebtheitsgrad erreicht hat. Dennoch kennt die Verfasserin heute kaum jemand mehr. Das ist vermutlich auch der Fall bei zahlreichen, für das heutige ästhetische wie religiöse Empfinden, kitschigen Andachtsbildchen, für deren Texte Cordula Wöhler oder unter ihrem Pseudonym Cordula Peregrina, verantwortlich zeichnete. Auch der hundertste Todestag gab keinen Anlass zu größeren Gedenkfeierlichkeiten in Schwaz, Tirol, wo sie lebte, wirkte und schließlich schwer krank starb.

Methodisch birgt die Biographie Cordula Wöhlers einige Herausforderungen, die zeigen, dass Biographie und Identität mannigfaltige Facetten besitzen. Das macht sie zumindest für Methodenfragen interessant, um die es in diesem Aufsatz gehen soll: Wie kann man sich methodisch (Auto-)Biographien von Konvertitinnen annähern? Dieser Aufsatz will bisherige Forschungsdiskussionen bündeln und mögliche methodologische Schneisen ziehen. Ein besonderer Schwerpunkt liegt hierbei auf dem deutschen Sprachraum im langen 19. Jahrhundert.

Denn während es für die Frühe Neuzeit eine ganze Reihe von Untersuchungen über Konversionen gibt, gerade im Bereich der Genderforschung, ist das 19. Jahrhundert diesbezüglich noch nicht sonderlich untersucht. Maria Wojtczak³ legte

² Das Original ist nicht mehr vorhanden, da die Tagebücher von 1870 nicht mehr auffindbar sind. Dass es tatsächlich 1870 geschrieben wurde, dazu gibt es einige Hinweise in verschiedenen Quellen Cordula Wöhlers.

³ Maria Wojtczak, *Aus zwei Glaubenswelten. Bekenntnisse konvertierter Autorinnen (1850-1918)* (Posener Beiträge zur Germanistik, Bd. 10), Frankfurt a.M. u.a. 2009.

2009 erstmals aus literaturwissenschaftlicher Perspektive einen Überblick über konvertierte Schriftstellerinnen vor, wobei sie sich nur auf den Glaubenswechsel von evangelisch zu katholisch beschränkte und, anders als im Titel angekündigt, den Zeitraum noch weit ins 20. Jahrhundert hinein schob. Angelika Schaser lieferte Mitte 2012 mit Verweis auf einen weiteren Aufsatz ein erstes Teilergebnis zur Einordnung von Konversionserzählungen des 17. bis 19. Jahrhunderts, auch hier mit Fokus von evangelisch zu katholisch.⁴

Biographie und „weibliches“ Schreiben

Die Erforschung schreibender Frauen ist eng verknüpft mit women's history, bzw. Frauengeschichte. Dies hat eine ganze Reihe von Gründen: Zum einen blieb diesen Frauen bis ins 18. und noch ins 19. Jahrhundert hinein der literarische Markt verschlossen, sie mussten auf Nischen ausweichen. Autorinnen galten als unnatürlich, wenn, sollten sie sich an ihr eigenes Geschlecht wenden, moralisch-erzieherisch wirken, zur Versittlichung beitragen, sich nützlich machen. Ihre Produkte galten als minderwertig, keine „hohe Literatur“. Die Kritik an der mangelnden Beachtung dieser Autorinnen in der Literaturwissenschaft ging dementsprechend dahin, die Trennung zwischen „Literatur“ und „Belletristik“ als womöglichen

⁴ Angelika Schaser, Schreiben um dazuzugehören. Konversionserzählungen im 19. Jahrhundert, in: *Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven*, hg. v. Claudia Ulbrich, Hans Medick und Angelika Schaser (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 20), Weimar, Wien 2012, S. 381-398, der Verweis in Fußnote 1, S. 381: Gesine Carl/Angelika Schaser, Konversionsberichte des 17. bis 19. Jahrhunderts als Selbstzeugnisse gelesen: Ergebnisse und Forschungsperspektiven, in: *Das Religiöse der Gesellschaft – Das Gesellschaftliche der Religion*, hg. v. Marc Föcking und Bruno Reudenbach. Münster u.a. war für 2012 angekündigt, ist aber noch nicht erschienen. Deshalb verweise ich auf http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/konversionen/ergebnisse/beitraege/Konversionsberichte_als_Selbstzeugnisse_gelesen.pdf, eingesehen am 24.04.2015.

männlichen *gender bias* zu brandmarken.⁵ Anna Babka hat hierzu drei zentrale Kritikpunkte ausgemacht:

„daß Frauen „außerhalb des Gesetzes“ platziert werden, also sowohl außerhalb des Gesetzes von Genre als auch außerhalb der Vorstellung eines identischen Subjekts/Selbst; daß die weibliche Autobiographie unterdrückt und nicht in den Kanon aufgenommen wird, weil sie die „wahren“, also männlichen Autobiographien kontaminiert; daß die männliche Autobiographie als universal und die weibliche als ein Produkt einer weiblichen Erfahrung gelesen wird.“⁶

Weil „weibliches“ Schreiben als auf Grund ökonomischer Zwänge minderwertiges, mit mangelnder Objektivität behaftetes, die Schriftstellerinnen als marginalisierte, gebrochene Subjekte ausgemacht wurden, galten „autobiographisch markierte Texte [...] innerhalb der feministischen Theorie als nahezu paradigmatisch für die Subjektivierung der schreibenden Frau“ (ebd.). Anfängliches Ziel war daher, diese Schriftstellerinnen wieder dem Vergessen zu entreißen und ihnen so endlich die vermeintliche Würdigung zukommen zu lassen.⁷ Dieses Vorgehen jedoch weist einen grundsätzlichen Denkfehler auf: „welche Kriterien erlauben uns zu sagen, daß ein Text feministisch oder feminin sei?“ (Babka 2002, S. 16) Almut Finck hat dazu mehrere Vorbehalte formuliert, die sich alle auf die grundsätzliche Beobachtung reduzieren lassen, dass ein solches Vorgehen die Dichotomien, die kritisiert werden, wieder reproduziere, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen: männlich-weibliche Heterosexualität, privat – öffentlich, gespalten – ganzheitlich, zielgerichtet – sozial, etc.. „Was der Frau einst zum Nachteil gereichte, [...] das wird

⁵ Vgl. hierzu die umfassende Dissertation von Almut Finck, *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie* (Münchener Universitätschriften. Geschlechterdifferenz & Literatur. Publikationen des Münchner Graduiertenkollegs, Bd. 9), Berlin 1999, hier S. 116-118.

⁶ Anna Babka, *Unterbrochen. Gender und die Tropen der Autobiographie*, Wien 2002, S. 16.

⁷ S. u.a.: Martine Watson Bownley/Allison B. Kimmich (Hg.): *Women and Autobiography* (Worlds of Women, Nr. 5), Wilmington DE 1999.

jetzt als schätzenswerte Eigenschaft betrachtet.“ (Finck 1999, S.123) Diese Abspaltung entspricht der Strategie von Identitätspolitikern sich als marginalisiert begreifender Bevölkerungsgruppen. Dadurch wird die Geschlechtszuweisung und -bezeichnung „Frau“ zu Differenzsetzungen wie „Rasse“ oder „Klasse“. Um das Dilemma der Reproduktion zu überwinden – und, so will ich ergänzen, der Versuchung widerstehen zu können, künstlich Einheitlichkeit zu erzeugen wo keine ist⁸ –, formulierte Finck mit ihrer „Theorie positionaler Identität“ (Finck 1999, S. 19) ein Umdenken: Von der Prämisse ausgehend, „daß beide, Subjekt als auch der kulturelle Kontext, immer schon aufeinander verwiesen sind, daß sie erst „nachträglich“ in und mit den Verfahrensweisen entstehen, mittels derer Subjektivität und Wirklichkeit erfahrbar gemacht werden“ (Finck 1999, S. 17), kann die Aufmerksamkeit weg von den Essentialisierungen hin zu den Herstellungspraktiken beider gelenkt werden. Es gälte,

„die Aufmerksamkeit auf die diskursiven Praktiken und die Modelle kultureller Sanktionierung zu lenken, die die Annahme bestimmter Subjektpositionen provozieren oder verhindern. Es gälte, nicht nur nach der Art und Weise der sozio-kulturellen Konstruktion von geschlechtsspezifisch markierten Bedeutungen zu fragen, sondern auch nach den Konsequenzen der Tradierung oder Subversion dieser Bedeutungen. In welchem und in wessen Interesse liegen die Aufrechterhaltung binärer Oppositionen [...] und deren geschlechtsspezifische Zuschreibung? Welche Technologien der Naturalisierung und der Essentialisierung kommen zum Einsatz, um diese Binarismen zu etablieren, gleichzeitig aber im Verborgenen zu lassen, daß es sich dabei um kulturelle Konstrukte im Dienste hegemonialer Ansprüche handelt?“ (Finck 1999, S. 126)

Dadurch wird „weibliche“ Biographie, „weibliche“ Erfahrung als „nachträgliches“ Produkt sozio-kultureller Kodifizierung“

⁸ Jennifer Jensen Wallach, Building a Bridge of Words: The Literary Autobiography as Historical Source Material, in: *Biography* 29/3 (Sommer 2006), S. 446-461.

sichtbar; „der autobiographische Akt der Erinnerung und Bewußtmachung“ wird als „ein performativer Akt, der das zu Vergegenwärtigende zuallererst hervorbringt, weil alle Erinnerung „nachträglich“ ihren Gegenstand erzeugt“, erkannt (Finck 1999, S. 129). Insofern kann von einer „Geschichte des positionalen Subjekts“ statt von „Identität“ gesprochen werden, weil dadurch „das Prozesshafte und die Unabgeschlossenheit von Identitätsentwürfen, ihre Inkohärenz, ihr Wandel und damit ihre Heterogenität und Multiplizität“ (Finck 1999, S. 19) ausgedrückt wird.

Das bedeutet nicht, die feministische Kritik zu entschärfen. Vielmehr führt das Verständnis von „Person“ als multikategorial, die Erkenntnis, dass „conceptions of the self [...] in different cultures, categories and conceptions [...] underlie a variety of styles of self-representation or self-fashioning”,⁹ zu einem offeneren Verständnis von Subjekt-Sein. „Die einzelnen Subjektpositionen sind immer nur locker umrissen und tentativ festgelegt, transitive Positionen [...], ständig im Übergang begriffen [...]“ (Finck 1999, S. 134). Die Wahrnehmung, bzw. Bestimmung dessen, was „Subjekt“ ist, geschieht allerdings erst im Nachhinein, so dass Fincks Theorie erst durch das Prinzip der Nachträglichkeit vervollständigt wird (vgl. Finck 1999, S. 133-135).

Die Geschichte des positionalen Subjekts ereignet sich somit in der gegenseitigen Verhandlung von Selbst-Konstruktion und Kontext, unter der Finck „ständig verschiebende textuelle Felder“ (Finck 1999, S. 137) versteht, bzw. ist „keine Form von Referenzialität vorstellbar [...], in die nicht schon

⁹ Peter Burke, *Representations of the Self from Petrarch to Descartes*, in: *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present*, hg. v. Roy Porter, London, New York 1997, S. 17-28, hier S. 28, zitiert in: Fabian Brändle, u.a.: *Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung*, in: *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500-1850)*, hg. v. Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 9), Köln, Weimar, Wien 2001, S. 3-31, hier S. 5, Fußnote 8.

von Anfang an die sozio-kulturellen Verhaltensmuster eingeschrieben sind, die in einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Augenblick miteinander konkurrieren.“ (Finck 1999, S. 135) Oder, anders gesagt: „Our performance of self-narration [...] takes place in an environment of social convention and constraint.“¹⁰

Hier kann an das Konzept des habitus von Pierre Bourdieu und Judith Butlers performance-Verständnis¹¹ angedockt werden, denn diese beschriebenen Aushandlungsprozesse sind im wahrsten Sinne des Wortes Verkörperungen des Selbst. „Der Körper, den das Subjekt sinnlich wahrnimmt, ist immer schon mit Zeichen befrachtet.“ (Finck 1999, S. 21) Er lebt somit in einem signifikanten Verweisungszusammenhang. Erleben ist nur als Erfahrung sprachlich in das Bewusstsein hervorholbar, reflektier- und deutbar, sozial kommunikabel. Als eigenes gedeutetes Erleben wird sie zur narrativen Selbstidentifikation, die darauf angelegt ist, Subjektivität „vor den Augen eines Anderen und für die Augen eines Anderen zu entfalten.“¹² Als solche ist sie den vorgegebenen Diskursen als Regelwerke unterworfen, entlang deren Vorgaben und Grenzen sich jedoch Individuation ereignet, gestaltet wird, die Grenzen austestend, verändernd. Dies geschieht „durch Repetition und Iteration von Wahrnehmungen und Handlungen [...]. Man weiß aus Wiederholung und wiederholt um zu wissen“ (Kauppert 2010², S. 210), aber auch durch eigensinnige Variation der

¹⁰ Paul John Eakin, *The Economy of Narrative Identity*, in: *Controlling Time and Shaping the Self*, hg. v. Arianne Baggerman, Rudolf Dekker, Michael Mascuch (Egodocuments and History Series, Bd. 3), Leiden, Boston 2011, S. 231-243, hier S. 236; ders.: *The Economy of Narrative Identity*, in: *History of Political Economy* 39 (2007), S. 117-133.

¹¹ S. insbesondere: Pierre Bourdieu, *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993 [Questions de sociologie. Paris 1980]; ders.: *Der Tote packt den Lebenden* (Schriften zu Politik und Kultur, Bd. 2), Hamburg 1997; ders./Loïc J.D. Wacquant: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2006; Judith Butler, *Undoing Gender*, New York, London 2004.

¹² Michael Kauppert, *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens* (Wissen, Kommunikation und Gesellschaft. Schriften zur Wissenssoziologie), Wiesbaden 2010², S. 161.

Zitation. Subjektivität erweist sich somit als performativ, prozessual, nie rigide festschreibbar, aber immer eingebettet in historische Bezüge – doing identity.¹³

Insofern ist das Erzählen einer Lebensgeschichte immer ein sozialer Prozess der Selbstrepräsentation und des Ringens um Anerkennung.

„Eine solche Geschichte würde von den Orten erzählen, die das Subjekt im Laufe seines Lebens besetzt hält und wieder verläßt, und auch von denen, die es nicht einnimmt. Sie würde berichten von Orten des Sprechens, von den diskursiven Formationen, komplexen Regelsystemen, Codes und Markierungen, an deren Konsolidierung oder Destabilisierung das Subjekt, wenn es sich mit und in seiner Geschichte performativ einschreibt, ebenso beteiligt ist wie an der eigenen. Die Geschichte des Subjekts wäre die der Positionen, die sich ergeben, indem das Subjekt an dem Netz, in das es eingelassen ist, unentwegt weiterwebt.“ (Finck 1999, S. 19)¹⁴

Der deutsche Begriff „Geschlechterforschung“ hat gegenüber gender studies den Vorteil, dass er „die gegenseitige Verwiesenheit von *sex* und *gender* in der Konstruktion von Geschlecht und dem Verständnis dessen als Geschlechtlichkeit“ verstärkt in den Blick nimmt.¹⁵ Die Kategorisierung

¹³ Vgl.: Lars Allolio-Näcke/Britta Kallscheuer, *Doing Identity. Von Transdifferenz und dem alltäglichen Skeptizismus*, http://www.academia.edu/3803747/Geschichte_Redaktion_und_Identit%C3%A4t_-_Allolio-N%C3%A4cke_L._und_Kallscheuer_B._Doing_Identity_Von_Transdifferenz_und_dem, eingesehen am 05.05.2015; Lars Näcke/Eri Park, Subjektivität und Subjektivierung – Zwischen Einschreibung und Selbstführung, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 18/2 (1994), S. 9-35.

¹⁴ Peter Burschel schlägt in diesem Zusammenhang vor, „Fragen nach dem Selbst, Fragen nach der Person in stärkeren Maße als bisher auch als Raum-Fragen zu verstehen zu lernen.“: Peter Burschel, „j’ avais le plaisir de me voir comparée à tous les astres“. Gelebte Räume in den Memoiren der Kurfürstin Sophie von Hannover, in: Ulbrich/Medick/Schaser, *Selbstzeugnis und Person*, S. 335-348, hier S. 337.

¹⁵ Esther Horning/Marita Günther-Saeed, Einleitung, in: *Zwischenbestimmungen. Identität und Geschlecht jenseits der Fixierbarkeit?*, hg. v. Esther Horning und Marita Günther-Saeed, Würzburg 2012, S. 17-32,

signalisiert, dass von einem instabilen Geschlechterverständnis ausgegangen wird, um dessen Stabilität gerungen, das immer wieder durch Aushandlungsprozesse hergestellt werden muss. „Geschlecht“ ist somit Teil des Differenzierungsprozesses von doing identity, dessen Benennung als doing gender einen Identitätsmarker darstellt.

„Geschlecht“ ist demnach eine Differenzsetzung neben anderen, wie „Rasse/Ethnizität“, „Klasse“, „Alter“, aber auch religiöse oder nationale Loyalitäten. Differenzsetzungen als Bezeichnungen und Betonungen, Auslassungen und Verschweigen sind sowohl Mittel der Identitätsbildung als auch Mittel des Aushandelns sozialer Positionierungen innerhalb diskursiver Vorgaben, Rahmenbedingungen, Handlungsräume, die wiederum Produkt dieser Aushandlungsprozesse sind. Im Einzelnen kreuzen sich dadurch struktureller Rahmen und agency. In dieser Überkreuzung,¹⁶ Überlagerung,

hier S. 22.

¹⁶ In Bezug auf die Diskussion um den aus den USA stammenden Ansatz der Intersektionalität, wie ihn Cornelia Klinger und Gudrun-Axeli Knapp in Deutschland angestoßen haben: z.B. Helma Lutz/Maria Teresa Herrera Vivar/Linda Supik (Hg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (Geschlecht und Gesellschaft, Bd. 47), Wiesbaden 2010; vgl. Cornelia Klinger/Gudrun-Axeli Knapp/Birgit Sauer (Hg.), *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität* (Politik und Geschlechterverhältnisse, Bd. 36), Frankfurt a.M./New York 2007. Allerdings macht m.E. die Kritik von Thomas Schwinn und dessen Verweis auf Max Weber in seinem Aufsatz im gleichen Buch Sinn: Er bemerkt, „dass sich Ressourcen konvertieren lassen“ und teilt diese in drei Basistypen auf: „kulturelle Deutungs- bzw. Distinktionskompetenz, politische Macht und ökonomische Chancen [...]“. Sie entfalten ihre Wirkung quer durch die [...] differenzierten Institutionen.“: Thomas Schwinn, *Komplexe Ungleichheitsverhältnisse: Klasse, Ethnie und Geschlecht*, in: *ebd.*, S. 271-286, hier S. 283. Durch Konvertierung könnten negative Ungleichheitslagen auf der einen Seite durch positive auf der anderen Seite kompensiert werden. Dadurch besitzt das Subjekt die Gestaltungsmacht der eigenen Differenzsetzung quer zu den strukturellen Vorgaben. Die Grenzen der Handlungsrahmen werden elastischer, austestbarer, brüchiger.

Interdependenz¹⁷ bilden sich Unterscheidungen heraus, Ungleichheitslagen, In- und Exklusionen, Individuationen, die ohne die Beziehung „dazwischen“ aber nicht möglich wären. Subjektwerdung als handelnde (Akteur) und als selbst-reflexive (Selbst) geschieht somit „Jenseits des autonomen Subjekts“¹⁸, im Zwischenraum, in der Relation und in den Momentaufnahmen von Festlegungen. Sie ist nicht nur hybrid¹⁹, sondern spannungsvoll trans-different²⁰, mehrfach-schillernd.

*Lebensgeschichte – (Auto-)Biographie –
Egodokumente – Selbstzeugnisse*

Lebensgeschichte beinhaltet daher Identitätsbildung und Selbstrepräsentation als Anerkennungsstrategien. Als eine

¹⁷ S. hier z.B.: Antje Hornscheidt, Sprachliche Kategorisierung als Grundlage und Problem des Redens über Interdependenzen. Aspekte sprachlicher Normalisierung und Privilegierung, in: *Gender als interdependente Kategorie*, hg. v. Katharina Walgenbach u.a., Opladen 2002, S. 65-105.

¹⁸ S. hierzu die gleichnamige Dissertation von Hanna Meißner, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld 2010.

¹⁹ Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994.

²⁰ Vgl. z.B.: Wolfgang Welsch, Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: *Spaces of Culture. City, Nation, World*, hg. v. Mike Featherstone/Scott Lash. London 1999, S. 39-63; Michiko Mae, Auf dem Weg zu einer transkulturellen Genderforschung, in: *Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*, hg. v. Michiko Mae und Britta Saal (Geschlecht und Gesellschaft, Bd. 9), Wiesbaden 2007, S. 37-52; Helmbrecht Breinig/Klaus Lösch, Forschungsfelder der Transdifferenz: Identität, Leiblichkeit und Repräsentation, in: *Identität und Unterschied. Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz*, hg. v. Cristian Alvarado Leyton und Philipp Erchinger, Bielefeld 2010, S. 37-58; Doris Feldmann, Differenzen ohne Ende? Möglichkeiten und Grenzen der Differenzkategorie aus kultur- und literaturwissenschaftlicher Sicht, in: *ebd.*, S. 59-70; Britta Saal, Kultur in Bewegung. Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität, in: Mae/Saal, *Transkulturelle Genderforschung*, S. 21-36; Walter Sparr, Das Eigene und das Andere der Transdifferenz. Rückblick und Ausblick, in: Leyton/Erchinger, *Identität und Unterschied*, S. 317-325.

solche ist sie gedeutete Geschichte, in der Vergangenes selektiv in die Gegenwart geholt und interpretiert wird für zukünftige Orientierung. Sie ist „Erzählen als Sinnbildung“²¹, eine sinn(en)hafte Fiktion, eine Selbstästhetisierung, so dass ihr etwas vom Charakter eines Kunstwerkes anhaftet. Deshalb ist es interessant zu fragen, „in welcher Weise Konstruktionen von Person als und in Erzählungen erfolgen“ (ebd.): Welchen sprachlichen Konventionen und Topoi folgt der Text? Wie werden sie verwendet? Wie ist der Plot aufgebaut? Welche Authentifizierungsstrategien werden verfolgt, um „Echtheit“ herzustellen? Auch hier gilt: Lebensgeschichte wird gemacht – doing biography (vgl. Hijiya-Kirschnereit 2012, S. 174-177)

Biographie als Lebensgeschichte und in ihr die Konversationserzählung als eine Form von biographischem Erzählen, formt Erinnerungen und ist damit eine gedächtnisbildende Leistung. Als solche wird sie zum Gegenstand historischer Forschung, zur Quelle, die es zu analysieren gilt.²² Als

²¹ Irmela Hijiya-Kirschnereit, Textstrukturen – Schreibkulturen. Ein Kommentar, in: Ulbrich/Medick/Schaser, *Selbstzeugnis und Person*, S. 174-178, hier S. 174.

²² Nach Werner Fuchs-Heinritz bildet biographische Forschung „in der Geschichte der Sozialwissenschaften keine Hauptströmung, eher ein verzweigtes Nebensystem.“: Werner Fuchs-Heinritz, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden* (Hagener Studientexte zur Soziologie). Wiesbaden 2009⁴, S. 85, vgl. aber auch S. 10f., 86-107, 116-120. Die Entdeckung von Lebensgeschichten als Quelle fällt mit den sozialpolitischen Protestbewegungen und ihrer Identitätspolitik während der kritischen Moderne in etwa den 1960er bis 1980er Jahren zusammen. In den USA entstand eine feministische Kritik an der bisherigen Auffassung von Biographie als zum einen zu unzuverlässig, um als Quelle dienen zu können und – im Bereich der Literaturwissenschaft – zum anderen an der alleinigen Wertschätzung „literarischer“ Biographien von Schriftstellern im Unterschied zur „Belletristik“ unbekannter Schriftstellerinnen oder unter Pseudonym schreibender Frauen. Dies führte einerseits in der Literaturwissenschaft zur (Wieder-)Entdeckung von women writers und der Erstellung von women’s biographies, was wiederum die feministische Geschichtsschreibung in den USA anstieß. Vgl.: Lois W. Banner, AHR Roundtable Biography as History, in: *American Historical*

Leitfrage dient das „Konzept der Volkskultur“. Interessant sind „vor allem [...] jene[...] Typen von Quellen [...], die einen möglichst direkten Zugriff auf individuelle und kollektive Deutungen, Wertungen oder soziales Wissen ermöglichen[...] en.“²³ Auf diese Weise gehen erziehungswissenschaftliche, entwicklungspsychologische, volkskundliche, ethnologische und Methoden der qualitativen Sozialforschung in die Geschichtswissenschaften ein (Fuchs-Heinritz 2009a, S. 114f.).

Nicht zuletzt betrifft das auch die Gattungsfrage, denn hier hat sich das Interesse und die Klassifikation der Forschung in den letzten Jahren eher weg von der (Auto-) Biographieforschung hin zu Ego-Dokumenten und Selbstzeugnissen verlagert. Philippe Lejeune hatte Autobiographie einst definiert als „A retrospective prose narrative produced by a real person concerning his own existence, focusing on his individual life, in particular on the development of his personality.“ Wichtig dabei war ihm der „autobiographical pact“: a piece of writing can be considered autobiographical if readers recognize it as such, having been given sufficient reason to do so.“²⁴ Um auch Biographien mit einzubeziehen schlugen Sidonie Smith und Julia Watson den Begriff *life narrative* vor (Baggerman

Review (Juni 2009), S. 579-586, hier S. 579. Auf der anderen Seite wurden nicht nur von der Frauenbewegung, sondern von Geschichtswerkstätten und anderen Initiativen Bestrebungen laut, Alltagsgeschichte, „Geschichte von Unten“ zu schreiben. Daraus wurde schließlich die Methode der Oral History entwickelt. Vgl.: Fuchs-Heinritz, *Biographische Forschung*, S. 115f.

²³ Winfried Schulze, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „EGO-DOKUMENTE“, in: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hg. v. Winfried Schulze (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, Bd. 2), Berlin 1996, S. 11-30, hier S. 13.

²⁴ Philippe Lejeune, The Autobiographical Pact, in: ders.: *On Autobiography*, Minnesota 1989 [Le Pacte Autobiographique. Paris 1975], S. 3-30, hier S. 4, zitiert nach Arianne Baggerman, Lost Time. Temporal Discipline and Historical Awareness in Nineteenth-Century Dutch Egodocuments, in: Baggerman/Dekker/Mascuch, *Controlling Time*, S. 455-541, hier S. 457.

2011, S. 458). Sparn spricht für die Konzeption von Lebensgeschichte im Dreierverhältnis Biographie, Autobiographie und Hagiographie gar von der Kunst der Komposition und Dichtung von Lebensläufen.²⁵

Baggermann macht als Durchbruch für die Autobiographie die Zeit um 1800 fest, wobei es bereits antike Vorbilder (Augustinus: *confessiones*) gegeben habe, bis zu Rousseaus *Confessions* 1782 als Wasserscheide. Ähnliches findet sich bei Winfried Schulze, der explizit religiöse Literatur wie Ordensgeschichte, Sündenbekenntnisse, Inquisitionsvorgaben und Konversionserzählungen als für die Autobiographieentwicklung seit dem Mittelalter über die Frühe Neuzeit hindurch wichtig benennt. Zudem seien zu ihrem Siegeszug die „leichtere[.] Verfügbarkeit von Papier“, zunehmende Verschriftlichung in Handel und Verwaltung, eine „intensivierte Bildung, fortschreitende berufliche Differenzierung“, „neue soziale Mobilität“, Individualisierung „als notwendiges Gegenstück zum System des absolutistischen Staates“, „die beginnende wissenschaftliche Erforschung der menschlichen Seele und der Affekte“ und ein wachsender literarischer Markt zentral gewesen (Schulze 1996, S. 18-20).²⁶ In Bezug auf das 19. Jahrhundert machte nicht nur Shalini Randeira „auf die enge Verbindung aufmerksam, die zwischen dem Konzept des modernen Individuums und dem Nationalstaat existiert: Das Individuum wird immer als Staatsbürger gedacht und ist in den nationalstaatlichen Strukturen und Vorstellungswelten verankert.“²⁷

²⁵ Walter Sparn, Dichtung und Wahrheit. Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographik, in: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, hg. v. dems, Gütersloh 1990, S. 11-29, s. insbesondere S. 12, 16, 19.

²⁶ Vgl. auch Peter Burke, *Historicizing the Self, 1770-1830*, in: Baggerman/Dekker/Mascuch, *Controlling Time*, S. 13-32, hier S. 19, 21, 27.

²⁷ Shalini Randeira, *Geteilte Geschichte und verwobene Moderne*, in: *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, hg. v. Jörn Rösen, Hanna Leitgeb, Norbert Jegelka, Frankfurt a.M./New York 2000, S. 87-96, hier S. 91, aufgegriffen und zitiert von Gabriele Jancke/Claudia

In die Kategorie autobiographisches Schreiben subsumiert Baggermann dann aber auch Tagebücher als Mittel der Introspektion, als „autobiographies in the making“ (Baggerman 2011, S. 483). Dass es um den Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer Fülle (auto-)biographischen Schreibens kam, macht Baggerman an Kosellecks Sattelzeit um ca. 1750-1850 fest und gibt dazu mannigfaltige Gründe: die industrielle Revolution mit ihren durchgreifenden Folgen für die Alltagswelt und die Weltwahrnehmung des Einzelnen, Revolutionen, Säkularisierung, Wertewandel, eine Zeit voller Spannungen, in der Vergangenheit und Zukunft auseinanderdriften und es so zu einem linearen statt zyklischen Zeitgefühl und historischen Bewusstsein gekommen sei (vgl. u.a. Burke 2011, S. 13), aber auch die Messbarkeit und Disziplinierung der Zeit. Das Schreiben habe dazu gedient, die als relevante Zeit erlebte Gegenwart festzuhalten mit ihren Umbrüchen und gleichzeitig das, was im Begriff war zu verschwinden, in Erinnerung zu halten. Gleichzeitig sei dadurch das historische Bewusstsein der Schreibenden gestärkt worden. Auch sei nun „Zeit“ zu einer wertenden Kategorie im Sinne von „altmodisch“ und „der Zeit voraus“ geworden. Diese Art literarischer Produktion, so Baggerman in der Präsentation ihrer Forschungsergebnisse für die Niederlande, habe in der Mitte des 19. Jahrhundert einige charakteristische Merkmale aufgewiesen, die sie als periodisierendes Moment für die Moderne im Unterschied zur Frühen Neuzeit bewertete: Auf Grund des Bewusstseins eines permanenten Wandels seien oftmals Kindheitserinnerungen, Bilder und Szenen aus dem scheinbar zeitlosen Landleben beschrieben worden: eine scheinbare verlorene, heile Welt, begleitet mit einem melancholischen Unterton in Bezug auf die verunsichernde Gegenwart, aber auch die Kindheit als

Ulbrich, Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, in: *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, hg. v. Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich (Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung, Bd. 10), Göttingen 2005, S. 7-27, hier S. 8.

Prägung für das zukünftige Leben, das es – entsprechend des Fortschrittsparadigmas – zu gestalten gilt (vgl. Baggerman 2011, S. 494, 522, 528f., 530, 532f., 535).

Doch Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich gemahnen zur Vorsicht:

„Durch solche Entwicklungsgeschichtlichen Ansätze [wie die Sattelzeit – Anmerk. der Verfasserin] werden Traditionen konstruiert, die auf einer schmalen Quellenbasis und einseitigen Wahrnehmungen beruhen [...]. Äußerst problematisch wird dies vor allem dann, wenn auf dieser Grundlage Verallgemeinerungen vorgenommen werden. Christliche, nichtadelige, gebildete, weiße, europäische und vielfach schriftstellerisch tätige Männer und ihre Texte werden so zu Trendsettern: Ihre Tätigkeiten, ihre Themen und ihre Weltsicht werden als charakteristisch für eine ganze Epoche dargestellt. Die damit verbundenen Machtverhältnisse [...] bleib[en] ausgeblendet, obwohl gerade hier geschlechter- und schichtspezifische Inklusions- oder Exklusionsmechanismen zur Geltung kommen.“ (Jancke und Ulbrich 2005, S. 15.)

Ob allerdings diese Quellenbasis tatsächlich so schmal ist, dem wage ich zu widersprechen: Zwar gehört zur Möglichkeit, schriftstellerisch tätig werden zu können ein gewisses Maß an Bildung und damit lange Zeit eine privilegierte Stellung. Mit der Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht jedoch weitete sich die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können aus. Gerade das Aufkommen diverser Formen von Maschineliteratur im 19. Jahrhundert fiel hier mit Nationalstaatsbildung und Demokratisierungsbestrebungen zusammen. Diese Breitenwirkung verhalf wenigen zur Position einflussreichem Trendsettings, so dass die auf den ersten Blick geringe Quellenbasis nicht im Widerspruch zur Beobachtung von großen Strukturveränderungen steht.

Hier kann gerade der Topos des Landlebens unter Verwendung von Peter Fritzsche als wichtiges Scharnier in zweifacher Hinsicht gesehen werden: erstens in der Verknüpfung von „Geschichte“ und „privat“ im Selbst-Verständnis des

modernen Subjektes, zweitens in der Deutungsarbeit und dadurch gleichzeitig dem Kampf um das, was „Nation“ ausmacht:

„Once the rural, the old-fashioned and the homespun came to be recognized as representing national identity, rather than serving as outpost of economic underdevelopment, the national form was open to a far-reaching elaboration. [...] And just as the nation represented itself in the household, the private space of the home was cultivated in a way to depict national and historical specificities“.²⁸

Heimatromane, Konversionserzählungen, Gedichtbände etc. werden somit machtvolle Mittel, imagines communities mit dem Element der Nostalgie zu konstruieren, die dann um die hegemoniale Deutungsmacht der „Nation“ ins Feld geführt werden können.²⁹ Indem fiktiv eine „spiritual domain“³⁰ errichtet wird, die zu einem scheinbar unschuldigen und zugleich kraftvollen Anfang wie zu einem unantastbaren Kokon zurückführt, wird versucht, das, was man selbst für die „nationale Identität“ hält, vor den scheinbaren Bedrohungen zu schützen. „Nation“ wird zu einem narrativen Konstrukt, das der Lüge, Verschleierung, Homogenisierung, Glättung, des Vergessens und einseitigen Betonens bedarf.³¹ Hier trifft sich

²⁸ Peter Fritzsche, *Drastic History and the Production of Autobiography*, in: Baggerman/Dekker/Mascuch, *Controlling Time*, S. 231-243, hier S. 236; vgl. ders., *The Economy of Narrative Identity*, in: *History of Political Economy* 39 (2007), S. 77-94, hier S. 79, vgl. auch S. 77.

²⁹ Vgl.: Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991²; vgl. zur Anwendung des Konzeptes der Hegemonie v. Gramsci auf den Nationalismus: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca NY 1983; zu Gramsci: vgl. z.B.: Johanna Borek/Birge Krondorfer/Julius Mende (Hg.), *Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci* (Beiträge zu Kulturwissenschaft und Kulturpolitik, Bd. 3), Wien 1993.

³⁰ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton Studies in Culture/Power/History), Princeton NJ 1993, S. 6.

³¹ Vgl. Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge u.a. 1990; Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une*

die private Lebensgeschichte mit der Erzählung der Nation. Denn die (Auto-)Biographie des Bürgers und der Bürgerin, ob nun Groß- oder Kleinbürgerlichkeit, werden Teil der „marker of cultural and national difference.“ (Fritzsche 2007, S. 91) Die Massenproduktion von Literatur spielt dadurch eine zentrale Rolle als propagandistisches Mittel.

Zentral scheint mir das Konzept der republican motherhood zu sein und Freverts Unterscheidung von Bürger und Bürgerin.³² Im Zuge der Nationalstaatsbildung, so diese Forschungen, wurden traditionelle Rollenzuweisungen wie Erziehung, Schaffung eines idealen Zuhauses als Repräsentationsort des öffentlichen Haushaltes neu vitalisiert und funktional angepasst: „Der Frau“ kommt die Rolle der Grundlagenlegung von Zivilisierung³³ im Haus zu. „Weibliche“ Literaturproduktion hat diesem Anspruch zu folgen. Insofern wird es im Kontext des Kulturkampfes wichtig, dass weibliche Identifikationsfiguren geschaffen werden, die ihr Person-Sein öffentlich propagieren, bzw. propagieren lassen. Konvertitinnen wie die mecklenburgische Adelige Ida Hahn Hahn und ihre Landsfrau, die Pastorentochter Cordula Wöhler z.B. bekommen dadurch (kirchen-) politische Brisanz.

nation? Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882, http://ourworld.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation01.htm, eingesehen am 03.08.2006; Niklas Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden 2005⁵ [1975], S. 128-166.

³² Vgl.: Linda K. Kerber, *The Republican Mother. Women and the Enlightenment – An American Perspective*, in: *AQ* 28/2 (Summer 1976), S. 187–205; Ute Frevert, *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a.M. 1986; dies.: *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988; dies.: „*Mann und Weib, und Weib und Mann*“. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995.

³³ Zum Konzept der Zivilisierung s.: Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde, Basel 1939.

Insofern muss die Quellenbasis von der (Auto-)Biographie hin zum Tagebuch und weiter geöffnet werden. Dies zeigt die umfangreiche „egodocument“-Forschung der Niederlande, von Baggerman, Dekker u.a.³⁴ Diesen Schritt nachvollziehend und (Auto-)Biographie darunter subsumierend, stütze ich mich auf Ego-Dokumente in Anlehnung an Jacob Presser und Rudolf Dekker als all „jene Texte [...], in denen „ein ego[Andrea N1] sich absichtlich oder unabsichtlich enthüllt oder verbirgt“.“³⁵ Das von Schulze umrissene Quellenmaterial führt mitten in die Alltagsgeschichte, ihre verwaltungstechnischen Vollzüge und Deutungen gleichermaßen.

Dem gegenüber grenze ich noch einmal die Gruppe der Selbstzeugnisse ab als jene Texte, die den freiwilligen, bewussten Teil der Ego-Dokumente enthalten. Somit sind Selbstzeugnisse eine Teilmenge von Ego-Dokumenten. Zu ihnen gehören (Auto-)Biographien und Memoiren ebenso wie Tagebücher, Reiseberichte, Briefe, Bekenntnisse, Konversionserzählungen.³⁶ Auch Selbstzeugnisse müssen als *doing biography* begriffen werden. Dadurch wird die kritische Historisierung des *doing biography* unerlässlich. Folgender Fragenkatalog kann deshalb hilfreich sein:

„Welche möglichen Aspekte einer Person thematisieren die Verfasserinnen und Verfasser in ihren Texten? Welche Rolle spielen der Körper, Gegenstände, Beziehungen, Bindungen und Orte? Konstruieren Menschen sich idealtypisch (und erzählen uns damit etwas über die Werte ihrer Zeit), oder imaginieren sie ihr

³⁴ Vgl. hierzu auch: Arianne Baggerman,/Rudolf Dekker/Michael Mascuch, Introduction, in: Baggerman/Dekker/Mascuch, *Controlling Time*, S. 231-243, hier S. 236; vgl. dies., *The Economy of Narrative Identity*, in: *History of Political Economy* 39 (2007), S. 1-10.

³⁵ Definition von Jacob Presser, *Uit het werk van dr. Presser*, Amsterdam 1969, S. 286, zitiert nach Schulze, Winfried 1996, S. 15, Fußnote 17.

³⁶ Vgl.: Claudia Ulbricht,; Hans Medick und Angelika Schaser, Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, in: Ulbricht/Medick/Schaser, *Selbstzeugnis und Person*, S. 1-19; vgl. Benigna Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: *HA 2* (1994), S. 462-471.

Leben als Gegenbilder der bestehenden Ordnung? Schaffen sie sich im Schreiben eine Welt, die fern ihrer eigenen Realität ist? Welche Geschlechterordnungen werden sichtbar, welche Gruppenkulturen, welche Inklusions- und Exklusionsmechanismen? Wo genau verläuft die Trennlinie zwischen den Geschlechtern? Wie situativ und kontextgebunden sind die in Selbstzeugnissen artikulierten Personenkonzepte? Oder läßt sich von einem epochentypischen oder einem einheitlichen, schichten- und geschlechterübergreifenden Modell von Person sprechen? Welche Möglichkeiten bieten sich, diese Fragen mit Selbstzeugnissen zu untersuchen (bzw. welche anderen Quellen müßten herangezogen werden)? [...] Wie können Einzeltexte so gelesen werden, daß Strukturen und Muster sichtbar werden? Welche Einsichten über Möglichkeiten in einer Gesellschaft lassen sich an einzelnen und besonderen Fällen gewinnen?“ (Jahncke und Ulbrich 2005, S. 25f.)

Insbesondere was die autobiographische Gattung der Konversionserzählungen betrifft, ist nach Verifizierungs- und Authentifizierungsstrategien zu fragen, nach Sub- und Beitexten, nach Topoi, Sprachgewohnheiten, Schreibkonventionen, die es den Lesenden ermöglichen sollen, das Dargestellte als „wahr“, „verlässlich“ anzunehmen und dadurch für sich etwaige Identifikationsmöglichkeiten abzuschöpfen.

Analysekategorien

Um dieser Komplexität habhaft werden zu können, bietet es sich meiner Ansicht nach bei der Konvertitin und Schriftstellerin Cordula Wöhler an, eine Analyse anhand von drei Analysekategorien zu organisieren: „Geschlecht“, „Konfession“, sowie „Heimat“. Alle drei Kategorien können als performative Identitätsmarker begriffen werden, so dass sich anhand des Zusammenspiels von Biographie und Netzwerkanalyse ein umfassendes, wenn auch keinesfalls vollständiges, Bild rekonstruieren lässt. Vielmehr werden gedeutete Lebenskreise sichtbar, die deswegen zentrale Facetten auf deren Biographie offenlegen, weil diese von ihr selbst in ihren Selbstzeugnissen (Tagebücher, Briefe, Selbstdeutungen in ihren Publikationen

als Herstellung von Authentizität, die nicht zuletzt der besseren Vermarktung diene) thematisiert wurden. Auf zwei dieser Analysekategorien will ich im Folgenden näher eingehen: Konfession und Heimat.

Konfession

In der Analysekategorie „Konfession“ kommen (kirchen) historische und religionssoziologische Ansätze zusammen. Sie dient dazu, erstens dem Konversionsgeschehen habhaft werden zu können und zweitens die These vom zweiten konfessionellen Zeitalter³⁷ aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht erneut zu diskutieren. Hier komme ich der Forderung Lucian Hölschers an die Kirchengeschichte entgegen, „von der religiösen Praxis und den religiösen Vorstellungen der Gläubigen, nicht von den kirchlichen Organisationen und ihren politischen Aktionen“³⁸ auszugehen. Auch ist hierbei dessen weite Definition von „Frömmigkeit“ hilfreich: „ein Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt.“ (ebd.) Es ist sinnvoll, von einer vorherigen Bestimmung, was „fromm“, „religiös“ oder „Religion“, und hier, was „evangelisch“ oder „katholisch“ sei, abzustehen und stattdessen zu beobachten, was in den Quellen als solches bezeichnet wird, wie „Konfession“ und „konfessionelle Identität(en)“ aufgebaut wird/werden (vgl. Hölscher 2005, S. 11-15). Nicht was der Inhalt dieser konfessionellen Identität vorgeblich sei, wird demnach bestimmt, sondern es werden vielmehr die Differenzsetzungen in den Konversionsgeschichten aufgespürt. Hölscher empfiehlt, hier die Kreise konzentrisch von der „seelischen Innenausstattung“ aus nach außen zu ziehen (vgl. Hölscher 2005, S. 11f.).

³⁷ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: *Geschichte und Gesellschaft* 26/1 (2000), S. 38-75.

³⁸ Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, S. 11.

Zur Analyse des Religionswechsel sind darüber hinaus Ansätze der Konversionsforschung aus der Religionssoziologie unabkömmlich. „Religiöse Konversion“ wird gemeinhin als Wechsel von einer Religion oder Konfession/Denomination, bzw. religiöser Tradition in die andere definiert. Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch entfalten die ganze Palette der Herleitungen und Bedeutungen des Begriffs:

„im Hebräischen „shub“ und dem griechischen [...] „epistrephein“, „stephein“ und „metanoia“, die alle einen dramatischen Wandel, eine Wende von einer Auffassung zu einer anderen oder eine Rückkehr zu einer früheren Auffassung bezeichnen. In religionssoziologischer Perspektive sollten [...] verschiedene Aspekte von Konversion unterschieden werden. Sie kann sich einmal darauf beziehen, daß eine Person von einer religiösen Organisation oder Gruppierung in eine andere wechselt. Sie kann überdies die damit verbundene Neuorientierung bezeichnen, also die Übernahme des Sinnsystems der betreffenden Organisation oder Gruppierung. Konversion bezieht sich aber auch auf Veränderung der Handlungs- und Kommunikationsmuster, die mit dem Wechsel verbunden sind. Und schließlich kann sich Konversion auf eine besondere Erfahrung beziehen.“³⁹

In der quantitativen religionssoziologischen Forschung versucht man, diesem Phänomen durch den Wechsel an Mitgliedschaften, also durch messbare Werte habhaft zu werden, wohl wissend, dass diese statistischen Erhebungen ihre Grenzen haben, nur eingeschränkt aussagekräftig sind, den eigentlichen Prozess der Konversion nicht wiedergeben können. Die Ethnologie hingegen arbeitet mit der Analyse von Wechselprozessen der Präferenz und damit mit „commitment“ was

³⁹ Monika Wohlrab-Sahr/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch, Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung, in: *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, hg. v. Monika Wohlrab-Sahr, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Passagen und Transendenzen. Studien zur materiellen Religions- und Kultursoziologie, Bd. 1). Konstanz 1998, S. 7-43, hier S. 8.

im Deutschen die Bedeutungen „Verpflichtung“, „Bekenntnis zu“ „Festlegung“, „Hingabe“ enthält. Blickt man auf die konvertierende Person, so lässt sich Konversion als persönliche Entdeckungsreise, Erneuerung, Transformation, die als „Fortschritt“ gedeutet wird, betrachten.⁴⁰ Blasi spricht von „redirection of foundational trust“ (ebd.), wobei er verschiedene Modelle diskutiert, die nicht zuletzt auf Grund unterschiedlicher Forschungsperspektiven variieren (Lofland und Stark; Bankston, Forsyth und Floyd; Greil und Rudy; Rambo; Staples und Mauss; Gooren). Sein Interesse gilt dabei den sozialen Prozessen auf Grund von dealignment und realignment in Gruppenloyalitäten (vgl. ders. 2009, S. 11-15) Das englische „conversion“ wiederum beinhaltet die zwei Bedeutungen „Konversion“ und „Bekehrung“. Im Begriff „Bekehrung“ schwingt die Vorstellung von Rückkehr auf den richtigen Weg mit. Das franckisch-pietistische Bekehrungsmodell, das sich in strenger momenthafter oder variiertes prozessualer Fassung im erwecklich-pietistischen Umfeld findet, teilt die Bekehrung in folgende Momente ein: Gnade, Sündenerkenntnis, Buße/Bußkampf, Sündenbekenntnis, Wiedergeburt.⁴¹ Das aktuelle RGG verweist beim Stichwort „Konversion“ auf die Artikel „Bekehrung/Konversion“ und „Proselyten/Proselytismus“ (RGG⁴, Bd. 4 (2008), 1653). Bereits diese Verweise

⁴⁰ Vgl. hierzu: Anthony J. Blasi, The Meaning of Conversion: Redirection of Foundational Trust, in: *Conversion in the Age of Pluralism*, hg. v. Giuseppe Giordan (Religion and the Social Order, Bd. 17). Leiden, Boston 2009, S. 11-31, hier S. 11; Joseph B. Tamney hat u.a. zusammen mit Stephen D. Johnson quantitativ im Bereich der Fundamentalismus-Forschung gearbeitet: und v.a. bei der Weiterführung der Middletown-Studien mitgearbeitet. Zu letzteren s. z.B.: für den Zeitraum 1978-2000: <http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/MAS04.asp>, eingesehen am 15.09.2012.

⁴¹ Vgl.: Hans-Martin Kirn, The Penitential Struggle („Buskampf“) of August Hermann Francke (1663-1727). A Model of Pietistic Conversion? In: *Paradigms, Poetics and the Politics of Conversion*, hg. v. Jan. N. Bremmer, Wout J. van Bekkum und Arie L. Molendijk (Groningen Studies in Cultural Change, Bd. XIX), Leuven, Paris, Dudley MA 2006, S. 123-132.

geben einen schalen Beigeschmack auf den Vorwurf, erweckliches Missionsbemühen sei „sheep stealing“.⁴² Das Unterkapitel „VII. Missionswissenschaftlich“ ist ebenso kritisch, wenn auch weniger aus ökumenischen Rücksichten heraus, vielmehr aus Gründen interreligiösen Toleranzbemühens.⁴³ Dennoch bietet der Artikel zur Bekehrung insgesamt einen ausgewogenen und umfassenden Überblick.⁴⁴ Er beginnt mit „I. Religionswissenschaftlich“ den definitorischen Teil auffallend allgemein:

„B. bezeichnet den rel. gedeuteten Prozess ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu historisch gestaltet.“⁴⁵

Auf römisch-katholischer Seite wurde vor dem II. Vatikanischen Konzil die Konversion zur katholischen Kirche als Rückkehr in die wahre Kirche betitelt, da die protestantischen Kirchen nicht als Kirchen im Vollsinn anerkannt wurden oder gar als häretisch galten (Wojtczak 2009, S. 22f.). Das aktuelle LThK jedoch definiert „Konversion“ „im allg. die persönl. Bereitschaft, einer bestimmten Religionsgemeinschaft beizutreten.“ Dem folgt die

⁴² Christoffer H. Grundmann, Art. „Proselyten/Proselytismus, III. Missionswissenschaftlich“, in: *RGG*⁴, Bd. 6 (2008), 1719; der Artikel umfasst zudem die Unterkapitel „I. Antikes Judentum“ von Irina Wandrey, 1717f., „II. Mittelalterliches und neuzeitliches Judentum“ von Elisheva Carlebach, 1718f., und „IV. Ökumenische Bedeutung“ von Gerhard Voss, 1719f.

⁴³ Andrew Wingate, Art. „Bekehrung/Konversion, VII. Missionswissenschaftlich“, in: *ebd.*, Bd. 1 (2008), 1237-1239.

⁴⁴ Nach einem kurzen Blick in die Religionspsychologie und dem biographisch-narrativen Ansatz folgen ausführliche historische Kapitel von der griechisch-römischen Antike über die Bibel die Kirchengeschichte hindurch. Dem schließen sich ein systematischer und ein praktisch-theologischer Artikel an. Am Ende folgen ein Blick in das Judentum und in den Islam: Art. „Bekehrung/Konversion“, in: *ebd.*, Bd. 1 (2008), 1228-1241.

⁴⁵ Otto Bischofberger, Art. „Bekehrung/Konversion, I. Religionswissenschaftlich“, in: *ebd.*, Bd. 1 (2008), 1228f.

kirchenrechtliche Seite der Konversion und als zweiter Punkt der praktisch-theologische Aspekt.⁴⁶

Länger hingegen ist der Artikel über „Bekehrung“, der wie das RGG mit einem definitorischen Teil beginnt, der mit „Religionsgeschichtlich“ überschrieben ist. Er betont die „Pluralität der Religionen“ als Voraussetzung für Bekehrung und liefert daraufhin eine traditionell religionsphänomenologische Definition: „Allgemein kann v. B. gesprochen werden, wo der Mensch v. Heiligen ergriffen wird u. sich seiner Religion vergewissert [...]. Dies [...] umfasst B.-Vorgänge innerhalb einer Religion wie auch den Religionswechsel.“ Es folgen Merkmale wie Wiedergeburt, Religionswechsel, Entscheidung, „die willentl. Übernahme einer neuen Grundbestimmung des Lebens“.⁴⁷

Dennoch ist mir hier eine nochmalige Unterscheidung zwischen „Bekehrung“ und „Konversion“ wichtig. Während erstere durchaus auch Binnenkonversion, also die Neu- oder Wiederentdeckung des Glaubensangebotes, in das man hineingeboren worden war, wodurch es zu einer revitalisierten Religiosität kommt, enthalten kann, ist dieses Phänomen m.E. nicht im eigentlichen Sinne eine Konversion. Konversion soll hier nur im ganz engen Sinne als Glaubenswechsel von einer Religionsgemeinschaft in eine andere verwendet werden.

Allen Definitionen gemein ist allerdings, dass religiöse Konversion drei Momente beinhaltet: Das Freiheitsmoment individueller Entscheidung und das Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit, die auf die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe, einem Kollektiv, ausgerichtet sind. Es ist daher kein Zufall, dass die Konversionsforschung mit der beginnenden

⁴⁶ Ilona Riedel-Spangenberg, Art. „Konversion, Konvertiten (Kt.)“, in: *LThK*³, Bd. 6 (2009), 338-340, hier 338.

⁴⁷ Horst Rzepkowski, Art. „Bekehrung“, I. Religionsgeschichtlich, in: *ebd.*, Bd. 2 (2009), 166; des Weiteren umfasst der Artikel die Unterkapitel „II. Psychologisch“ von Heribert Wahl, 166f., „III. Biblisch“ von Karl Löning, 167f., „IV. Historisch-theologisch“, „V. Systematisch-theologisch“ und „VI. Praktisch-theologisch“ von Jürgen Werbick, 168-170, sowie „VII. Missionswissenschaftlich“ von Hans-Jürgen Findeis, 170f.

Religionssoziologie Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts zusammenfällt. Für die Kontinentaleuropäische Forschung mögen hier Max Weber, Emile Durkheim und Georg Simmel stehen.

Entsprechend setzt die angloamerikanische wissenschaftliche Erforschung von Konversion mit dem religionspsychologischen Buch von William James „*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*“ von 1902 ein – also in dem Land, das sich als Vorbild des religiösen Pluralismus und als Motor des Fortschritts versteht.⁴⁸ Eine gute Übersicht über die religionssoziologische Konversionsforschung bietet Roberto Cipriani.⁴⁹ Hierbei und bei Steve Bruce wird deutlich, dass diese Forschung auf den Theorien der Chicagoer Schule, insbesondere auf dem von Husserls Phänomenologie inspiriertem Alltags-, bzw. Lebensweltkonzept von Schütz, Luckmann und Berger aufbauen.⁵⁰ Bruce klassifiziert in einem anderen Überblick drei Erklärungsansätze, die sich mit der Zeit herausgebildet haben: Zunächst das Modell der Gehirnwäsche,⁵¹ dann in Anlehnung an Lofland und Stark⁵² ein passives Modell: Demnach würden soziale Strukturen in Menschen Bedürfnisse wecken oder zu einer Konversion Prädispositionen

⁴⁸ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, London 1902.

⁴⁹ Roberto Cipriani, Preface: *The Sociology of Conversion*, in: Giordan, *Conversion in the Age of Pluralism*, S. vii-xiii.

⁵⁰ Die Literatur hierzu ist mittlerweile Legion. V.a.: Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003 [Darmstadt, Neuwied 1975]; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York u.a. 1967; Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1996³ [1991].

⁵¹ Vgl.: Steve Bruce, *Sociology of Conversion. The Last Twenty-Five Years*, in: Bremmer u.a., *Paradigms, Poetics and the Politics of Conversion*, S. 1-11, hier S. 1-3.

⁵² Vgl.: John Lofland/Rodney Stark, *Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in: *American Sociological Review* 30/6 (Dez. 1965), S. 862-875. Gegenwind bekamen sie z.B. David A. von Snow/Cynthia L. Phillips, *The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment*, in: *Social Problems* 27/4 (April 1980), S. 430-447.

anlegen. Dazu kämen dann Rekrutierungsagenten von Bewegungen, die andere Menschen so manipulieren, dass diese beitreten (vgl. Bruce 2006, S. 4f.). Den dritten, aktiven, Ansatz umschreibt Bruce als den „autonomous seeker“ (Bruce 2006, S.5). Für die letzte Richtung stünden insbesondere Bromley und Shupe, die die Rationalität des Konvertiten betonten: „Conversion is [...] something the knowing choosing individual accomplishes“ (Bruce 2006, S. 5) Solche akteurszentrierten Ansätze gehen davon aus, „that the fundamental unit of social life at any level of abstraction must remain the concrete human interactant, and that the atomic unit of social organization is the social act.“⁵³ Hier hinein passt das Marktmodell des rational choice-Ansatzes:⁵⁴ Er stellt fest, dass sich Menschen nach einer Kennenlern- und Experimentierphase, die Vor- und Nachteile abwägend, für oder gegen das neue religiöse Angebot entscheiden (vgl. Bruce 2006., S. 5f.). Was jedoch die Gründe dafür sind, weist wiederum auf das Resümee von Steve Bruce: „Striking the correct balance between structure and agency remains a fundamental challenge for sociology“ (Bruce 2006, S. 11). Insbesondere der Ansatz von Rambo betont das Prozesshafte am Geschehen der Konversion.⁵⁵

⁵³ Roger A. Straus, Religious Conversion as a Personal And Collective Accomplishment, in: *Sociological Analysis* 40/2 (1979), S. 158-165, hier S. 160, <http://socrel.oxfordjournals.org>, Ruhr Universität Bochum, abgerufen am 16.02.2011.

⁵⁴ Vgl. Stark, Finke, Shupe und Bromley und die sich daran entzündenden Diskussionen. Folgende Beiträge mögen paradigmatisch dafür stehen: Durk Hak, Conversion as a Rational Choice. An Evaluation of the Stark-Finke Model of Conversion and (Re-)Affiliation, in: Bremmer u.a., *Paradigms, Poetics and the Politics of Conversion*, S. 13-24. Vermutlich haben als Reaktion darauf Stark und Finke ihr Modell in einem Einführungswerk zu einer Systematik von Annahmen und Definitionen, weiter entwickelt, die auch die neueren Zugänge integriert. Diese ist in zehn Kapitel unterteilt, von denen Kapitel 5 Konversion systematisiert. Rodney Stark/Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, Los Angeles, London 2000, hier insbesondere S. 114-138, 280f.

⁵⁵ S.: Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven/London 1993.

Neuere Ansätze entwickeln daher multikausale Erklärungsmuster. Henri Gooren⁵⁶ z.B. verbindet ein Verlaufsmodell religiösen Engagements – „pre-affiliation, affiliation, conversion, confession, and disaffiliation“ (Gooren 2006, S. 38) – mit einem Mix aus vier Faktoren: Persönlichkeit, situative Rahmung, rechtliche und soziale Faktoren (Gooren 2006, S. 38f.). Snow und Machalek wiesen bereits 1984 kritisch darauf hin, dass es dringender umfassender Fragestellungen bedürfe und lenkten ihr Augenmerk auf die Analyse von Konversionssprache.⁵⁷ Davon inspiriert entwickelten Staples und Mauss deren nach wie vor eher passiv-strukturalistisch orientierten Ansatz („happens to“) weiter zu einem akteurszentrierten Fokus, der sich auf das Selbstbekenntnis der KonvertitInnen konzentrierte.⁵⁸

Als eine Brücke zwischen Religionspsychologie und -soziologie sowie Literaturwissenschaft kann der Aufsatz von Hetty Zock angesehen werden: „Paradigms in Psychological Conversion Research. Between Social Science and Literary Analysis“.⁵⁹ Nach einem Überblick über die religionspsychologische Forschung seit William James (Zock 2006, S. 46-54) benennt sie das „biographical-narrative paradigm“ als „an elaboration of the active interindividual paradigm“ (Zock 2006, S. 55). Wird Konversion als Konversionserzählung betrachtet, ergebe sich daraus die Frage nach der Relation zwischen

⁵⁶ Vgl.: Henri Gooren, Towards a New Model of Religious Conversion Careers. The Impact of Social and Institutional Factors, in: Bremmer u.a., *Paradigms, Poetics and the Politics of Conversion*, S. 25-39.

⁵⁷ David A. Snow/Richard Machalek, The Sociology of Conversion, in: *Annu. Rev. Sociol.* 10 (1984), S. 167-190, [http:// www.annualreviews.org](http://www.annualreviews.org), eingesehen am 15.02.1011.

⁵⁸ Clifford L. Staples/Armand L. Mauss, Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/2 (1987), S. 133-147, hier S. 145.

⁵⁹ Vgl.: Hetty Zock, Paradigms in Psychological Conversion Research. Between Social Science and Literary Analysis, in: Bremmer u.a., *Paradigms, Poetics and the Politics of Conversion*, S. 40-58.

„stories and „real live“ (ebd.)⁶⁰ Ab hier kann der linguistic turn ansetzen und Konversion als Konversionserzählung begriffen werden.

Interessanter Weise setzen Konversionszeugnisse dabei nicht erst in der Neuzeit und verstärkt im 19. Jahrhundert an, entsprechend dem Paradigma fortschreitender Individualisierung und Pluralisierung, sondern gehen als sozusagen das „Urschema“ von Konversion bis zu Augustins *Confessiones* zurück. Dabei fällt auf, dass „konvertieren“ und „bekennen“ ineinandergreifen. Gleichzeitig ist Konversion auf Totalität angelegt. Ein früheres religiöses Angebot wird abgelehnt, wenn auch in der Regel nicht vollkommen verworfen, und ein neues als angeblich besseres dagegensetzt. Inwiefern dabei „Wahrheiten“ gegeneinander ausgespielt werden, die neue Überzeugung als scheinbar höherwertig bewertet wird, abgrenzend wirkt und sich der/die KonvertitIn in seinem/ihrem Rechtfertigungsbedürfnis und Bekenntnisauftrag als neue/r KonvertierungsagentIn erweist, kommt auf den Ideologisierungsgang des neuen Weltbildes im Aneignungsprozess an. Nicht immer muss ein Wechsel von einer religiösen Gruppe in die andere mit einer totalen Konversion gleichgesetzt werden. Wichtig ist allein, dass die portable Kosmologie⁶¹ alltagstauglich trägt. Hier kann wohl – wie die Gallup-Studien in den USA seit den 1950er Jahren zeigen konnten – immer mehr von religiöser Präferenz gesprochen werden entsprechend der fortschreitenden Dynamisierung der Gesellschaft.⁶²

⁶⁰ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002.

⁶¹ Begriff in übersetzter Form übernommen aus Patrick Michel, *Elements for a Semiotics of „Conversion“*, in: Giordan, *Conversion in the Age of Pluralism*, S. 73-89, hier S. 81, ursprünglich „cosmologies portables“ von: Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris 1997, S. 147.

⁶² Zur religionssoziologischen Diskussion bezüglich Modernisierung, Pluralisierung und Säkularisierung lassen sich m.E. drei Positionen ausmachen: 1. die fortschreitende Säkularisierung als zwingendes Entwicklungsmoment, selbst wenn „verspätete Entwicklungen“ zu beobachten seien. Diese ist in den letzten Jahren auf große Kritik gestoßen; 2. Moderne nicht einseitig folgerichtig zu betrachten, sondern von multiplen Mo-

Von daher müssen die religiösen trajectories in Lebensläufen genau analysiert werden: Welche Motivationen spielten beim Wechsel eine Rolle, wie wurden sie gewichtet? In welchem Verhältnis stehen soziale Gründe und Ideologisierung? Lassen sich fließende Übergänge, alignments, de- und realignments beobachten, womöglich mehrfacher Gruppenwechsel im Laufe des Lebens, Hybridisierungen in den Überzeugungen, Mehrfachzugehörigkeiten, „fluide Religion“⁶³ bei einem geringen Ideologierungsgrad in der Motivation, handelt es sich wohl eher um Präferenz. Erweist sich der Religions-, bzw. Konfessionswechsel als reflexiv, hart durchgekämpfter, an dessen Ende dann ein öffentlicher Akt des Bruches mit der früheren religiösen Lebenswelt und des Bekenntnisses zur neuen steht, das als total empfunden wird und dann auch propagandistisch verkündet wird, handelt es sich eher um Konversion. In diesem Sinne wäre dann Konversion eindeutig ideologisch orientiert als Präferenz. Freilich zeigt diese definitorische Gegenüberstellung zugleich, dass es hier Mischformen geben kann, die im Einzelfall nachgezeichnet werden müssen. So bleibt die Frage offen, ob nicht beim Wechsel von einer Religion zur anderen man weiterhin an der verlassenen Konfessionskultur teilhat, es zu einer konfessionellen Transkulturalität, bzw. Transdifferenz kommt.⁶⁴

dernern zu sprechen, so dass Religion nicht zwingend säkularisiert wird; 3. damit zusammenhängend die These, dass hinsichtlich religiöser Prozesse Europa auf einem Sonderweg sei durch seine Säkularisierungstendenzen, nicht „der Rest der Welt“, es vielmehr zu einer „Wiederkehr der Religion“ (s. hierzu z.B. das gleichnamige Buch von Gottfried Küenzlen, München 1997.) käme.

⁶³ Dorothea Lüddeckens/Rafael Walthert, *Fluide Religion: Eine Einleitung*, in: *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, hg. v. Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert, Bielefeld 2010. Der Begriff „soll auf einen hohen Grad von Beweglichkeit verweisen und auf die Diffusion von Religion in einem weiteren sozialen Kontext, der einen Wandel der sozialen Formen von Religion mit sich bringt“ (S. 11).

⁶⁴ Vgl.: Hans Medick, Einführung: Kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten, in: Ulbrich/Medick/Schaser, *Selbstzeugnis und Person*, S. 17-19.

Gibt es womöglich – dies gleichermaßen eine religionssoziologische wie geschichtswissenschaftliche Frage – Wellenbewegungen, in denen es gesellschaftlich eher zu Präferenzen oder zu Konversionen kommt? In welchem Verhältnis sind beide zueinander zu sehen? Inwiefern lassen diese Entwicklungen Aussagen zu zu möglichen historischen Zäsuren, zu Periodisierungsfragen? Hier müssen Makro-, Meso- und Mikro-Perspektive, quantitative und qualitative Forschung, strukturelle und akteurszentrierte Ansätze ineinandergreifen, um möglichst umfassende Bilder zu liefern. Die Methodenabgrenzung sollte somit durchbrochen werden zu einer Methodenpluralität, die begründet am Einzelfall angewendet wird.

Auf der Mikro-Ebene gehört zum Begriff der trajectories in diesem Zusammenhang im Sinne von Bourdieu auch der Begriff des habitus. Denn der Wechsel ist nicht ausschließlich eine intellektuelle Leistung. Dies hat allein schon die Abgrenzung zum Begriff der Präferenz gezeigt. Vielmehr umfasst er den Bereich des körperlichen Erlebens in zweifacher Weise: zum einen im psychologischen Sinne den Bereich des Unter- und Vorbewussten⁶⁵, zum anderen im Sinne des tagtäglichen Vollzugs des religiös ausgerichteten Alltagslebens.⁶⁶ Das Ritual dient hier dem Konvertiten/der Konvertitin und dem sozialen Umfeld gleichermaßen als sinn(en)hafte transitorische Zeichenhandlung als Grenzziehung und Bestätigung: Es bekräftigt die Abtrennung von der bisherigen Welt und die Zugehörigkeit zur neuen Welt – deren jeweiligen Weltbild und Gruppe.⁶⁷ Durch das Ritual erfährt sich der/

⁶⁵ So dass sowohl Wilhelm Dilthey als auch Friedrich Meinecke Recht zu geben ist, dass es immer einen Rest an personaler Unbestimmtheit gibt, der sich der Analyse entzieht – sowohl der Selbstreflexion als auch der Fremdanalyse.

⁶⁶ Vgl.: Jacob A. Belzen, Religion as Embodiment. Cultural-Psychological Concepts and Methods in the Study of Conversion among “Bevindeleijken”, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* (1999), S. 236-253.

⁶⁷ Vgl.: Kieran Flanagan, Conversion: Heroes and their Sociological Redemption, in: Giordan, *Conversion in the Age of Pluralism*, S. 33-71, hier insbesondere S. 40-42.

die KonvertitIn hineinversetzt in eine neue, selbstgewählte, religiöse Lebenswelt, deren Lebensvollzüge er/sie von nun an tagtäglich ausgesetzt ist und die mitzuleben er/sie immer wieder aufs Neue sich entscheidend bestätigt. Da er/sie für die verlassene Gemeinschaft als Apostat angesehen werden kann und für die angenommene Gemeinschaft als nicht wirklich dazugehörig, sieht der/die KonvertitIn /ihre neue Position beständig auf dem Prüfstand. Die neue Lebenswelt muss daher verlässliche Ankerpunkte und symbolische Differenz-Marker aufweisen, mittels derer die/der KonvertitIn seine/ihre fragile Stabilität herstellen und schließlich festigen kann – für die eigene Identitätsbildung und die tagtägliche Lebensführung, sie kann nicht in bloßer Opposition⁶⁸ verharren. Finden sich keine relevanten Möglichkeiten zur Vereindeutigung, kann das zu Enttäuschung, zur Krise bis zu einer etwaigen erneuten Distanzierung, damit einem *dealignment*, führen. Mit der Konversion ist somit die Lebensgeschichte nicht zu Ende, so dass durchaus eine Analogie mit dem Phänomen der Pilgerschaft ins Auge stechen mag.⁶⁹ So benutzte z.B. Cordula Wöhler als Pseudonym häufig den Namen „Cordula Peregrina“. Dies erklärt die betont konservative Außenansicht, die KonvertitInnen häufig vermitteln.

In der deutschen Forschung scheint sich die Beschäftigung mit Konversionserzählungen im Kontext der qualitativ orientierten Lebenslauf- und Biographieforschung durchgesetzt zu haben.⁷⁰ Hierfür stehen exemplarisch Wohlrab-Sahr, Krech

⁶⁸ Zur Überlegung Konversion als Opposition s.: Giuseppe Giordan, *Conversion as Opposition*, in: *ebd.*, S. 243-262.

⁶⁹ S. z.B.: William H. Swatos, Jr., *Pilgrimage and Conversion*, in: *ebd.*, S. 115-130.

⁷⁰ Die Lebenslaufforschung und die Biographieforschung setzen hier grundsätzlich verschieden an: Das Forschungsinteresse der Lebenslauf-forschung ist primär auf die strukturellen Auswirkungen vorgegebener institutioneller (Beruf, verwaltetes Leben) und kultureller Vorgaben (wie erwartete Lebensmuster, Lebensphasen, Übergangsriten), auf die Lebensführung des Einzelnen in der Industriegesellschaft gerichtet. Die Biographieforschung geht umgekehrt vor: Sie betrachtet die Lebensführung des/der Einzelnen in seiner/ihrer biographischen Konstruktion

und nimmt von dort her den strukturellen Kontext wahr. Zur Lebenslaufforschung s. z.B.: Matthias Grundmann, *Familienstruktur und Lebensverlauf. Historische und gesellschaftliche Bedingungen individueller Entwicklung* (Lebensläufe und gesellschaftlicher Wandel), Frankfurt a.M./New York 1992; Eberhard Raithelhuber, *Übergänge und Agency. Eine sozialtheoretische Reflexion des Lebenslaufkonzepts*, Opladen, Berlin, Farmington Hills MI 2011; Susann Kluge/Udo Kelle (Hg.), *Methodeninnovation in der Lebenslaufforschung. Integration qualitativer und quantitativer Verfahren in der Lebenslauf- und Biographieforschung* (Statuspassagen und Lebenslauf, Bd. 4), Weinheim, München 2001; Bettina Dausien, *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten* (IBL Forschung), Bremen 1996. Eine Brücke zwischen beiden Vorgehensweisen versuchen Peter A. Berger und Peter Sopp in ihrem Aufsatzband *Sozialstruktur und Lebenslauf* (Sozialstrukturanalyse, Bd. 5), Opladen 1995 zu schlagen. Hier wie in dem Buch von Reinhold Sackmann, *Lebenslaufanalyse und Biographieforschung. Eine Einführung* (Studienskripten zur Soziologie). Wiesbaden 2007 ist zu sehen, dass sich beide Ansätze nicht gegenseitig ausschließen. Für die Belange der Quellenanalyse von Konversionserzählungen halte ich allerdings die Biographieforschung für hilfreicher. S.: Peter Alheit/Erika M. Hoerning, (Hg.), *Biographisches Wissen. Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt a.M./New York 1989, besonders die Einleitung, sowie Erika M Hoerning, Erfahrungen als biographische Ressourcen, S. 148-163, Jürgen Straub/Ralph Sichler, Metaphorische Sprechweisen als Modi der interpretativen Repräsentation biographischer Erfahrungen, S. 221-237, Peter Alheit, Erzählform und „soziales Gedächtnis“: Beispiel beginnender Traditionsbildung im autobiographischen Erinnerungsprozess, S. 123-147, Jürgen Kuczynski, Lügen, Verfälschungen, Auslassungen, Ehrlichkeit und Wahrheit: Fünf verschiedene und für den Historiker gleich wertvolle Elemente in Autobiographien, S. 24-37; Erika M. Hoerning (Hg.), *Biographische Sozialisation* (Der Mensch als soziales und personales Wesen, Bd. 17), Stuttgart 2000, v.a. dies., Biographische Sozialisation. Theoretische und forschungspraktische Verankerung. Eine Einleitung zu den Beiträgen, S. 1-20, Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion, S. 51-60 [BIOS 3/1 (1990), S. 75-81.], Hartmann Leitner, Wie man ein neuer Mensch wird, oder: Die Logik der Bekehrung, S. 61-86, Jürgen Straub, Implikationen und Voraussetzungen lebensgeschichtlichen Denkens in der Sicht einer narrativen Psychologie, S. 137-163, Peter Alheit/Bettina Dausien, Die biographische Konstruktion der Wirklichkeit. Überlegungen zur Biographie des Sozialen, S. 257-283; Birgit Griese (Hg.), *Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung*, Wiesbaden

und Knoblauch. In einem Überblicksartikel teilen sie die Forschung in vier Vorgehensweisen ein: Verlaufsforschung, Ursachenforschung, Forschungen zu den sozialen Kontextbedingungen, Konversion und linguistic turn. Einen breiten Raum nimmt bei ihnen die Diskussion um die Erforschung von Konversionserzählungen ein: Analyseprobleme, deren Struktur, der Stellenwert der Erzählung für die Konzeptualisierung von Konversion und das Verhältnis von Struktur und Prozess. Auf sprachlicher Ebene müssen für sie

„zwei Bedingungen erfüllt sein: Zum einen muß die Thematisierung den Wandel als einen radikalen, einschneidenden, bedeutungsvollen und für das weitere Leben folgenreichen Bruch mit der Vergangenheit schildern. Zum anderen muß der Wandel sowohl auf individueller (Biographie, Selbstkonzept) als auch auf intersubjektiver Ebene (Diskursuniversum, Symbolsystem) thematisiert werden. Die Verbindung von beiden Ebenen des Wechsels wird dadurch ermöglicht, daß die zur Hilfe genommenen Sprachmuster letztverbindlich sind und höchste (Be-)Deutungsrelevanz besitzen, d.h. sie müssen via Symbole die anderen Sinnbereiche (Schütz) mit Bedeutung versehen und auf diese Weise zu einem einheitlichen System integrieren. Unter dieser Perspektive erfüllt die Formensprache der religiösen Konversion

2010; dies./Hedwig Rosa Griesehop, *Biographische Fallarbeit. Theorie, Methode und Praxisrelevanz*, Wiesbaden 2007; Heidrun Herzberg/Eva Kammler, *Biographie und Gesellschaft. Überlegungen zu einer Theorie des modernen Selbst* (Biographie und Lebensweltforschung des Interuniversitären Netzwerkes Biographie- und Lebensweltforschung (INBL), Bd. 10), Frankfurt a.M./New York 2011. Einen frühen Überblick über die Biographieforschung und ihre Geschichte mit feministischem Impetus für die Theologie bietet Monika Maaßen, *Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung* (Frauenforschung, Bd. 2), Fulda 1993. Dass die Konversionsforschung auf der Biographieforschung aufbaut, zeigt deren Hinwendung zu narrativen Analysen: z.B.: Arnd-Michael Nohl, *Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis* (Qualitative Sozialforschung, Bd. 16), Wiesbaden 2008²; Michael Kauppert, *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens* (Wissen, Kommunikation und Gesellschaft. Schriften zur Wissenssoziologie), Wiesbaden 2010².

die doppelte Funktion sozialer Integration und personaler Individuation: Soziale Integration erfolgt über die Adaption eines in der Bezugsgruppe intersubjektiv gültigen Deutungsmusters, während personale Individuation über die Konstitution einer neuen Identität des „wahren Selbst“ ermöglicht wird, was wiederum in Einklang mit der Gruppenidentität steht.“ (Wohlrab-Sahr, Krech, Knoblauch 1998, S. 27)⁷¹

Konversion als kommunikative Handlung – doing conversion – gedacht weist somit drei Merkmale auf: „Thematisierung eines emotional geprägten Krisenerlebnisses“, „Bericht über den Vollzug des Wechsels des Symbolsystems“ und die „Anwendung des neuen Symbolsystems auf die eigene Biographie sowie sämtliche (re)interpretationsbedürftige Sachverhalte“ (ebd.). Die AutorInnen stellen folgerichtig die Gattungsfrage und die Frage nach dem Zusammenhang von Symbolsystem und Sozialstruktur, was wiederum zu den an der Konversion „beteiligten sozialstrukturellen und kontextuellen Faktoren“ (vgl. Wohlrab-Sahr, Krech, Knoblauch 1998, S. 28-30, Zitat S. 29) zurückführt. Hinter der Konzentration auf den Text steckt die epistemologische Erkenntnis, dass Erleben als Erfahrung nur durch Sprache kommunikel wird. Damit ist religiöse Erfahrung von Anfang an mit „sozialem Sinn“⁷² vorgeformt, das gilt sowohl für die persönliche Aneignung im Identitätsbildungsprozess als auch in der Kommunikation und damit Anschlussfähigkeit im sozialen Feld.

Für die historische Arbeit ist sicherlich dieser Ansatz für die Quellenanalyse anschlussfähiger als die auf Gruppenprozesse fokussierte Religionssoziologie. Folgende Merkmale können nach Wolfgang Schwentker als für Konversionserzählungen insbesondere im 19. Jahrhundert typische ausgemacht werden: Sie haben in der Regel einen „antagonistischen Erzählmodus“ und sind dialogisch angelegt. Die RezipientInnen

⁷¹ Vgl. v.a. auch die Kapitelüberschriften.

⁷² Volkhard Krech/Matthias Schlegel, Auf der Suche nach dem „wahren Selbst“. Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität, in: Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch, *Religiöse Konversion*, S. 169-192, hier S. 169.

werden emotional in das Geschehen hineingenommen, es soll eine Identifikation mit dem/der AutorIn erfolgen. Deshalb sind starke Dichotomien üblich. Schaser spricht von Tragödie und Katharsis, veränderten geographischen Räumen, dem Versuch, Brücken zwischen dem alten und dem neuen Leben zu bauen, wobei selbstverständlich das neue höher bewertet wurde (vgl. Schaser 2012, S. 386-391).

„Abgrenzung und Gemeinschaftsbildung verlangen nach einer doppelten inhaltlichen Ausrichtung: Die Erzählungen sind einerseits als Rechtfertigungsschriften gegenüber der [...] Gemeinschaft, die man verlassen hat, angelegt; andererseits dienen sie der Rechtfertigung der Konversion gegenüber der neuen Gemeinschaft“.⁷³

Textkritisch werden die Quellen hinsichtlich der Strukturierung der Konversionserzählung zu untersuchen sein: der Anordnung, der Auswahl des Dargestellten und deren Akzentuierungen, Anfang und Ende. Kauppert nennt sie „Darstellungen von Wendepunkten im Lebenslauf“, „dramatische Erzählungen“, so dass zwei Zeitmodi zentral sind: vor und nach der Konversion (Kauppert 2010, S. 120). In der Regel enthalten sie einen zeitlichen Dreischritt: die Zeit vor der Konversion, die sehr ausführlich geschildert wird, die Konversion selbst, die meist bedeutend kürzer ausfällt, und die Zeit danach, die im Grunde nicht geschildert wird.

Die im 19. Jahrhundert konvertierten AutorInnen setzen sich mit den Auswirkungen der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege auseinander, wie mit den Revolutionen von 1830 und 1848. Auch diskutieren sie die Zentralisierungsbestrebungen des Vatikans mit seinem Höhepunkt 1870/71.⁷⁴ Vor allem sind es Adelige und Bürgerliche,

⁷³ Wolfgang Schwentker, Schreiben und Erinnern. Ein vergleichender Kommentar, in: Ulbrich/Medick/Schaser, *Selbstzeugnis und Person*, S. 419-425, hier S. 422.

⁷⁴ S. den Artikel von Schaser, *Schreiben um dazuzugehören!* Hier hat Schaser auch auf Ida Hahn-Hahn aufmerksam gemacht, die explizit in ihren Romanen das politische Geschehen verarbeitet und bewertet.

die schreiben, insbesondere aus der Beamtenschaft und dem Wissenschaftsbereich. „Sie verfügen über einen bestimmten Bildungsgrad und reflektieren ihre Rolle als Mitglieder einer konfessionell gespaltenen Gesellschaft. [...] Die Adressaten [...] sind sowohl Protestanten, denen der Übertritt in eine andere Religionsgemeinschaft erklärt oder nahegelegt wird, und Katholiken, denen gegenüber die Ernsthaftigkeit dieses Schrittes dokumentiert wird. Als potentielle Leser haben die AutorInnen zunächst an Familienmitglieder, Freunde und Angehörige der eigenen Berufsgruppe gedacht“ (Schwentker 2012, S. 425f., s. auch S. 424), wobei diese von institutioneller Seite her womöglich strategisch in den öffentlichen Raum erweitert werden kann. Dies habe, so Schaser, auf katholischer Seite zu einem regelrechten Konvertitenkanon geführt, der dann wieder ein Identifikationsmoment für potentielle neue KonvertitInnen darstellte (vgl. Schaser 2012, S. 392-397).

„Heimat“

Das Vorher-Nachher-Schema mit seinem bewertenden Fortschrittsmoment führt zur nächsten Analysekategorie: der Konstruktion von „Heimat“. Hierfür können die Theorien zur Konstruktion von „Nation“ wie sie insbesondere von Hobsbawn, Anderson und Chatterjee konzipiert worden sind, hinzugezogen werden und mit den beiden Identitätsmarkern „Geschlecht“ und „Religionszugehörigkeit“, also „Konfession“ gebündelt werden. Demnach ist „Heimat“ ein idealisierter Raum, der – wie „Nation“ Tradition identifiziert, erfindet, Gemeinschaft imaginiert und eine spiritual domain bereithält. „Heimat“ ist somit ein imaginierter Ort der Selbst-Identifikation, ein Ankerpunkt, das Gefühl von Zugehörigkeit und der Solidarisierung. Im Unterschied zu „Geschlecht“ und „Konfession“ ist „Heimat“ der gestaltete Raum, in dem das Subjekt sich bewegt. Im Unterschied zu „Nation“ zielt „Heimat“ nicht primär auf die Identifikation mit einem politischen Raum, sondern auf alltagswirkliche Kreise der Zugehörigkeit, ist

daher nicht notwendiger Weise deckungsgleich mit „Nation“, kann mit dieser sogar konträr gehen. Die alltagswirklichen Kreise der Zugehörigkeit können „das Heim“ – „Heim und Herd“ – umfassen, emotional positiv konnotierte alltägliche Erfahrungsräume wie z.B. das Dorf oder den Stadtteil, in dem man sich bewegt, „Wald und Flur“, aber auch religiöse Räume wie Bekenntnis, Kirche(nraum), Riten, die Gemeinschaft der Mitgläubigen. Die Identifikation mit dem Raum muss jedoch immer wieder neu hergestellt, gestaltet werden, die Mitte gesucht, die Grenzen gesteckt werden. Der Identifikationsraum „Heimat“ ist somit ebenfalls ein gemachter im Prozess – doing Heimat, auch wenn er Tag für Tag tatsächlich immer wieder neu und variabel durchschritten wird.

In Kombination mit „Konfession“ kann von einem Wechsel der religiösen „Heimat“, bzw. „Beheimatung“ gesprochen werden. Dieser Wechsel wird in der (auto)biographischen Erzählung der Konversionserzählung begründet und mittels des alltäglichen Frömmigkeitsvollzugs immer wieder neu hergestellt – als Selbstvergewisserung und Repräsentation. Bei Cordula Wöhler bspw. ging mit dem religiösen Heimatwechsel auch ein geographischer Wechsel einher – von Mecklenburg nach Tirol.

In Kombination mit „Geschlecht“ ist zu fragen, inwiefern naturhafte, soziale und materielle Marker des Raumes nicht nur als „Heimat“ stiftend, sondern auch als geschlechtsidentifikatorisch bewertet werden. Mögliche Raum schaffende Punkte können für KonvertitInnen z.B. das Priesterbild, die Frage der Marienverehrung, die Komposition des Kirchenraums (Altar und Altarraum, Ewiges Licht, Tabernakel, Heiligenfiguren, etc.) oder die geschlechtsspezifischen Rollen- und Berufsangebote für Männer und Frauen in der katholischen Kirche sein.

Im Zuge der Neukonfessionalisierung im 19. Jahrhundert bestach der Katholizismus mit seinen kontroverstheologischen Argumenten eines einheitsstiftenden Kirchenraums, eines angeblich sicheren Bodens der Tradition, und – hier

griff im Zuge der Formierung des deutschen Nationalstaats und den damit verbundenen Kulturkämpfen „Heimat“ über in „Nation“ – die romantische Sehnsucht nach dem vorgeblich einst heilen Heiligen Römischen Reich des Mittelalters. „Heimat“ und „Geschlecht“ funktionierten somit gleichermaßen privat und öffentlich.

Cordula Wöhler/Peregrina/Schmid in kurzen Schlaglichtern – Fazit

Der Performanzansatz des doing ermöglicht es, im Zusammenspiel von Analyse kategorien, verschiedenste Ansätze der Biographieforschung, von Identitätsdiskursen, der Genderforschung (hier insbesondere den Intersektionalitätsansatz) und der Religionssoziologie zu verquicken und für die historische Analyse von Konversionen fruchtbar zu machen. Indem Konversionen als gestaltete Identitätsprozesse in gestalteten Identitätsräumen begriffen werden, können Mikrohistorie und strukturgeschichtliche Zugänge miteinander in differenzierte Beziehungen gesetzt werden.

Für das (lange) 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum ist zu bemerken, dass religiöse Identitätsdiskurse mittels der Kategorie „Geschlecht“ die Kategorien „privat“ und „öffentlich“, „Heimat“ und „Nation“ miteinander verquicken. Konversionen von Frauen können daher nicht als unpolitisch (ab)qualifiziert werden. Ganz im Gegenteil spielten sie eine wichtige Rolle in der umkämpften Gestaltung ihrer Gesellschaft. Cordula Wöhlers biographische Selbststilisierungen in ihren Publikationen hatten bspw. eine Doppelfunktion von Werbung als Herstellung von Authentizität und von konservativer Positionierung:

„Es ist wohl nur zu natürlich, dass eine Seele, die nicht in der katholischen Kirche geboren, sondern erst in späteren Jahren, nach langen, heißen Kämpfen und schweren Opfern, Heimat und Kindsrecht in ihr gewonnen, den ganzen großen Gnadenreichthum, den sie birgt, wohl noch tiefer bewundern, dankbarer

schätzen und freudiger preisen lernt, als selbst ein geborener Katholik, denn der frühere Mangel macht selbstverständlich die Seele um so dankbarer für den nunmehrigen Überfluss. [...] Eine zur heiligen Kirche heimgekehrte Seele muss alle Tage aufs neue jubeln“. „[...] So sind denn auch – einige Jahre nach der Aufnahme in die heilige Kirche – der glücklichen, danküberströmenden Seele die hier vorliegenden schlichten Lieder entquollen [...].“⁷⁵

Diese Funktion als Propagandafigur der Tiroler Konservativen wurde durchaus von der liberalen Opposition wahrgenommen und angegriffen:

„An Cordula Peregrina
Eine „ambrosische Hymne aus der Ewigkeit.

Peregrina Cordula!
Bisch auch noch da?
Ist verstummt denn deine Harfe
Unter deiner müß'gen Hand,
Seit die Zeit, die neue, scharfe,
So herum weht in dem Land?
In die Kirchen und Kapellen
Weht sie gräßlich schon hinein,
Wirft den Blitz, den sündig-grellen,
Frech in Wachslichtstumpenschein.
Sänger, die die Harfe haben,
Brauchen wir, wie sonst noch nie:
Meßner; Ministrantenbuben
Lechzen nach der Poesie!
Cordula!
Bisch da?

[...]

Peregrina Cordula!
Bisch endlich da?
Ach! jetzt noch der grimme „Scherer“,

⁷⁵ Cordula Peregrina (C. Wöhler): *Singt dem Herrn! – oder – Das Kirchenjahr in Liedern. Mit fürstbischöflicher Approbation*, Salzburg 1898, S. VIII.

Der die frommen Harfen stört!
 Rander! macht´s decht Einen Plärer,
 Dass man endlich eppes hört!
 Saufft´s brav Wein, daß ihr begeistert
 Seid zum Dichten! Saufft´s Kaffee!
 Saufft´s daß Poesie euch meistert,
 Lyrischen Kamillentheee!
 Nur, nit still sein! Auf! zu Werken
 Wider das moderne Pack!
 Nacher mag euch wieder stärken
 Weihrauch, Käs und Schnupftabak!
 Cordula!
 Bisch da?⁷⁶

Zugegeben, Cordula Wöhler war konservativ. Bis zu ihrem Tod blieb sie kaisertreu und in der römisch-katholischen Kirche verwurzelt. Als die alte Ordnung im Ersten Weltkrieg unterging, galt ihre Sorge dem Seelenheil der Soldaten und ihrer Angehörigen. Offen kritische Töne lagen ihr fern. Ihre Loyalität galt den beiden Kaiserhäusern:

„O, mein Klärchen, wie wehmütig wird dies Weihnachtsfest werden in Gedanken an all' unsre braven Soldaten im Felde, die hungern u. frieren u. kämpfen u. tausend Leiden erdulden müssen! Da kann sich ja kein Mensch freuen [sic!]. Ob es wahr ist daß, wie in den Zeitungen steht, – die Deutschen in Flandern u. Frankreich so namenlos viel von den listigen u. grausamen Gurkas⁷⁷ zu leiden haben u. gradezu abgeschlachtet werden in den Schützengraben? Neulich stand es in den Zeitungen, man kann die Schauerberichte kaum lesen! Welchen Fluch wird es England u. Frankreich bringen, diese wilden Horden herbei gerufen zu haben, um Deutschland zu vernichten! Wie viele Schwazer sind schon gefallen! Tag für Tag muß ich Totenverse dichten, natürlich alles umsonst, für die gefallenen Krieger von

⁷⁶ *Der Scherer. Erstes illustriertes Tiroler Witzblatt für Politik, Kunst und Leben* 1/8 (Mittwoch, den 16. des Erntemonats 1899), S. 7.

⁷⁷ Nepalesische Soldaten im Dienst der British Army und der indischen Streitkräfte im Ersten Weltkrieg. Vgl. u.a. *Who are the Gurkhas?* [Http://www.bbc.com/news/uk-10782099](http://www.bbc.com/news/uk-10782099), eingesehen am 28.04.2016.

nah und fern. Wie gern tue ich den trauernden Angehörigen diesen Liebesdienst.“⁷⁸

Selbst wenn sie anderer Meinung war, ordnete sie sich, zumindest vordergründig, ihrem Mann unter. Dabei war sie diejenige, die das Geld verdiente und für ihre Familie sorgte.

„Ich meinerseits hätte – mit Ausnahmen natürlich der 2 hl. Messen – am liebsten alles Geld für arme Kranke zurückgelegt u. so verwendet, aber Josef stimmte so sehr für den Vincentiusverein, daß ich ihm folgen mußte.“⁷⁹

Viel habe ich mich in Gedanken mit Ihnen beschäftigt, brachte es aber leider zu keinem Brief, denn durch Josefs gänzliche Arbeitsunfähigkeit hat sich meine Arbeit noch um vieles vermehrt, u. gehöre ich mir auch keine Minute mehr selber an! Es ist ein so angestregtes u. nach allen Seiten in Anspruch genommenes Leben, daß ich mitunter ganz erschöpft bin.⁸⁰

So offenbaren sich in ihrer Biographie überraschende Kontinuitäten und Inkonsistenzen, die allzu eindeutige Charakterisierungen und Zuordnungen brüchig werden lassen. An dieser Stelle können nur einige Schlaglichter aufgeworfen werden:

Die Pfarrerstochter aus Mecklenburg blieb nach ihrer Konversion nicht etwa ledig, verdiente ihren Lebensunterhalt nicht als Gouvernante und trat auch nicht einem Orden bei. In Hinblick auf ihre Tagebuch-Schwärmereien in den vollständig erhaltenen Jahrgängen 1861 und 1862⁸¹ für Helene von Bülow und die Diakonissen-Anstalt in Ludwigslust wäre Letzteres die logische Konsequenz gewesen. Doch auch ihre Ehe mit Josef Anton Schmid aus Bregenz, die Cordula Wöhler am 17.

⁷⁸ Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 14.12.1914, in: „*Und nun, meine herzlichste Clara, behüt' Dich Got für heut*“. *Cordula Wöhler privat. Edition ausgewählter Briefe*, hg. v. Esther Hornung. Hamburg 2016, S. 341.

⁷⁹ Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 18.02.1887, in: *ebd.*, S. 78.

⁸⁰ Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 25.06.1895, in: *ebd.*, S. 106.

⁸¹ OFM-Archiv, Hall 94/1 Z 001a-b.

August 1876 in Rietzlern bei Bregenz eingegangen war,⁸² war alles andere als gewöhnlich: Die beiden führten nachweislich eine Josefsehe: „Brachte einen Brief von Alb. Stolz, worin dieser C.S. schreibt ‚ich vermuthe eine Josephs-Ehe‘ – u. es ganz natürlich findet u. nichts dagegen hat.“⁸³ Zudem war Cordula Wöhler noch am 2. August 1876 dem unregulierten dritten Orden des Hl. Franziskus beigetreten.⁸⁴ Das Ehepaar adoptierte zwei Mädchen: 1883 eine Marie und 1887 eine Anna.⁸⁵ In dieser Konstellation führte die Familie, ähnlich wie ein evangelisches Pfarrhaus, eine vorbildhaft katholische Ehe, die der religiösen Schriftstellerin weitere Glaubwürdigkeit verlieh und für die dieses Leben der Idealzustand darstellte:

⁸² Vgl. Vorarlberger Landesarchiv Bregenz, Bestand: Rietzlern, VE: Trauungsbuch, L.num. 484/2, Datierung: 1784-1935, 1934_0051. http://www.vla.findbuch.net/php/view.php?ar_id=3711&link=564c412d5269657ax6#, eingesehen am 16.05.2012.

⁸³ I. Tagebuch-Heft. (Vom 7. März 1876 – bis 20. Januar 1877.), 03.10.1876. Nachlass von P. Arsenius Niedrist, OFM-Archiv, Hall. Ab der Heirat scheint P. Arsenius Niedrist vom persönlichen „Cordula“ zum unpersönlichen „C.S.“ gewechselt zu haben. Vgl. auch Cordula Wöhlers Überlegungen in ihrem Tagebuch vom März 1876. Im Tagebuch vom April 1876, 25. April, schreibt sie von „Geschwisterehe“ und überlegt bereits, Kinder zu adoptieren. Gemäß des Eintrages vom 26. April 1876 hatte Cordula Wöhler von ihren Eltern die Zusage für eine Aussteuer, Brautkleid, längeren Besuch im Sommer und deren Teilnahme an der Hochzeit bekommen. P. Arsenius Niedrist (1828-1886) war bis 1886 Cordula Wöhlers engster Beichtvater in Schwaz gewesen. Alban Stolz (1808-1883), in Freiburg i.Br. Professor für Pastoraltheologie, hatte Cordula Wöhler einst in ihrem Konversionsprozess begleitet.

⁸⁴ S. hierzu die Mitgliedsurkunde: Aufnahmediplom Cordula Wöhlers in den Dritten Orden des Heiligen Franziskus. München 2. August 1876. OFM-Archiv, Hall, 94/1 Z 011. Demnach hatte sie am 2. August 1876 in Schwaz unter dem Ordensnamen „Maria Josepha“ ihre Profess abgelegt, kurz vor ihrer Hochzeit am 17. August 1876. Die Urkunde war vom Provinzial der bayrischen Kapuziner-Provinz, P. Constantin, in München ausgestellt worden.

⁸⁵ Marie (1878-1910) verstarb früh an Tuberkulose als Vinzentinerin in Innsbruck. Anna (1880-1973) heiratete nach dem Tod ihrer Adoptiveltern, hinterließ jedoch keine noch lebenden Nachkommen. Vgl.: Horning, *Und nun, meine herzliebste Clara*, S. 30-32.

„Einen braven Mann, – liebe, hoffnungsvolle Kinder – ein so still, einsam u. schön gelegenes Heim – ein Leben in größter Stille u. Abgeschiedenheit von der Welt, – in kirchlicher Beziehung Alles was sich nur wünschen läßt, u. einen Beichtvater so klar, ernst u. gotterleuchtet, wie vielleicht unter Hunderten kaum einer zu finden, – was könnte ich noch mehr verlangen, oder wie konnte ich’s je besser haben?“⁸⁶

Vergleicht man zudem bspw. die Tagebuchaufzeichnungen Cordula Wöhlers aus ihrer Jugendzeit in Lichtenhagen mit ihren Briefen an Clara Zumnorde, fallen weitere Parallelen ins Auge: Cordula Wöhler war es gewohnt, von Früh bis Spät hart zu arbeiten: Neben dem Haushalt hatte sie ihre zwei jüngeren Schwestern Marie und Clara zu versorgen, beim Unterricht in der Dorfschule auszuhelfen und immer wieder Besuch – ob angekündigt oder nicht – im gastfreien und geselligen Pfarrhaus zu bewirten. Sehr früh war ihr viel Verantwortung aufgetragen worden, die ihr sehr viel Kraft abverlangte, begleitet von diversen Krankheitsbildern. Der Verantwortungsdruck setzte sich in ihrer Zeit in Österreich fort, ebenso wie ihre Migräneanfälle und Bauchschmerzen. Am Ende ihres Lebens kommen Herzprobleme und ein schlimmes Beinleiden mit ständig offenen und blutenden Wunden dazu. Sie stirbt letztlich an Erschöpfung verursacht durch ständige heftige Schmerzen und körperliche Entkräftung. Ihre Herausforderungen und Leiden verarbeitet sie mit der Tradition christlicher Leidensmystik angefangen mit der Lektüre von Thomas von Kempen in Mecklenburg über katholisch-sakramentale Kreuzesmystik⁸⁷ bis hin zur alltäglichen Übung der Aufopferung.

Während Julius Karl Mayer den Konflikt zwischen Cordula Wöhler und ihrer Familie, nicht zuletzt mit Hilfe der

⁸⁶ Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 10.08.1888, in: *ebd.*, S. 82.

⁸⁷ Vgl. hier auch ihr Buch *Der Weg nach Golgotha. Betrachtungen, Gebete, Lieder*. Mit einer Vorrede von Franz Hattler S.J., München, Regensburg 1878.

nicht mehr vorhandenen Tagebücher, zuspitzend darstellte,⁸⁸ zeichnen Cordula Wöhlers private Briefe an ihre Freundin Clara Zumnorde ein differenzierteres Bild: Zwar bestätigt sie den für beide Seiten äußerst schmerzlichen Bruch, den ihre Konversion verursachte und der sogar ihre Verbannung und Enterbung zur Folge hatte. Allerdings erklären sich diese harten Konsequenzen aus der Nähe des Vaters zur Mecklenburg-Schwerinischen Kirchenleitung:

„Vor dem Hintergrund des I. Vatikanischen Konzils mit dem gerade erst verkündeten Unfehlbarkeitsdogma, sowie vor dem Hintergrund des Badischen Kulturkampfes, in dem Alban Stolz sich hinter Lothar von Kübel gestellt hatte, bedeutete Cordula Wöhlers Nähe zu Freiburg ein Politikum. Sie war für das Pfarrhaus nicht mehr tragbar.“⁸⁹

Abgefedert wurde die erzwungene Trennung dadurch, dass Cordula Wöhler bei ihrem Weggang anscheinend eine Grundausstattung an Aussteuer mitbekam.⁹⁰ Auch suchten, trotz aller konfessioneller Grenzziehungen, nach einer Weile beide Seiten wieder den gegenseitigen Kontakt. Es folgten Besuche der Wöhlers in Bregenz und Schwaz sowie gemeinsame Treffen im bayrisch-österreichischem Raum.

Für die Schriftstellerin stellte ein Priester eine Person mit besonderer religiöser Aura in einem besonderen Stand der Heiligkeit dar.⁹¹ Damit besaß dieser jedoch auch eine entsprechende Verantwortung. Dementsprechend rief bei ihr klerikaler Machtmissbrauch Empörung hervor, insbesondere wenn es die eigene Familie und ihre Lebensplanung direkt betraf: So gab sie einem Pater in Schwaz die Schuld am frühen Tod ihrer älteren Ziehtochter Marie, an der Verschlechterung ihres

⁸⁸ Julius Karl Mayer, *Alban Stolz und Kordula Wöhler* (Alban Stolz. Führung und Führung. Konvertitenbilder, hg. v. Julius Mayer, 3. Teil). Freiburg i.Br. u.a. 1913.

⁸⁹ Horning, *Und nun, meine herzlichste Clara*, S. 25.

⁹⁰ Johann Wilhelm Wöhler Brief an Cordula Wöhler, 17.06.1870. OFM-Archiv, Hall 94/1 Z 016.

⁹¹ Vgl. Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 10.08.1888, in: Horning, *Und nun, meine herzlichste Clara*, S. 83.

Gesundheitszustandes und an ihrer nicht geringer werdenden Belastung:

„Beruf hatte sie keinen für den Ordensstand eine unsinnige Schwärmerei für einen Beichtvater, bei dem sie viel gelten wollte u. der ihr recht zuredete, in den Orden zu treten, hat sie eigentlich zu dem Schritt gebracht, trotz all' meines Mahnens u. Warnens. Aber als sie nach 2 Jahren Bedenkzeit, die ich mir ausbedungen, dennoch des Beichtvaters wegen bei ihrem Entschluß blieb u. mich > uns < obendrein noch auf alle mögliche Weise* hinterging, blieb mir nichts anderes übrig, als sie ihrem Willen folgen zu lassen, wenn auch mit wundem Herzen. [...] Dieser Pater wird vor Gott einst eine große Verantwortung haben, – ich möchte sie nicht teilen! Ob die Marie mit den fallenden Blättern im Herbst in's Grab sinken wird! Ich glaube es eigentlich nicht, da sie sonst eine sehr zähe Natur hat; aber daß sie den vielen Nachtwachen, die einer barmherzigen Schwester obliegen, nicht gewachsen sein würde, habe ich ihr oft gesagt, – sie hatte immer ein großes Schlafbedürfnis u. konnte nie aus dem Bett finden, kurz, sie war in keiner Weise für diesen Berufe geeignet. Nun Gott hat alles so zugelassen, aber es waren schwere, bittere Zeiten, die mich um viele Jahre älter und hinfälliger gemacht haben. Mein Fuß ist jetzt auch wieder um vieles schlechter geworden, – die Wunden so groß u. so tief, daß ich mich kaum noch mit größter Willens Kraft in die Kirche schleppe, – die Schmerzen Tag u. Nacht sind ganz furchtbar, – oft pressen sie mir Tränen aus u. seufze ich im Stillen: O lieber Gott wie lange noch! – Daß ich gern stürbe, kannst Du Dir denken, – aber vielleicht muß ich Josefs wegen noch leben u. leiden. – Anna ist doch viel zu wenig practisch u. arbeitskräftig, um meine Stelle ersetzen zu können, – sie brauchte selber noch immer Jemand, der auf sie schaute u. sie an alles mahnte u. erinnerte, was sie tun sollte.“⁹²

Die öffentliche Cordula Wöhler thematisiert die versöhnlichen Entwicklungen nach ihrer Glaubensentscheidung nicht, ebenso wenig wie ihre Kleruskritik, ihre Schuldgefühle, Selbstzweifel und Leiden. Ihr Erfolg und vielleicht auch ihr eigener Anker ist die Herstellung heiler Beheimatungen in einer Zeit, die

⁹² Brief Cordula Wöhlers an Clara Zumnorde nach Warendorf, Schwaz 8. Juli 1909, in: *ebd.*, S. 201f.

sich in mannigfaltigen Umbrüchen befindet: das ländliche und häusliche Idyll,⁹³ die katholische Welt jener „Maria“, die sie auf dem Hintergrund von 1870 für sich entdeckt hatte,⁹⁴ sowie insbesondere des „Allerheiligsten Altarsakraments“⁹⁵. Hier verspricht eine gründliche Analyse der literarischen Erzeugnisse Cordula Peregrinas in der Zusammenschau und Kontrastierung mit ihren Selbstzeugnissen weiterführende Erkenntnisse, die allerdings an dieser Stelle aus Platzgründen unterbleiben müssen.

Wie diese wenigen Schlaglichter vor Augen führen gilt es, öffentliche und private Selbstzeugnisse miteinander abzugleichen und zu kontextualisieren. Bei bekannten Persönlichkeiten verführt womöglich der große Quellenkorpus zu allzu gewiss erscheinenden sekundären Narrativen. So weist vielleicht die bissig-ironische Frage des Scherer „Cordula! Bisch da?“⁹⁶ den besseren Weg: Auch wenn, wie bei Cordula Wöhler, verheiratete Schmid, Pilgerin im fin de siècle, die Quellenlage löchrig, die Biographie scheinbar banal und gleichzeitig umkämpft ist, so liegt womöglich gerade in dieser

⁹³ So finden sich u.a. folgende Buchtitel (chronologisch): *Die Geschichte der heiligen Nothburga von Rottenburg: Poetisch erzählt*, Innsbruck 1870; *Neues Gebhardsbuch. Katholisches Haus- und Gebetbuch*, Bregenz 1878; *Auf dem Sillberg. Tiroler Dorfgeschichte*. Mit einer Vorrede von P. Franz Hattler, Priester der Gesellschaft Jesu, Innsbruck 1879; *Katholisches Haus- und Herzens-Leben beleuchtet vom Schimmer des ewigen Lichts. Eine Sammlung geistlicher Lieder*, München 1888; *Aus Lebens Liebe, Lust und Leid, ein Pilgersang zur Abendzeit*, Innsbruck 1898; *Christkindleins Weihnachtsgruß an frohfromme Kinderherzen*, Regensburg u.a. 1900; *Des Weißen Sonntags Himmelsglück. Festgabe zur ersten heiligen Kommunion*, Kevelaer 1908.

⁹⁴ Vgl. neben dem bekannten „Segne Du, Maria“ auch: *Marienrosen. Entsprössen zu Füßen unserer lieben Frau*, Münster 1897.

⁹⁵ So begründete *Was das ewige Licht erzählt. Gedichte über das Allerheiligste Altarsakrament*, Innsbruck 1874 ihre Beliebtheit im katholischen Milieu. Das Buch wurde in über zwanzig Auflagen durch Felix Rauch verlegt. Vgl. auch: *Krippe und Altar oder Weihnachten in der Eucharistie. Betrachtungen von C. Wöhler*. Mit einer Vorrede von Franz Hattler S.J. München, Regensburg 1880.

⁹⁶ *Der Scherer* 1899, S. 7.

Gewöhnlichkeit und spannungsvollen Unzugänglichkeit die größere Chance, über die De- und Rekonstruktion von Differenzsetzungen und Selbst-Konstrukten – doing – an das Gefüge, die Struktur von Gesellschaften in ihren Zeiten im transparenten Dialog mit den eigenen Konstruktionen zu gelangen.

II. MISZELLEN

Antonia Leugers

EIN JAHR DAUERAUSSTELLUNG IM
NS-DOKUMENTATIONSZENTRUM MÜNCHEN

Eine kritische Bilanz

Einleitung: Ein Jahr Ausstellung „München und der Nationalsozialismus“

Am 30. April 2015 eröffnete das *NS-Dokumentationszentrum München* am Standort der ehemaligen Parteizentrale der *Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP)* (volkstümlich „Braunes Haus“) seine Dauerausstellung „München und der Nationalsozialismus“. Es handele sich, so die Information auf der Homepage, um eine in 33 Themenschwerpunkte gegliederte Dokumentation, die Fotografien, Dokumente, Texte, Filmprojektionen und Medienstationen umfasst. Großformatige „Leuchtrahmen“ würden „die Inhalte komprimiert vermitteln“, Biografien „die Motive und Handlungsspielräume von Tätern und Opfern, Mitläufern und Widerständigen“ beleuchten. Die Fenster „ermöglichen Sichtbezüge zu den baulichen Relikten der NS-Zeit. Die authentischen Orte werden so zu einem Teil der Dokumentation.“

Ein umfangreicher Katalog¹ sowie ein „Kurzführer“ stehen als traditionelle Printversion zum intensiven Studium bereit. Als moderne Vermittlungsformen werden Mediaguides für unterschiedliche Zielgruppen (mit einem Rundgang für Erwachsene, für Jugendliche, für Kinder und in einfacher Sprache) und für Spezialthemen (Antisemitismus, Bildkritik, Frauen

¹ *München und der Nationalsozialismus. Katalog des NS-Dokumentationszentrums München*, hg. v. Winfried Nerdinger in Verbindung mit Hans Günter Hockerts, Marita Krauss, Peter Longerich sowie Mirjana Grdanjski und Markus Eisen, C. H. Beck, 2. durchges. Aufl. München 2015. 624 Seiten, 850 Abb., 38 Euro.

und Männer, Ausgrenzung) angeboten.² Im „Lernforum“ im Untergeschoss können 24 digitale Rechercestationen genutzt werden, die alle Inhalte der Dauerausstellung, einen Teil der Präsentationen auf Medientischen, ein digitales Lexikon mit 800 Artikeln (Begriffe, historische Ereignisse, Orte, Personen) und Interviews mit Zeitzeugen als Videos bereit stellen. Eine Smartphone-App bezieht 119 Orte in München und Umgebung mit ein und liefert historisches Bild- und Quellenmaterial, Biografien, Audio-/Videsequenzen und Vorschläge für Stadtrundgänge.³ Hier wurde anscheinend an alles gedacht, was aufgrund neuester Erkenntnisse von einem modernen Ausstellungsprojekt zu erwarten war. Doch: hält dieser erste Eindruck auch näherer Prüfung stand?

Zunächst (1) sollen die Ausführungen des Gründungsdirektors und Architekturhistorikers Winfried Nerdinger zur Ausstellungspräsentation analysiert werden, denn sie blieb von professionellen Ausstellungsmachern, Journalisten und Zeitzeugen nicht unwidersprochen. In einem zweiten Schritt (2) soll aus konfessionshistorischer Perspektive untersucht werden, ob die Dauerausstellung der Bedeutung gerecht geworden ist, die München als katholische Metropole für den Nationalsozialismus hatte. Um es gleich vorweg zu nehmen: Der wirkmächtige Faktor Religion / Konfession erweist sich als „blinder Fleck“ der Ausstellungsmacher. Dieser Befund wird anhand des Ausstellungskatalogs für die entscheidenden Weimarer Jahre eingehend erläutert und bezogen auf die NS-Zeit und die bundesrepublikanische Zeit um einige Beispiele ergänzt. Mit (Führungs)-Stilfragen (3) endet der Beitrag.

² In diesem Rahmen kann nur darauf hingewiesen werden, dass die Mediaguides eine eigene Besprechung verdienen, da sie thematisch und zielgruppenorientiert thesenhafte Zuspitzungen und eine Narration in geradezu hörspielartiger Inszenierung mit ausgewählten Abbildungen auf dem Display liefern.

³ Vgl. die Ausführungen dazu auf der Website: www.ns-dokuzentrum-muenchen.de.

*1. Dauerausstellung:**„Tafelausstellung“ – „Dokumentenflut“ – „Textmassen“**a) Die Überlegungen des Gründungsdirektors*

Das NS-Dokumentationszentrum am „Täterort“ *Braunes Haus* erfordere, so Gründungsdirektor Nerdinger⁴, „einen spezifischen Zugang und eine entsprechende Präsentationsform“ (S. 11), die „Dokumentation“, die sich im wesentlichen auf zweidimensionale Reproduktionen mit erläuterndem Text beschränkt. Es gehe um „Wissen“, mit dem „Erkenntnisse gewonnen und eigene kritische Reflexionen in Gang gesetzt werden“ können. (S. 10) Das Ziel sei „eine objektivierte Kontextualisierung und evidente Vermittlung historischer Zusammenhänge“, es komme also auf „Erklärung und Verstehen“ an. (S. 11) Nerdinger schreibt dabei dem „Täterort“ bessere Lerneffekte zu: „Durch den direkten Bezug auf den Ort des Geschehens erhält die Dokumentation historischer Ereignisse eine besondere Prägnanz und Überzeugungskraft, denn der Besucher erfährt unmittelbar: Hier wird nichts inszeniert oder virtuell imaginiert, sondern genau hier ist es gewesen. Darüber hinaus wird das geschichtliche Ereignis aufgrund der topologischen, ortsbezogenen Struktur des menschlichen Gedächtnisses auch besonders intensiv mit der Erinnerung verknüpft und damit im Gedächtnis gespeichert.“ (S. 11) Demgegenüber sei an einem Ort, wo der Opfer gedacht werde, „Empathie“ nötig. Im Widerspruch zur heutigen Gedenkstättenpraxis schlussfolgert Nerdinger, man könne dort nicht die Gründe erklären, warum die Opfer verfolgt worden seien.

Entschieden lehnt Nerdinger Originalexponate ab, denen er – allen Erfahrungen von Museumsfachleuten und Besuchern zum Trotz – ein besonderes Gefährdungspotential anlastet: „Für die Darstellung der Täterwelten werden in der Dauerausstellung keine originalen Werke oder Objekte verwendet, deren Präsentation zu einer Ästhetisierung und Auratisierung

⁴ Winfried Nerdinger, Einführung, in: *Katalog*, S. 9-12 (wie Anm. 1).

führen würde.“ Jede Form von „Einfühlung“ oder „Emotionalisierung“ verbiete sich. (S. 11) Doch Nerdingers Wortwahl bezogen auf die Funktion des neu errichteten Ausstellungsgebäudes vermittelt selbst den Eindruck einer Ästhetisierung und Auratisierung des „Täterortes“. Seine Formulierung, „das NS-Dokumentationszentrum besetzt das Grundstück der ehemaligen Parteizentrale am Königsplatz“ (S. 11), zeugt nicht gerade von einem nüchternen, aufgeklärten Umgang mit dem historischen Ort, sondern von einer dem Ort neu verliehenen Magie, die nur durch Besetzen zu bannen sei.

Die vorherrschende Ausstellungspräsentation mutet letztlich wie ein begehbares Geschichtsbuch vergangener Jahrzehnte an, das den Wissensstoff in Textblöcken und illustrierenden Abbildungen (Fotos, Karten, Grafiken) darbot.⁵ Der Wissensstoff, den Nerdinger in der Ausstellung dokumentieren will, verteilt sich auf 33 Themenschwerpunkte in vertikalen übergroßen „Leuchtrahmen“, die „in komprimierter Form verständlich, begründet und zusammenhängend die Ereignisse und Probleme vermitteln“ sollen. Nerdinger ist bemüht, der Wahl dieser überkommenen Präsentationsform durch methodische und theoretische Anleihen einen tieferen Sinn zu verleihen, indem er weit ausholend ausführt: „Das zu vermittelnde Thema wird jeweils als Großbild visualisiert, das wiederum mit einem weiteren kleineren Bild konfrontiert und damit inhaltlich vertieft wird, während ein knapper Text in Deutsch und Englisch die Zusammenhänge erläutert. Mit Bildern allein würden Handlungen von den sie bedingenden gesellschaftlichen Strukturen abgeschnitten, die Anschauung wäre ‚blind‘, mit Texten allein bliebe die Information abstrakt. Optischer Eindruck und Erklärung von Kontext und Strukturen greifen deshalb ineinander, visuelles Erleben und rationale, begrifflich strukturierte Analyse bedingen und ergänzen sich. Diese

⁵ Vgl. *Grundzüge der Geschichte. Mittelstufe*, Bd. 4: Von 1890 bis zur Gegenwart, hg. von Dr. Eugen Kaier, bearb. von Prof. Dr. Hans Herbert Deißler, Prof. Herbert Krieger unter Mitarbeit von Oberstudiendirektor Alfred Makatsch, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a.M., Berlin, München 1968, 3. Aufl. 1971. (326 Seiten).

erste Präsentationsebene basiert somit stark auf der Kraft von Bildern, die zu allen Zeiten handlungs- und bewusstseinsanregend für den Betrachter war. Denn Bilder haben das Potential ‚Momente der Vergangenheit in immer neuer Gegenwart heraufzubeschwören‘ und sprachliche Aussagen ‚im Zusammenspiel mit dem Bild oder auch im Konflikt mit der Sphäre des Visuellen zur höchsten Entfaltung‘ [Horst Bredekamp] kommen lassen. Darüber hinaus haben Bilder eine eigene visuelle und logische Aussagekraft, jenseits des Sprachlichen, denn ‚was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.‘ [Ludwig Wittgenstein] Diese deiktische Kraft beziehungsweise die ‚ikonische Evidenz‘ [Gottfried Böhm] sind wichtige Elemente der Präsentation und Didaktik. Da aber Bilder immer auch den subjektiven Blickwinkel des Fotografen transportieren und ihnen durch den Verstehens- und Bildhorizont des Betrachters unterschiedliche Bedeutungen zugewiesen werden, werden sie kontextualisiert und bei Bedarf bildkritisch erläutert, um den ‚Täterblick‘ beziehungsweise die Täterperspektive durch die Kamera zu brechen und den Verstehenshorizont selbst zu thematisieren.“ (S. 11-12).

Die Erläuterungen des Gründungsdirektors machen eines überdeutlich: Nerdinger lädt den durch ein neues Gebäude und eine Dokumentationsausstellung ‚besetzten‘ historischen Täterort – wobei lediglich das Grundstück selbst überdauerte – mit magischen Kräften auf, bannt die von ihm befürchteten Kraftwirkungen von Originalexponaten (Ästhetisierung, Auratisierung, Emotionalisierung) durch Reproduktionen und wehrt inszenierte und virtuelle Präsentationen als nicht authentisch ab. Der eigenen monotonen Kombinatorik von je zwei Bildern und einem Text pro „Thema“ für insgesamt 33 Schwerpunkte werden hingegen pauschal alle guten Wirkungen zugeschrieben. Bilder können entfalten, worauf Nerdinger mit Zitaten der Kunsthistoriker Bredekamp und Böhm verweist. Das setzt für historische Ausstellungen im Umgang mit historischen Fotos allerdings eine historisch-kritische Analyse und eine reflektierte Auswahl voraus.

Nerdingers selbstgewisse Aussagen hinsichtlich seiner

Fotoauswahl können leicht durch eine fehlende Bildkritik konterkariert werden, wenn beispielsweise die Symbolik der NS-Propaganda unreflektiert wiedergegeben wird. So lautet die Erläuterung zu einem nicht datierten Leuchtrahmen-Foto: „Den Herrschaftsanspruch über die Stadt zeigten Postkarten mit einer symbolisch über München aufgehenden Hakenkreuzsonne.“ (S. 108-109) Nun ist der Ort, an dem die „Hakenkreuzsonne“ angeblich aufzugehen in der Lage sein soll, ausgerechnet zwischen Theatinerkirche und Dom in südwestlicher Himmelsrichtung gelegen. Fritz Gerlich kommentierte voller Ironie eine ähnliche Freiburger Postkarte: „Sicher wollte der ‚Künstler‘ die nationalsozialistische Sonne hier hinter Freiburg aufgehen lassen. Aber, o Missgeschick, er verwechselte Osten und Westen und so wandelte sich der ‚Aufgang‘ rettungslos in einen ‚Untergang‘. [...] da bekanntlich die Sonne, wenigstens gegenwärtig noch, im Westen untergeht, so ist zweifellos das Hakenkreuzsymbol hier eifrig bestrebt, unterzugehen.“ (*Der gerade Weg*, 31. Juli 1932).

Durch den Einsatz von überdimensionierten Filmprojektionsflächen wird Nerdingers Absicht ein weiteres Mal konterkariert. Dabei werden eigene Ästhetisierungen erzeugt, die ein schlichtes Original nie hätte hervorbringen können, weil man ihm 1:1 gegenüber stünde und es quellenkritisch kontextualisiert werden könnte. So aber fliegen beispielsweise durch die geschickte Kameraführung die Ausstellungsbesucher gleichsam (also virtuell) über dem Modell der geplanten Ost-West-Achse Münchens (S. 115) dahin, mal von oben alle Straßenzüge und Häuser in den Blick nehmend, mal ganz nah über dem zentralen riesigen Hauptbahnhof schwebend!

Filmpräsentationen, die bei der Vertiefungsebene der Themenschwerpunkte in einem Tisch eingelassen wurden, sind mit einem weiteren Problem behaftet: So werden auf vier Monitoren simultan wie in einem Block kompilierte historische Filmschnipsel und Fotos zur kulturellen Vielfalt Münchens (S. 84-85) in einer Dauerschleife schneller Schnitte gezeigt, durch die eine konzentrierte Betrachtung und Erfassung geradezu ausgeschlossen wird. Als Nerdinger einmal in einem

Interview gefragt wurde, warum er keine Originalexponate wolle, meinte er schlicht, jede historische Quellenkritik hinsichtlich der Verwendung historischer Filmsequenzen und Fotos in Ausstellungen vermissen lassend: „Wir zeigen ja die Dinge, im Film, in Fotografien, in Dokumenten, es ist ja alles präsent.“⁶

b) Kritische Stimmen zur Ausstellungspräsentation

Mit der Beschränkung auf das Dokumentarische und mit der Verwendung von Fotografien im *NS-Dokumentationszentrum München* haben sich Ausstellungsmacher, Journalisten und Zeitzeugen kritisch auseinandergesetzt.

Die wissenschaftliche Mitarbeiterin des Münchner *Instituts für Zeitgeschichte* am *Dokumentationszentrum Obersalzberg*, Sylvia Necker, hat in ihrer auf die Ausstellungspräsentation bezogenen Besprechung⁷ die Schwachpunkte des Nerdingerschen Konzepts einer „Tafelausstellung“ in der „Enge des Tafelwaldes“ akribisch heraus gearbeitet: Thementafeln, Leuchtkästen an der Wand und im Raum, biografische Stelen, nicht angeschrägte und dadurch für Rollstuhlfahrer nicht barrierefreie Tische in Dreier- und Sechsergruppen mit unklarer Leserichtung, durch Leinwände verstellte Fenster. Es handele

⁶ Franziska Brüning/Peter Fahrenholz, „Einen solchen Ort hat München bislang nicht“. Der am Mittwoch vom Stadtrat ernannte Direktor des NS-Dokumentationszentrums, Winfried Nerdinger, hält es für längst überfällig, dass sich die Stadt mit ihrer Nazi-Vergangenheit auseinandersetzt. Denn die NS-Bewegung hatte hier ihren Ursprung. Die Besucher sollen verstehen, wie es dazu kommen konnte – und daraus Lehren für die Zukunft ziehen, in: *SZ* vom 26. Juli 2012.

⁷ Sylvia Necker, Rezension zu: Nerdinger, Winfried (Hg.), München und der Nationalsozialismus. Katalog des NS-Dokumentationszentrums München, München 2015, 30.4.2015 München, in: *H-Soz-Kult*, 31.10.2015, URL: <http://www.hsozkult.de/exhibitionreview/id/rezausstellungen-222>. Eine sehr aufschlussreiche Betrachtung zur reflektierten Verwendung von historischen Fotos und Filmen im Museum bietet auch: Thomas Thiemeyer, *Fortsetzung des Krieges mit anderen Mittel. Die beiden Weltkriege im Museum*, Paderborn u.a. 2010, S. 299-308.

sich „also um eine enorme Dokumentenflut“, die „mit enormen Textmassen befrachtet“ sei. „Eine konsequentere Auswahl der präsentierten zweidimensionalen Exponate sowie eine Reduktion der Texte hätte die Anmutung, es handle sich bei der Ausstellung eigentlich um ein Buch, deutlich lindern können.“ Die Darstellungsform bleibe auf das Dokumentarische beschränkt, da die Kuratoren „gar keine These präsentieren möchten“. Zu den wichtigsten Aufgaben einer Ausstellung aber gehöre eine „Grundaussage“ und „eine Durchdringung und Vertiefung der Themen auch durch die Gestaltung“. Es würden bei der „Dokumentendichte“ für die Besucher „keine Zwischenräume für eigene Reflexionen zum Thema“ gelassen.

Die „inflationäre Verwendung von Fotos“ als „Beweismittel für eine vermeintliche Wirklichkeit“ sei gefährlich, zumal der Entstehungskontext und die Reproduktion nicht deutlich würden. Überhaupt sei es bedenklich, dass – wie auf den Tischen – „Bild- und Textquellen nach Bedarf zu Collagen zusammengesetzt [werden], die einen quellenkritischen Umgang missen lassen.“ Vergrößerungen wie auf den Leuchtrahmen und Stelen führten „zu einer Vereindeutigung, die eine geschichtswissenschaftliche Ausstellung eigentlich vermeiden sollte. Hinzu kommt, dass nicht das Exponat Ausgangspunkt der Erzählung in der Ausstellung ist, sondern der thematische Zugriff. Auf diese Weise wirken viele Schriftdokumente und Fotos um die Ausstellungstexte herumgruppiert, ohne eine eigenständige Narration entwickeln zu dürfen.“ Auch historische Filmsequenzen würden „häufiger als Illustrationen, weniger als Quellen verwendet.“

Nerdings strikte Ablehnung dreidimensionaler Objekte hinterfragt Necker, denn sie würden dadurch eher eine Aufwertung erfahren und somit „ihren Charakter als Fetisch (der Ewiggestrigen)“ befördern. Die Aufgabe der Ausstellungsmacher hätte eigentlich darin bestanden, die nötige „Kontextualisierung“ und „adäquate Darstellungsformen solcher Objekte“ zu finden. Necker sieht darin die Chance, im wahrsten Sinne des Wortes die „Mehrdimensionalität des NS-Regimes“ zu

zeigen. Die „museumswissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten 25 Jahre“ sollte das *NS-Dokumentationszentrum* einbeziehen: neben Reproduktionen zählten auch Originalexponate und Inszenierungen dazu.

Die SZ-Journalistin Franziska Brüning⁸ wählte eine elegante Form der Kritik am gerade eröffneten *NS-Dokumentationszentrum*, indem sie Ausstellungsmacher zu Wort kommen ließ zu diesem neuesten Stand der Präsentationsformen. Lange habe die klassische Form der Erzählweise in Texten, oft großformatigen Bildern und Einzelbiografien, wenigen Originalobjekten und Kunst zur Illustration vorgeherrscht. Diese Form könne anschaulich und leicht erfassbar oder „ein Geschichtsbuch an der Wand“ sein. Volkhard Knigge, Stiftungsdirektor der KZ-Gedenkstätte Buchenwald, nennt die mittlerweile erkennbare und sich wiederholende Formensprache in Ausstellungen zu Einzelthemen und deren Monotonie „eine ‚Konfektionierung der Präsentation‘“. Der Leiter der *Dokumentation Obersalzberg*, Axel Drecoll, will stärker multimedial und „musealer“ mit Objekten arbeiten, die er „als Vehikel nutzen“ möchte für Anregungen zum Nachdenken. Die eigene Urteilsbildung solle gestärkt werden, weshalb „vermehrt modular“ gearbeitet werden solle. „Kontraproduktiv wirken ein moralischer Zeigefinger und feste Lernziele, wie sie etwa schon im Begriff ‚Lernort‘ stecken, den viele Häuser als Namen tragen – das sind Erkenntnisse nicht nur aus Besucherforschungen. Auch die Praxis hat das gezeigt.“ Die Leiterin der *KZ-Gedenkstätte Dachau*, Gabriele Hammermann, will ebenfalls „eher Fragezeichen setzen als Antworten geben.“ Der Leiter der *KZ-Gedenkstätte Flossenbürg*, Jörg Skribeleit, löse sich mutig von „den Schablonen der Erinnerungsarbeit“

⁸ Franziska Brüning, Am Wendepunkt. Wie lässt sich das Interesse an einer Auseinandersetzung mit der Nazi-Vergangenheit hochhalten oder wecken? Auf diese Frage finden Ausstellungsmacher allmählich neue Antworten. Große Bilder mit historischen Begleittexten aufzuhängen, reicht allein nicht mehr. Viel wichtiger wird es, Bezüge zur Gegenwart herzustellen, in: *NS-Dokuzentrum*. Eine Beilage der Süddeutschen Zeitung vom 29. April 2015.

durch neue Vermittlungsformen, die „aktuelle kulturwissenschaftlich-museologische Debatten“ berücksichtigen. Seine Ausstellung arbeite mit „Audio-Installationen und einem strukturierten Nebeneinander, statt Nacheinander von Informationen. Der Blick ist bis in die Gegenwart gerichtet und erlaubt den Besuchern, eigene Schlüsse zu ziehen.“ Großformatige Fotos fehlen, denn die Frage sei, „ob die Opfer des Nationalsozialismus auf großformatigen Bildern nicht ein weiteres Mal vorgeführt werden.“ Beim Konflikt mit dem zunächst für die Ausstellung des *NS-Dokumentationszentrums* beauftragten Berliner Gestaltungsbüro *Gerhards & Glücker* sei es, so Franziska Brüning in einem weiteren Artikel, unter anderem darum gegangen, dass Gerhards nicht das Foto, auf dem der jüdische Rechtsanwalt Michael Siegel im April 1933 öffentlich gedemütigt wurde (Katalog S. 118-119), großformatig zeigen, sondern überblenden wollte, „um Siegels Demütigung nicht noch einmal zur Schau zu stellen.“⁹

Der Sozialpsychologe Harald Welzer plädiert für „neue Strategien, den Betrachter einzubeziehen und denken zu lassen.“ Den Bezug zum authentischen Ort brauche man nicht. „Zum einen stellt sich die Frage, was an den authentischen Orten noch authentisch ist. Zum anderen sind diese Orte so eine Art ‚spooky places‘. Da muss man nur amerikanische Schülergruppen beobachten. Und was die Täterorte betrifft, muss man doch sagen, dass das ganze Land ein Täterort ist.“¹⁰ Die Geschichte der NS-Zeit solle analytischer vom Anfang her erzählt werden als ein „Prozess, in dem jeder auf seine

⁹ Franziska Brüning, Der Gang durch die Geschichte. Winfried Nerdinger hat klare Pläne für die Ausstellung im NS-Dokuzentrum – doch an der Gestaltung gibt es Kritik, in: *SZ* vom 12./13. April 2014. Kochbüro Nürnberg übernahm die Gestaltung später. Das Foto Rechtsanwalt Siegels wurde übrigens schon in der Tafelausstellung von 1976 „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945“, S. 19 (wie Anm. 39) gezeigt.

¹⁰ Franziska Brüning, Die Geschichte von Anfang an erzählen. Der Sozialpsychologe Harald Welzer hält nichts von überkommenem Pathos und Ritualen der Betroffenheitspädagogik – er plädiert für ein mutiges NS-Dokumentationszentrum, in: *SZ* vom 2. März 2012.

Weise beteiligt war.“ Welzer wendet sich damit gegen die früher gängige Ausstellungsgestaltung, die sich „durch klare Zuordnungen wie Täter (Nazis), Opfer (Juden und andere Verfolgte) und Zuschauer (Volk)“ ausdrückten, „unterstrichen durch häufig überdimensional gewählte Bildformate mit umfangreichen Erzählsträngen: Die Besucher sollen den moralischen Botschaften nicht entkommen.“¹¹ Die Feuilletonistin Sonja Zekri¹² nennt die Präsentation des *NS-Dokumentationszentrums* eine „solide, aber am Ende pädagogisch strangulierend eng geführte Ausstellung.“ „So sieht moralisches Vollkasko aus.“

Wie Menschen die von Nerdinger dargebotenen Präsentationsformen wahrnehmen, wird deutlich in einer Kritik eines Opfers der verfolgten Sinti und Roma Münchens, Hermann (Mano) Höllenreiner und seiner Ehefrau Else.¹³ Höllenreiner war nach Auschwitz deportiert worden und hatte Verwandte durch den Völkermord verloren. Im Vergleich zu den großformatigen Fotos Münchner Juden (S. 234-235) empfindet Höllenreiner die unmittelbar an der gegenüber liegenden Wand angebrachte Collage aus Dokumenten und wenigen kleinformatigen Fotos zu den Münchner Sinti und Roma (S. 224-227) als Herabwürdigung. Seine Frage hinsichtlich der sich in unterschiedlichen Fotoformaten ausdrückenden Symbolspra-

¹¹ Franziska Brüning, Konflikt der Generationen. Die Frage der Erinnerungskultur spaltet die Ausstellungsmacher, in: *SZ* vom 12./13. April 2014. Vgl. auch Kassian Stroh, Schwieriger Zugang. Chef des Kreisjugendrings kritisiert Konzept für NS-Dokuzentrum, in: *SZ* vom 3. Juni 2013; KJ, Das NS-Dokumentationszentrum in München, in: *Mitteilungen des Dokumentationszentrum Oberer Kuhberg Ulm e.V. – KZ-Gedenkstätte* – Heft 62/ Juni 2015, S. 24.

¹² Sonja Zekri, Am Tatort. Das NS-Dokumentationszentrum in München eröffnet mit Jahrzehnten Verspätung. Was kann es zum Gedenken an das Dritte Reich noch beitragen?, in: *SZ* vom 30. April / 1. Mai 2015. Im Hinblick auf diese Ausstellung, „die der deutschen Erinnerungslandschaft wenig Umstürzendes hinzufügt“, stellt sie mürrisch eine rhetorische Frage: „Aber ist das alles wirklich so neu und unerhört?“

¹³ Monika Goetsch, „Sind wir Sinti weniger wert?“, in: *BISS* (November 2015), S. 14-17.

che der Ausstellungsmacher lautet: „Sind wir Sinti weniger wert?“ Den Angehörigen bleibt ebenso unverständlich, warum Namenslisten der Opfer teilweise geschwärzt sind. Eine Erläuterung, dass dies evtl. aus Datenschutzgründen oder auf Wunsch von Angehörigen geschehen musste, hätte unbedingt erfolgen müssen.

2. Ausstellungskatalog: Das „begehbare Buch“ in der Printversion und seine „blinden Flecken“

Der 624 Seiten umfassende Katalog bietet nach einer Einführung des Herausgebers Nerdinger (S. 9-12) die Ausstellungstexte und Abbildungen (S. 13-383). Darüber hinaus befassen sich 23 weitere Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern mit NS-Themen (S. 384-614), wobei nur Nerdinger und die Mitherausgeber, Hans Günter Hockerts, Peter Longerich und Marita Krauss, Münchner Themen ausführen (S. 387-397, 398-407, 457-464, 548-556). Ein Orts- und Namensregister (S. 620-624) schließt den Band ab.

Im Folgenden werden einige charakterisierende Schlaglichter aus konfessionshistorischer Perspektive auf die auf die Ausstellung bezogenen Texte und Abbildungen des ersten Katalogteils geworfen.¹⁴ Den Einstieg soll die eingehende

¹⁴ Vgl. Habbo Knoch, Historisches Institut, Universität zu Köln, Rezension zu: Winfried Nerdinger (Hg.), München und der Nationalsozialismus. Katalog des NS-Dokumentationszentrums München, München 2015, in: *H-Soz-Kult*, 17.02.2016, URL: <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-24370>. Knoch hat sich überzeugend mit den Schwächen des zweiten Katalogteils auseinandergesetzt. Er bemängelt insbesondere die fehlende Konzeption für die Auswahl der Beiträge, die in der Regel keinen Bezug zu München aufweisen und die er nicht einmal als qualitativ ausreichend beurteilt (so die Beiträge von Marita Krauss, Ute Frevert, Wolfgang Frühwald oder Helmuth Trischler). Wichtige Themen würden überhaupt fehlen. Befremdlich mutet den Historiker zudem die Trennung von deutschen und nicht-deutschen Wissenschaftlern an, die noch dazu die „politisch-moralische Frage: Haben die Deutschen genug getan?“ in ihren Kommentaren beantworten sollten: „Wer mag zu dieser Frage angesichts des neu eröffneten Münchener Dokumentationszentrums schon

Bildbetrachtung des Titelfotos des Ausstellungskatalogs bieten, weil die Chance, ein altbekanntes Fotomotiv in vertiefter Sicht zu deuten, hier verspielt wurde. An diesem Beispiel werden die „blinden Flecken“ der Ausstellungsmacher hinsichtlich des Faktors Religion / Konfession besonders anschaulich.

a) Das Titelfoto

Das Titelfoto des Ausstellungskatalogs zeigt ikonographisch eine entindividualisierte gesichtslose Masse: in dichten Reihen angetretene uniformierte und Stahlhelm tragende Soldaten.¹⁵ Das Foto ist dem Katalogabschnitt „Die organisierte und manipulierte Jugend“ beim Themenschwerpunkt „Verheißung und Konsequenzen der ‚Volksgemeinschaft‘“ entnommen. Dort ist es mit einem weiteren Fotomotiv kombiniert: ein am Rand des Münchner NS-Gauparteitags von 1932 stehender uniformierter Junge von etwa fünf Jahren mit erhobenem rechten Arm und Hakenkreuzfähnchen in der linken Hand.

„Nein’ sagen?“, so Knoch. Knoch ist schon lange mit der Thematik befasst: vgl. die Tagung „Macht und Gesellschaft – Männer und Frauen in der NS-Zeit. Eine Perspektive für ein künftiges NS-Dokumentationszentrum in München“, 18./19. Juni 2004 im Münchner Stadtmuseum. Knoch referierte damals über „Gewalt und Männlichkeit im 20. Jahrhundert. Anknüpfungspunkte der NS-Forschung.“ Wolfgang Benz, der statt einer ausführlichen Besprechung nur einen knappen Hinweis auf die Neuerscheinung liefert, bemängelt: „Nicht alle Beiträge überzeugen restlos [...]“. Wolfgang Benz, Rezension zu: Winfried Nerdinger (Hg.), München und der Nationalsozialismus. Katalog des NS-Dokumentationszentrums München, München 2015, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 64 (2016) 3, S. 296-297, hier S. 297. Der Klappentext des Verlags lobt den Katalog hingegen als „illustrierte Geschichte des ‚Dritten Reiches‘ auf dem neuesten Forschungsstand“.

¹⁵ Rekrutenvereidigung vor der Feldherrnhalle am Odeonsplatz, München 7. November 1935. Umschlagbild in: *Katalog* (wie Anm. 1); vgl. das Foto der Rekrutenvereidigung aus der Ausstellung in der Münchner Stadtbibliothek Am Gasteig im Mai 1991, in: Marita Krauss/Bernhard Grau (Hg.), *Die Zeichen der Zeit. Alltag in München 1933-1945*, Berlin 1991, S. 109.

Adolf Hitlers Spruch „Und sie werden nicht mehr frei ihr ganzes Leben“ kommentiert die Fotos (S. 149).



Die Ausstellung von 2015 bedient sich damit einer lange schon vertrauten Motivkombinatorik. So positionierte 1988 die *Bayerische Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit* einleitend als Illustrationen im ersten Band „Der Nationalsozialismus“ zwei Fotos: von vorn einen kleinen uniformierten Jungen mit erhobenem rechten Ärmchen, von hinten Stahlhelm tragende Soldaten. In diesem Fall waren sie ausgerichtet

auf drei überdimensionierte Hakenkreuzfahnen oberhalb der Tribüne des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg, dem parteipolitisch zentralen bayerischen Ort, der von der *NSDAP* neu geschaffen worden war.¹⁶

Die Soldaten in München waren hingegen von einem historisch gewachsenen Gebäudeensemble am Odeonsplatz umgeben mit dem höchsten symbolischen Wert für die Nationalsozialisten im „Dritten Reich“. Hier war am 9. November 1923 der Hitler-Ludendorff-Putsch vor der Feldherrnhalle gescheitert; fünfzehn Putschisten und ein unbeteiligter Mann waren tödlich getroffen worden. Nach Wiedereinführung der Allgemeinen Wehrpflicht traten die Rekruten dort zur ersten Vereidigung am 7. November 1935 mit den Worten an: „Ich schwöre bei *Gott* diesen *heiligen* Eid, dass ich dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes, Adolf Hitler, dem Obersten Befehlshaber der Wehrmacht, unbedingten Gehorsam leisten und als tapferer Soldat bereit sein will, jederzeit für diesen Eid mein Leben einzusetzen.“¹⁷ Da Soldaten in der Regel in geordneten Formationen stehen, vermag das Bild seinen spezifischen Symbolwert nicht allein aus der Aufstellung zu ziehen, sondern aus dem Datum und dem Ort der Vereidigung. Doch damit ist nur ein Teil der besonderen Geschichte Münchens erschlossen.

Für eine tiefer gehende, im wahrsten Sinne die Gesamtperspektive wesentlich öffnende Deutung darf ein weiteres Gebäude auf dem Foto nicht unberücksichtigt bleiben. Im Gegensatz zum rein säkularen Reichsparteitagsgelände im protestantischen Nürnberg überragt den Odeonsplatz die katholische Theatinerkirche, die ehemalige Wittelsbacher Hofstiftskirche St. Kajetan. Ihr Symbolwert steht einerseits für den mit 82Prozent dominanten Katholizismus der Stadt Mün-

¹⁶ Johannes Hampel, *Der Nationalsozialismus Band I. Machtergreifung und Machtsicherung 1933-1935*, 2. Aufl., München 1988, S. 6.

¹⁷ *Katholisches Feldgesangbuch*, 1939. Zitiert nach Thomas Breuer (Hg.), *Dem Führer gehorsam. Wie die deutschen Katholiken von ihrer Kirche zum Kriegsdienst verpflichtet wurden. Dokumente* (Publik-Forum Materialmappe), Oberursel o.J., S. 34. Hervorhebung A.L.

chen, andererseits für eine signifikante Zahl von Priestern mit Bezug zu München, die als Nationalsozialisten in Erscheinung traten oder eine Nähe zu dieser Ideologie zum Ausdruck brachten.¹⁸ Das Hofstiftskolleg von St. Kajetan nahm hierbei eine Sonderrolle ein, weil ihm mehrere nationalsozialistische Priester angehörten, darunter der Cousin des katholischen Putschteilnehmers Heinrich Himmler, das *NSDAP*- und *SS*-Mitglied August Wilhelm Patin.¹⁹ Mit der Theatinerkirche war jedoch eine weitere symbolträchtige Tradition verbunden, die belegt, wie unverzichtbar das Einbeziehen multiperspektivischer Längsschnittdeutungen ist: Hier hatte der Münchner Polizeioberpfarrer Josef Schneider mit den Polizisten während der Weimarer Republik Gedächtnismessen auch für die vier bei der Abwehr der Putschisten zu Tode gekommenen Bayerischen Landespolizisten gefeiert, wofür Schneider im Novem-

¹⁸ Vgl. Kevin Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Illinois 2008; Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003; Thomas Forstner, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014; Derek Hastings, *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*, Oxford 2010. Von September 2010 bis Ende August 2015 wurde mein am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Eberhard Karls Universität Tübingen (Prof. Dr. Andreas Holzem) angesiedeltes Forschungsprojekt „Katholische Kriegsfriedenskiskurse (1914/18-1939/45). München zwischen kulturellem Pluralismus und ‚Hauptstadt der Bewegung‘“ von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. Es wurde mit einem Manuskript (Darstellungsteil, Dokumente, Tabellen) sowie zwei Apps (in Zusammenarbeit mit Offergeld-Applications) abgeschlossen: App „Kriegsmäler der Religionsgemeinschaften in München. Eine Auswahl der Jahre 1921 bis 1937“ und App „friedfertig oder kriegsbereit. München 1919-1939“. Die während des Projekts angelegte Liste umfasst 49 Geistliche, die einen Bezug zu München und zum Nationalsozialismus haben. Das Erscheinen der Monographie ist für 2016/17 anvisiert.

¹⁹ Zu St. Kajetan zählten beispielsweise die Priester: Linhardt, Robert 1895-1981; Patin, August Wilhelm 1879-1946; Stipberger [Schreibweise auch: Stipberger], Georg 1881-1971; Stöckle, Hermann Maria 1888-1972. Vgl. Spicer, *Hitler's Priests*; Forstner, *Priester*; Hastings, *Catholicism* (wie Anm. 18).

ber 1933 von den neuen Machthabern heftig angegriffen und schließlich 1935 seines Amtes enthoben worden war.²⁰

Das Titelfoto des Ausstellungskatalogs könnte also neben der schon bekannten Symbolik der Feldherrnhalle für die Geschichte des Nationalsozialismus in München auf die bislang verborgene Symbolik der Theatinerkirche für die besondere Geschichte des Katholizismus und des Nationalsozialismus in München hinweisen. Obgleich das *NS-Dokumentationszentrum* die topographische Sichtachsenlogik vom „Braunen Haus“ und Königsplatz her zum Prinzip erhoben hat (S. 11), wendet es sie freilich nicht konsequent an, sobald kirchliche Gebäude betroffen sind, wie nicht zuletzt die direkt gegenüber vom „Braunen Haus“ gelegene Päpstliche Nuntiatur erweist. So zeigt auch das von den Propyläen aus aufgenommene Foto des Aufmarsches der Nationalsozialisten am Königsplatz während der Feiern zum 9. November 1938 hinter den „Ehrentempeln“ der „Blutzeugen“ von 1923 nicht nur das „Braune Haus“ und die ehemalige Nuntiatur, sondern am oberen Bildrand wiederum die alles überragenden Türme der Theatinerkirche (S. 202-203), wo bis 1933 eine katholische Gegen-tradition gepflegt worden war durch die Gedächtnisfeier für die vier Polizisten.

b) Die Weimarer Jahre

Zum „Ursprung und Aufstieg der NS-Bewegung“ formulierte die „Arbeitsgruppe Ausstellungskonzept“ (Hockerts/ Krauss/

²⁰ Vgl. *Der Rufer. Katholische Zeitschrift für die Schutzpolizei und Gendarmerie*, Januar 1933. Foto: Gedächtnisfeier in der Theatiner-Hofkirche, 12. November 1932. Bannerspruch auf der weißgrünen kirchlichen Polizeifahne, geziert mit dem Schutzheiligen Sebastian: „Die Ordnung ist das Gewissen der Nation“. Polizeioberpfarrer Schneider wurde erstmals vorgestellt in meinem Vortrag: „Die Zahl der Paten in Uniform wächst von Tag zu Tag“. Das Jahr 1933 im Tagebuch Kardinal Faulhabers“. Studententag „Ergriffen und angegriffen – Katholiken, Protestanten und die ‚Machtergreifung‘“. Evangelische Akademie Tutzing, 3. März 2013; ein Aufsatz zu Schneiders interessanter Biografie ist in Vorbereitung.

Longerich/ Nerdinger) als „Leitfragen: Warum München? Wie konnte es dazu kommen? Was geht mich das an? Erkenntnisziel: Den Anfängen wehren, wenn Menschen diskriminiert werden und Institutionen versagen.“²¹ Räumlich betrachtet widmet sich die Ausstellung diesem Themenkomplex nur in der 4. Etage des Dokumentationszentrums (S. 15-105 im Katalog), während für die NS-Herrschaftsphase ein Teil der 4., die 3. und 2. Etage in Beschlag genommen sind unter den Titeln: „Machteroberung in München“, „München – Hauptstadt der Bewegung“, „Mitmachen – Ausgrenzen. Zwei Seiten der ‚Volksgemeinschaft‘“ und „München und der Krieg“ (S.106-301); die „Auseinandersetzung mit der NS-Zeit nach 1945“ beginnt am Ende der 2. Etage und reicht in die 1. Etage hinein (S. 298-383).

Der Augsburger Historiker Dietmar Süss kritisierte Peter Longerichs kürzlich im Siedler-Verlag erschienene Biografie zu Hitler scharf: „Longerich analysiert weder die deutsche Gesellschaft und ihre Sehnsüchte, noch interessiert ihn genau, wie sich dieser Staat in den Händen Hitlers verformte.“²² Analog ist zu konstatieren, dass sich die Konzeptionsgruppe, zu der Longerich zählt, für die Münchner Gesellschaft nicht in dem Maße interessiert, wie es zur Beantwortung der Frage „Warum München?“ notwendig gewesen wäre, um Ursprung und Aufstieg der NS-Bewegung gerade in München erklären zu können. Nicht die NS-Herrschaftsphase in München zwischen 1933 und 1945 stellt die größte Wissenslücke der Besucher dar, sondern die Phase der Weimarer Republik. Die Frage nach den Gefährdungen einer Demokratie geht alle an,

²¹ Zitat zum 4. Obergeschoss in: Ausstellungskonzept NS-Dokumentationszentrum München. Arbeitsgruppe Hockerts/Kraus/Longerich/Nerdinger, erstellt im Auftrag des Kulturreferats der Landeshauptstadt München, Februar 2012, Manuskript.

²² Dietmar Süss, Der Führer im Fokus. Peter Longerich wagt sich an eine schwierige Biografie und versucht, das Banale und Monströse im Dritten Reich zu erkunden. Dabei richtet er den Blick vor allem auf die Instrumente der Diktatur, weniger auf die Gesellschaft und ihre Sehnsüchte, in: SZ vom 24. November 2015.

wie nicht zuletzt die aktuellen Debatten zu rechtsradikalen Bewegungen zeigen. Dabei spielt der Faktor der Religion, diverser weltanschaulicher Strömungen und politischer Radikalisierungsformen eine nicht zu vernachlässigende Rolle. In diesem Feld liegt eines der größten Defizite der Ausstellungskonzeption, das durch die Beiträge von Hockerts und Longenrich im Aufsatzteil (S. 387-397, 398-407) nicht nur nicht ausgeglichen, sondern bestätigt wird. Folgerichtig setzt sich diese Fehlstelle in der Darstellung der weiteren Phasen fort (NS-Zeit und bundesrepublikanische Zeit). Im Rahmen dieser Besprechung soll dies an einigen Beispielen verdeutlicht werden.

Katholische „Cluster“ und Nationalsozialismus

Studiert man die Texte der zehn Themenschwerpunkte („Leuchtrahmen“) zur Weimarer Phase (S. 15-105), so erfährt man nichts über die in München vertretenen Religionsgemeinschaften und deren gesellschaftliche Rolle. Im Zusammenhang der Regierungszeit des ersten bayerischen Ministerpräsidenten Kurt Eisner wird lediglich vermerkt, er habe sich „erbitterte Feinde durch Abschaffung der kirchlichen Schulaufsicht gemacht“ (S. 19). Erwähnt wird noch das bekannte Zitat des Münchner Kardinals Michael von Faulhaber über die Revolution von 1918 als „Meineid und Hochverrat“, das dazu beigetragen habe, „dass die junge Weimarer Republik in manchen Kreisen der Bevölkerung wenig Unterstützung fand.“ (S. 29). Die Unschärfe der Benennung von konkreten Personen und Personengruppen (wer waren „erbitterte Feinde“ und lag die Feindschaft zu Eisner nur an der Schulaufsichtsfrage? Wer sind „manche Kreise“?) hinsichtlich religiöser und konfessioneller Fragen ist symptomatisch für die unzureichende Auseinandersetzung der Ausstellungsmacher mit den komplexen Gründen, warum es der NSDAP möglich war, ausgerechnet in München zu reüssieren. Die so genannten Vertiefungsebenen (Tische) bieten kaum klarere Antworten.

Es wird dort ein „katholisch geprägtes Milieu“ behauptet, um es von allem, was im eigentlichen Sinn mit der *NSDAP* zu tun hat, frei halten zu können. Bei einer Mehrheitskonfession von selbst im Jahr 1940 noch 82 Prozent Katholiken ist „Milieu“ allerdings kein analysetauglicher Begriff, wie der Berliner Historiker Thomas Forstner zutreffend festgestellt hat. Forstner ersetzt ihn daher mit „Cluster“²³, durch den beispielsweise das Phänomen des Auseinanderfallens von Konfession und Wahlverhalten präziser zu fassen ist. Die Ausstellungsmacher aber argumentieren: gut 80 Prozent der Münchner Bevölkerung waren Katholiken, aber „nur etwa ein Drittel fühlte sich an das kirchliche Milieu gebunden.“ (S. 85). Sie folgern: „Der Kern des katholisch geprägten Milieus lehnte die *NSDAP* weitgehend ab und unterstützte die *BVP* [Bayerische Volkspartei].“ (S. 96) Hier werden Daten sorglos vermengt, die an sich noch nichts miteinander zu tun haben und durch vage Umschreibungen wie „Kern“ und „fühlte sich“ diffus bleiben müssen. Die Erfüllung der statistisch jährlich ausgewerteten Osterpflicht (Beichte und Kommunionempfang) stützt hier wahrscheinlich, ohne freilich genannt zu werden, die Behauptung, es werde dann auch eine bestimmte politische Partei gewählt. Zur Illustration der Münchner Religionsgemeinschaften werden daher solche Fotos (S. 84-85) präsentiert, die rein religiös bestimmte Feiern betreffen, also ein kirchentreues Kirchgangs-„Milieu“ repräsentieren sollen. Damit kann allerdings nicht die „innere Komplexität der Sozialform Katholizismus“ (Wilfried Loth) und die gesellschaftspolitische Relevanz dieser auf bestimmte Weltdeutung mit dem Anspruch auf Mitgestaltung beruhenden Gruppierung offen gelegt werden. Die Besonderheit besteht gerade darin, dass in anderen Regionen mit einem ebenfalls hohen Katholikenanteil sowohl die Osterpflichterfüllung als auch die Wahl der katholischen Parteien (*Zentrum*, *Bayerische Volkspartei*) höher ausfallen als gerade im Sonderfall München. Umgekehrt ist es für München bezeichnend, dass

²³ Vgl. Forstner, *Priester*, S. 41 (wie Anm. 18).

Personen und Personengruppen, die sich als bekennende Katholikinnen und Katholiken engagierten, die also zum Osterpflichterfüllungs-„Kern-Milieu“ der Ausstellungsmacher zu zählen wären, sogar für die *NSDAP* eintraten oder mit ihren propagierten Anschauungen so große Nähe zum ideologischen Kern der *NSDAP* aufwiesen, dass die Hemmschwelle zum „Original“ herabgesetzt wurde. Durch diese Katholiken und Katholikinnen (Laien und Amtspersonen) wurde der Nationalsozialismus damit quasi autoritativ als katholisch zulässige Anschauung beglaubigt.

Gerade in München, so der amerikanische Historiker Derek Hastings²⁴, habe jene Strömung in Theologie und Frömmigkeit (Reformkatholizismus) zur Ablehnung des „politischen Katholizismus“ (*Zentrum und BVP*) und zu Kombinationen mit Positionen anderer weltanschaulicher Gruppierungen geführt. Katholische Priester und Laien waren frühe NS-Propagandisten bis zum Hitler-Ludendorff-Putsch und lieferten so einen spezifischen Beitrag zum steigenden Zulauf für die *NSDAP* durch eine gewachsene Infrastruktur. Sie publizierten an der katholischen Zielgruppe orientiert in der Parteipresse (*Völkischer Beobachter*) und thematisierten, dass man Katholik und Nationalsozialist sein könne. Propagandistisch wichtige Feiern wie die Schlageter-Feier auf dem Königsplatz und in der nahen Benediktinerabtei St. Bonifaz mit Abt Alban Schachleiter hatten symbolischen Wert durch die Vereinnahmung des Katholiken Albert Leo Schlageter für die NS-Bewegung. Liturgische Feierangebote für katholische NS-Interessierte und Propaganda-„Feldpredigten“ bei Parteiveranstaltungen (z.B. Deutscher Tag in Nürnberg 1923) schufen Identifikationsangebote. Eine öffentlichkeitswirksame strikte Verurteilung dieser Strömung gab es kirchenamtlich vor 1923 nicht. Die Reden Faulhabers auf dem Katholikentag

²⁴ Vgl. Hastings, *Catholicism* (wie Anm. 18); vgl. zum Sonderfall München auch: Antonia Leugers, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Zwischen Revolutionschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert*, Saarbrücken 2013, S. 9-29. URL: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/610.

von 1922 („Meineid und Hochverrat“, gegen die „Börse“, den Völkerbund, „Muhammedaner und Heiden“, d.h. gegen „die Juden“ und die „Schwarze Schmach“) bestärkten NS-Sympathisanten und Parteigenossen in ihrer antidemokratischen und antisemitischen Haltung. Einen rasanten Zuwachs an Stimmen hatte die *NSDAP* nachweislich von 1922 bis zum Putsch 1923 (vgl. Grafik S. 55). Nach dem gescheiterten Putsch hingegen, so Hastings, habe die protestantische Strömung dominiert, doch das Werk der überzeugten NS-Priester ging weiter und verstärkte sich 1932 erneut, wie nicht zuletzt das Beispiel des Schwabinger Kaplans Josef Roth zeigt als Mitglied in rechtsextremen völkischen und militaristischen Gruppierungen. Er vertrat antipazifistische, antisemitische, antifeministische, antihumanitäre und eugenische Positionen und schaffte 1934 den Aufstieg über die NS-Oberschule in Feldafing bis in das *Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten* im August 1935.

Unumgängliche und München-spezifische Ausdifferenzierungen in den Themenschwerpunkten und Vertiefungen der Ausstellung fehlen also, Bezüge zu konfessionellen Zusammenhängen werden nicht erkannt oder fort gelassen. Dadurch entsteht der Eindruck, als sei eine besondere abgrenzbare völkisch-antisemitische rechtsextreme Gruppierung (Netzwerk) als alleinige Trägerin der sich zur NS-Ideologie verdichtenden damaligen Anschauungen auszumachen. Der Beitrag Longenrichs im Katalog blendet konfessionelle Bezüge vollkommen aus (S. 398-407). Es sind aber gerade die offen nationalsozialistischen und die nicht klar abgegrenzten Positionen zu den Nationalsozialisten, die es nötig machen, Übereinstimmungen auch in Amtskirche, Theologie, Kirchenpresse, Publikationen, Predigten, Vereinen usw. zu benennen und abzubilden, um keine falschen Entwicklungslinien zu ziehen und mögliche Kontinuitäten und Brüche in den Blick zu nehmen.

Biografien vom Anfang her

Zwei biografische Zugänge mögen die fehlende Differenzierung aufweisen. Die Konvertitin und BVP-Abgeordnete Ellen Ammann, die die Ausstellungsmacher zum „Milieu“-„Kern“ zählen würden, wird gern als Beispiel unter der Rubrik „Gesichter des anderen München“ in einem Atemzug mit den Pazifistinnen und Frauenrechtlerinnen, Anita Augspurg und Lida Gustava Heymann, genannt (S. 69, 100, 103). Ammann²⁵ hatte Anfang 1923 mit Augspurg und Heymann zusammen die Ausweisung Hitlers verlangt und organisierte in der Putschnacht geistesgegenwärtig die Zusammenkunft von BVP- und Regierungsmitgliedern, die anschließend nach Bamberg flüchteten. Ungenannt bleibt aber, dass Ammann im Gegensatz zu den beiden Pazifistinnen auch zu den Vertreterinnen zu zählen ist, die unter der Rubrik „Feindbilder als Waffe“ (vgl. S. 34f.) aufgeführt werden müssten. So zog sie beispielsweise im Wahl-

²⁵ Vgl. Antonia Leugers, „Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen.“ Beobachtungen zu den Jahren 1923/24 und 1933/34, in: *theologie.geschichte*, Bd. 9 (2014). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/717/762> ; dies., „weil doch einmal Blut fließen muß, bevor wieder Ordnung kommt“. Erzbischof Faulhabers Krisendeutung in seinem Tagebuch 1918/19, in: dies. (Hg.), *Zwischen Revolutionsschock* (wie Anm. 30), S. 61-115, hier S. 21-22. URL: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/612 ; dies., Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit, in: *ebd.*, S. 143-189, hier S. 153. URL: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/614. Vgl. ausführlich zu Ammann mit weiteren Literaturverweisen: Marianne Nebosia, *Ellen Ammann, geb. Sundström, 1870-1932. Dokumentation und Interpretation eines diakonischen Frauenlebens*, St. Ottilien 1992; Amelie v. Godin, *Ellen Amman. Ein Lebensbild*, Kempten 1933; 1991 wurde von der Stadt München eine Gedenktafel für Ammann in der Schraudolphstraße enthüllt, von daher kann man von einem wirklichen Vergessen nicht sprechen; vgl. Jakob Wetzel, Die Vergessene. Der Nazi-Aufstand im November 1923 scheiterte auch am beherzten Eingreifen von Ellen Ammann. Die Geschichtsschreibung hat die Rolle der bayerisch-schwedischen Sozialpolitikerin weitgehend übersehen, in: *SZ* vom 9./10. November 2013.

kampf 1919 ideologisch-propagandistisch Kampagnen gegen den „Bolschewismus“ durch und wettete in Landtagsreden gegen die „Schwarze Schmach“. Für die völkerrechtswidrigen bewaffneten Kämpfe des *Bund Oberland* am schlesischen Annaberg 1921 gegen Polen umsorgte sie nicht nur ihren beteiligten Sohn, sondern auch nationalsozialistische Kämpfer. Gegen die Frauenversammlung der *Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit* (jener Organisation von Augspurg und Heymann), die im Januar 1932 unter dem Titel „Welt-Abrüstung oder Welt-Untergang“ (Plakat S. 103) angekündigt war, organisierte sie eine Gegenveranstaltung, bei der der spätere Minister im bayerischen NS-Kabinett, Eugen von Quadt-Wykradt-Isny, und die mit dem NS sympathisierende Gräfin Pauline von Montgelas scharfe Gegenpositionen formulierten. Ammanns Überzeugungen hatten also deutliche Schnittmengen mit den ideologischen Feindbildern, wie sie die Nationalsozialisten und deren Netzwerk vertraten. In den Mediaguides wird der Rundgang „Männer und Frauen“ angeboten, doch bedeutet es leider nicht, wie beim Beispiel Ellen Ammann am 18. März 2016 überprüft, dass ihre eng geführte Idealisierung sich nun einer differenzierteren biografischen Charakterisierung geöffnet hätte, indem sie auch als eine Vertreterin von Feindbildvorstellungen vorgestellt wird. Beim Publizisten Fritz Gerlich wird immerhin angedeutet, dass er sich wandelte (S. 100, 104), was sich auf seine Rolle bis zum November 1923 bezieht, ohne dass auch diese näher ausgeführt wird.

Ähnlich ist es im Falle des Katholiken Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg²⁶, der fälschlicherweise sogar mit seinem Biogramm während der NS-Zeit in der Rubrik „Religiös motivierter und bürgerlicher Widerstand“ auftaucht, obgleich er kein Münchner war und 1924 schon von München zum Studium nach Erlangen und Würzburg gewechselt war, dann sehr reich geheiratet hatte und im fränkischen Neustadt auf Schloss Salzburg mit seiner Familie lebte. Erst 1941 kam

²⁶ Vgl. Leugers, *Kardinal Faulhaber* (wie Anm. 25).

er nach Berlin ins Amt Ausland/Abwehr. Er zählte also nicht zum Münchner Widerstand, sondern findet gemeinhin nur Erwähnung, weil er den Kontakt zwischen dem Münchner Jesuitenprovinzial Augustin Rösch und Helmuth James von Moltke in Berlin vermittelte (S. 285). Seine monarchistische Zeitschrift „Monarchie“ (Würzburg 1932-1934) bzw. „Weiße Blätter“ (Neustadt 1934-1943) konnte im Selbstverlag mit eigenem Verteiler erscheinen. Er wurde nach dem 20. Juli 1944 verhaftet und noch vor der Befreiung durch die Sowjetarmee 1945 in Berlin nächtens erschossen. Guttenberg ist dennoch für München äußerst wichtig, weil er zum Umfeld des Hitler-Ludendorff-Putsches gehört. Er war schon als Student in München im völkischen Netzwerk aktiv und hielt Kontakt zu den späteren Putschteilnehmern, darunter Freunde von ihm. Er meldete sich im *Völkischen Beobachter* zu Wort, engagierte sich im *Hochschulring Deutscher Art* und absolvierte Übungen der illegalen *Schwarzen Reichswehr*, war sogar mit der Hitler-Förderin Elsa Bruckmann freundschaftlich verbunden. Auch hier wäre eine ausdifferenzierte Charakterisierung der Persönlichkeit erhellend gewesen für die besondere Münchner Situation, die bis zum Putsch zahllose Katholiken mobilisierte, weil sie in einem gewaltsamen Umsturz die Verbesserung der Lage Bayerns und Deutschlands erhofften. Der Katholik Guttenberg war einer von ihnen.

Medienvergleiche zwischen NS- und religiösen Zeitungen

Eine fehlende, Erkenntnis fördernde Ausdifferenzierung lässt sich auch bei der Auswahl von Medien feststellen. Worin liegt die, auf das katholische München bezogen, besondere Erkenntnis, wenn antisemitische Inserate des *Völkischen Beobachters* im Katalog abgedruckt werden (S. 32), aber nicht auch die Gottesdienstanzeiger des VB? Das nach außen der katholischen Leserschaft gegenüber dokumentierte „Bekenntnis“ des nationalsozialistischen Parteiblatts zum Wert der katholischen Glaubenspraxis bei gleichzeitiger antisemitischer

Hetze zeichnet doch die dort phasenweise überzeugt oder auch taktisch dokumentierte Vereinbarkeit von Katholizismus und Antisemitismus überaus einprägsam nach. Andererseits müsste man ebenso die in der *Münchener Katholischen Kirchenzeitung* abgedruckten Inserate eines „Christlichen Kaufhauses“²⁷ präsentieren, durch die sich ein katholischer Geschäftsmann in der katholischen Zeitung dagegen meinte verwahren zu müssen, mit einem „jüdischen Kaufhaus“ verwechselt werden zu können (vgl. damit S. 164 „jetzt arisch“), in dem die Kirchenzeitungsleser seiner Einschätzung und der Einschätzung der Redaktion nach nicht kaufen würden. Gemeinsame Feindbilder fanden also eine breite Basis im München der Zwischenkriegszeit, auch dort, wo man sie nicht vermutet, in dem von den Ausstellungsmachern so benannten „Kern“ des katholischen „Milieus“. Man könnte hier, wie Welzer meinte, die Geschichte des NS vom Anfang her als einen Prozess, in dem jeder auf seine Weise beteiligt gewesen sei, erzählen. Die klaren Zuordnungen zu Tätern, Opfern, Mitläufern, Zuschauern und Widerständlern könnte man auf diese Weise aufbrechen.

Auch die Position von Münchner Juden als Verteidiger der Demokratie und als Kritiker der christlichen bayerischen Regierung müsste einen breiteren Raum einnehmen. So ist es unverständlich, warum die kritischen Artikel der Zeitschrift *Das Jüdische Echo* von 1923 nicht voll bzw. wenigstens in Zitatauszügen gut lesbar abgedruckt werden (S. 39). Hervorragende Beispiele wären auch Rechtsanwalt Philipp Löwenfeld²⁸ als Verteidiger einer wehrhaften Demokratie gegen hetzerische NS-Schriftführer und Professor Hans Nawiasky²⁹,

²⁷ *Münchener Kathol[ische] Kirchenzeitung. Wochenblatt für die katholischen Pfarrgemeinden Münchens*, Nr. 4 (26.1.1919), S. 31.

²⁸ Vgl. Peter Landau/ Rolf Rieß (Hg.), *Recht und Politik in Bayern zwischen Prinzregentenzeit und Nationalsozialismus. Die Erinnerungen von Philipp Loewenfeld*, Ebelsbach 2004.

²⁹ Vgl. Michael Behrendt, Hans Nawiasky und die Münchner Studentenkrawalle von 1931, in: Elisabeth Kraus (Hg.), *Die Universität München im Dritten Reich. Aufsätze* Teil I, München 2006, S. 15-42.

der in seiner nüchternen Analyse des deutschen Siegfrieden-Vertrags von Brest-Litowsk und in seiner standhaften publizistischen Analyse der Methoden der Skandalisierung durch Nationalsozialisten die Freiheit der Lehre und die Meinungsfreiheit verteidigte. Gerade die von Antisemiten während der Weimarer Jahre Angegriffenen verdienen die Würdigung als Verteidiger der Demokratie, also als Akteure, nicht erst als Opfer während der NS-Zeit. Es zeigt sich ein Ungleichgewicht der Betrachtungsweise im Vergleich zur NS-Zeit, wo jene, die mitmachten und jene, die Widerstand leisteten, in den gängigen Kategorisierungen „Leistungskurs Geschichte“ thematisiert werden. Einem „Mitmachen“ in der Demokratie und einem „Widerstand“ gegen Demokratie-Gegner müsste mehr Raum geboten werden, um die besonderen Prozesse der Weimarer Jahre bis zur „Machtergreifung“ sinnvoll nachzeichnen zu können.

Ausgrenzung und Verfolgung der Sinti und Roma

Für die Sinti und Roma, die nicht erst während der NS-Zeit diskriminiert und verfolgt wurden, fehlt ebenfalls eine Würdigung in der Weimarer Zeit als eine alteingesessene, in München lebende und arbeitende katholische Minderheit der Stadtgesellschaft (vgl. ihre Erwähnung ab S. 170, 173, 224-227, 255, 344-346). Gegen sie wandte sich eine von Stereotypen durchsetzte Propaganda und Verfolgungspraxis der Bayerischen Landespolizei. Die Kategorie „Ausgrenzen“ ist nicht erst eine Thematik der NS-Zeit mit dem Konstrukt der „Volksgemeinschaft“, wie sie die Ausstellungsmacher nur dort thematisieren (S. 163), sondern schon eine lange gesellschaftliche und institutionell betriebene Ausgrenzungspraxis. Dafür bietet ein rassistischer Artikel aus dem Jahr 1927 über die „Zigeunerpolizeistelle“ der Polizeidirektion München ein drastisches Beispiel, weil schon damals das Ziel, dass

„Zigeuner“ wie Bakterien oder giftige Pilze „vernichtet werden müssen“, klar formuliert worden ist.³⁰

c) Die NS-Zeit

Wie für die Weimarer Jahre gilt auch für die NS-Zeit, dass die Thematisierung des Faktors Religion, in diesem zu betrachtenden Fall der katholischen Konfession, konzeptionell nicht adäquat gelöst wurde. Der gemeinsam verfasste Aufsatz von Thomas Brechenmacher und Harry Oelke zur katholischen und evangelischen Kirche in der NS-Zeit (S. 487-507) bleibt unzureichend. Auf der Ebene der Themenfelder (und nachfolgend in den Vertiefungen) werden katholische Gläubige – dem „Kern-Milieu“-Modell der Ausstellungsmacher gemäß als mit der NSDAP nichts zu tun habend – folgerichtig beim eigentlichen Ausnahmeverhalten „Widerstand von Gläubigen“ 1933-1939 (S. 151) und „Religiös motivierter Widerstand“ 1939-1945 (S. 267) erwähnt, während die katholische Amtskirche geradezu versteckt unter „Alltag: Wegschauen, Zuschauen, Mitmachen“ 1933-1939 (S. 181) knapp abgehandelt wird: „Die Kirchen zwischen Zustimmung, Anpassung und Verweigerung“ (S. 188-189).

Kontinuitätslinien aufzeigen

Die Position der katholischen Amtskirche, hier repräsentiert durch Kardinal Faulhaber, ist insofern zutreffend gekennzeichnet, weil Faulhaber Reichskanzler Hitler als legitime Obrigkeit anerkannte und dadurch zur Stabilisierung des Regimes beitrug. Als Illustration der Haltung Faulhabers dient ein Foto der Weihehandlung von Missionsfahrzeugen am 28. April 1935 auf dem Oberwiesenfeld, das geeignet gewesen wäre, einiges zum Verhältnis zwischen Amtskirche und

³⁰ „Wanderer ohne Heimat. Afrikanische Nomaden auf Europas Boden. Zigeuner!“, in: *Münchener Illustrierte Presse* 4. Jg., Nr. 15, 13. April 1927, S. 398 u. 408. Joachim Schröder, *Spezialist für die Münchner Polizei* (wie Anm. 39), war diese Quelle unbekannt.

NS-Staat in Kontinuität der Weimarer Jahre zu verdeutlichen, wenn man denn einen Fotoausschnitt gewählt und dem eigenen Anspruch folgend kontextualisiert hätte, der die eigentliche symbolische Handlung tatsächlich abbildet. Auf jenem besseren Foto³¹ ist der Schriftzug auf dem Missionsflugzeug der „Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft“ (Miva) „Das fliegende Kreuz“, also der Bezug auf das christliche Symbol, deutlich erkennbar, zugleich das am Heck prangende Hakenkreuz, wodurch dem Schriftzug eine Doppeldeutigkeit eignet. Der Hintergrund dieser Szenerie hätte vertieft werden müssen, denn sie barg einiges an Brisanz in sich. Seit den Weimarer Jahren schon sponserte die deutsche Wirtschaft für Missionsvorhaben Fahrzeuge aller Art, um sie von den Missionaren unter Extrembedingungen (Afrika, Asien, Lateinamerika usw.) testen zu lassen. Es handelte sich also um eine Art verdeckte wehrwirtschaftlich auszuwertende Testreihe; auch das Auswärtige Amt förderte diese Unternehmungen durch Schwarze Kassen³². Faulhaber weihte und predigte vor einem wahrhaft gemischten Publikum, darunter die beiden Missionspatres mit Pilotenschein, Domkapitulare, Abordnungen des Fliegerkommandos und der Fliegerschule, der Direktor der Lufthansa und nicht zuletzt der Altnationalsozialist und Oberbürgermeister von München, Karl Fiehler. Nach 1933 war das christliche

³¹ Vgl. Foto: Huber-Spiessl, München. Bildunterschrift: „Kardinal Faulhaber weiht das Miva-Flugzeug ‚Das fliegende Kreuz‘“, 28. April 1935, in: *Michael Kardinal Faulhaber. 25 Bischofsjahre*, hg. v. Priesterverein der Erzdiözese München-Freising, München 1936, S. 104. Das Foto und den Kontext erläuterte ich in meinem Vortrag: „Die Zahl der Paten in Uniform wächst von Tag zu Tag“. Das Jahr 1933 im Tagebuch Kardinal Faulhabers“. Studententag „Ergriffen und angegriffen – Katholiken, Protestanten und die ‚Machtergreifung‘“. Evangelische Akademie Tutzing, 3. März 2013.

³² Vgl. Antonia Leugers, *Les ordres religieux: des vecteurs de la culture courtisés par l'Etat. Les «aides discrétionnaires» du «Fonds culturel» du ministère des Affaires étrangères (de 1925 à 1935)*, in: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*, Band 1 (2006), hg. v. Lucia Scherzberg/August H. Leugers-Scherzberg, Münster 2008, S. 57-90.

Missionsflugzeug zugleich ein im Ausland wahrnehmbarer Bote des „Dritten Reiches“.

Die Sicht- und Hörbarkeit der kirchlichen Symbolsprache zur Stabilisierung der Diktatur (Glockengeläut zu Hitlers Geburtstag, zum Münchner Abkommen, zur Einnahme Warschaus; Dankgottesdienste; Fahnen an kirchlichen Gebäuden usw.) hätte bei den entsprechenden Themen- und Vertiefungsabschnitten genannt werden müssen, um die Schwierigkeit für kirchenloyale Katholiken deutlich werden zu lassen, sich dem Regime zu widersetzen: Was war von den Katholiken gefordert, wenn die kirchliche Obrigkeit der staatlichen Obrigkeit offenkundig akklamiert, aber vernehmbar schweigt: zum Judenboykott, zu den Nürnberger Gesetzen, zum Judenpogrom 1938, zur Deportation der Juden, Sinti und Roma? Zwischen dem äußerlich wahrnehmbaren kirchlichen Handeln und dem verdeckten Ausnahmewiderstand spielte sich das tägliche Leben der dominant katholischen Münchner Bevölkerung ab. Sie traf weiterhin in allen Bereichen auf Vertreter und Vertreterinnen der katholischen Kirche, weil die wesentlichen Strukturen nicht nur unangetastet blieben, sondern kontinuierlich ausgebaut wurden. Selbst in der Regimephase bis 1940 war ein Anstieg der kirchlichen Bauten in München zu verzeichnen, die Personalstruktur der im fürsorgerischen, erzieherischen und krankenflegerischen Bereich tätigen katholischen Schwestern, Brüder und Patres erreichte bis 1941 sogar die höchste absolute Zahl in München. Da wo es Zwangssterilisierungen, Zwangsabtreibungen, Abtransporte aus Heil- und Pflegeanstalten gab, waren also katholische Schwestern, Brüder und Seelsorger tätig. Das aber wird nicht nur nicht thematisiert (S. 169, 176-177), es wird sogar behauptet, seit 1938/39 sei „die katholische Kirche im öffentlichen Leben kaum mehr in Erscheinung“ getreten (S. 159).

Ambivalenzen benennen

Gerade die Persönlichkeit des Münchner Kardinals Faulhaber³³ stellt für Ausstellungsmacher eine Herausforderung dar, da seine Motive und Handlungsweisen nicht zu reduzieren sind auf die Stabilisierung des Regimes. Man darf nicht aus dem Auge verlieren, dass er die Bischofskonferenz zu einer entschiedenen Stellungnahme gegen Menschenrechtsverletzungen zu bewegen suchte, allerdings erst, nachdem er vom 1941 gegründeten *Ausschuß für Ordensangelegenheiten* (Georg Angermaier, Augustinus Rösch, Lothar König, Odilo Braun, Laurentius Siemer, Konrad Graf von Preysing, Johannes B. Dietz) dazu gedrängt worden war.³⁴ Mit Faulhaber hätte es im November 1941 einen Hirtenbrief gegen die Gewaltmaßnahmen der Gestapo und ihre Morde gegeben, den der Würzburger Justitiar Angermaier in den menschenrechtlichen Passagen verfasst hatte. 1942 und 1943 setzte sich Faulhaber

³³ Leugers, *Kardinal Faulhaber*; dies., *weil doch einmal Blut*; dies., *Katholische Kriegsfriedensdiskurse* (wie Anm. 25); dies., „die Kirche soll einschreiten“. Hilferufe von Sinti und Roma angesichts ihrer Deportation 1943, in: *theologie.geschichte* 8 (2013). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/548/587>; vgl. dies., „Du hast alles vereint: Seele und Geist und Körper“. Kardinal Faulhaber und seine geistliche Freundin, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* (im Druck). Vgl. Tagungsbericht: Maria E. Gründig, Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums, in: *H-Soz-Kult*, 19. Februar 2016. URL: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6405>. Vgl. auch Brigitte Zuber, Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD) in München und Kardinal Faulhaber, in: *theologie.geschichte* 9 (2014). URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/657/702>.

³⁴ Zum Ordensausschuß und Kreisauer Kreis mit Kontakten zu München vgl. Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a.M. 1996; dies., *Georg Angermaier 1913-1945. Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1997. Ungenauigkeiten und Fehler verbergen sich im *Katalog* (wie Anm. 1) zu den Biogrammen zu Rösch, Preysing, König u.a., S. 282-283.

für die Verlesung von Hirtenbriefen gegen die Widerstände seiner Amtsbrüder ein und galt dem *Kreisauer Kreis* um Helmut James von Moltke als ein Ansprechpartner, vermittelt vom Münchner Zweig des Kreisauer Kreises (Rösch, König, Alfred Delp und als Verfasser der Neuordnungspläne Angermaier).

Staatliches und kirchliches Feindbild „Bolschewismus“ und religiös motiviertes weibliches Protestverhalten

Neben der Akklamation, der Kooperation, dem Schweigen und wenigen späten expliziten (gescheiterten) Protestversuchen wirkten jedoch weiterhin die Übereinstimmungen bei den Feindbildern als ein tiefgreifendes Problem. Wie sollte ein Durchschnittskatholik unterscheiden, warum das Feindbild „Bolschewismus“, das die Nationalsozialisten in der Propagandaexposition 1936 präsentierten, etwas ganz anderes sei als das Feindbild des „Bolschewismus“, das die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief im Dezember 1936 nach dem Entwurf von Faulhaber formulierten – also während der Ausstellungsdauer. Zum Abschnitt „Ausstellungen als Instrument der Hetze und Ausgrenzung“ (S. 178-179) hätten die Ausstellungsmacher daher auch die „Religiös motivierte Zustimmung“ zu dieser Politik der Ausgrenzung erörtern müssen. Sie aber rekurrten lediglich auf die Kategorie „Religiös motivierter Widerstand“. Nachdem Faulhaber bei seinem Gespräch mit Hitler auf dem Obersalzberg (4. November 1936) eine Kundgebung versprochen hatte, verlautbarten die Bischöfe in ihrem Pastorale vom 24. Dezember 1936: „Wo aber der Bolschewismus zur Herrschaft gelangt, werden Kirchen und Klöster niedergebrannt, Priester und Ordenspersonen ermordet, die Werke der Kultur vernichtet, die der Kunstfleiß und der Glaube der Jahrhunderte geschaffen haben. [...] Der Führer und Reichskanzler Adolf Hitler hat den Anmarsch des Bolschewismus von weitem gesichtet und sein Sinnen und Sorgen darauf gerichtet, diese ungeheure Gefahr von unserm

deutschen Volk und dem gesamten Abendland abzuwehren.“³⁵ Das Propagandaplakat der Ausstellung zeigt eine Skeletthand, die die brennende Fackel an Kirchtürme legt (S. 136). Das gemeinsame Verständnis von „Bolschewismus“ führte im Jahr des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion – leider fehlt dieses wichtige Protestverhalten der Münchner weiblichen Bevölkerung – zum Wiederanbringen von Schulkreuzen in Münchner Schulen durch Mütter und Schüler. Sie erklärten im Herbst 1941: Kreuze aus den Schulen zu nehmen, sei ja „Bolschewismus“, gegen den kämpften die Väter an der russischen Front. Die Chance, eine sehr komplexe Einstellungs- und Verhaltensweise von katholischen Gläubigen in der Diktatur darzubieten, ließen die Ausstellungsmacher ungenutzt.

Katholisch geprägte Vorstellungswelt

Auch bei der Verfolgung der Homosexuellen im „Dritten Reich“ hätten die Ausstellungsmacher statt von alten Vorurteilen zu reden (S. 174), klar von kirchlich tradierter Sittenlehre sprechen müssen, von der auch der katholisch sozialisierte Münchner Heinrich Himmler geprägt war. Im Dokument (S. 175) schlägt diese alte christliche Sicht mit dem Begriff „versündigen“ voll durch. Früher oder später fragt man sich, warum das Verhältnis der katholischen Nationalsozialisten zu ihrer katholischen Sozialisation nie thematisiert worden ist.

d) Die bundesrepublikanische Zeit

Die bundesrepublikanische Zeit enthält im sehr breit angelegten Spektrum der Auseinandersetzung mit der NS-Zeit wichtige Hinweise auf ein fehlendes katholisches Schuldbekenntnis, auf den höchst zweifelhaften Einsatz von Weihbischof Johannes Neuhäusler mit Helene von Isenburg in der „Stillen Hilfe

³⁵ Hirtenbrief des deutschen Episkopats, 24. Dezember 1936, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917-1945)*, Bd. II, Mainz 1984, S. 244-245.

für Kriegsgefangene und Internierte“ und den Ruf der Kirchen nach Begnadigung der NS-Täter (S. 333). Die Aufdeckung und Erklärung von ambivalenten Handlungen hätte hier allerdings wieder in biografischen Längsschnittbetrachtungen greifen müssen (wie z.B. gut bei Karl Mayr, Karl Alexander von Müller, Heinrich Eymer, S. 53, 61, 177), denn auch der dem Widerstand aus religiösen Motiven im *Ordensausschuß* und *Kreisauer Kreis* zugeordnete Jesuitenpater Augustin Rösch war bei Neuhäuslers „Stiller Hilfe“ anfangs engagiert.

So ganz will die Aufarbeitung der Ausstellungsmacher in diesem Bereich nicht gelingen, da z.B. nur auf das Institut für Zeitgeschichte (S. 366) verwiesen wird, nicht aber auf die Münchner Gründung der *Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern* (1962) durch die katholischen Historiker Konrad Repgen und Rudolf Morsey, die für Jahrzehnte als bischöflich finanzierte Institution die kirchliche Aufarbeitung eher hemmte, denn methodisch und theoretisch voran trieb.³⁶ Der Schüler Repgens, zugleich Mitglied der seit 1972 in Bonn ansässigen katholischen *Kommission für Zeitgeschichte*, Hans Günter Hockerts, 1981-1982 und 1986-2008/09 Lehrstuhlinhaber für Neuere und Neueste Geschichte an der LMU München, griff beispielsweise 1988 selbst in den Lauf der Dinge ein. Zur Aufführung des Bühnenstücks von Rolf Hochhuth „Der Stellvertreter“ im Münchner Prinzregententheater stellte er – ungewöhnlich genug – ein mit historischen Dokumenten und Fotos gespicktes „Programmheft“

³⁶ Vgl. Olaf Blaschke, Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945-2000, in: Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hg.), *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen: katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Beiträge des Dresdner Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai 2007*, Freiburg i.Br. 2010, S. 479-522; Thomas Forstner, Zweiter Kirchenkampf oder Stellvertreterdiskurs? Katholischer Konservatismus und die Interpretation des Katholizismus im Nationalsozialismus nach 1945, in: Leugers, *Zwischen Revolutionsschock* (wie Anm. 24), S. 243-282.

von 54 Druckseiten zusammen.³⁷ Bei der Erwähnung des Stückes im Katalog wird diese interessante Episode aus dem Leben eines der Ausstellungsmacher freilich nicht vorgestellt (S. 367), wie auch der ehemalige Nuntius, Eugenio Pacelli, der am authentischen Ort in München in der gegenüber dem späteren „Braunen Haus“ gelegenen Nuntiatur wirkte,³⁸ der spätere Papst Pius XII., in der gesamten Ausstellung sonst keinerlei Erwähnung findet. Die Bedeutung Münchens als Hort katholischer Geschichtsschreibung im „Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher“ (Olaf Blaschke) dürfte einer Vertiefung wert sein, waren hier doch weitere Kommissionsmitglieder äußerst aktiv: so Prof. Dr. Hans Maier, 1970-1986 zugleich bayerischer Kultusminister und 1976-1988 Präsident des *Zentralkomitees der Deutschen Katholiken*, sowie die Professoren Karl Bosl (Schüler von Karl Alexander von Müller), Max Spindler (Schüler von Michael Doeberl), Andreas Kraus (Schüler von Spindler), Walter Ziegler (Schüler von Kraus) und der Jesuit P. Ludwig Volk (Schüler von Bosl).

e) *Formalia*

Abschließend zu dieser Betrachtung des ersten Katalogteils soll darauf verwiesen werden, dass selbst in der zweiten, durchgesehenen Auflage des Ausstellungskatalogs noch Fehler vorhanden sind, für die hier nur einige Beispiele genannt werden sollen. Besonders ärgerlich sind Transkriptionsfehler aus handschriftlichen Briefen (S. 230: „und des bin ich froh!“ statt falsch: „das“; S. 233: „Abschubungen“ statt falsch: „Abschiebungen“; nicht transkribiert ist übrigens die Stelle: „die

³⁷ Zu den Münchner Aufführungen von „Der Stellvertreter“ vgl. Florian Mayr, *Konfessionen im theatralen Diskurs. Fünf Schlaglichter*, in: Leugers, *Zwischen Revolutionsschock* (wie Anm. 24), S. 217-241, hier S. 232-241.

³⁸ Zu Pacellis antisemitischen Ausfällen Kurt Eisner und die Revolutionäre betreffend vgl. Angela Hermann, *Im Visier der Diplomaten: Nuntiatur- und Gesandtschaftsberichte zur Münchner Revolutions- und Rätezeit*, in: Leugers, *Zwischen Revolutionsschock* (wie Anm. 24), S. 31-58.

jüngeren kommen ins verwanzte und verlauste Polen, bzw. in streng abgeschlossene Gettos“), aber auch die einmal vergessene Schwärzung des eigentlich anonymisierten Nachnamens von Frau Anna A. im Dokument (S. 137).

Die Unterwerfung des Buchlayouts unter ein räumlich entfaltetes Ausstellungsschema, das Abbildungen und Begleittexte stereotyp in 33 Themenschwerpunkten und in den jeweiligen „Vertiefungen“, d.h. in weiteren Abbildungen und Begleittexten, präsentiert, erweist sich als suboptimal. Gerade die eigentlich dienlichen Karten und Grafiken, aber auch viele Dokumente sind im Buchformat winzig, unentzifferbar und daher funktionsarm für diese Publikationsform (S. 43, 213, 228, 262, 297). Man hätte entweder ein größeres Abbildungsformat wählen müssen oder aber darauf ganz verzichten sollen, wie es in der Regel Kataloge aus eben diesem Grunde tun. Weniger wäre in diesem Falle mehr gewesen. Mit akribischen Nachweisen der fehlenden Abbildungen aus der Ausstellung hätte allerdings ein Informationsausgleich geschaffen werden müssen. Insgesamt wird leider nicht explizit vermerkt, welche Abbildungen und Texte aus der Ausstellung nicht Eingang in den Katalog fanden oder wo Texte in der Ausstellung und im Katalog nicht nur in der Länge, sondern auch inhaltlich differieren. Ein Nachweis der Abbildungen, Karten und Grafiken aus Archivbeständen und Publikationen wird nur kumuliert gegeben (S. 616-619). Zur Identifikation der Vorlage von immerhin 850 Abbildungen ergibt sich so eine unpraktikable Suche nach der Seitenzahl irgendwo in den Leihgeberlisten.

Die Ausstellungsmacher konnten sich auf ein reiches in Publikationen zur Verfügung stehendes Material mit ausgearbeiteten inhaltlichen Schwerpunkten stützen. Die Abbildungsauswahl im Katalog weist daher viele Übereinstimmungen auf mit älteren Ausstellungskatalogen zu München und mit Spezialkatalogen zum Nationalsozialismus,³⁹ ohne dass man

³⁹ Um nur einige Beispiele zu nennen: *Ausstellung und Katalog „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945“*, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Bayerischer Verfolgtenorganisationen, verantwortlich: Carola Karg, Clara Huber, mit einem Vorwort von Wilhelm Hoegner, München 1976. (72

Seiten); Ausstellung im Münchner Rathaus vom 11. März bis 13. Mai 1993 mit Begleitband: Ludwig Eiber, *„Ich wusste, es wird schlimm“*. *Die Verfolgung der Sinti und Roma in München 1933-1945*, hg. v. Landeshauptstadt München, mit Beiträgen von Eva Strauß und Michael Krausnick, München 1993. (153 Seiten); Ausstellungskatalog: *München – „Hauptstadt der Bewegung“*. *Ausstellung im Münchner Stadtmuseum, 22. Oktober 1993 bis 27. März 1994*, München 1993 (487 Seiten); Projektleitung Brigitte Schütz in Verbindung mit Richard Bauer, Hans Günter Hockerts, Walter Ziegler; Neuauflage: Richard Bauer, Brigitte Schütz, München – *„Hauptstadt der Bewegung“*. *Bayerns Metropole und der Nationalsozialismus*, Wolfratshausen 2002; Ausstellungskatalog: *Bauen im Nationalsozialismus. Bayern 1933-1945. Ausstellung des Architekturmuseums der Technischen Universität München und des Münchner Stadtmuseums*, hg. v. Winfried Nerdinger, München 1993. (584 Seiten); Ausstellung im Münchner Rathaus „Widerstand, Verweigerung und Protest gegen das NS-Regime in München“, 9. Oktober bis 26. November 1998 mit dem Begleitband: Marion Detjen, *„Zum Staatsfeind ernannt“*. *Widerstand, Resistenz und Verweigerung gegen das NS-Regime in München*, hg. v. Landeshauptstadt München 1998. (366 Seiten); *Die tödliche Utopie. Bilder, Texte, Dokumente, Daten zum Dritten Reich*, hg. v. Volker Dahm, Albert A. Feiber, Hartmut Mehringer, Horst Möller (Veröffentlichungen des Instituts für Zeitgeschichte zur Dokumentation Obersalzberg), Neuausgabe München 2008. (831 Seiten); *Kardinal Michael von Faulhaber 1869-1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag* (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns Nr. 44), München 2002. (635 Seiten); Ausstellung 9. November bis 30. Dezember 2012 im Polizeipräsidium München, 24. April bis 15. Mai 2014 im Gasteig München mit dem Begleitband: Joachim Schröder, *Die Münchner Polizei und der Nationalsozialismus* (hg. v. Polizeipräsidium München/Kulturreferat der Landeshauptstadt München), Essen 2013. (208 Seiten); Ausstellungskatalog: Heikaus, Ulrike/ Köhne, Julia B. (Hg.), *Krieg! 1914 1918. Juden zwischen den Fronten*, Berlin 2014. (328 Seiten); Huber, Brigitte, *Stadt im Krieg. München August 1914*, München 2014. (64 Seiten); Ausstellungskatalog: *Krieg! Bayern im Sommer 1914. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs*, München 2014. (218 Seiten); Wilhelm, Hermann, *München im Ersten Weltkrieg*. *„Ja, Kinder, es ist Krieg ...!“*, München 2013. (141 Seiten); *Arbeiterbewegung und Erster Weltkrieg. Eine Ausstellung des Archivs der Münchner Arbeiterbewegung. Projektgruppe Erster Weltkrieg. Katalogheft*, München 2015. (56 Seiten); zahlreiche Hinweise finden sich auch in den Reihen: ThemenGeschichtspfad

eine Würdigung dieser früheren Ausstellungen in den Ausführungen Nerdingers findet (S. 9-10, 555). Selbst eine Bibliographie der verwendeten Literatur fehlt im Anhang.

Die Abbildungsunterschriften und ein meist erläuternder Kurztext sind zuweilen redundant und überhaupt entbehrlich, weil sie nur paraphrasieren, was in Wort und Abbildung problemlos zu verstehen ist (S. 28-29), wohingegen unterschiedliche Begrifflichkeiten nicht immer zur Klärung eines Sachverhalts dienen, zumal beim Versuch, die NS-Verbrechen und den Grad der Verantwortlichkeit zu benennen (S. 53 Hitler: „hauptverantwortlich für den Holocaust“, S. 68 Himmler: „neben Hitler Hauptverantwortlicher der ‚Endlösung der Judenfrage‘“, S. 79 Göring: „maßgeblich verantwortlich für den NS-Vernichtungskrieg und den Holocaust“, S. 121 Heydrich: „Organisator des Massenmords an den Juden in Europa (Wannseekonferenz)“).

und KulturGeschichtspfad der Stadt München. URL: www.muenchen.de/tgp und www.muenchen.de/kgp. Die Ausstellungsmacher konnten sich also bereits publizierter Abhandlungen bedienen und daher prägnante Zusammenfassungen von Teilthemen liefern und die in freien Fachgruppen aus der ersten Gründungsphase erarbeiteten, teilweise schon in Ausstellungen und Katalogen publizierten neuesten Ergebnisse einbauen (z.B. zur Münchner Polizei S. 238-247, zu den Krankenmorden S. 220-223). In der Phase der ersten Gründungsdirektorin (2009-2011) bildeten sich folgende Arbeitskreise: AK Die Münchner Polizei im NS-Staat; AK Gender History; AK Geschichte der Münchner Arbeiterbewegung; AK Katholizismus-/Protestantismusforschung; AK Literatur, Philosophie und Kunst; AK NS-Euthanasie und Zwangssterilisation in München. Der AK Katholizismus-/Protestantismusforschung (Leitung Antonia Leugers und Björn Mensing) kritisierte die Ausstellungskonzeption im Februar 2012 und löste den AK im Juli 2012 auf, nachdem keine Einigung über die Zusammenarbeit mit der „Arbeitsgruppe Ausstellungskonzept“ gemäß den bei Ausstellungen üblichen Standards unter Wahrung des geistigen Eigentums der FachwissenschaftlerInnen zustande gekommen war. Der AK hatte von 2010-2012 eigenständig gearbeitet und im Unterschied zu anderen AK keine finanziellen Zuwendungen oder Honorare des Kulturreferats erhalten. Der unabhängige Münchner Arbeitskreis Katholizismus-/Protestantismusforschung veranstaltete Tagungen und Vortragsreihen und publizierte die Ergebnisse (wie Anm. 24, 25, 33, 36, 37, 38).

Der erste Satz, den man beim ersten Themenschwerpunkt „Krieg und Revolution“ liest, soll stellvertretend genannt werden für eine merkwürdige Strategie der Ausstellungsmacher, einerseits eine präzise historische Beschreibung zu vermeiden, andererseits aber metaphorisch implizite Botschaften zu senden. Im Anfangssatz macht man den Weltkrieg gar zum handelnden Subjekt: „Der Erste Weltkrieg (1914-1918) *entfachte* Gewalt und Zerstörung von bis dahin unvorstellbarem Ausmaß.“ Die metaphorische Ausdrucksweise suggeriert – angesichts des tatsächlich friedlichen Endes der bayerischen Monarchie – es seien bedrohlich unkontrollierte Kräfte (Feuer, Explosion) am Werk gewesen: „In München *entzündete* sich die Revolution bei einer Friedensdemonstration auf der Theresienwiese am 7. November 1918.“ „Die *angestaute* Unzufriedenheit der kriegsmüden Bevölkerung *entlud* sich [...]“ (S. 16-17, Hervorhebung A.L.). Eher amüsant sind hingegen Stilblüten (S. 75, „Aus einem Hinterzimmer stieg die Splitterpartei zur politischen Großmacht auf.“), besonders, wenn Hitler mit falsch kombinierter religiöser Metaphorik belegt wird: Hitler, der „über allem schwebende Messias“ (S. 80).

3. Mehr als Stilfragen

Während die Aufsätze des zweiten Katalogteils im Anmerkungsapparat wissenschaftliche Nachweise liefern, fehlt für die Texte des ersten Katalogteils jeglicher Nachweis der verwendeten Literatur, d.h. weder gesondert für die jeweiligen Themenschwerpunkte noch wie sonst üblich wenigstens in einer Gesamtbibliographie. Das geistige Eigentum von nicht dem *NS-Dokumentationszentrum* zugehörigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern wird auf diese Weise entgegen den Standards guten wissenschaftlichen Arbeitens ohne Nachweis angeeignet.⁴⁰ Die Textbeiträge der Themenschwerpunkte sind von den einzelnen (ggf. mehreren) Verfassern nicht

⁴⁰ Vgl. neuerlich zu Plagiaten in den Geisteswissenschaften: Torsten Hampel, Die ewigen Jagdgründe, in: *Der Tagesspiegel* vom 28. Februar 2016.

gekennzeichnet, so dass auch hier die eigene geistige Leistung der Beiträger keine Würdigung erfährt.

Auf den ersten Blick mutet es vielleicht sympathisch an, dass eine gewisse egalitäre, weil ohne akademische Titel und nur nach alphabetischer Reihenfolge vorgenommene Nennung derjenigen erfolgt, die irgendwie am Gesamtprojekt der Dauerausstellung des *NS-Dokumentationszentrums* beteiligt waren (S. 4, 615). Beim näheren Hinsehen und im Vergleich mit den Ausdrücken der Website-Auskünfte hinsichtlich der wechselvollen Teamzusammensetzung seit dem Jahr 2009 verblüfft dann doch, dass ausgerechnet bei einem erklärten „Lern- und Erinnerungsort“ in der Einführung Nerdingers (S. 10) unerwähnt bleibt, dass es von 2009-2011 eine 1. Gründungsdirektorin, Privatdozentin Dr. Irmtrud Wojak (Jahrgang 1963), gab und ein aufgrund von Stellenausschreibungen zusammengestelltes professionelles interdisziplinäres Team aus wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Angestellte und WerkvertragsnehmerInnen, die in der Regel promoviert waren). Durch einvernehmliche Einigung mit der Stadt, so hieß es, endete die Tätigkeit der Gründungsdirektorin.⁴¹ Zur Erstellung einer Ausstellungskonzeption wurde daraufhin eine Gruppe der im Wissenschaftlichen Beirat vertretenen Mitglieder eingesetzt, was zugleich einen Generationswechsel bedeutete: die beiden bereits pensionierten Professoren H.G. Hockerts und W. Nerdinger (beide Jahrgang 1944) und die Professorin M. Krauss (Jahrgang 1956) und Prof. P. Longerich (Jahrgang 1955). Es ist einigermaßen ungewöhnlich, dass die Mitglieder eines begutachtenden Gremiums, das die Ablehnung des öffentlich nicht kommunizierten und diskutierten Konzeptionspapiers der Gründungsdirektorin aussprach, eigene Mitglieder in eben jene Position hinein bringen konnten; im Wirtschaftsbereich würde man sagen, die

⁴¹ Vgl. Johannes Löhr, Ungenügendes Konzept. Chefin des NS-Dokuzentrums gefeuert, in: *Münchner Merkur* vom 28. Oktober 2011; Franziska Brüning, Die Direktorin geht von Bord. Irmtrud Wojak vom NS-Dokumentationszentrum akzeptiert ihre Entlassung – der Kulturausschuss reagiert erleichtert, in: *SZ* vom 18. November 2011.

Wirtschaftsprüfer eigneten sich nach der negativen Begutachtung selbst die Leitung der Firma an. Im Mitarbeiterteam ergaben sich (ohne Stellenausschreibungen) erhebliche Veränderungen mit Neubesetzungen; nur wenige aus dem alten Team blieben. Überraschend ist, dass nicht alle Personen, die jemals für die Ausstellung tätig waren, im Katalog erwähnt werden. Die Namen von mindestens elf Personen (ehemalige Mitarbeiter oder Werkvertragler) fehlen, wenigstens eine Person ist zu ihrer Verwunderung, ohne je etwas geliefert zu haben, unter „Dank“ (S. 615) aufgeführt.

Die Überschrift „Danksagung“ (S. 615, Hervorhebung A.L.) wird im wörtlichen Sinn nicht eingelöst, sondern nur mit einer Namensliste gefüllt – ein nachdenklich stimmendes Symptom eines Gesamtprojekts, das zu einem der teuersten Ausstellungsprojekte überhaupt gehören dürfte wegen der sehr langen Bearbeitungszeit (auch die Konzeptionsgruppe konnte die Behauptung, bald schon eröffnen zu können, nicht einhalten, wurde aber im Unterschied zur Gründungsdirektorin von allen Gremien unterstützt), der hohen Gesamtpersonalzahl seit den Anfängen, der zusätzlichen entsprechend teuren Honorierung von vier Professoren für die Konzeption sowie überraschenden Wechseln, so bei der Beauftragung einer neuen Ausstellungsgestaltungsfirma nach dem Ausstieg des Berliner Gestaltungsbüros Gerhards & Glücker,⁴² und wegen anderer Misslichkeiten mehr. „Hinter vorgehaltener Hand heißt es aber weiterhin, die Berliner seien aus dem Projekt ausgestiegen, weil sie sich nur noch als Handlanger gefühlt

⁴² Vgl. Franziska Brüning, Berliner Büro gestaltet NS-Dokuzentrum. Die Ausstellungsmacher Gerhards & Glücker haben sich gegen vier Konkurrenten durchgesetzt – Kritik an Vorgaben des Wettbewerbs, in: *SZ* vom 1. August 2012. Der Siegerentwurf wurde übrigens nicht öffentlich präsentiert. Es habe „kaum gestalterische Freiheit gegeben.“ Franziska Brüning, Neuer Ärger um NS-Dokuzentrum. Die für November geplante Eröffnung droht zu platzen. Direktor Winfried Nerdinger trennt sich von dem bisherigen Gestaltungsbüro aus Berlin. Grund sind offenbar Meinungsverschiedenheiten über das Ausstellungskonzept, in: *SZ* vom 10. April 2014.

hätten, die Nerdingers Vorstellungen umsetzen sollten.“⁴³ Die Besucherzahlen während der ersten kartenfreien Zeit vom 1. Mai bis Ende Juli 2015 wurden geschätzt, so heißt es; nach vier Wochen meldete man 60 000, nach zehn Monaten, seit dem 1. August 2015 mit Eintrittskarten, 200 000 Besucher.⁴⁴

„Wenn einer auspackt, kriegt er nie wieder einen Job. Das sind totale Abhängigkeitsverhältnisse.“⁴⁵ Dieses Zitat eines anonym bleiben wollenden Wissenschaftlers der Taskforce zur Gurlitt-Sammlung, also eines anderen Projekts, mag erahnen lassen, wie kompliziert auch die Klärung dessen sein dürfte, was sich während der ersten Gründungsdirektion (Wojak), der Interimsphase (Angelika Baumann vom Münchner Kulturreferat) und der zweiten Gründungsdirektion (Nerdinger) in den Teams, aber auch in den Gremien (Kuratorium, Wissenschaftlicher Beirat, Politischer Beirat) an Dramatik abgespielt haben könnte. Kurz vor dem Ende der Vertragslaufzeit für den zweiten Gründungsdirektor Nerdinger überraschte die *Süddeutsche Zeitung* nämlich mit einer unheimlich offenen Meldung über „Klagen über den Führungsstil des 71-jährigen“ Nerdinger, der „kritische Mitarbeiter unter Druck gesetzt“ habe und „abweichende Meinungen harsch“ bekämpfe. Der *SZ* lägen entsprechende Dokumente vor.⁴⁶

⁴³ Brüning, *Der Gang* (wie Anm. 9). Kochbüro Nürnberg übernahm die Gestaltung.

⁴⁴ [Jakob] WET[zel], Erfolgreiches Dokuzentrum, in: *SZ* vom 7. März 2016; vgl. Ekkehard Müller-Jentsch, Guter Start fürs NS-Dokuzentrum. Mehr als 60 000 Besucher kommen in den ersten vier Wochen in das neue Haus beim Königsplatz: Nicht nur die Dauerausstellung, sondern auch die befristete Kunstschau, Apps und Kataloge finden viel Resonanz, in: *SZ* vom 5. Juni 2015. 1. Mai bis 28. Mai (an vier Montagen geschlossen, d.h. an 24 Tagen geöffnet), d.h. durchschnittlich pro Tag 2500 Personen.

⁴⁵ Zitat aus: Catrin Lorch, Jörg Häntzschel, Die Blamage. Zwei Jahre hat die Taskforce an der Erforschung der Sammlung Gurlitt gearbeitet. Gefunden hat sie fast nichts. Nun versendet die Aufklärung des größten deutschen Raubkunstskandals, in: *SZ* vom 25. November 2015.

⁴⁶ Heiner Efferm, Jakob Wetzel, Eine heikle Verlängerung. Der Leiter des NS-Dokuzentrums, Winfried Nerdinger, soll bis 2018 im Amt bleiben. Das könnte nicht nur juristische Probleme auslösen – es mehren sich

Auch gegenüber einer Angehörigen eines Verfolgten, der mit Foto und Text in der Ausstellung gewürdigt werde, habe sich Nerdinger in einem „rüden Umgangston“ geäußert. „Zudem kommen nun immer mehr Dokumente zum Vorschein, in denen Nerdinger mehrere am Dokuzentrum beteiligte Wissenschaftler in Teilen wüst angeht, ihnen als Replik auf sachliche Kritik am Konzept Unfähigkeit vorhält oder auch Intrigen unterstellt. Öffentlich möchten sich die so beschimpften Wissenschaftler nicht äußern, und aus den Schriftwechseln lässt sich nicht direkt zitieren, um ihnen nicht erneut zu schaden. Doch klar ist: Hinter den Kulissen des städtischen Prestige-Projektes NS-Dokumentationszentrum herrschte bisweilen ein äußerst grober Umgangston.“⁴⁷

PS: Die Direktionsstelle Nerdingers wurde vom Stadtrat in nichtöffentlicher Sitzung einstimmig bis 2018 verlängert.⁴⁸

auch Klagen über den Führungsstil des 71-jährigen, in: *SZ* vom 8. März 2016.

⁴⁷ Jakob Wetzel, Grober Umgangston. Die Kritik an NS-Dokuzentrum-Chef Winfried Nerdinger wächst, in: *SZ* vom 9. März 2016. Vgl. auch zur Konzeptionserarbeitungszeit 2011/12: Franziska Brüning, Ratlose Wissenschaftler. Arbeitskreise sollten am Konzept des NS-Dokuzentrums beteiligt mitarbeiten – nun weiß niemand, ob die Ideen noch gebraucht werden, in: *SZ* vom 14. Dezember 2011; Melanie Staudinger, In geheimer Mission. Das Grobkonzept für das NS-Dokumentationszentrum stößt bei den Stadträten auf Zustimmung – bis Februar bleibt das Papier aber unter Verschluss, in: *SZ* vom 20. Januar 2012; Franziska Brüning, Ein Puzzle mit vielen Teilen. Die Grundidee für das NS-Dokuzentrum ist schlüssig, aber damit daraus eine überzeugende Ausstellung wird, müssen Konzept, Architektur, Pädagogik und Gestaltung ineinandergreifen, in: *SZ* vom 11./12. Februar 2012; Adrian Prechtel, Hauruckverfahren und Fallstricke. NS-Dokuzentrum: Heute ist das Konzept im Kulturausschuss. Ein paar Anmerkungen, in: *Münchner Abendzeitung* vom 16. Februar 2012; Franziska Brüning, Kritik an der Architektur. Kulturausschuss nimmt Konzept für NS-Dokuzentrum einstimmig an, in: *SZ* vom 17. Februar 2012.

⁴⁸ Heiner Efferm, Vertrag verlängert. Winfried Nerdinger will nur noch zwei Jahre Chef bleiben, in: *SZ* vom 10. März 2016.

Klaus Mertes

ÜBERLEGUNGEN ZUR AUFARBEITUNG VON HOMOPHOBIE
IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Von „Homophobie“ kann man eigentlich erst sprechen, seit es den Begriff der „Homosexualität“ gibt. Dieser wiederum stammt aus der medizinischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und bezeichnet eine dauerhafte gleichgeschlechtliche Orientierung oder auch Veranlagung, worauf auch immer sie zurückzuführen ist. Sexualverhalten von Menschen wird dabei – typisch für neuzeitliches Wissenschaftsverständnis – klaren Kategorien zugeordnet. Eine solche Klassifizierung kennt die neutestamentlich-frühchristliche Tradition nicht, und ebenso wenig die frühjüdische Literatur.

Homophobie bezeichnet nach heutigem Verständnis eine

„soziale, gegen Lesben und Schwule gerichtete Aversion bzw. Feindseligkeit. Homophobie wird in den Sozialwissenschaften zusammen mit Phänomenen wie Rassismus, Xenophobie oder Sexismus unter den Begriff ‚gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‘ gefasst und ist demnach nicht krankhaft abnorm bedingt. [...] Der Begriff Homophobie weist auf Angst als Ursache des ablehnenden Verhaltens [...]. Angst ist ein anerkanntes Erklärungsmodell für das aggressiv-ablehnende Verhalten nicht nur Jugendlicher, sondern auch Erwachsener gegenüber Homosexuellen, und zwar nicht Angst vor diesen Personen, sondern eine tiefsitzende, oft unbewusste Angst vor den eigenen unterdrückten Persönlichkeitsanteilen. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine phobische Störung im klinisch-psychologischen Sinne.“¹

Homophobie verstößt also zunächst einmal gegen das Gebot der Nächstenliebe. Der Begriff des oder der „Nächsten“ ist weder im AT noch im NT eingeschränkt auf eine bestimmte

¹ Art. Homophobie, in: *Wikipedia. Die freie Enzyklopädie*, <https://de.wikipedia.org/wiki/Homophobie> (zuletzt eingesehen am 20. Juni 2016)

Gruppe, Nation oder auf ein bestimmtes Geschlecht. In diesem Zusammenhang werden gerade auch in der frühen Christenheit Abgrenzungen und Unterordnungsverhältnisse aufgehoben, die gesellschaftlich tief verwurzelt sind und die eine hohe ideologische Legitimation sowie eine lange Tradition für sich in Anspruch nehmen können. Für die Kirche gilt die revolutionäre Aussage: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr seid alle eins in Christus.“ (Gal 3,28) Unter den Bedingungen neuzeitlicher Sprachregelungen kann ergänzt werden: „Es gibt nicht mehr ... homosexuell oder heterosexuell ...“. Dass die Kirche sich nicht aufrufen kann, grundlegende Menschenrechte für homosexuelle Menschen einzuklagen, dass sie es vielmehr zulässt, wenn sogar hohe kirchliche Repräsentanten um Verständnis für kulturelle Traditionen werben, in denen homosexuelle Menschen mit dem Tod bedroht werden, widerspricht dem Evangelium.

1. Homophobie und historisch-kritische Exegese

Homophobie verhindert einen historisch-kritischen Blick auf die einschlägigen Passagen in den biblischen Texten und in thematisch entsprechende Texte der nicht-jüdischen Umwelt von AT und NT – zu ihrer jeweiligen Zeit. Sie korreliert mit einer fundamentalistischen Bibel-Exegese. Es verwundert deswegen nicht, dass sich homophobe und antimoderne Zirkel gegenseitig anziehen. Indem Texte von AT und NT als Aussagen über Homosexualität im neuzeitlichen Sinne des Wortes gelesen werden, werden folgenreiche Missverständnisse produziert und diese durch den Bezug auf die Autorität der Schrift zugleich legitimiert. Dabei ist – für die katholische Kirche – die historisch-kritische Methode im Zweiten Vatikanischen Konzil längst anerkannt. Sie ist auch nicht bloß als eine unter mehreren möglichen Methoden der Schriftinterpretation anerkannt, sondern als diejenige Methode, die geeignet ist, die Aussagen der Schrift mit den Erkenntnissen der

Moderne in Beziehung zu setzen. Ohne historisch-kritische Hermeneutik verliert die Kirche ihre Sprachfähigkeit.

Es gibt jedenfalls keinen vernünftigen Grund, die biblischen Texte über „Homosexualität“ einer historisch-kritischen Lektüre zu entziehen. Der Versuch, hier eine Ausnahme zu machen, gehört bereits zur Symptomatik der Homophobie. Mehr noch: Genau hier verbinden sich homophobe Einstellungen mit Impulsen der Verweigerung gegenüber der Moderne, vergleichbar mit dem Widerstand von Kreationisten gegen die Evolutionslehre.

2. *Katechismus der katholischen Kirche*

Vorurteile, auch homophobe Vorurteile, erkennt man an blinden Flecken und performativen Widersprüchen. Beispiele dafür bietet der Katechismus der katholischen Kirche, der in Nr. 2357-2359 über „Keuschheit und Homosexualität“ handelt. Die Paragraphen sind der vorhergehenden Überschrift „Verstöße gegen die Keuschheit (Nr. 2351-2356) untergeordnet. Diese Zuordnung entspricht einem klassischen homophoben Impuls, nach dem Homosexualität nicht erst dann, wenn sie in „homosexuellen Handlungen“ gelebt wird, ein Verstoß gegen die Keuschheit ist. Die Zuordnung insinuiert, dass bereits die Sehnsüchte und Wünsche von Homosexuellen ebenso wie das Outing Akte der Unkeuschheit sind.² Das wirkt sich bis heute in der Alltagserfahrung von homosexuellen Menschen in der Kirche schmerzhaft aus. Anstatt dem Themenbereich „Keuschheit“ zugeordnet zu werden, sollte das Thema Homosexualität unter dem Stichwort „Menschenrechte“ behandelt werden. Der Katechismus der katholischen Kirche spricht einerseits in Nr. 2358 ein Diskriminierungsverbot von Homosexuellen³

² Vgl. dazu: Ralf Klein, Ich danke dir, dass du mich so wunderbar gestaltet hast, in: *Werkstatt schwule Theologie*, Nr. 3/2002, S. 236ff.

³ Spätestens an dieser Stelle müssten auch Transsexuelle erwähnt und inkludiert werden, für die selbstverständlich dasselbe gilt wie für Homosexuelle.

aus. Andererseits wirkt das Diskriminierungsverbot widersprüchlich, seltsam verloren inmitten von diskriminierenden Aussagen über Homosexualität.⁴ Allein schon die Formulierung, man möge Homosexuellen mit „Achtung, Mitleid und Takt“ (Nr. 2358) begegnen, ist herablassend und verletzt. Dass Homosexualität ein Kreuz sein soll, welches Homosexuelle „mit dem Kreuzesopfer des Herrn vereinen“ mögen (Nr. 2358), vernebelt die eigentlichen Ursachen des Leidens Homosexueller. Nicht die Orientierung ist das Kreuz, sondern die Aversion und Feindlichkeit der Homophobie.

Homophobie bestreitet Homosexuellen sogar die Möglichkeit, mit den Psalmenworten zu beten: „Ich danke dir, dass du mich so wunderbar erschaffen hast.“⁵ Sie greift auf eine Kreuzesfrömmigkeit zurück, die ihrerseits übergriffig ist. „Wer mein Jünger sein will, der ... nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8,34) Was aber „mein“ Kreuz im Unterschied zu „deinem“ Kreuz ist, kann nicht von außen her definiert werden, und schon gar nicht von außen für eine ganze Menschengruppe. Entsprechende Übergriffe bis hin zu spiritueller Gewalt haben sehr viele homosexuelle Menschen in der katholischen Kirche erlebt; ein „Kreuz“ wurde ihnen mit frommen Worten von der homophoben Umwelt auferlegt, und damit wurden sie auch noch theologisch-spirituell in die Irre geführt.

Offen diskriminierend wird es, wenn der Katechismus Homosexualität als „schlimme Abirrung“ bezeichnet und dazu als biblischen Beleg auf Gen 19,1-29 verweist. In der Geschichte der Männer von Sodom geht es um sexualisierte Gewalt, nicht um Homosexualität. Die Verwechslung von Homosexualität mit sexualisierter Gewalt lässt Rückschlüsse auf die homophoben Vorurteile der Autoren dieser Passagen zu. Sie kommt aus dem Gefühl der (eingebildeten) Bedrohung. Man muss nicht einmal historisch-kritisch an Gen 19,1-29

⁴ Offensichtlich spüren auch diejenigen Stimmen, die sich auf der letzten Familiensynode in Rom 2015 für die Streichung des Diskriminierungsverbotes ausgesprochen haben, die Widersprüchlichkeiten in dem Text.

⁵ Klein, *Ich danke dir*.

herangehen, um die offensichtliche Verwechslung zu erkennen, der die Autoren der Passage unterliegen. Hier zeigt sich ein blinder Fleck.

Im Übrigen verweist der Katechismus auf die einschlägigen Stellen bei Paulus: Röm 1,24-27 und 1 Kor 6,10 (sowie 1 Tim 1,10). Zu diesen und anderen Belegstellen findet seit vielen Jahren eine breite exegetische Debatte statt: Die Verurteilung gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen in Lev 18,22 (deren Terminologie in Teilen von Paulus übernommen wird, allerdings in anderem Kontext) kann auf Reinheitsvorstellungen zurückgeführt werden⁶ oder auf die Situation einer unterdrückten Minderheit, die ihre Mitglieder zur Fruchtbarkeit und damit zum Überleben ermutigen wollte.⁷ Der aus der griechisch-hellenistischen Tradition stammende Begriff „para physin“ (gegen die Natur) meint in der Regel sexuelle Begegnung, die Fruchtbarkeit ausschließt, auch im Falle des heterosexuellen Koitus. Eine beständige sexuelle Orientierung ist bei Paulus nicht vorausgesetzt; er könnte sonst nicht in 1 Kor 6,10 sagen: Ihr „wart“ (!) früher „Weichlinge (arsenoi – passive Rolle) und Beischläfer von Männlichen (arsenoikoites – aktive Rolle, vgl. Lev 18,22)“. Im Röm 1,24 wird die sexuelle Leidenschaft „para physin“ als Bild für die Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf bei den nicht-jüdischen Völkern gebraucht. Thema der Passage ist die Frage nach der Notwendigkeit der Rechtfertigung für alle Völker. Wenn man das Bild ernst nimmt, dann beschreibt Paulus hier Geschlechtsverkehr „para physin“ als einen Vorgang der Verwechslung. Damit ist auch unter dieser Rücksicht „Homosexualität“ im neuzeitlichen Sinne ausgeschlossen.

Man könnte sogar umgekehrt sagen: Paulus lebt selbst para physin, weil er ehelos lebt (vgl. 1 Kor 7). Der eigentlich neue Akzent, den die frühe Christenheit im Umgang mit Sexualität

⁶ Dazu: Peter Winzeler, Was sagt die Bibel zur Homosexualität, in: *Neue Wege* 3/1996, Zürich 1996, S. 279ff.

⁷ Dazu: Thomas Hieke, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Stephan Goertz (Hrsg.), „*Wer bin ich zu verurteilen?*“, Freiburg 2015, S. 19-52

setzte, war die Wertschätzung der Ehelosigkeit bzw. der sexuellen Enthaltbarkeit. Dahinter stand ein Freiheits-Thema: Die menschliche Sexualität steht nicht im Dienst der Weiterlebens der Polis.⁸ Die in der griechischen Kultur behauptete und praktizierte Pflicht zur Fruchtbarkeit wurde von den Christen bestritten und führte bei ihnen phasenweise in eine spirituelle Überhöhung der Enthaltbarkeit, gegen die Konzilien den Wert und die Würde der Ehe verteidigen mussten.

3. Männerbündigkeit

Bei allen unterschiedlichen Ansätzen ist es doch der Konsens der historischen Bibelwissenschaft, dass weder AT noch NT das Konzept der „Homosexualität“ im neuzeitlichen Sinne kennen. Ein anderer Befund kommt hinzu, der nicht minder bedeutsam ist: In den antiken Gesellschaften war Sexualität „untrennbar verbunden mit den Macht- und Herrschaftsbeziehungen, die die damaligen Gesellschaften prägten ... Freie Männer standen als aktive Sexualpartner auf der einen Seite, Frauen, SklavInnen und Knaben als passive auf der anderen Seite.“⁹ Daraus folgt, dass die Unterscheidung von Hetero- oder Homosexualität nicht die Normen setzte, sondern die Differenz zwischen aktiv und passiv, gebend und empfangend, frei und abhängig. Der freie griechische Mann kann Frauen, SklavInnen und Knaben penetrieren, aber keinen freien griechischen Mann. Vor diesem Hintergrund können sogar die paulinischen Aussagen über Homosexualität, vor allem aber Gal 3,28 emanzipatorische Bedeutung für sich beanspruchen. Jedenfalls empfiehlt es sich, Röm 1,24 und 1 Kor 6,10 in Beziehung zu Gal 3,28 zu lesen.

In Platons Symposion erzählt Aristophanes einen Mythos über die Entstehung des Eros: Die Menschen hatten ursprünglich Kugelform, männliche Kugel, weibliche Kugel und

⁸ Vgl. dazu Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel*, München 1991.

⁹ Wolfgang Stegemann, Homosexualität – ein modernes Konzept, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 1 (1998), S. 61-68, hier: S. 62.

androgynen Kugel; die Vollkommenheit der Kugelform verleitete sie zum Hochmut; dafür bestrafte sie Zeus, indem er die Kugeln in zwei Hälften zerschneidet:

„Jeder von uns ist also ein Stück von einem Menschen, da wir ja zerschnitten sind, wie die Schollen aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück ... Welche Frauen aber Abschnitte einer Frau sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Frauen zugewendet ... Die aber Schnitte eines Mannes sind, suchen das Männliche auf, so lange sie noch Knaben sind lieben sie als Schnittstücke des Mannes die Männer, und bei den Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergötzt sie, und dies sind die Trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nennen sie zwar schamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schamlosigkeit tun sie dies, sondern weil sie mit Mut und Kühnheit und Mannhaftigkeit das Ähnliche lieben. Davon ist ein großer Beweis, dass, wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheit des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zu Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur aus keine Lust, sondern nur durch das Gesetz werden sie dazu genötigt. Ihnen selbst wäre es genug, untereinander zu leben unverehelicht.“¹⁰

Gottfried Bach¹¹ unterzieht den platonischen Mythos von der biblischen Schöpfungstheologie her der Kritik, dass bei Platon der Eros Folgewirkung einer Strafe sei und damit negativ bewertet werde; so werde der Eros „beschädigt“. Mir scheint mindestens genauso bedenkenswert, dass Platons Text eine Höherwertigkeit des gleichgeschlechtlich-männlichen Eros gegenüber dem lesbischen Eros und auch gegenüber dem aus der androgynen Kugel kommenden männlich-weiblichen Eros zum Ausdruck bringt. (Hier sehe ich einen Zusammenhang zu dem Anliegen der Frauenbewegung, von der „Homophobie“ eine „Lesben-Phobie“ zu unterscheiden, bei der auch schwule

¹⁰ Platon, *Symposion*, 191e-192b.

¹¹ *Der beschädigte Eros – Mann und Frau im Christentum*, Freiburg i.Br. 1989.

Männer mitmachen und die ihren eigenen Geschmack hat, wenn sie sich mit männerbündiger Selbstgefälligkeit verbindet.) Zur Fruchtbarkeit werden die männerbündig miteinander verbundenen Männer bei Platon per Gesetz verpflichtet. Die Polis bedarf zu ihrem Überleben des Nachwuchses, neue Männer, deren „Trefflichste“ wiederum als Knaben über den gleichgeschlechtlich-genitalen Sex in den Männerbund initiiert werden können. Das impliziert ein bloß utilitaristisches Verständnis von Fruchtbarkeit und ein rein instrumentelles Verhältnis zu Frauen. Eigentlicher Zweck des Männerbundes ist hingegen, die „Angelegenheiten des Staates“ zu betreiben – ein für Männerbünde typisches elitäres Selbstverständnis, welches sich mit einem Machtanspruch verbindet.¹²

Platons Text rührt an zwei Grundfesten christlichen Selbstverständnisses: Zum einen dokumentiert und legitimiert sein Mythos eine männerbündig dominierte Gesellschaftsordnung. Er hat somit eine eindeutig frauenverachtend-gynophobe Seite und widerspricht damit dem Wortlaut und dem Geist von Gal 3,28. Auch Aristoteles sieht das Weibliche „von Natur aus“ als das Passive an, und das Männliche „von Natur aus“ als das Aktive, geht also von einer Über- und Unterordnung des Männlichen und des Weiblichen aus. Dieses Frauenbild hat ebenfalls eine lange, problematische Rezeptionsgeschichte im Christentum.

Zum anderen legitimiert der Text Knabenliebe, also gleichgeschlechtlich-genitale Liebe in asymmetrischen Beziehungen. Heute, nach der Aufdeckung sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche, in Schulen und anderen Einrichtungen, wissen wir besser als vor einigen Jahren, dass hier dem sexuellen Missbrauch von Schutzbefohlenen Tür und Tor geöffnet wird. Platonische Motive spielten in den missbräuchlichen pädagogischen Beziehungen von Reformpädagogen eine wichtige Rolle für die Legitimation ihrer Handlungen.

¹² Vgl. Ansgar Wucherpennig, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript „Neues Testament und Homosexualität“, Juni 2016, Frankfurt a.M., Haus am Dom. Ich verdanke diesem Text neue Einsichten.

Innerhalb der katholischen Kirche gab es den Rückgriff auf die platonische Tradition zwar nicht explizit, zumal die katholische Sexualmoral ja jegliche sexuelle Handlung außerhalb der Ehe zwischen Mann und Frau moralisch verurteilt. Doch in der „Sache“ haben gerade die missbräuchlichen Verhältnisse zwischen Klerikern und Knaben den Geschmack des Männerbündigen. Viele männliche Missbrauchsopfer berichten, dass die Atmosphäre des Elitären ein wichtiger Attraktivitätsfaktor für ihre Beziehung mit dem Täter war, und dass sie mit „gemeinsamer Verantwortung“ für liturgische, verbandliche und andere Veranstaltungen verknüpft war.

4. Homosexualität und sexueller Missbrauch

Seit der Fertigstellung des Untersuchungsberichts über „Vatileaks“, den Papst Benedikt XVI. 2012 in Auftrag gab, kursiert in der katholischen Kirche das Wort von den „homosexuellen Netzwerken“ in der Kurie und in der Kirchenleitung. Papst Franziskus griff das Stichwort in einem Gespräch mit den Oberen der Frauen- und Männerorden von Lateinamerika auf und sprach von einer „schwulen Lobby“ im Vatikan. Auf der Rückreise von seinem Besuch beim Weltjugendtag in Rio de Janeiro präzisierte er die Aussage dahingehend, dass an „schwulen Lobbys“ die Lobby problematisch sei, nicht das Schwul-Sein. „Wenn jemand homosexuell ist und Gott sucht und guten Willens ist, wer bin ich, über ihn zu richten?“, fügte er hinzu.¹³

Es ist kein Zufall, dass das Jahr 2010 die Debatte um „schwule Netzwerke“ in und um den Klerus der katholischen Kirche neu entfacht hat. Die Kirchenleitung trägt dafür selbst einen erheblichen Teil der Verantwortung. Noch im selben Frühjahr 2010 schloss Kardinal Bertone mit seinen Thesen über den Zusammenhang von Homosexualität und sexuellem Missbrauch an eine homophobe Argumentationsstrategie an, die in der katholischen Kirchenleitung viele Jahre lang die

¹³ Vgl. *Süddeutsche Zeitung* vom 30. Juli 2013.

strategische Antwort auf die Missbrauchsskandale darstellte: „Entfernt die Schwulen aus dem Klerus, dann haben wir keine sexuellen Übergriffe mehr“, oder um es mit den Worten des verstorbenen Fuldaer Erzbischofs zu sagen, der über zwei ihm bekannte Modelle von Austritten aus dem Priestertum bemerkte: „Die einen landen vor dem Standesamt, die anderen vor dem Staatsanwalt.“

Auf dem Kongress „Unterwegs zu Heilung und Erneuerung“ der Gregoriana im Februar 2012 wurde die These vom Zusammenhang zwischen Homosexualität und sexueller Übergriffigkeit durch nüchterne Zahlen widerlegt. Eine Studie der amerikanischen Bischofskonferenz zu Ursachen und Kontexten des sexuellen Missbrauchs durch katholische Priester, die auf dem Kongress zitiert wurde, stellt ausdrücklich fest: Die klinischen Daten unterstützen nicht die Hypothese, dass Priester mit einer homosexuellen Identität eher Kinder sexuell missbrauchen als Priester mit einer heterosexuellen Orientierung.¹⁴ Auch die von Stephen Rosetti¹⁵ im Kontext dargestellten Zahlen sprechen eine klare Sprache: Mehr als 95% aller sexuellen Missbrauchstäter sind Männer. Die Mehrheit der Opfer sexualisierter Gewalt sind Frauen und Mädchen. Die Mehrheit der Missbrauchstäter sind Heterosexuelle. Bei Priestertätern ist die größte Opfergruppe die der postpubertären Jungen.¹⁶

Die letzte Feststellung lässt nicht den Schluss zu, dass es eine besondere Anfälligkeit von homosexuellen Klerikern für sexualisierte Gewalt gibt. Sie lässt höchstens den Schluss zu,

¹⁴ United States Conference of Catholic Bishops/John Jay College Research Team, *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2002*, Washington, D.C., May 2011, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf>.

¹⁵ Stephen Rosetti, Aus Fehlern lernen – Vortrag auf dem Kongress „Unterwegs zu Heilung und Erneuerung“ in Rom, 7. Februar 2012.

¹⁶ Vgl.: Mary Hallay-Witte/Bettina Janssen (Hrsg.), *Schweigebruch – vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention*, Freiburg 2016

dass es eine signifikant hohe Zahl von homosexuellen Männern im Klerus der katholischen Kirche gibt. Das aber ist keine Neuigkeit. Sie war allerdings bisher noch nicht risikofrei aussprechbar. Als der Augsburger Pastoraltheologe Hanspeter Hainz 1996 zum ersten Mal in der deutschsprachigen Öffentlichkeit die Zahl der homosexuellen Priester in der katholischen Kirche auf 20 Prozent schätzte, wurde er wegen Beleidigung des Klerus beschimpft. Heute gehen die Schätzungen viel weiter.

Angenommen, es gäbe tatsächlich eine signifikant hohe Anzahl von Übergriffigkeiten und sexualisierter Gewalt durch homosexuelle Täter im Klerus – im Vergleich zu der Prozentzahl von Übergriffigkeiten und sexualisierter Gewalt in anderen Berufsgruppen –, so wäre auch dies noch kein Nachweis für einen besonderen Zusammenhang von Homosexualität und Missbrauch. Vielmehr würde sich der Schluss nahelegen, dass es eine signifikant große Anzahl von homosexuellen Männern im Klerus gibt, die kein reifes Verhältnis zu ihrer Sexualität haben. Dass es sich wahrscheinlich so verhält, hängt aber wiederum auch mit kirchlichen Strukturen zusammen, die homophoben Zuschnitt haben. Die Kirchenleitung hat in den letzten Jahren mehrfach die Unvereinbarkeit von Homosexualität und Priestertum festgeschrieben, zuletzt noch einmal Papst Benedikt XVI. selbst in seinem Interview-Buch „Licht der Welt“: „Homosexualität ist mit dem Priesterberuf nicht vereinbar.“¹⁷ Sexuelle Reife lässt sich aber – auch und gerade im zölibatären Leben – nur dann erreichen, wenn man in der ersten Person Singular über die eigene Sexualität, über die eigenen Träume, Wünsche und Sehnsüchte sprechen kann. Im Falle der homosexuellen Priesteramtskandidaten kann das allein schon deswegen nicht geschehen, weil sie damit ihre Zulassung zur Priesterweihe gefährden. Wir stoßen hier auf eine strukturelle Ursache für mangelnde Möglichkeiten gerade von homosexuellen Klerikern, in ihrer Sexualität

¹⁷ Benedikt XVI., *Licht der Welt – ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i.Br. 2010, S. 181.

zu reifen – übrigens auch mit einer schädlichen Nebenwirkung für heterosexuelle Kleriker und deren psychosexuelle Reifung. Denn zum einen schafft das Schweigegebot für die schwulen Kleriker ein Gerechtigkeitsproblem innerhalb des Klerus, welches wiederum das Schweigen über Sexualität im Klerus generell verstärkt, zum anderen wird es den heterosexuellen Klerikern nicht ermöglicht, die homosexuellen Mitbrüder als solche kennenzulernen und die eigenen Ängste abzubauen, die für sie meist mit der ihnen fremden sexuellen Orientierung verbunden sind.

5. Männerbündigkeit und Klerus

Die Kulturwissenschaft kennt den Begriff der „Homosozialität“. In Männerorden sind nur Männer, in Frauenorden nur Frauen, in Jungenschulen nur Jungen, in Mädchenschulen nur Mädchen, im linken Kirchenschiff sitzen nur Frauen, im rechten Kirchenschiff sitzen nur Männer, und so weiter. Niemand käme auf die Idee, aus dieser Zusammensetzung auf die sexuelle Orientierung der Beteiligten zu schließen. Homosozialität gibt es in verschiedensten Ausprägungen in allen Kulturen und allen Phasen menschlichen Lebens. Zum Zusammenleben der Geschlechter gehört ein ständiges Spiel von Nähe und Distanz, auch in Gruppenkonstellationen.

Homosozialität wird allerdings zum Problem, wenn sie sich mit Macht verbündet, Zugänge zu Machtpositionen verschließt und ausgrenzt. Männer-Homosozialität wird zur Männerbündigkeit, wenn sie sich gegenüber dem anderen Geschlecht verschließt und zum Selbstzweck wird. Homosoziale Gruppen sind anfällig für „Bündigkeit“, wenn sie gerade deswegen besonders attraktiv sind, weil sie homosozial strukturiert sind. Für das Beispiel des Klerus in der katholischen Kirche bedeutet das: Wenn der Priesterberuf seine Attraktivität vornehmlich deswegen hat, weil man dort unter Männern sein kann, dann wird die homosoziale Struktur des Klerus männerbündig verengt. Mit der Männerbündigkeit

entwickelt der Klerus auch eine frauenfeindliche Außenseite. Er strahlt eine gegenüber Frauen exklusive Atmosphäre aus. Das Exklusive macht ihn für die einen attraktiv, für die anderen, insbesondere für die Frauen zum Problem. Homophobie öffnet gegen die eigene Intention eine Tür: Man kann nämlich nicht in homophober Empörung über „schwule Lobbys“ in der Kirche sprechen, ohne die Frauenfrage mit anzusprechen. Das Problem ist – wie von Papst Franziskus gesagt – nicht das „Schwul-sein“ von einzelnen Personen in der Lobby, sondern der Lobby-Charakter der Lobby.

Der Männerbund ist eigentlich nicht „schwul“, sondern homophob. Er beschäftigt sich – das macht ja den Charakter seiner Bündigkeit aus – mit der Zuteilung von Posten und Positionen: „Die Freunde der Freunde des Papstes werden Bischöfe“, schrieb ein Journalist treffend nach dem Scheitern des skandalösen Versuchs der Lobby, in der österreichischen Diözese Linz einen Kleriker als Weihbischof durchzudrücken, der sich unter anderem mit folgendem Kommentar zum Hurrikan Katrina in New Orleans 2005 profiliert hatte:

„Der Hurrikan Katrina hat ... nicht nur alle Nachtclubs und Bordelle vernichtet, sondern auch all fünf (!) Abtreibungskliniken ... Wussten Sie, dass 2 Tage danach die Homo-Verbände im Französischen Viertel eine Parade von 125.000 Homosexuellen geplant hatten? Wie erst so langsam bekannt wird, sind die amoralischen Zustände in dieser Stadt unbeschreiblich ... Ist die auffallende Häufung von Naturkatastrophen nur eine Folge der Umweltverschmutzung durch den Menschen, oder doch mehr noch Folge einer geistigen Umweltverschmutzung? Darüber werden wir in Zukunft verstärkt nachdenken müssen.“¹⁸

Am 31. Januar 2009 ernannte Papst Benedikt XVI. den Autor dieses Textes, Pfarrer Gerhard Wagner, zum Weihbischof von Linz. Wegen der heftigen Proteste vieler Katholiken einschließlich der großen Mehrheit des Linzer Klerus und der österreichischen Bischofskonferenz ersuchte Wagner am 16.

¹⁸ *Pfarrbrief St. Jakob*, Windischgarten, Nr. 137, November 2005, S. 10.

Februar 2009 den Papst um die Rücknahme seiner Ernennung. So blieb er der Diözese Linz als Weihbischof erspart.

Homophobie spielt im Verwirrspiel der Begriffe „schwul“ und „Lobby“ eine aktive Rolle: Sie lenkt von sich selbst ab. Da Homophobie zumal in Männerbünden nicht nur die eigenen Anteile an Homosexualität leugnet, sondern auch die eigene Lust, das eigene Gefallen an Machtpositionen, ist sie der stärkste Kitt gegen einen internen kritischen Diskurs. Differenzierende Überlegungen zum Thema Homosexualität oder auch zum Thema Macht stehen deswegen unter Verratsverdacht. Denn auch dies ist ein Kennzeichen von Männerbünden: Der Abgrenzung nach außen entspricht eine hohe Loyalitätspflicht nach innen.

6. Das vollmächtige Wort

Ein australisches katholisches Ehepaar erzählte im Plenum der Familiensynode in Rom 2014 von seiner Familienwirklichkeit, zu der auch ein verpartnerter Sohn gehört. Dem Auftritt schloss sich heftige Kritik an. Sie bezog sich weniger auf die Inhalte des Gesagten, als vielmehr darauf, dass es der Synode überhaupt zugemutet wurde, sich die Erzählung anzuhören.

Hier zeigt sich das Gesicht der Homophobie. Sie will den Diskurs nicht. Das ist ihr Problem. Denn der Diskurs ist wie Paste, die man nicht mehr in die Tube zurückgedrückt kriegt. Homophobie erlebt Diskurs als bedrohlich und schlägt zurück, statt zuzuhören und zu argumentieren.

Die Szene aus Rom zeigt aber auch die Macht des persönlichen Wortes: Der Diskurs wird nicht durch das „Sprechen über“ in der dritten Person Singular ausgelöst, sondern durch das Sprechen in der ersten Person Singular (oder Plural). Der wichtigste Beitrag zum Abbau von Homophobie ist also der Diskurs in der ersten Person. Er ist zugleich auch der riskanteste, weil dabei der Opferschutz im Blick bleiben muss. Auch deswegen kann und darf er nicht einfach nur den Betroffenen überlassen werden. Homophobie wird durch Sprechen in der

ersten Person demaskiert. Dieses Sprechen geschieht in der Regel aus einer Not, einer Betroffenheit heraus, keineswegs aus Lust an Exhibitionismus, wie gerne homophob unterstellt wird (siehe Vorwurf der „Unkeuschheit“). Letztlich ist es ja die Gewalt der Homophobie selbst, die das Sprechen der Betroffenen auslöst, welches dann zugleich der Schrecken schlechthin für die Homophobie ist.

Homophobie verstrickt sich in den eigenen Widersprüchen. Sie ist gefährlich, weil sie jederzeit wie ein getriebenes Tier rücksichtslos nach vorne durchbrechen kann, um sich zu retten. Die von Homophobie Getriebenen halten sich für Opfer, obwohl sie Täter sind. Die Aufarbeitung ist so schwer, weil der homophoben Verblendung eine Wahrnehmungsdifferenz zugrunde liegt, die nur durch eine grundlegende *metánoia* (Mk 1,13) im eigenen Selbstverständnis aufgelöst werden kann. Die Macht, vor der die Homophobie kapituliert, ist die der Wirklichkeit, zur Sprache gebracht in der ersten Person Singular. Das sich aussprechende „Ich“ ist der kleine David, das den mit viel Ressentiment, Ideologie und wortreichen Rationalisierungen gepanzerten Goliath zur Strecke bringt.

Lydia Koelle

OFFENE WUNDEN – MUSS ES EINE

VERTRIEBENEN-SEELSORGE AN DEN NACHKOMMEN GEBEN?

*Überlegungen im Anschluss an die Veranstaltungsreihe
„Der lange Schatten des Krieges. Frauenerfahrungen
zwischen Vergangenheit und Gegenwart“
im Frühjahr 2015*

Auch noch 70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs haben die Seelen der letzten Zeugengeneration, der Kriegskinder, keine Ruhe gefunden. Und nicht nur sie: Auch ihre Kinder sind seelisch verwundet und tragen an den Folgen des Krieges. Bis zu 14 Millionen Deutsche sind seit 1944 aus ihren Heimatgebieten in Ostpreußen, Pommern, Schlesien, Böhmen und anderen Ostgebieten geflohen oder vertrieben worden – als Konsequenz der deutschen Besatzungsherrschaft während des Zweiten Weltkriegs. Hat die Nachkriegspastoral sich ihrer Leiden angenommen? Und wie steht es aktuell um das kirchliche und soziale Engagement für die Flüchtlinge von heute?

1. Der lange Schatten des Krieges. Flucht und Vertreibung als Frauenschicksal

Die Dokumentation der Veranstaltungsreihe „Der lange Schatten des Krieges. Frauenerfahrungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart“, die im Frühjahr 2015 in Bergisch-Gladbach, Köln und Bonn stattfand, bezeugt und würdigt die Leiden von Frauen während Flucht und Vertreibung und zeigt die Spätfolgen des Krieges in den Antworten und Reaktionen von Künstlern, Historikern, Therapeuten und Theologen, die oftmals selbst ein Vertreibungsschicksal in ihrer Familie zu bewältigen haben.¹ In ihrer Einführung berichtet Eva-Maria

¹ Die Dokumentation *1945-2015 Aus dem Schatten des Krieges. Impulse für eine Pastoral der heilenden Erinnerung und Versöhnung* (Erzbistum

Will, Referentin in der Abteilung Erwachsenenseelsorge im Erzbistum Köln, Initiatorin der Veranstaltungsreihe und als 1963 Geborene selbst Kind vertriebener Eltern, dass der Anstoß zum Projekt, siebzig Jahre nach Kriegsende das Schicksal der Frauen während Flucht und Vertreibung zu gedenken, ein persönlicher war. In der Begegnung mit Kriegskindern und deren Kindern (KriegsenkelInnen) wurde Will gewahr, wie mental unabgeschlossen die Zeiten von Krieg und Niederlage sind und dass selbst die Kriegsenkel posttraumatische Belastungsstörungen zeigen, als wären sie selbst und nicht ihre Eltern massiver Lebensverunsicherung und Todesangst ausgesetzt gewesen.²

Die entwurzelten Eltern hatten als Aufbaugeneration das wirtschaftliche Wachstum der neu erstarkenden Bundesrepublik mit geschaffen. Sie boten ihren Kindern zwar wirtschaftliche Sicherheit, vermochten es aber oft nicht, ihnen einen inneren Halt zu geben, so dass sie den intimen Raum der Familie als Vergangenheits-Ghetto und sich selbst darin als Fremde erlebten. Jetzt, im Alter, werden die Mauern, die die Kriegskinder um ihr Leid und ihr Ungetröstetsein gezogen haben, brüchig. Um die Jahrtausendwende kommt es in den Medien zu einer Erinnerungs-Schwemme, die die jüngste Vergangenheit gleich Treibholz in das Bewusstsein der Nation flutet: Bücher, Dokumentationen, Zeitzeugengespräche und Filme bringen die Vergangenheit in die Wohnzimmer zurück – Heilung oder gar Versöhnung und Erlösung sind damit jedoch nicht schon vorprogrammiert.³ Die Journalistin Sabine

Köln 2016) kann gegen eine Schutzgebühr von 5 Euro durch ein Online-Bestellformular angefordert werden: https://www.erzbistum-koeln.de/seelsorge_und_glaube/abschied-und-trost/Aus_dem_Schatten_des_Krieges/. Der Film *Überleben im Untergang. Erinnerung von Frauen an Flucht und Vertreibung* (ISBN 978-3-931739-68-3) kann in der Medienzentrale des Erzbistums Köln medienzentrale@erzbistum-koeln.de ausgeliehen werden.

² Vgl. Eva-Maria Will, Einführung, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 6-7.

³ Vgl. Lydia Koelle, Deutsches Schweigen. Der Vergangenheit Gegenwart im Familiengedächtnis, in: *Literatur, Religion und öffentlichem Raum*, hg. v. der Konrad-Adenauer-Stiftung, St. Augustin/Berlin 2014,

Bode publiziert Berichte von Kriegskindern, Nachkriegskindern und KriegsenkelInnen.⁴ Als Flucht und Vertreibung der Deutschen aus dem Osten vermehrt öffentliches Interesse finden, sehen Kritiker darin die Tendenz, das „Tätervolk“ „veropfern“ zu wollen.⁵ Im Jahr 2014 beschloss die Bundesregierung, dass fortan der 20. Juni der Gedenktag von Flucht und Vertreibung sei, anknüpfend an den schon bestehenden Weltflüchtlingstag der Vereinten Nationen.⁶

1.1 Physisches und seelisches Leiden erinnern – der Toten gedenken

Eva-Maria Will macht in ihrer Einführung deutlich, dass das Flucht- und Vertreibungsschicksal zunächst vor allem die Frauen traf und mit ihnen Kinder und Alte, die sich auf den Weg ins Ungewisse machen mussten. Der Historiker Andreas Kossert trug vor, dass die gelungene wirtschaftliche Integration der Ostflüchtlinge und die durch sie angestoßene Modernisierung nicht vergessen machen sollten, dass die

20ff.; online abrufbar unter: http://www.kas.de/wf/doc/kas_40005-544-1-30.pdf?141217163207.

⁴ Vgl. Sabine Bode, *Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen*, Stuttgart 2004; dies., *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart 2009; dies., *Nachkriegskinder. Die 1950er Jahrgänge und ihre Soldatenväter*, Stuttgart 2011.

⁵ Vgl. K. Erik Franzen, Subjekt, Objekt, Täter, Opfer: eine Skizze des Vertriebenendiskurses in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Rainer Bendel / Stephan M. Janker (Hg.), *Vertriebene Katholiken – Impulse für Umbrüche in Kirche und Gesellschaft?*, Münster 2005, 37-48.

⁶ Vgl. Joachim Gauck, „Wer die Heimat zwangsläufig verlassen muss, spürt häufig eine lebenslange Wunde.“ Rede anlässlich des ersten Gedenktages für die Opfer von Flucht und Vertreibung, 20. Juni 2015, Berlin, in: ders., *„Wir vergessen nicht.“ Reden zum Gedenken an die Opfer des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs in Bergen-Belsen*, Berlin/Dresden/Lebus/Schloß Holte-Stukenbrock 2015, hg. v. Bundespräsidialamt, Berlin 2015, 46-61; online abrufbar unter: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/151120-Broschuere-Gedenkreden-2015.pdf;jsessionid=518B86D80EFE294760FCE8E390BABAEC.2_cid388?__blob=publicationFile.

Heimatvertriebenen keineswegs von ihrer neuen Umgebung mit offenen Armen aufgenommen wurden: „Es kamen Deutsche zu Deutschen. Ihre kulturellen und mentalen Prägungen aber waren gänzlich andere als die der Menschen hierzulande. [...] Dialekte, Mentalitäten, Konfessionen und Sozialisationen – die Differenzen konnten kaum größer sein.“⁷

Im EL-DE Haus, dem Kölner NS-Dokumentationszentrum, wurde aus dem Buch „Die Stunde der Frauen“ von Christian Graf von Krockow gelesen, der stellvertretend die Fluchtgeschichte seiner Schwester Libussa aufgeschrieben hatte.⁸ Viele der anwesenden Zeitzeugen meldeten sich zu Wort, um von ihren eigenen Erfahrungen zu berichten.

In der Kölner Minoritenkirche fand eine Ausstellung mit filmischen Interviews, der Installation „Leidens- und Heilsweg“ von Frauen der Aachener Künstlerin Monika Brenner und mit Exponaten aus dem „Haus der Geschichte“ statt wie einem Handwagen, einem Koffer und Flüchtlingsausweisen.⁹ Die Kunsthistorikerin Britta Julia Dombrowe ermutigte dazu, dieser „Sprache der Dinge“ die eigene Stimme an die Seite zu stellen und das Familienschweigen zu beenden.¹⁰ Es geht dabei auch um die emotionale Seite der Aneignung deutscher Vergangenheit als Familiengeschichte. Es geht um die Suche nach einer spirituell-christlichen Antwort auf Verzweiflung und Sterben der Heimatvertriebenen. Im fiktiven Gebet einer geflüchteten Frau von Aurica Nutt kommt dies zur Sprache: „Was haben meine Wunden mit Deinen zu tun, die Narben auf meiner Seele mit Dir? [...] Du bist der Zorn in mir über all das Unrecht. Du bist die Kraft, die mich weiterleben lässt.“

⁷ Andreas Kossert, Was geht uns das an? - Flüchtlinge: Böhmen, Pommern, Syrien, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 8-11: 8.

⁸ Vgl. den Beitrag von Mathias Beer, „Die Stunde der Frauen“. Graf von Krockow revisited, in: *theologie.geschichte* Beiheft 8/2013, 233-261; online abrufbar unter: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/viewFile/729/774.

⁹ Vgl. *Aus dem Schatten des Krieges*, 35-40.

¹⁰ Vgl. Britta Julia Dombrowe, Leidenswege von Frauen – im Krieg und 70 Jahre danach, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 30-34.

// Du bist meine allerletzte Hoffnung“.¹¹ In einem ökumenischen Gottesdienst wurde der bei Flucht und Vertreibung umgekommenen Kinder und Angehörigen gedacht, die ohne eigenes Grab blieben. Bei Gott, so Eva-Maria Will, werde keiner vergessen, auch die Unbestatteten und Verscharreten nicht.¹² Rainer Maria Kardinal Woelki, Erzbischof von Köln und Schirmherr der Ausstellung, schrieb eine Meditation zum „Gebet in der Fremde“ von 1946: „Schweigen, / Weinen. / Der Schmerz hat, Leid zu bringen, / nicht aufgehört“.¹³

1.2 Die heutigen Auswirkungen wahrnehmen bei Kriegskindern und -enkel(Inne)n – Ist Heilung möglich?

Der Band dokumentiert das Gespräch mit Zeitzeugen und Gästen zum Film von Dorothe Dörholt „Wir Kriegskinder – wie die Angst in uns weiterlebt“ im Domforum Köln. Die Psychologin und Filmemacherin zeigt, wie Kriegskinder gerade im Alter, wenn die Verdrängungsmechanismen schwächer werden, von ihren Leiden aus der Vergangenheit heimgesucht werden. Ihre Angehörigen sind ebenfalls davon belastet. Durch eine einfühlsame Psychotherapie und das offene Familiengespräch kann, so zeigte der Film, wenn nicht Heilung, so doch Entlastung erfahren werden.¹⁴

Ausführlich gibt die Dokumentation den Vortrag von Bettina Alberti wieder, der im Kölner Karmel stattfand: „Seelische Trümmer. Die Nachkriegsgeneration im Schatten des Kriegstraumas“. Alberti, selbst Tochter von zwei traumatisierten Kriegskindern, begleitet als Psychotherapeutin oft Menschen, die transgenerationale Verwundungen in sich tragen, die es ihnen schwer machen, ein glückliches und selbstbestimmtes

¹¹ Aurica Nutt, Du bist meine allerletzte Hoffnung. Spirituelle Impulse zur Ausstellung, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 42f., hier: 43.

¹² Vgl. Eva-Maria Will, Bei Gott geht niemand verloren – Zum Gedenken an die Lebenden und die Toten, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 44-46.

¹³ In: *Aus dem Schatten des Krieges*, 28.

¹⁴ Vgl. Bettina Goebel, „Wir Kriegskinder – wie die Angst in uns weiterlebt“, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 47f. .

Leben zu führen. Weil die Eltern nicht ihre Verluste betauern konnten, sind die „seelischen Trümmer“ liegen geblieben und beschweren nun die EnkelInnen des Krieges.

Ein Familienschicksal von Flucht und Vertreibung zu haben, schließt oft die Erfahrung mit ein, unerwünscht zu sein, und einen Erziehungsstil, der klein hält und funktionstüchtig machte für das „Glück“ – die Selbstberuhigung der Eltern. Einer von Albertis Klienten berichtet: „Oft fühlte ich einen Schmerz in mir, der meiner ist und doch nicht meiner, [...] Wir hören nicht nur die Geschichten unserer Eltern, wir fühlen sie auch, und wir haben sie immer gefühlt.“¹⁵

Dass die Verdrängung so starker Gefühle der Verlorenheit gelang, ist auch die bittere Frucht nationalsozialistischer Erziehung, bei der jede Schwäche verpönt und die emotionale Welt unterdrückt wurde. „Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind“ (erstmalig 1934; zahlreiche Auflagen bis 1987), der NS-Erziehungsratgeber von Johanna Haarer, forderte Härte statt Mitgefühl und liebevoller Zuwendung. Auf diese Art erzogene Menschen begleitet der „Schmerz der Unverbundenheit“ ein Leben lang und schürt eine „Verlorenheitsangst“¹⁶.

Wie kann dieser Kreislauf von Schuld, Trauer und Schweigen ein Ende finden? Alberti sieht die Lösung allein darin, die Verdrängung rückgängig zu machen, das Schweigen zu hinterfragen, sich der eigenen Familiengeschichte zu stellen und in einen Dialog mit den noch lebenden Angehörigen einzutreten.

¹⁵ Bettina Alberti, *Seelische Trümmer. Die Nachkriegsgeneration im Schatten des Kriegstraumas*, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 49-57: 52; vgl. auch: dies., *Seelische Trümmer. Geboren in den 50er- und 60er-Jahren: Die Nachkriegsgeneration im Schatten des Kriegstraumas*, München 2010; Astrid von Friesen, *Der lange Abschied. Psychische Spätfolgen für die 2. Generation deutscher Vertriebener*, Gießen 2000.

¹⁶ Alberti, *Seelische Trümmer* (2016), 54. Vgl. auch das Interview mit Miriam Gebhardt, „Erziehung vererbt sich“, in: *Nido* vom 9. Januar 2014; online abrufbar unter: <http://www.nido.de/artikel/interview-miriam-gebhardt/>.

Ob Versöhnung allein aus der Erinnerung erwächst, wie Alberti es am Ende ihrer Ausführungen darstellt, bezweifle ich. Versöhnung und Heilung sind die Vollendung eines Prozesses, an deren Anfang „Erinnerung“ steht, die jedoch nicht zwangsläufig zum guten Ausgang des Prozesses führen muss.¹⁷ Meiner Ansicht nach ist für die Kriegsenkel der Friedensschluss mit den (verstorbenen) Eltern der eigentliche Knackpunkt: zu wissen, was diese als Kriegskinder durchmachten, hilft zu verstehen, warum sie als Eltern so waren, wie sie waren, und macht ihnen zu vergeben, erst möglich.

Britta Julia Dombrowe (geb. 1971, Kunsthistorikerin und Journalistin) berichtet von ihrer – für die dritte Generation nach dem Holocaust schon typisch gewordenen - „Erinnerungsreise“, einer Art detektivischen Pilgerschaft auf dem Fluchtweg der Eltern: Die Mutter wurde auf der Flucht aus Breslau geboren, der Vater mit drei Jahren aus Pommern von Gotenhafen ausgeschifft. Dombrowe positioniert sich gleich am Beginn ihrer Ausführungen wie Bettina Alberti als Kriegsenkelin; eine Zugehörigkeit, die ihr erst langsam bewusst wurde. Gemeinsam mit ihrem Freund, einem Kameramann, beschließt Dombrowe aus ihrem Wunsch nach Annäherung an die Flucht der Eltern ein Filmprojekt zu machen. Bei eisiger Kälte laufen sie am Frischen Haff, einer langgezogenen Ostseebucht, entlang von Kaliningrad (Königsberg) bis Gdynia (Gotenhafen). Der Gewinn dieser sehr beschwerlichen und abenteuerlichen Reise sind nun eigene Bilder, da, wo vorher eine emotionale Leerstelle und Schweigen war. Und einen weiteren Ertrag ihrer Erinnerungsreise hat Dombrowe bereits in der Vorbereitung eingefahren, als sie ihre Großtante, bei der Flucht fünfzehn Jahre alt, im Beisein vieler Mitglieder ihrer Herkunftsfamilie befrage, dadurch das Familienschweigen brach, und sich zugleich auf diese Weise ihrer familiären Wurzeln neu vergewisserte.¹⁸

¹⁷ Vgl. Koelle, *Deutsches Schweigen*, 20ff. .

¹⁸ Vgl. Britta Julia Dombrowe, Am Kalten Haff. Zu Fuß von Königsberg nach Danzig, in: *Aus dem Schatten des Krieges*, 12-17.

1.3 Die aktuelle Flüchtlingsproblematik in den Blick nehmen

Beatrice Tomasetti stellt die heilende Arbeit der „TouchLife“-Praktikerin Hanna Krstic mit kriegstraumatisierten Frauen und Männern des Balkankrieges in den Jahren 2003 und 2006 vor.¹⁹

Außerdem berichtet sie in den letzten Artikeln der Dokumentation von drei Aktionen, die für die aktuelle Flüchtlings-situation sensibilisieren und Handlungsmöglichkeiten aufzeigen wollen: der „missio-Flucht-Truck“, bei dem man sich in die Situation eines Flüchtlings hineinversetzen kann (ein Angebot von Missio, der Kath. Jugendagentur Köln und der Schulpastoral des Erzbistums Köln besonders für Schulklassen); ein Podiumsgespräch mit Marion Lammerig (Pfadfinder St. Georg), Henriette Reker (Stadt Köln), Lea Winterscheidt (BDKJ) und Rasam Shamasha (ehemaliger Flüchtling); dem „Talk am Dom“, bei dem über Herausforderungen für eine gelingende Flüchtlingshilfe diskutiert wurde. Teilnehmer auf dem Podium waren Kara Huber geb. Kaldrack (auf der Flucht aus Pommern geboren, Ehefrau des ehemaligen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Wolfgang Huber), Sonya Winterberg (Autorin eines Buches über verlassene Kinder auf der Flucht²⁰), Frank Johannes Hensel (Caritasdirektor im Erzbistum Köln und Projektleiter der von Erzbischof Woelki gegründeten Flüchtlingshilfe „Aktion Neue Nachbarn“), sowie P. Findo Pflüger (Leiter des deutschen Jesuiten-Flüchtlingsdienstes).²¹

¹⁹ Vgl. *Aus dem Schatten des Krieges*, 23-27. „TouchLife“ ist eine achtsamkeitsbasierte Massage-Methode, die den Betroffenen hilft, wieder ein Gefühl von körperlicher Ganzheit und Vertrauen zu entwickeln. Denn als Schutz vor den eigenen unerträglichen Erlebnissen haben sie oft ihre Körperwahrnehmung regelrecht abgeschaltet. Das Netzwerk „healing hands“ unterstützt finanziell die ehrenamtliche Arbeit der TouchLife-Praktiker.

²⁰ Vgl. Sonya Winterberg, *Wir sind die Wolfskinder. Verlassen in Ostpreußen*, München 2012.

²¹ Vgl. *Aus dem Schatten des Krieges*, 58-67.

2. *Seelenlosigkeit der frühen Vertriebenen-Pastoral – Hat die Kirche der Nachkriegszeit bei der Betreuung kriegsversehrter Seelen versagt?*

Wenn Millionen von Menschen und ihre Nachkommen auch noch siebzig Jahre nach der Befreiung kriegsgeschädigt zurückbleiben, muss die Frage gestellt werden, ob die kirchliche Betreuung der Kriegstraumatisierten versagt hat, obwohl kurz nach Kriegsende beispielsweise eine Vertriebenenseelsorge der katholischen Kirche etabliert wurde. Schaut man auf die Quellen und jüngsten (kirchen-)historischen Untersuchungen zur frühen Seelsorge an den Ostflüchtlingen und Heimatvertriebenen, kommt man zu dem Ergebnis, dass Seelsorge im Sinne von Trauerbegleitung und heilsamer Zuwendung nicht stattgefunden hat, ja, die Vertriebenen-Seelsorge der ersten Stunde sich durch „Seelenlosigkeit“ auszeichnet.

Die erste Sorge der Kirche, die sich nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches als „Siegerin in Trümmern“²² fühlte, galt dem Klerus und der Wiederherstellung ihrer Strukturen: Maximilian Kaller, Bischof von Ermland, wurde 1946 von Papst Pius XII. mit der Vertriebenenseelsorge beauftragt, die vertriebenen Ost-Priester sollten gesammelt werden und erhielten eine Ausbildungsstätte in Königstein.²³

²² Vgl. Joachim Köhler/Rainer Bendel, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen, in: Joachim Köhler/Damian van Mehlis (Hg.), *Siegerin in Trümmern. Die katholische Kirche in der deutschen Nachkriegszeit*, Stuttgart u.a. 1998, 199-228; Rainer Bendel, *Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965*, Köln u.a. 2003; ders. (Hg.), *Die Fremde wird zur Heimat. Integration der Vertriebenen in der Diözese Rottenburg*, Berlin 2008.

²³ Vgl. Bischof Karl Lehmann, Die Kirche inmitten von Vertriebenenschicksal und Flüchtlingseleid. Kleiner Versuch einer Würdigung der Heimatvertriebenen- und Aussiedlerseelsorge in Deutschland, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999 (= Arbeitshilfen Nr. 146), 7-10; Weihbischof Gerhard Pieschl, Entwicklung der Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge in

Die vertriebene Katholiken lebten in der Diaspora oder in Gemeinden, die sie nicht wollten, als religiös rückständig und als „Polacken“ abqualifizierten²⁴, und deren Seelsorger sich nicht in das Leid des Heimatverlustes einfühlen konnten und wollten. Zum alten Leid kam nun der Kummer der Ausgrenzung und des Unerwünschtseins hinzu.

Eindrucksvoll die Analyse und die deutlichen Worte des Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold zur Seelenlage der Ostflüchtlinge und Heimatvertriebenen im Jahr 1947:

„Das Flüchtlingsproblem hat noch eine tiefere Schicht: die seelische Schicht, und gerade hier wird wohl am meisten gefehlt. Es fehlt am menschlichen und seelsorgerischen Verstehen, an der menschlichen Wärme und Nähe; es fehlt zwischen den Heimatlosen und den Einheimischen das Wissen voneinander. [...] Daß wir doch etwas hätten von diesem göttlich großen und zugleich so ganz menschlichen Verstehen! Daß wir die Seele des Wortes ‚Verstehen‘ wieder ahnten! Das wäre ein Sonnenaufgang des Glücks für Tausende einsam ringender, unverstandener Menschenseelen. Kann es etwas größeres geben als einen Menschen, als einen Seelsorger, der sich ganz in den andern hineinzusetzen vermag, der sein Tun und Lassen aus der Geschichte seines Werdens und seiner Seele und aus seinen letzten Überzeugungen heraus zu verstehen sucht? Der seine verborgenen Schmerzen erleidet, um all seine Einsamkeiten weiß, sein persönlichstes Grauen vor dem Leben und Sterben miterlebt? Welch eine Nähe göttlichen Verstehens wäre das, Welch ein Trost und Welch ein Feiertag!²⁵

der Katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, in: *Kirche und Heimat*, 11-26; Gerold Schneider, *Seelsorge für Heimatvertriebene in der ehemaligen DDR*, in: *Kirche und Heimat*, 26-33; online abrufbar unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_146.PDF.

²⁴ Andreas Kossert, *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*, München 2008, 43.

²⁵ Franz Xaver Arnold, *Das Schicksal der Heimatvertriebenen und seine Bedeutung für die katholische Seelsorge*, Stuttgart 1949 (erweiterte Wiedergabe eines pastoraltheologischen Vortrags im November 1947 vor Theologen im Tübinger Wilhelmsstift), 16 [Hervorhebungen im Original]; 36.

Doch die Kirche machte mit bei der Verdrängung der Trauer über Verluste und dem Gefühl von Zorn und Ohnmacht: Die Vertriebenen sollten funktionieren. Sie sollten sich anpassen an die neue Umgebung, nicht stören. Für ihren Heimatverlust wurde ihnen eine schnelle theologische Sinnstiftung angeboten, die in die Richtung geht des bekannten Kirchenliedes „Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh durch mancherlei Beschwerden der ewgen Heimat zu“ oder gar als Sühneleistung für die deutsche Vertreibungspolitik und für die deutschen Verbrechen. Damit wurde der Heimatverlust zur Erlösungsleistung hochstilisiert und gleichzeitig negative Gefühle wie Rachedgedanken und Gerechtigkeitsstreben im Keim erstickt. Auf den Heimatvertriebenen lastete der Druck, vergeben zu müssen, was sie noch nicht einmal hatten betrauern dürfen. Zur Seelen-Verlassenheit der Heimatvertriebenen kam auch noch die Seelen-Überforderung durch Erwartungen, die man an sie stellte: die Neu-Christianisierung voranzutreiben oder wenigstens die Säkularisierung aufzuhalten. Wirtschaftlich sollten die Entwurzelten die Modernisierung Deutschlands befördern. Dies geschah, aber der Preis des Wirtschaftswunders war unbewältigte Trauer.

Die damalige Seelsorge zielte auf den funktionstüchtigen und nicht auf den heilen Menschen. Die Nachkriegskirche hat diese Praxis der Seelen-Losigkeit nicht nur mitgemacht und begleitet, sondern aufgrund pastoraler Überforderung und ihres Interesses an eigenem Besitzstand – nämlich in der Nachkriegsgesellschaft eine dominierende Rolle zu spielen –, mitinitiiert.

Einen notdürftigen, rückwärtsgewandten Trost fanden die verschiedenen Vertriebenengruppen in der religiösen Folklore ihrer Heimatsitten. In dieser Gemeinschaft konnte geweint und geklagt werden. Sich öffentlich der Trauer zu stellen, hätte dagegen bedeutet, sich auch den Fragen nach Schuld und Verantwortung in der NS-Zeit zu stellen, mithin auch der Frage nach Schuld und Verantwortung der Kirche. Dazu war man überwiegend nicht bereit. Seelische Schmerzen, und nicht nur die der Heimatlosen, siedelten fortan ungetröstet in einem

Niemandsland. Sie waren eingekapselt in Betriebsamkeit, aber nicht verschwunden. Als „Gefühlserbschaften“ gingen sie auf die Kinder über, die bei solcher Art Kriegsversehrten aufwuchsen und von ihnen erzogen wurden.

Ist dieses Versäumnis wieder gut zu machen? Müsste es nicht, mehr als siebenzig Jahre nach Kriegsende, eine andere, einfühlsamere, wissendere Seelsorge an den nun betagten Kriegskindern und ihren Nachkommen geben? Oder will die Kirche diese ihre genuine Aufgabe heilvoller Fürsorge für Millionen von bedürftigen Seelen ganz den Therapeuten überlassen?²⁶ Müsste das Wissen um Kriegstraumata und die Weitergabe zwischen den Generationen nicht verbindlich zur Aus- und Weiterbildung von Pflegepersonal im Krankenhaus und Altenheim gehören und bei der Ausbildung von Trauerbegleitern vermittelt werden?²⁷

Der Verdienst der Veranstaltungsreihe „Der lange Schatten des Krieges“ ist darin zu sehen, dass sie auf vielfältige Weise und mit den unterschiedlichsten Veranstaltungsformen für die seelischen Folgeschäden des Krieges sensibilisiert, und mit der Dokumentation „Impulse für eine Pastoral der heilenden Erinnerung und Versöhnung“ gibt. Mit Nachdruck, wenn auch indirekt, wurde der Finger auf offene Wunden gelegt – siebenzig Jahre „danach“. Und von dieser Perspektive aus ist die Sorge um die Seele, und nicht allein die Sorge um wirtschaftliche und menschliche Integration der Flüchtlinge unserer Tage ein Muss.

²⁶ Vgl. Udo Baer/Gabriele Frick-Baer, *Kriegererbe in der Seele. Was Kindern und Enkeln der Kriegsgeneration wirklich hilft*, Weinheim 2015; Luise Reddemann, *Kriegskinder und Kriegsenkel in der Psychotherapie. Folgen der NS-Zeit und des Zweiten Weltkriegs erkennen und bearbeiten – Eine Annäherung*, Stuttgart 2015.

²⁷ Vgl. den Artikel: Der Zweite Weltkrieg tobt in deutschen Altenheimen, in: *Die Welt*, 2. Oktober 2013; online abrufbar unter: http://www.welt.de/geschichte/zweiter-weltkrieg/article120568707/Der-Zweite-Weltkrieg-tobt-in-deutschen-Altenheimen.html#disqus_thread.

III. REZENSIONEN

Kathrin Hoffmann-Curtius, *Bilder zum Judenmord. Eine kommentierte Sichtung der Malerei und Zeichenkunst in Deutschland von 1945 bis zum Auschwitz-Prozess*, Marburg: Jonas Verlag 2014, 272 Seiten, 25,- EUR, ISBN: 978-3-89445-495-1

Hoch aktuell und doch irgendwie aus der Zeit gefallen: Angesichts der bis heute andauernden Prozesse zu den Verbrechen des Nationalsozialismus und ihrer öffentlichen Diskussion, aber auch der nicht abnehmenden rechtsradikalen und fremdenfeindlichen Gewalt in Deutschland, ist eine historische Zusammenstellung von künstlerischen Positionen zum Völkermord an den Juden, Sinti und Roma, wie sie Kathrin Hoffmann-Curtius zusammen mit Sigrid Philipps erarbeitet hat, seit langem überfällig. Bei der Lektüre des Bandes, der Bilder zum Judenmord in der Kunst beider deutscher Staaten von 1945 bis zu den westdeutschen Auschwitz-Prozessen der 60er Jahre zusammenstellt, kontextualisiert und kommentiert, fühlt man sich zurückversetzt in die späten 70er und frühen 80er Jahre, als die politischen Traditionen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, insbesondere auch der frühen Nachkriegsjahre, wiederentdeckt, dokumentiert und neu bewertet wurden.

Ausstellungen wie „Zwischen Krieg und Frieden. Gegenständliche und realistische Tendenzen in der bildenden Kunst nach 45“ (Frankfurter Kunstverein 1980) und Monographien wie die von Jutta Held zur „Kunst und Kunstpolitik in Deutschland 1945-49“ (Berlin 1981) eröffneten damals eine ganz neue Perspektive auf die Nachkriegskunst. Die entscheidende Anregung verdankt die Untersuchung von Kathrin Hoffmann-Curtius aber wohl der seinerzeit bahnbrechenden Arbeit von Ziva Amishai-Maisels, „Depiction and Interpretation. The Influence of the Holocaust on the Visual Arts“ (Oxford 1993), die in internationaler Perspektive die Auseinandersetzung der bildenden Künstler mit der Ermordung der Juden in Europa dokumentierte.

Es zeichnete die frühen Arbeiten aus, dass sie nicht nur wissenschaftlich, sondern auch politisch motiviert waren. Die

engagierte Haltung, die Verbindung von Wissenschaft und politischer Ethik, die heute nicht mehr opportun und in den Kunst- und Kulturwissenschaften nur noch selten anzutreffen ist, scheint in der Arbeit von Kathrin Hoffmann-Curtius noch einmal auf. Sie hat einen klaren Kompass und scheut sich nicht, die Marginalisierung jüdischer Themen durch die Kunstgeschichtsschreibung in Deutschland immer wieder zu kritisieren. Diese Kritik bezieht sie – nicht ganz zu Unrecht – auch auf jene Arbeiten, denen sie ansonsten viel verdankt.

Die Kunstwerke, die Kathrin Hoffmann-Curtius für ihre Untersuchung zusammengetragen und ausgewählt hat, etwa 150 Arbeiten von rund 40 Künstlerinnen und Künstlern, findet man nur selten in den Museen. Sie gehören nicht zum Kanon der nachkriegsdeutschen Kunstgeschichte. Trotzdem behauptet sich in diesen Werken eine Tradition politischer Kunst mit besonderem Nachdruck und moralischer Kraft. Die Untersuchung setzt sich über das in der Kunstgeschichtsschreibung gängige Ost-West-Schema hinweg und nimmt die Bilder quer zu den kunstpolitischen Frontlinien des Kalten Krieges in den Blick. Dadurch wird eine andere, politische Geschichte der deutschen Nachkriegskunst sichtbar.

Mehr als die Hälfte des Bandes ist den frühen Nachkriegsjahren gewidmet. Es beginnt mit Horst Strepfels „Nacht über Deutschland“ (1946), den Kohlezeichnungen von Otto Pankok über das Leben und die Verfolgung von Juden, Sinti und Roma und den graphischen Zyklen von Lea Grundig zum Warschauer Ghetto. Bilderfolgen von Willi Geiger („12 Jahre – 20 Zeichnungen“), Leo Haas („Aus deutschen Konzentrationslagern“) und Carl Lauterbach („Ghetto-Mappe“) werden ebenso vorgestellt wie einzelne Arbeiten von Hans Grundig, Hermann Bruse, Heinrich Ehmsen und Karl Schwesig zu den Ermordungen in deutschen Konzentrationslagern. Bei dieser Auswahl wird deutlich, dass es überwiegend linkspolitische Künstlerinnen und Künstler waren, die sich in den späten 40er Jahren mit dem Thema der Verfolgung und Ermordung von Juden, Sinti und Roma und politischen Widerstandskämpfern auseinandersetzten. Eine wichtige Rolle spielten auch

die Impulse aus dem Exil. Viele der Arbeiten, die nach 1945 entstanden oder erschienen, sind im Exil konzipiert oder vorbereitet worden.

Kathrin Hoffmann-Curtius rekonstruiert jeweils die Entstehungsgeschichte der Arbeiten, beschreibt und interpretiert sie, fragt nach den bildlichen Markierungen und Emblemata des Jüdischen, untersucht die Körperbilder der Opfer und stellt Vergleiche mit zeitgenössischen Pressefotografien an, die die deutsche und die internationale Öffentlichkeit 1945 mit Bildern der Opfer aus den Konzentrationslagern konfrontierten. Sporadisch wird auch die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der einzelnen Werke in den Blick genommen. Dieser Aspekt ließe sich sicherlich noch weiterverfolgen. Es wäre interessant zu fragen, ob und in welchen zeitgenössischen Ausstellungen die Werke gezeigt wurden, auf welche vorhandenen Rezeptionsbedingungen und –strukturen sie trafen und in welcher Beziehung die Kunst zu den politischen und intellektuellen Diskussionen über die Ermordung der Juden in Deutschland standen, um daraus Rückschlüsse auf den künstlerischen, politischen und kunstpolitischen Stellenwert dieser Arbeiten in ihrer Zeit ziehen zu können.

In drei weiteren Kapiteln wird das künstlerische Erinnern und Gedenken an die jüdischen Opfer in den 50er Jahren, den frühen 60er Jahren und in der Zeit der Auschwitz-Prozesse untersucht. Insbesondere in den Ausführungen zu den 50er Jahren, bei denen neben den Arbeiten von Otto Pankok auch Werke und Werkgruppen von Lea Grundig, Willi Sitte, Gerhard Richter und Carlfriedrich Claus im Fokus stehen, wird in der Bildauswahl deutlich, dass das Thema der Ermordung der Juden in der Kunst der DDR keine geringere Rolle spielte als in der westdeutschen Kunst. In der DDR waren es in den 50er und 60er Jahren eher „staatstragende“ Künstlerinnen und Künstler wie Grundig, Sitte und Werner Tübke, die dieses Thema aufgriffen, in der Bundesrepublik dagegen oppositionelle Künstler wie Wolf Vostell und Joseph Beuys. In unterschiedlicher Perspektive ging es beiden Gruppen darum, die Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Nationalsozialismus in

Westdeutschland im Vorfeld und während der Auschwitz-Prozesse zu kommentieren und künstlerisch auf sie einzuwirken. In Westdeutschland erhielt das künstlerische Engagement in diesem Feld im Laufe der 60er Jahre eine zunehmend aktivistische Prägung, insbesondere als es sich mit der aufkommenden Studentenbewegung verband. Diese Entwicklung weist aber bereits über den von Kathrin Hoffmann-Curtius für ihre Untersuchung gesteckten historischen Rahmen hinaus.

Die Dokumentation und die Diskussion der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Faschismus in Europa und dem von den Deutschen begangenen Völkermord ist bis heute aktuell, nicht zuletzt vor dem Hintergrund gegenwärtiger politischer Entwicklungen und Konflikte. Sie verdeutlichen die Gefährdungen, aber auch das kritische Potenzial einer politisch engagierten Kunst und deren Bedeutung für historische und aktuelle Demokratisierungsprozesse. Der kunsthistorische und der gesellschaftliche Wert von Untersuchungen wie den „Bildern zum Judenmord“ sind deshalb nicht hoch genug einzuschätzen.

Martin Papenbrock

Julien Reitzenstein, *Himmlers Forscher. Wehrwissenschaft und Medizinverbrechen im „Ahnenerbe“ der SS*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015, 415 Seiten, 44.90 EUR (DE), 46.20 EUR (AT), sfr 57.80, ISBN: 978-3506766571

Das Berlin Document Center, halbwegs idyllisch am Berliner Schlachtensee in dem Gebäude der ehemaligen Reichspost untergebracht, bewahrte bis zum Abzug der Alliierten im Jahr 1994 Unterlagen, die von den US-Anklägern zur Vorbereitung der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse zusammen getragen worden waren. Zu den am schwersten einzuordnenden Quellen in diesem Bestand gehören die Akten eines SS-eigenen Forschungsinstituts, das die Bezeichnung „Deutsches Ahnenerbe“ trug. Die Namensgebung verweist auf den

Germanenkult Heinrich Himmlers. Der oberste SS Offizier war 1939 zum Reichskommissar für die Festigung deutschen Volkstums ernannt worden und hatte mit der Prägung des Begriffs „gottgläubig“, der Christen auf den Personenstandsbögen der NS-Zeit neben den Konfessionsbezeichnungen evangelisch und römisch-katholisch als dritte Alternative angeboten wurde, bereits kurz nach der Machtübernahme der NSDAP kulturpolitische Akzente gesetzt. Seine SS verstand er als ein Instrument zur Verbreitung von Bildung und Tugend.

Neben den Altertumswissenschaften, die in den Anfangsjahren den Schwerpunkt der Forschungsförderung des „Ahnenerbes“ bildeten, unterstützte die Organisation auf den ersten Blick vor allem Abseitiges: Exhumierungen im Quedlinburger Dom, die Herausgabe eines Kinderbuchs zu Ehren der Tochter von Reichsmarschall Göring und Ostasien-Expeditionen zur Suche nach einer arischen Ur-Religion.

In seinem Diensttagebuch protokollierte Himmlers Referent Rudolf Brandt die esoterischen Interessen seines Vorgesetzten. Ein Beispiel: Der Gedanke, wissenschaftlich untersuchen zu lassen, ob Schmetterlinge Ozeane überqueren können, sei dem „Reichsführer SS“ anlässlich einer Reise nach Krakau gekommen. Als Forschungsauftrag reichte Brandt die Idee an den Geschäftsführer des „Ahnenerbes“, SS-Standartenführer Wolfram Sievers (1905-1948), weiter.

Grauerregendes von Belanglosem zu trennen, dabei dennoch die SS-eigene Forschungsförderung in ihren Charakteristika treffend zu beschreiben und ihre Rolle im Gefüge weiterer Organisationen, wie der Notgemeinschaft Deutscher Wissenschaft, der Kaiser Wilhelm Institute, der DFG und der pharmazeutischen Industrie einzuordnen, ist eine Herausforderung. Denn eins ist sicher: die Organisation förderte insbesondere auf dem Gebiet der Medizin und der Naturwissenschaften renommierte Wissenschaftler, und das steht im Widerspruch zu dem Ruf, der dem „Ahnenerbe“ – und in der Konsequenz der gesamten NS-Medizin – bis weit in die 1990er Jahre von den Geschichtswissenschaften zugeschrieben wurde. Die These, die NS-Medizinverbrechen seien per

se unwissenschaftlich gewesen, geriet in der Nachkriegszeit zur Exkulpationsstrategie.

Dabei setzte bei der Erforschung des „Ahnenerbes“ die Heidelberger Dissertation des kanadischen Historikers Michael Kater (1966 bei Werner Conze verfasst) früh Maßstäbe. Der hier rezensierte Band nimmt mehrfach respektvoll Bezug auf diese Leistung, die den Forschungsstand zum „Ahnenerbe“ bis heute bestimmt. Doch der vom „Ahnenerbe“ initiierten medizinischen Forschung widmete Kater weniger als 30 Seiten. Insbesondere das Institut für wehrwissenschaftliche Zweckforschung des „Ahnenerbes“, in dessen Organisationseinheit zahlreiche Medizinverbrechen (darunter die in Alexander Mitscherlichs und Fred Mielkes Wissenschaft ohne Menschlichkeit 1949 ikonisch dokumentierten Höhen- und Kälteversuche), stattfanden, die Gegenstand der Nürnberger Prozesse wurden, ist nicht systematisch untersucht worden. Die nach der Befreiung Straßburgs entdeckten Morde an 86 KZ-Häftlingen zur Anfertigung einer „jüdischen Skelettsammlung“ gehörten zu den ersten Medizinverbrechen des Nationalsozialismus, die – von amerikanischen Ärzten forensisch untersucht – noch 1944 einer breiten internationalen Öffentlichkeit bekannt wurden. Zumindest in Frankreich gehören diese Vorgänge bis heute zum Schulbuchwissen. Die Straße, an der die Straßburger Universitätsklinik liegt, wurde nach Menachem Taffel benannt, dem einzigen Opfer, dessen Name vor 2004 namentlich bekannt war. Erst 60 Jahre nach Entdeckung der Verbrechen identifizierte der Tübinger Historiker und Journalist Hans-Joachim Lang die Ermordeten und rekonstruierte ihre Lebensgeschichten. Die Ergebnisse seiner Recherche veröffentlichte er vor zehn Jahren in dem herausragenden Buch Die Namen der Nummern.

Nun hat der Historiker Julien Reitzenstein mit einer bemerkenswerten Studie auch den Forschungsstand zum Institut für wehrwissenschaftliche Zweckforschung grundlegend verbessert. Seine Düsseldorfer Dissertation stützt sich auf Quellen aus insgesamt 13 Archiven in Deutschland und in den USA. Über viele Seiten hinweg besteht sie aus den Biographien des

„Ahnenerbe“-Leiters Wolfram Sievers, des Anatomen August Hirth, des Arztes Sigmund Rascher, des Internisten und späteren Freiburger Professors Kurt Plötner, des mit Himmeler verschwägerten Botanikers Philipp von Luetzelburg und zahlreicher weiterer Verbrecher aus dem Umfeld der medizinisch-wehrwissenschaftlichen Forschungsabteilungen des „Ahnenerbe“.

Reitzenstein interessiert sich für die Strukturen des Apparats. Er listet jeden der über 80 Mitarbeiter der Institution auf, von der Hausmeisterin über die Sekretärin und die Häftlingsmitarbeiter bis hin zu den wissenschaftlichen Assistenten. Mitunter stakkatohaft werden die Lebensdaten vieler Täter heruntererzählt, hinter jeder Zeile steckt ein enormer Rechercheaufwand. Viele Details finden sich als Subtext in den Fußnoten. Auch hier gilt: in Einzelfällen enthalten die kurz gefassten Anmerkungen genug Informationen, um daraus eigene Aufsätze zu verfassen. Bisweilen reicht Reitzenstein das eingangs geschilderte Dilemma eines von der Flut an Information erschlagenen Archivbenutzers an seine Leser weiter. So werden auch der Fuhrpark (einschließlich aller DKW-Zweitakt-Limousinen und der Namen aller Pferde) und der Standort der Schreibtische der Täter, die Berliner „Ahnenerbe“-Zentrale (auf dem Gelände der heutigen Dienstwohnung Joachim Gaucks) anhand von Bau- und Verwaltungsakten akribisch beschrieben. Die Genauigkeit im Detail ist zugleich eine große Stärke der Arbeit Reitzensteins.

Unter anderem identifiziert er alle Opfer eines von dem Anatomen August Hirth initiierten Kampfgas-Versuchs im Konzentrationslager Natzweiler. Hirth verfolgte die vage Idee, mit Hilfe von Vitaminen die Wirkungen des Kampfstoffs Lost abschwächen zu können. Begierig nahm „Ahnenerbe“-Leiter Sievers die ursprünglich auf 240 Opfer hin konzipierte Versuchsreihe als „kriegswichtig“ in das Programm seiner Stiftung auf. Versuchspersonen waren ausschließlich deutsche KZ-Häftlinge, die nicht aus politischen Gründen, sondern als wiederholt verurteilte Straftäter in Konzentrationslagern inhaftiert worden waren. Nach den Vorstellungen der SS sollten

die unfreiwilligen Versuchspersonen gewöhnlichen Wehrmachtsangehörigen so ähnlich wie möglich sein. Auch ihre Kost wurde daran angepasst. Sie erhielten vor der potentiell tödlichen Exposition mit flüssigem Lost Wehrmachtsrationen. Die von Reitzenstein recherchierten Listen legen den Schluss nahe, dass Hirth und seine Gehilfen streng wissenschaftlich vorgehen, in dem sie Kontrollgruppen bildeten und die Dosis von Kampfgas und Medikation variierten. Die Liste der Opfernamen füllt wenige Seiten, Hauptgegenstand des Buches bleiben die Täter und die sie verbindende Organisation.

Die Gliederung des Bands orientiert sich über weite Strecken streng an der Organisationsstruktur des Instituts für wehrwissenschaftliche Zweckforschung, dessen einzelne Abteilungen mit den Anfangsbuchstaben der Namen ihrer Leiter benannt wurden. Reitzenstein bemüht sich, die individuelle Schuld einzelner Täter genau zu beurteilen und stellt dabei, unter anderem zu Hirths Verantwortung für die Anlegung der Straßburger Skelettsammlung, eigene Thesen auf. Die „Projektskizze“ zu den Morden sei Hirths Assistenten Bruno Berger zuzuschreiben.

Archivalien werden in diesem Band sehr ausführlich zitiert. Der Eindruck entsteht, nahezu alle vorhandenen Quellen würden zumindest benannt. Das kann als mangelnde Gewichtung ausgelegt werden. Doch wäre bei einer Sortierung manch sprechendes Detail unveröffentlicht geblieben – wie etwa die Tatsache, dass Sievers von sich und von vielen Mitarbeitern des „Ahnenerbes“ Charaktergutachten anhand von Handschrift-Proben erstellen ließ. Nachdem Sigmund Rascher wegen Kindesentführungen und Betrug für die SS untragbar geworden war, stellte eine Graphologin „kriminelle Neigungen“ bei dem Arzt fest, der mit seinen KZ-Versuchen mehr als 150 Menschen in Eiswasser und in der Unterdruckkammer ermordet hatte.

Philipp Osten

Pierre-Frédéric Weber, *Timor Teutonorum. Angst vor Deutschland seit 1945: eine europäische Emotion im Wandel*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 285 Seiten, 39.90 EUR / sfr 51.90, ISBN: 978-3-506-78101-7

Emotionen haben eine Geschichte. So lautet die Grundvoraussetzung der historischen Emotionsforschung. „Für die Geschichtswissenschaft bedeutet dies, dass historische Phänomene und Gegenstände wie beispielsweise die Mobilisierung und Durchführung von politischen Demonstrationen, die Vermarktung von Konsumgütern, Entscheidungen an der Börse, Strategien gesundheitlicher Aufklärung, Gewalthandlungen wie Amokläufe, koloniale Konflikte aus einer emotionshistorischen Perspektive neu betrachtet werden und bisher unberücksichtigte Erkenntnisse offengelegt werden können.“ – schreiben die Autoren des Internetportals „Geschichte der Gefühle“ auf ihrer Homepage.¹ In diesen neuen Forschungstrend reiht sich die Studie von Pierre-Frédéric Weber ein. Der Verfasser setzte sich zum Ziel, „die europäische Angst vor Deutschland seit 1945 in ihren kollektiven und kulturellen Dimensionen sowie in ihrer Vielfalt zu erfassen“ (S. 10). Somit wird mit der Kategorie der Angst vor Deutschland das Nachkriegskapitel der „Deutschlandfrage“ umschrieben. Das Buch besteht aus sieben Kapiteln. In den beiden ersten Kapiteln werden die Leitbegriffe „Emotionen“ und „Angst“ sowie der methodische Apparat erläutert, der hauptsächlich auf den Ansätzen des Sozialkonstruktivismus basiert. Die Studie ist im Bereich der historischen Soziologie (S. 28) verortet. Die Kapitel 3 bis 5 entschlüsseln die Angst vor Deutschland aus drei eng aufeinander bezogenen Perspektiven. Mit einer Typologie (3. Kapitel) werden Teilaspekte der Angst vor Deutschland sowie deren Instrumentalisierung in der Öffentlichkeit und Politik nachgezeichnet. Eine Topographie (4. Kapitel) spiegelt die geographische Verteilung der Angst vor Deutschland in Europa und deren transnationale Aspekte wider. Schließlich zeigt ein Zeitregime der Angst (5. Kapitel)

¹ <https://www.history-of-emotions.mpg.de/de> (10.03.2016).

deren Wandel zwischen Beständigkeit, Abbau und Reaktivierung. Im 6. Kapitel dreht der Autor die Blickrichtung um und fragt nach Rückwirkungen der Angst vor Deutschland auf Deutschland selbst. Das kurze 7. Kapitel weist zum Abschluss der Studie auf andere Ängste Europas hin: vor Russland und vor Frankreich.

Zwei Vorzüge der Studie gilt es hier hervorzuheben. Zum einen betrachtet der Autor die aus der Forschung bereits bekannten Fakten hinsichtlich der Beziehungen Deutschlands zu seinen beiden größten Nachbarländern Frankreich und Polen aus einer neuen Perspektive, indem er diese unter dem Aspekt der „Angst“ untersucht. Dadurch kann er den (erinnerungs-)kulturellen, (geschichts-)politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen auf den Grund gehen, die bis heute in der europäischen Öffentlichkeit, als antideutsche Vorurteile, Ressentiments oder Anzeichen von Misstrauen anzutreffen sind. Zum anderen verbindet der Autor europäische Erfahrungen mit Deutschland in deren west- und osteuropäischer Prägung miteinander, indem er Frankreich und Polen in den Blick nimmt. Selbst wenn sich damit noch kein vollständiges europäisches Panorama skizzieren lässt (wie der Autor selbst bemerkt, S. 84), leistet er doch einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der immer noch währenden Tendenz deutschsprachiger geschichtswissenschaftlicher Studien, die Nachkriegsgeschichte West- und Osteuropas als zwei Parallelabläufe zu betrachten oder auch Untersuchungen der als „europäisch“ bezeichneten Phänomene auf Fallbeispiele aus Westeuropa einzuschränken.

Allerdings wirft die Studie beim Leser kritische Fragen auf, die hier auch genannt werden sollten. Erstens, obwohl das Inhaltsverzeichnis einen schlüssigen und übersichtlichen Eindruck erweckt, finden sich an etlichen Stellen wenig leserfreundliche systematische Brüche. Zudem bildet das Inhaltsverzeichnis nicht alle Gliederungsebenen ab, was die Orientierung im komplexen Stoff erschwert. Hier sei nur auf zwei Beispiele hingewiesen. Das Thema der Versöhnung als einer neuen Norm für die bilateralen Beziehungen wird

zwei Mal behandelt – unter Typologie (S. 108-112) und unter Zeitregime (S. 193-199), wobei nur das letztere aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich ist. Wer wiederum nach räumlichen bzw. geographischen Aspekten der Angst sucht, muss nicht nur im 4. Kapitel über Topographie, sondern auch im Abschnitt „Räumliche Voraussetzungen“ (S. 93-108) im Typologie-Kapitel 3. nachschlagen; dieser Zwischentitel ist im Inhaltsverzeichnis allerdings nicht zu finden. Sicherlich sind gewisse Wiederholungen unvermeidlich, weil das Phänomen Angst auf mehreren sich überschneidenden Ebenen reflektiert wird, doch wenn ein/e Leser/in gezielt nach ausgewählten Aspekten sucht, können ihm/ihr einige wichtige Passagen verborgen bleiben.

Zweitens ist auch die Quellenauswahl ein Kritikpunkt an der Studie. Selbstverständlich stellt die Quellenauswahl im Falle eines so breiten und vielschichtigen Themas eine Herausforderung dar, worauf der Autor selbst hinweist (S. 22, 30-32). Doch gerade deswegen müsste ein Korpus sehr unterschiedlicher Quellen (wie Egodokumente, Gespräche, diplomatische Korrespondenzen, Pressebeiträge, Reden, Erklärungen etc.) ausführlich begründet und auch die folgende grundsätzliche Frage beantwortet werden: Was bedeutet es für eine systematische Analyse der europäischen Angst vor Deutschland, dass die Quellen derart unterschiedlichen Sorten von Dokumenten bzw. Aussagen zugehören? Gerade im Kontext der Typologie der Angst scheint es wichtig, wer der Träger der Angst ist (z.B. die Regierung, ein konkreter Teil der Gesellschaft oder deren prominente Vertreter) oder inwiefern und in welcher Form Angst gesteuert wird (z.B. in den Medien). Diese Fragen lässt die Studie größtenteils unbeantwortet.

Weitere kritische Nachfragen, diesmal aus der Perspektive der Theologie, gelten, drittens, dem Unterkapitel „Universalisierung und politische Religion“ (S. 187-193). In diesem Unterkapitel zeigt der Autor, wie europäische Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg nach einem angemessenen Umgang mit den überwältigenden Schrecken des jüngsten Krieges suchten. Dies sei zum Teil mit einem Rückgriff auf Religion

geschehen; nicht zuletzt basiere das Konzept der Menschenrechte auf theologischem Gedankengut, unterlag aber einer Universalisierung als Norm über den religiösen Geltungsbereich hinaus. Diese Argumentation erscheint plausibel, wird in der Fortführung der Begründung allerdings zunehmend problematisch. Der Autor versucht den Zusammenhang zwischen Religion und der Universalisierung von Normen am Beispiel der Erinnerung an den Holocaust zu verdeutlichen. Er betont die Rolle der Massenmedien, v.a. der Fernsehserie „Holocaust“ von 1978, in der „Durchsetzung des Holocaust als größtes Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der Weltgeschichte“ (S. 192). In diesem Zusammenhang formuliert er den folgenden Satz:

„Dass diese Medialisierung unter führenden Persönlichkeiten der jüdischen Überlebenden für zum Teil heftige Debatten sorgte, bei denen es besonders um die Wahrung der Sakralität und der Einmaligkeit des Völkermordes an den Juden ging, ist ein zusätzlicher Beweis für die stark religiöse Dimension der Erinnerung an den Holocaust.“ (S. 192).

Diese Aussage ist fehlerhaft und stellt eine enorme Verkürzung der Problematik dar. Als Beleg für jüdische Debatten um die Medialisierung des Holocaust wird nur ein einziger Artikel von Elie Wiesel angeführt. Die Unterscheidung zwischen der jüdischen und europäischen bzw. nicht-jüdischen Erinnerung ist in der gesamten Passage äußerst unscharf. Es stimmt, dass in der christlichen Theologie und in manchen Strömungen des Judentums eine theologische Reflexion über den Holocaust geführt wird. Es ist aber nie von der „Sakralität“ des Holocaust die Rede. In Teilen des Judentums hält man es hingegen für unmöglich, der Erinnerung an den Holocaust jegliche religiöse Dimension zu verleihen, geschweige denn dessen „Sakralität“ zu wahren. Wie kann denn überhaupt ein in rassistischer Ideologie begründeter industrialisierter Massenmord als sakral gelten? Diese Formulierung ist aus theologischer Sicht inakzeptabel; außerhalb der Theologie muss sie als höchst unglücklich erscheinen. Die Erinnerung an den

Holocaust hat in gewissen Ausprägungen durchaus eine religiöse Dimension. Diese besteht aber sicherlich nicht in der Wahrung von dessen „Sakralität“.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass es sich bei dem Buch von Pierre-Frédéric Weber um einen neuen, interessanten und wichtigen Zugriff auf die „Deutschlandfrage“ handelt. Gleichwohl ist die Qualität dieser Studie in methodischer und inhaltlicher Hinsicht leider stark schwankend.

Urszula Pękala

Martin Maier, *Oscar Romero. Prophet einer Kirche der Armen*, Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 2015, 176 Seiten, 16,99 EUR, ISBN: 978-3-451-34799-3

Martin Maier, Jesuit, langjähriger Chefredakteur der Stimmen der Zeit, seit 2014 Mitarbeiter im Jesuit European Social Centre in Brüssel, hat anlässlich der Seligsprechung von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero (San Salvador) am 23. Mai 2015 mit diesem Buch eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner früheren Publikationen über diesen Blutzegen des Glaubens vorgelegt. Er leitet es ein mit einer eindrucklichen Erinnerung an das feierliche und denkwürdig gestaltete Ereignis der Kanonisierung in San Salvador, an dem er teilgenommen hat. „Im Leben von Oscar Romero“, so zeigt er den größeren Zusammenhang auf, in dem dieser Priester und Bischof zu sehen ist, „spiegeln sich die Veränderungen in der jüngeren Kirchengeschichte vor allem in Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Was für das Konzil die neue Öffnung gegenüber der modernen Welt war, war für die Bischöfe Lateinamerikas nach ihrer Versammlung in Medellín 1968 die Öffnung zur Welt der Armen.“ (S. 13f.) Für sein eigenes Leben, so Martin Maier, sei Romero zu einem der zentralen Orientierungspunkte geworden. Durch zahlreiche Aufenthalte habe er, verbunden mit wissenschaftlichen Studien, El Salvador genauer kennengelernt und den Todesopfer kostenden Einsatz der Kirche auf Seiten der armen

Bevölkerung unmittelbar miterleben können. Bis heute hält sich Maier regelmäßig zu theologischen Vorlesungen an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador auf.

Das Buch ist in drei größere Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt (S. 15-88) geht es um das Leben und Wirken von Oscar Romero. Maier erblickt, so führt er eingangs aus, große Ähnlichkeiten zwischen ihm und dem Leben Jesu von Nazareth: in ärmlichen Verhältnissen in einem kleinen und unbedeutenden Land geboren und aufgewachsen, von einer tiefen Gottesbeziehung geprägt, als Zimmermann gearbeitet, Lebenswende infolge der Ermordung eines guten Freundes, bekannt geworden durch die zupackende Verkündigung der frohen Botschaft vom Reich Gottes, aufgrund seiner Parteilichkeit für die Armen und gesellschaftlich Diskriminierten in Konfrontation mit den Mächtigen seiner Zeit geraten, bis hin zur Lebenshingabe – aus der reiche Frucht erwuchs.

Die Darstellung des Lebensweges von Oscar Romero hat Maier dann in fünf Kapitel unterteilt, beginnend mit den Jahren seines Aufwachsens in ärmlichen Verhältnissen seit seiner Geburt am 15. August 1917 in Ciudad Barrios und endend mit seiner Ermordung während der Eucharistiefeier am Abend des 24. März 1980. In einem kurzen Einschub gibt Maier zum besseren Verständnis der weiteren Darstellung einen Überblick über das Land und die Geschichte El Salvadors, für die Mehrheit der Bevölkerung eine Geschichte der Ungerechtigkeit und Repression. Sehr einfühlsam verfolgt er dann den weiteren Weg Romeros, wobei er immer wieder auf die jeweilige Station erhellende Hintergründe eingeht: z.B. den Verzicht, den die Eltern leisteten, um den Wunsch ihres Kindes, Priester zu werden, bezahlen zu können; die schwerpunktmäßige Beschäftigung Romeros mit der geistlichen Theologie während seines Studiums in Rom von 1937 bis 1943 (dort wurde er am 4. April 1942 zum Priester geweiht); sein an die Grenzen seiner Kräfte gehendes seelsorgerisches Wirken im Bistum San Miguel; das ihn antreibende hohe Priesterideal, das ihn bei vielen Mitbrüdern nicht gerade beliebt machte; seine Ablehnung des Kurses, den die lateinamerikanische

Kirche auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín einschlug, was ihn als Sekretär der salvadorianischen Bischofskonferenz (1967-1979) und als Weihbischof in San Salvador (1970-1974) einen strikt konservativen und politisch abstinenten Kurs verfolgen ließ; seine Konfrontation mit der sozialpolitischen Realität seines Landes während seines Wirkens als Bischof der Diözese Santiago de María (1974-1977), die ihn ins Nachdenken brachte; die an ihn aufgrund seiner kirchlichen und politischen Loyalität gerichteten Erwartungen, die zu seiner Ernennung zum Erzbischof von San Salvador führten; der Optionswechsel, den für ihn die Ermordung seines Freundes Rutilio Grande (obwohl er dessen konsequent sozial orientierte Pastoral missbilligt hatte) am 12. März 1977 auslöste. Sehr ausführlich schildert Martin Maier dann die radikal veränderte pastoral- und kirchenpolitische Linie, die Romero, sich durch dieses Ereignis der Brutalität bewusst geworden, mit der die herrschende Oligarchie in seinem Land ihre Position gegen jedwedes Ansinnen auf Schaffung gerechterer Verhältnisse verteidigte, immer konsequenter eingenommen hat und wie er sich dadurch die Ablehnung und Verfolgung seitens der damals führenden Kräfte sowohl in der Kirche als auch im Staat zuzog und zugleich ein kaum überbietbares Vertrauen, ja Liebe vonseiten der unter der Ungerechtigkeit und Repression leidenden Bevölkerung.

Im zweiten Abschnitt (S. 89-162) hat Maier unter der Überschrift „Oscar Romero – ein Heiliger für das 21. Jahrhundert“ Studien zusammengestellt, die unter verschiedenen Aspekten zum tieferen Verständnis dieses Kirchenmannes, seines Wirkens und seiner Aktualität verhelfen. So zieht Maier Verbindungslinien zwischen Erzbischof Romero und Papst Franziskus, zeigt ihre gemeinsame Verwurzelung in der ignatianischen Spiritualität auf und sieht ebenfalls eine große Gemeinsamkeit zwischen Romero und dem jesuitischen Ordensprinzip der Freundschaft mit den Armen. In einem weiteren Kapitel zur „Theologie des gekreuzigten Volkes“ zeigt er auf, wie dieser sich bei ihm ansatzweise zu findende

theologische Topos prägend geworden ist für die Theologie von Ignacio Ellacuría (dem ebenfalls in San Salvador am 16. November 1989 gemeinsam mit anderen ermordeten Jesuiten) und in seiner Folge von seinem Ordensbruder Jon Sobrino und wie er von ihnen weiterentwickelt worden ist. Das Lebensende von Romero muss nach Meinung von Maier zum Anlass genommen werden, neu darüber nachzudenken und zu bestimmen, was es heißt, in der Nachfolge Jesu das Martyrium auf sich zu nehmen. In einem weiteren Kapitel nimmt er – anknüpfend an den „Katakombenpakt“ und die auf den lateinamerikanischen Bischofsversammlungen in Medellín implizit und in Puebla (1979) explizit getroffene „Option für die Armen“ – eine vertiefte theologische Reflexion über „eine arme Kirche für die Armen“ vor

Der dritte Abschnitt (S.163-171) beschäftigt sich mit dem Vermächtnis Romeros – als „Prophet einer Kirche der Armen“, als „Bischof im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils“ sowie als Vorbild für einen Bischof, der, wie es sich Papst Franziskus wünscht, „nach seinen Schafen riecht“. Das Buch schließt mit einem Zitat von Romero: „Die Ehre Gottes ist der Arme, der lebt.“ (S. 171)

Im Anhang befinden sich ein Literaturverzeichnis, das weitere Hinweise zu den in diesem Buch angesprochenen Themen gibt, sowie ein Register, das das Auffinden von im Buch vorkommenden Namen und Begriffen erleichtert.

Dieses Buch eignet sich – auch als Unterrichts- oder Seminarlektüre – hervorragend zum Bekanntwerden mit Oscar Romero, dem die Nachwelt ein eindrucksvolles und herausforderndes Zeugnis christlicher Existenz in einer global zwischen Reich und Arm gespaltenen Welt zu verdanken hat.

Norbert Mette

Kinast, Andreas, „Das Kind ist nicht abrichtfähig“. „Euthanasie“ in der Kinderfachabteilung Waldniel 1941-1943, hg. vom Landschaftsverband Rheinland, Köln: Böhlau Verlag, 2., verb. Aufl. 2011, 320 Seiten, 29,90 EUR, ISBN: 978-3894982591

„Meldung gemäß Runderlaß des Reichministers des Inneren vom 18.8.1939 ist erfolgt“¹ – mit diesem Zitat beginnt der Autor seine Studie über die „Kinderfachabteilung“ Waldniel; eine Formel, die in der Zeit des Nationalsozialismus vielfach unter Untersuchungsberichten der Rheinischen Landesklinik für Jugendpsychiatrie in Bonn zu finden war und die das Schicksal etlicher Kinder in jener Zeit besiegelt hat. „Das Kind ist nicht abrichtfähig“², so lautete oftmals die Diagnose, mit der die Ermordung geistig und körperlich behinderter Kinder begründet wurde.

Andreas Kinast, der, eigenen Angaben zufolge, eher zufällig auf die Reste der ehemaligen „Kinderfachabteilung Waldniel“ gestoßen ist, interessierte sich zunächst ausschließlich für die tristen und zerfallenen Gebäude, in denen ursprünglich das St. Josefsheim der Franziskanerbrüder untergebracht war. Diese hatte er in der Zeit seines beruflich bedingten Pendelns zwischen Krefeld und Waldniel stets im Blick und wollte mehr über ihren Hintergrund erfahren. Die Aussagen befragter Anwohner über die „dunkle Vergangenheit“ des Gebäudekomplexes während der NS-Zeit und die Erkenntnis, dass es keine brauchbaren Werke über sie zu geben schien, veranlasste Kinast zu weiteren, intensiveren Rechercharbeiten, dann v.a. über die „Nutzung“ der Gebäude als „Heil- und Pflegeanstalt“ zwischen 1941 und 1943. Aber kaum einer der dort lebenden und arbeitenden Menschen schien genaue Kenntnisse über den Gebäudekomplex zu haben. Diese Tatsache schürte den Forscherdrang des gelernten Betriebswirtes, tiefer in die

¹ Kinast, Andreas, „Das Kind ist nicht abrichtfähig“. „Euthanasie“ in der Kinderfachabteilung Waldniel 1941-1943, hrsg. vom Landschaftsverband Rheinland, Köln 2011, S. 15.

² *Ebd.*, S. 246.

Geschichte, die mit diesem Gebäudekomplex verbunden ist, vorzudringen, als dies irgendjemand bis zu diesem Zeitpunkt getan hatte – alle Forschenden vor ihm hatten bei den Gerichtsurteilen aus dem Düsseldorfer Euthanasie-Prozess ihre Arbeit beendet.

Für sein Projekt wertete Kinast nicht nur Quellen aus diversen Archiven aus, z.B. dem Archiv des Landschaftsverbands Rheinland, dem Archiv der Klinik Uchtspringe, der Zentralstelle des Bundesarchivs in Ludwigsburg, den Rheinischen Kliniken Bonn, dem Bundesarchiv Berlin, sondern führte auch Interviews mit einer ehemaligen Pflegerin und einer ehemaligen Sekretärin der „Kinderfachabteilung“, mit Angehörigen, deren Kind in Waldniel getötet worden war, sowie den Angehörigen der Pflegerin Luise Müllender. Die Angehörigen anderer Verantwortlicher waren nicht zu Gesprächen bereit.

Kinast verfolgte das Ziel, die „Ereignisse der Jahre 1941-1943 in Waldniel [...] umfassend und auf möglichst breiter Basis“³ zu beschreiben. Sein Hauptaugenmerk lag dabei auf den betroffenen Menschen: „Hierbei hatte ich den Anspruch, ein klares Bild der Täter und ihrer Vorgesetzten zu zeichnen und das Leid der Opfer und deren Angehöriger zu veranschaulichen.“⁴ Die Geschehnisse an jenem Ort sollten nicht in Vergessenheit geraten. „Sollte dieses Buch überdies noch einen Beitrag dazu leisten können, dass mehr Menschen sich an diese Verbrechen erinnern, dann zollen wir heute den Opfern zumindest ein wenig von dem Respekt, den man damals vor dem Wert ihres Lebens nicht hatte.“⁵

Kinast gliedert sein Werk in insgesamt elf große Abschnitte. Über den Fall des „Knauer-Kindes“ als Einstieg, über dessen Identität über Jahre hinweg (bis 2008) keine Zweifel bestanden⁶, schildert der Autor ausführlich die politische Ent-

³ *Ebd.*, S. 13.

⁴ *Ebd.*

⁵ *Ebd.*

⁶ An dieser Stelle zeigt Kinast die Entwicklung im Forschungsstand auf: 2000: Udo Benzenhöfer: „Knauer-Kind“ = ein aus Pomßen bei Leipzig stammender Junge; dieser Sachverhalt musste revidiert werden:

wicklung in der Phase des Nationalsozialismus, die schließlich entgegen aller bestehenden Gesetze in der „Erlaubnis“ gipfelte, mit der namentlich aufgeführte Ärzte nach „menschlichem Ermessen“ unheilbar kranke Menschen „bei kritischer Beurteilung ihres Krankheitszustandes“ dem „Gnadentod“ zuführen konnten.

Im ersten großen Abschnitt („Meldung gemäß Runderlaß...“ [S. 15-36]) sind für Kinast v.a. folgende Aspekte von Bedeutung:

Auslöser für die Entwicklung des oben genannten Erlasses, nach dem Ärzte „unheilbar kranke“ Kinder töten „durften“, scheint der Antrag der Familie Knauer gewesen zu sein. Das „Knauer-Kind“ wies schwere körperliche und geistige Beeinträchtigungen auf, weshalb sein Vater ein Gesuch auf „Gnadentod“ gestellt haben soll. Seinem Antrag, der in den verbliebenen Quellen nicht mehr auffindbar war, wurde nach längerer Verzögerung stattgegeben. Die Entwicklung dahin stellt Kinast anhand ausgewählter und genau analysierter Quellen ausführlich dar.

Das Schicksal dieses ersten dokumentierten Kindes sollte in der Zeit des Nationalsozialismus kein Einzelfall bleiben.

Das nächste Kapitel ist überschrieben mit „Vom ‚St. Josefsheim‘ Waldniel zur ‚Kinderfachabteilung‘ – die Veränderungen ab 1933 am Beispiel Egidius S.“ [S. 37-49]) und widmet sich nach einem kurzen historischen Abriss über die Zeit ab 1933 dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“, der Zwangssterilisation und schließlich der gezielten Ermordung „unwürdigen Lebens“. Das Beispiel des Egidius S. dient Kinast als Exempel des typischen Verlaufs in der Krankengeschichte der ermordeten Kinder. Sehr eindrucksvoll zeigt er auf, wie sich der Zustand eines Kindes über einen kürzeren oder längeren Zeitraum hinweg nach Ankunft in der Kinderfachabteilung verschlechterte und schließlich mit einem jähen

genannter Junge war nach Angaben der Familienangehörigen normal entwickelt gewesen und eines natürlichen Todes gestorben. So bleibt die wahre Identität bis zum heutigen Tage ungeklärt. [nach *ebd.*, S. 17].

Tod endete, wobei sich die Schlussdiagnosen sehr ähnelten: „Seit einigen Tagen zu matt. Atemnot, schwacher Puls.“⁷ Der Tod wurde in diesem Fall auf „Herzversagen“⁸ zurückgeführt.

Das dritte Kapitel, überschrieben mit „Die ‚Kinderfachabteilung‘ Waldniel“ [S. 51-66], stellt in einem ersten Teil die Entwicklung des Hauses hin zu einer Tötungsanstalt für Kinder dar. Nachdem beschlossen worden war, in Waldniel eine Außenstelle der Heil- und Pflegeanstalt Johannistal zu gründen, setzte man Dr. Georg Renno –Medizinalrat und SS-Untersturmführer- als Leiter des Hauses ein. Die ersten beiden Tötungen in Waldniel lassen sich, so Kinast, auf den 27. Januar 1942⁹ datieren. Nachdem 1942 Dr. Georg Renno Waldniel verlassen hatte, wurde die Anstalt übergangsweise durch Hildegard Wesse geleitet, wobei Hermann Wesse zu diesem Zeitpunkt bereits als Nachfolger Dr. Rennos eingeführt, jedoch noch nicht anwesend war.

Der nächste Abschnitt „Der erste Todesfall für Hermann Wesse als Arzt in Waldniel“ schildert den Fall von Gertrud W., die mit der Todesursache Marasmus¹⁰ wahrscheinlich ohne das aktive Nachhelfen mittels Medikamenten in den Akten geführt wurde.

Nach Angaben des Autors sind in Waldniel insgesamt 99 Kinder¹¹, während die „Kinderfachabteilung“ bestand, „verstorben“.

Der kurze Abschnitt „Die Bedeutung der Waldnieler Abteilung im Vergleich“ bietet dem Leser sowohl einen quantitativen - Waldniel verfügte über ca. 200 Betten, Görden beispielsweise über 60-80 – als auch qualitativen Vergleich zu anderen Anstalten: „dass man im Sommer 1943 insgesamt fünf Aufnahmestellen benötigte, um die Patienten der Waldnieler Abteilung unterbringen zu können. Hierunter befand sich kein einziger Transport, der in eine Landeslinik oder

⁷ *Ebd.*, S. 45.

⁸ *Ebd.*, S. 46.

⁹ *Ebd.*, S. 53.

¹⁰ *Ebd.*, S. 55f.

¹¹ *Ebd.*, S. 57.

eine „normale“ Kinderabteilung verschickt wurde. Alle Aufnahmeanstalten waren Kinderfachabteilungen des Reichsausschusses. Auch dies ist ein Indiz dafür, dass es sich bei der Abteilung Waldniel um eine reine Reichsausschuss-Station gehandelt hat, die ausschließlich zum Zweck der Kindertötung eingerichtet und betrieben wurde.¹²

Auch Ausführungen über die „Einweisung der Kinder“ gehören zum umfassenden dritten Kapitel über die „Kinderfachabteilung“ Waldniel. Hier wird eindrücklich geschildert, welcher Druck auf Eltern ausgeübt wurde, die ihre Kinder nicht in eine derartige Anstalt geben wollten, z.B. durch die Drohung, das Sorgerecht zu verlieren, oder den Entzug von notwendigen Geldern etc.

Ganz knapp wird im sich anschließenden Unterkapitel „Die Auflösung der Waldnieler Abteilung“ über den letzten Abtransport am 10.07.1943 berichtet und darüber, dass der Raum für die Opfer der Luftangriffe durch die Alliierten benötigt wurde.¹³

Den Abschluss des Kapitels bildet ein kurzer Abriss über „Tötungen nach Kriegsende?“. Hier liefert der Autor Indizien dafür, dass sowohl Ärzte als auch Pflegepersonal nach Kriegsende ihre Arbeit weiter ausüben durften als auch dafür, dass an einigen Orten weiter gemordet wurde.¹⁴

Die nachfolgenden Kapitel widmet Kinast einzelnen Personen, Menschen die direkt von der „Tötungsmaschinerie“ betroffen waren – als Opfer oder als Täter. Das vierte Kapitel „Die Anstaltsärzte“ [S. 67-112] ist sehr ausführlich angelegt und beschäftigt sich v.a. mit den Medizinern Dr. med. Georg Renno, Dr. med. Hildegard Wesse und Hermann Wesse, dem der Autor allerdings an späterer Stelle ein eigenes Kapitel widmet.

Kinast charakterisiert Dr. Hildegard Wese als Ärztin, die wahrscheinlich selbst mehrere Menschen auf dem Gewissen

¹² *Ebd.*, S. 59.

¹³ *Ebd.*, S. 61f.

¹⁴ *Ebd.*, S. 66.

hat, was sie teilweise auch zugab mit der Begründung, Mitleid mit den Kindern empfunden zu haben.¹⁵ Mit zwei Jahren Haft trotz fehlender Einsicht, Schuld auf sich geladen zu haben, war ihre Inhaftierung von kurzer Dauer.

Hermann Wesse hingegen verbüßte nahezu 20 Jahre Haft. Er selbst beschrieb sich als Erlöser "leerer Menschenhülsen"¹⁶. Einen Quellennachweis für dieses Zitat liefert der Autor nicht. Über Wesse ist bekannt, dass er neben den „unheilbar kranken“ Kindern auch schwererziehbare Jugendliche getötet hat.¹⁷ Des Weiteren schildert der Autor, dass Hermann Wesse per Brief neue Tötungsoffer für Idstein, wohin er 1944 abgeordnet wurde, angefordert habe.¹⁸

Ein weiteres umfassendes Kapitel widmet Andreas Kinast den „Opfern(n) und (deren) Angehörige(n)“ [S. 113-154]. Er hebt hervor, dass es von Seiten der Bevölkerung und der Kirchen keine Proteste gegen die praktizierte „Kindereuthanasie“ gab. Anhand von Fallbeispielen schildert Kinast im Abschnitt „Die ‚Euthanasie‘ und die Haltung von Eltern und Angehörigen – vier Fallbeispiele“, wie Eltern und Familienmitglieder mit dem Schicksal ihrer /der Kinder umgegangen sind. Anscheinend hatten sich einige Eltern stillschweigend mit der Tötung ihres Kindes einverstanden erklärt.¹⁹

Im sechsten Kapitel, das die Überschrift „Das Pflegepersonal“ [S. 155-202] trägt, stellt der Autor in einem ersten Teil, ähnlich wie im Kapitel über die Ärzte, pflegende Personen vor, speziell Anna Wrona und Luise Müllender. Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass das Pflegepersonal Aufgaben erledigte, die normalerweise Ärzten vorbehalten sind. Im

¹⁵ *Ebd.*, S. 86.

¹⁶ *Ebd.*, S. 106.

¹⁷ Sick, Dorothea, *Euthanasie im Nationalsozialismus am Beispiel des Kalmenhofes in Idstein im Taunus*, Frankfurt a.M., 1983, zit. nach *ebd.*, S. 110f.

¹⁸ HHStA W, Abt. 461, Nr. 31526, Blatt 497, zit. nach Kinast, a.a.O., S. 110.

¹⁹ Snyder, K., *Patientenschicksale in Uchtsprünge* (Uchtsprünge 1994), in: [www. Uchtsprünge.de/snyder.htm](http://www.Uchtsprünge.de/snyder.htm) [Zugriff 2009], zit. nach Kinast, *Das Kind.*, S. 114.

zweiten Teil des Kapitels „Alltag in der Kinderfachabteilung“ werden weitere Personen aus dem pflegerischen Bereich präsentiert. Hier werden die Gegebenheiten in Waldniel hauptsächlich aus Sicht der Pflegerinnen geschildert.

In dem lediglich sieben Seiten umfassenden Kapitel „,Forschung‘ und Experimente“ [S. 203-210] zeigt Kinast auf, dass eine spezielle Forschungstätigkeit in Waldniel geplant war (s. Anlage: Sektionsraum), jedoch nicht in erheblichem Umfang ausgeführt worden ist.

Das achte Kapitel, überschrieben mit „Der ‚gute Tod‘“ [S. 211-222], besteht aus Beschreibungen der kindlichen Sterbeprozesse.

Um eher juristische Fragestellungen geht es im Kapitel „Die Vorgesetzten und ihre konkreten Verstrickungen in die Kinder-, ‚Euthanasie‘ in Waldniel, die Strafverfolgung“ [S. 223-257]. Einzelne Führungspersönlichkeiten werden bezüglich ihrer Einstellung zur Kinder-, ‚Euthanasie‘ charakterisiert, so z. B. der bekannte Prof. Dr. Walter Creutz, der als zuständiger Landesrat Vorgesetzter aller rheinischen Anstaltsdirektoren war und von sich selbst behauptete, sich gegen die Tod bringenden Maßnahmen gestellt zu haben, tatsächlich aber für den Tod mehrerer Menschen verantwortlich zu machen ist.²⁰

Die in diesem Kapitel zusammengetragenen Informationen entstammen weitgehend den erhaltenen Prozessakten.

Besonderes Interesse zeigt der Autor an dem zeitweiligen ärztlichen Leiter der „Kinderfachabteilung“ Waldniel, (Dr.) Hermann Wesse, dem er ein eigenes Kapitel widmet („Hermann Wesse – Tragik eines Kindermörders?“ [S. 259-293]). Zunächst belegt er, dass Hermann Wesse augenscheinlich niemals einen Dokortitel erworben hat. Dann geht er der Frage nach, ob die Geschichte Wesses als „tragischer“ zu beurteilen sei als die anderer Ärzte und Pfleger, weil er im Vergleich zu anderen NS-Verbrechern härter bestraft wurde.²¹ Während

²⁰ Kinast, *Das Kind*, S. 225ff.

²¹ Vgl. Kapitel „Der Strafvollzug“, S. 273 ff.

Wesse viele Jahre in Haft verweilen musste, wurden etliche Mediziner, die noch mehr Schuld auf sich geladen hatten²², in Revisionsverfahren freigesprochen oder überhaupt nicht angeklagt. Viele bekleideten später hohe Ämter. Seine selbst gestellte Frage nach der „Tragik eines Kindermörders“ beantwortet Kinast dahingehend, dass Hermann Wesse sich bewusst für die Tötung etlicher geisteskranker und körperlich behinderter Kinder entschieden hat.²³

Das fünf Seiten umfassende Kapitel „Vergraben und Vergessen“ [S. 295-300] richtet sich v.a. an den historisch interessierten Leser. Hier erfährt man beispielsweise, dass der ehemalige Friedhof Waldniel seit 1988 als Gedenkstätte an alle Ermordeten erinnert. „Das Hinweisschild zu diesem Ort und die Bronzetafel am Eingang waren auch für den Autor dieser Studie der Punkt, an dem er seinerzeit mit seinen Nachforschungen begann.“²⁴

Im Epilog [S. 301-306], der ebenfalls fünf Seiten umfasst, erfährt man Details über das weitere Schicksal einzelner beteiligter Personen, wie z.B. Philipp Bouhler, der 1945 Suizid beging, Viktor Brack und Karl Brandt, die gemäß dem Urteil im Nürnberger Ärzteprozess hingerichtet wurden, bis hin zu Hans Hefelmann, der straffrei ausging.

Zum Abschluss geht der Autor mit einer Abfolge von Photographien bewusst einen Schritt wider das Vergessen „Stumme Zeugen – der Ort des Geschehens gestern und heute“.

Andreas Kinast hat ein detailliertes Werk zu einem Ort vorgelegt, an dem im Rahmen des nationalsozialistischen Euthanasie-Programms Kinder ermordet wurden und der von Ernst Klee als „schwarzes Loch“ der Forschung bezeichnet worden ist.²⁵ Dass er kein Fachhistoriker ist, sondern sich aus

²² Als Beispiel nennt Kinast u.a. Dr. Hans Bodo Gorgaß, der trotz seiner Schuld an mindestens 1.000 Fällen von Mord am Ende begnadigt wurde, nachdem er eigentlich zu Beginn zum Tode verurteilt worden war, in: *ebd.*, S. 285.

²³ Vgl. *ebd.*, S. 302.

²⁴ *Ebd.*, S. 296.

²⁵ *Ebd.*, S. 13.

persönlichem Interesse dem Thema gewidmet hat und mit dem Wunsch, mehr Klarheit in die Geschichte des Ortes zu bringen, unterstreicht einerseits das Verdienstvolle seiner Arbeit. Dass das Buch hier und da handwerkliche Mängel bzw. Ungenauigkeiten aufweist, mag andererseits diesem Umstand geschuldet sein. So fehlen Quellenangaben und Belege, z.B. für die angegebene Zahl von 400.000 Zwangssterilisierten, für die Zahl der in Waldniel getöteten Kinder, für die Beurteilung des Falles von Gertrud W. oder für das Zitat der Begründung Hermann Wesses für seine Beteiligung an der Ermordung der Kinder. Doppelungen in der Vorstellung einzelner Personen erzeugen hier und da eher Verwirrung. Wünschenswert wäre auch eine explizite Auseinandersetzung mit dem Begriff „Kinderfachabteilung“ und dessen Charakterisierung als Euphemismus.

Auffallend sind das Interesse des Autors an Hermann Wesse und die Überlegungen zur „Tragik eines Kindermörders“, die mit dem Strafmaß und wohl auch mit der Ablehnung der Begnadigungsanträge der Familie zusammenhängen. Doch kann m.E. nicht von „Tragik“ gesprochen werden, weil Wesse sich bewusst für die Tötung der Kinder entschieden und diese ausgeführt hat.

Schlussendlich bleibt zu sagen, dass der Autor sein Hauptziel „ein wenig Licht in dieses Dunkel [gemeint sind die Geschehnisse in Waldniel in der Zeit des NS-Regimes], (zu bringen), was sich in dieser Zeit hier abgespielt hat“²⁶, auf jeden Fall erreicht hat.

Nicole Stark

²⁶ *Ebd.*

Stephan Scholz, *Vertriebenen Denkmäler. Topographie einer deutschen Erinnerungslandschaft*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 83 Abb., 440 Seiten, 49,90 EUR, ISBN: 978-3-506-77264-0

Den ersten Impuls, sich mit Vertriebenen Denkmälern zu beschäftigen, gab dem Autor eine sich über mehrere Jahre hinziehende lokale Denkmaldebatte. An dieser Debatte war und ist er doppelt beteiligt: als engagierter Zeitzeuge, der mit zum Scheitern eines 2005 vom Bund der Vertriebenen (BdV) angeregten Denkmals zur Erinnerung an Flucht und Vertreibung in Oldenburg beitrug, und als Historiker, der in der lebhaften Diskussion zu Recht ein Phänomen gegenwärtiger Geschichtskultur erkannte, dessen Dimension weit über den lokalen Rahmen hinausreicht. Beide, auch in der vorliegenden Arbeit in einem komplexen Verhältnis stehenden Sehepunkte, der des standortgebundenen Zeitzeugen und jener des wissenschaftlich arbeitenden Historikers, bilden die Grundlage für die aus einer in Oldenburg angenommenen Habilitationsschrift hervorgegangenen Publikation. Mit dem gewählten Thema, der Fragestellung und mit ihren Ergebnissen geht die anregende Arbeit bei der Erforschung eines wichtigen Segments der deutschen Erinnerungskultur neue Wege.

Auch die Forschung zur Chiffre ‚Flucht und Vertreibung‘ – die Vorgeschichte, der Verlauf und die Folgen der Zwangsmigration von rund 12,5 Millionen deutschen Reichsbürgern und Angehörigen deutscher Minderheiten in Ostmitteleuropa während und am Ende des Zweiten Weltkriegs – verzeichnete in den letzten Jahrzehnten einen Erinnerungsboom. Das Erinnerungsmedium Denkmal als ein Zugang zur deutschen Erinnerungskultur zu ‚Flucht und Vertreibung‘ geriet dabei so gut wie nicht in den Blick, obwohl, wie in der Studie nicht zu Unrecht betont wird, in jüngster Zeit im Bundesgebiet bisher 1584 Vertriebenen Denkmäler identifiziert wurden, man also von einer regelrechten dezentral organisierten Landschaft der Vertriebenen Denkmäler sprechen kann. Die große Ausnahme im unbeackerten Forschungsfeld bildet die nur

in elektronischer Form verfügbare Dissertation des amerikanischen Historikers Jeffry Luppés von 2010, „To Our Dead. Local Expellee Monuments and the Contestation of German Postwar Memory“. Darin werden die Vertriebenenendenkmäler als ein Element des dekontextualisierten, mit der Erinnerung an den Holocaust verknüpften Narrativs deutschen Leids interpretiert.

An diese These, die er sich zu eigen macht, knüpft Scholz an und erweitert sie zeitlich, kontextbezogen und inhaltlich. Er betont Kontinuitätslinien, die er vom Ende des 19. Jahrhunderts über das Ende des Ersten Weltkriegs und insbesondere für die bundesrepublikanische Zeit bis zum Fall des Eisernen Vorhangs und darüber hinaus zieht. Scholz ist bemüht, die Vertriebenenendenkmäler, die in die deutsche Denkmallandschaft insgesamt eingebettet werden, nicht nur als eine Sache der Vertriebenenverbände, sondern als ein gesamtgesellschaftliches bundesrepublikanisches Phänomen zu deuten. Und er sieht in der deutschland- und geschichtspolitischen Dimension nur zwei aus einem ganzen Bündel von Funktionen der Vertriebenenendenkmäler. Dabei werden die Vertriebenenendenkmäler in Anlehnung an die Ergebnisse der erinnerungskulturellen Forschung als „feste Objektivationen“ interpretiert, in denen sich Erinnerung repräsentiert, sichtbar wird und Teilhabe ermöglicht.

Die Studie ist in neun Kapitel gegliedert. Die ersten drei legen die forschungsgeschichtlichen, theoretischen und empirischen Grundlagen der Arbeit offen. Zunächst wird der Forschungsstand skizziert und es werden die Fragestellung und der theoretische Rahmen erläutert. Dann werden Denkmäler als Medien kollektiver Erinnerung vorgestellt, wobei zwischen der Generierung von Bedeutung, die ihren Ausdruck im Standort, der Form und Symbolik, in den Inschriften und in der sozialen Praxis findet, und den Funktionen des Erinnerns – Trauer, Anerkennung und Integration, politische Mobilisierung und historische Bewusstseinsbildung – unterschieden wird. Schließlich erfolgt eine detaillierte Bestandsaufnahme der Vertriebenenendenkmäler. Dabei stützt sich der Autor auf

eine deutschlandweite, allerdings deutliche regionale Schwerpunkte aufweisende archivalische Quellengrundlage und auf die Auswertung der Presse sowie der breit rezipierten Literatur, auch der in diesem Fall wichtigen Verbandspublikationen. Diese Bestandsaufnahme ist nach Anzahl und zeitlicher Konjunktur der Denkmäler, nach der räumlichen Verteilung in der Bundesrepublik, nach den Standorten, Formen und Motiven, nach den Inschriften sowie den Akteuren bei der Planung, Errichtung, Einweihung und den Praktiken des Erinnerns differenziert.

Auf der so geschaffenen breiten theoretischen und empirischen Grundlage bauen die vier folgenden, umfangreichen Kapitel auf. Sie stellen das Herz der Studie dar und enthalten, wie alle anderen Kapitel, zahlreiche Abbildungen von Vertriebenen Denkmälern, auch ein Ergebnis der regen Reisetätigkeit des Autors. Analytischen Gesichtspunkten folgend steht in diesen Kapiteln getrennt und nochmals fein aufgegliedert jeweils eine zentrale Erinnerungsfunktion von Vertriebenen Denkmälern im Mittelpunkt, ihre jeweilige Bedeutung und zeitliche Konjunktur: Vertriebenen Denkmälern als Orte der Trauer, als Orte der Integration, als Orte der Deutschlandlandpolitik sowie als Orte der Geschichtsdeutung. Diese Kapitel zeichnen sich wie die gesamte Studie durch das Bemühen um eine klare Begrifflichkeit, eine präzise Beschreibung sowie eine differenzierte Argumentation und Analyse aus. Vor diesem Hintergrund fallen die zahlreichen mit einem Fragzeichen versehenen Zwischenüberschriften umso mehr auf.

In einem eigenen Kapitel wird anschließend der Geschichte zentraler, in der Regel vom Bund der Vertriebenen ausgegangenen Denkmalinitiativen mit nationalem Anspruch nachgegangen. Diese war bis in die jüngste Zeit eine Geschichte des Scheiterns. Erst mit der in der Realisierungsphase befindlichen Dauerausstellung der Stiftung „Flucht, Vertreibung, Versöhnung“ in Berlin zeichnet sich eine neue Entwicklungsphase ab, der der Autor auch mit Blick auf den 2014 eingeführten nationalen Gedenktag an ‚Flucht und Vertreibung‘ skeptisch gegenübersteht. Weshalb ein zentrales Kapitel der jüngeren

deutschen Geschichte nicht auch mit Hilfe eines zentralen Denkmals im deutschen kulturellen Gedächtnis verankert werden sollte, bleibt allerdings unbeantwortet.

Das abschließende Kapitel fasst die Ergebnisse der Studie pointiert zusammen. Sie bestätigen zum einen eindrucksvoll die Befunde der vorliegenden Untersuchungen mit anderem thematischem Zuschnitt und anderer Fragestellung zu ‚Flucht und Vertreibung‘ als deutschem Erinnerungsort. Lediglich einige seien genannt: Die Auseinandersetzung mit der deutschen Zwangsmigration war kein Tabu in der Bundesrepublik, wie nicht zuletzt die große Zahl und die breite zeitliche Streuung der Vertriebenen Denkmäler erkennen lässt. Diese Auseinandersetzungen waren ein Ergebnis der Hypotheken, mit der die Bundesrepublik startete – deutsche Gebietsverluste und Teilung, Kalter Krieg, Westintegration – und sie waren politisch konnotierten Konjunkturen unterworfen – parteipolitische Polarisierung, grundsätzliche juristische Offenheit der deutschen Frage bis 1990 –, die ihren Niederschlag auch in den Vertriebenen Denkmälern fanden. Das zeigt die Grafik über die Errichtung von Vertriebenen Denkmälern im Zeitraum 1945 bis 2013 (S. 43). Den Spitzenwerten bis an die Wende zu den 1960er Jahren und den hohen Zahlen in dem 1980er Jahrzehnt sowie nochmals um 1995 stehen vergleichsweise geringe Zahlen in den anderen Zeitfenstern gegenüber. Schließlich fanden auch das stufenweise Ankommen der Flüchtlinge und Vertriebenen in der Bundesrepublik und, damit verbunden, deren allmähliches Loslösen von der Herkunftsregion ihren Niederschlag in den Denkmälern. Eine Auswertung der Inschriften auf den Vertriebenen Denkmälern (Grafik S. 80) lässt seit den 1950er Jahren eine stetige Verringerung von Texten erkennen, in denen der Toten gedacht wird. Gleichzeitig nahm die Zahl der Inschriften kontinuierlich zu, in denen die Aufnahme und Integration ein Thema sind. Deren Zahl überstieg an der Wende zum gegenwärtigen Jahrhundert erstmals die Zahl jener Inschriften, in denen der Toten gedacht wird.

Zum anderen gehen die Ergebnisse der gut lesbaren und nur wenige Überschneidungen aufweisenden Studie weit über die

Erkenntnisse der bisherigen Forschung hinaus. Das zeigt sich u. a. in der zentralen These der abwägend argumentierenden und um Ausgewogenheit bemühten Studie. Scholz verweist zwar auf die Rolle der Vertriebenenendenkmäler als Instrumente der Beheimatung und der sozialen Befriedung für ein Viertel der bundesdeutschen Gesellschaft, das die Flüchtlinge und Vertriebenen ausmachten. Auch unterstreicht er in einem eigenen, tiefgründigen, bis in den Bereich der Psychologie ausgreifenden ausführlichen Kapitel die Trauerfunktion, die Vertriebenenendenkmälern zukommt, also ihre Funktion als Orte auch der individuellen Trauer und des Abschiednehmens von Familienangehörigen, von Nachbarn und Bekannten. Doch, so Scholz, statt diesen Prozess der Trauer durch die Anerkennung des endgültigen Verlusts der Heimat zu unterstützen, hätten die Vertriebenenendenkmäler die Akzeptanz des Verlusts als Ergebnis einer gelungenen Trauer behindert. Anders formuliert: Der Prozess der Trauer soll durch die Erinnerungspraxis an den Denkmälern, die von Seiten der Vertriebenenverbände auf ein Offenhalten der deutschen Frage und die Konstruktion eines gesellschaftlichen Trauerverbotes angelegt waren, eher behindert und verzögert als gefördert worden sein. Deshalb spricht Scholz von einem „normativen Trauertabu“.

Dieser These kann man, muss man aber nicht folgen, schon gar nicht in ihrer verallgemeinernden Form. Wie der Autor selbst konzediert, eignen sich Denkmäler generell nicht für die Darstellung komplexer Zusammenhänge und damit wohl auch nicht der weitreichenden Schlüsse, die er zu ziehen geneigt ist. Die Wirkung der Denkmäler im Prozess der Trauer lässt sich zudem, wie Scholz hervorhebt, empirisch nicht mehr feststellen. Mangels entsprechender Quellen konzentriert er sich auf den Diskurs der Vertriebenenverbände, allen voran jenen des Bd V. Damit kann er aber im Wesentlichen nur Funktionen von Vertriebenenendenkmälern fassen, die diesen von den Vertriebenenverbänden zugeschrieben wurden, ohne dass daraus generelle Schlüsse zur Trauerfunktion solcher Denkmäler abgeleitet werden können. Wie sich der politisierte Erinnerungsdiskurs der Verbände, den die Studie

bezogen auf die Vertriebenenendenkmäler überzeugend nachweist, auf die Trauer der Vertriebenen auswirkte, lässt sich auf die Grundlage der verwendeten Quellen nicht eruieren.

Ob aber auch allein bezogen auf die Vertriebenenverbände das postulierte „normative Trauertabu“ bestand, müsste noch genauer und vergleichend untersucht werden. Dabei bietet sich an, zwischen zwei Vertriebenengruppen zu unterscheiden, jenen aus dem Reichsgebiet und der Tschechoslowakei auf der einen Seite und den Vertriebenen aus den südosteuropäischen Ländern auf der anderen Seite. Bei diesen stellten sich territoriale und Grenzfragen nicht, wodurch eine politische Überfrachtung der Trauerarbeit bei den Vertriebenen nicht gegeben war. Folgt man der These der Studie, dürfte es das postulierte normative Trauertabu bei letzteren nicht oder jedenfalls nicht in der angenommenen Ausprägung gegeben haben.

Dessen ungeachtet liegt mit der gewichtigen Studie zweifellos erstmals sowohl eine geographische als auch inhaltliche Topographie des Mediums Vertriebenenendekmal vor. Die grundlegende Studie vermisst aber nicht nur ein wichtiges Segment der deutschen Erinnerungskultur, sondern sie fordert mit dem erinnerungspolitischen Akzent, den sie setzt, zur Diskussion zu einem bedeutenden Kapitel deutscher Geschichte auf und bringt schon deshalb die Forschung voran.

Mathias Beer

Hans Maier (Hg.), *Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, 31), 284 Seiten, 29,00 EUR, ISBN: 978-3-506-76953-4

Der Band setzt es sich zur Aufgabe, den Anteil der „Freiburger Kreise“ am Widerstand gegen die NS-Diktatur näher zu beleuchten. Wie Hans Maier einleitend betont, wird die oppositionelle Betätigung verschiedener Freiburger Professoren

im Nachdenken über eine angemessene Ordnung des Gemeinwesens nach dem Untergang des Dritten Reichs von der Widerstands-Historiographie allzu oft übergangen. In den „Freiburger Kreisen“ flossen zwei Strömungen zusammen, weshalb zumeist im Plural davon gesprochen wird – eine nationalökonomische der Wirtschaftsprofessoren Walter Eucken, Adolf Lampe, Constantin von Dietze, zu denen der in Jena lebende Franz Böhm noch hinzuzurechnen ist, und eine aus dem evangelischen Bekenntnischristentum hervorgehende, die um Gerhard Ritter gruppiert war und an der die Ökonomen in unterschiedlicher Intensität beteiligt waren.

Untergliedert in drei Teile, gibt das Buch einen höchst informativen Einblick in die biographischen Zusammenhänge, die Gedankenwelt und die Programmatik dieser oppositionellen Gruppe: „Gesamtbild und Forschungsstand“ ist der erste Teil überschrieben, der sich vor allem dem Problem widmet, warum die Freiburger in der Widerstandsgeschichte am Rande stehen. In diesem Band wird ihre Opposition ganz entschieden dem Widerstand zugerechnet. Drei Professoren wurden Ende 1944 verhaftet, weil Carl F. Goerdeler in der Haft ihre Namen preisgegeben hatte, und sie blieben nur deshalb verschont, weil im Februar 1945 ein amerikanischer Luftangriff den Volksgerichtshof traf und sowohl die Akten als auch den Vorsitzenden Richter Freisler vernichtete.

Der zweite Teil gilt den „Wortführern“. In einer Kombination aus persönlichen Erinnerungen der Kinder Irene Eucken, Klaus Lampe und Gottfried von Dietze und geschichtswissenschaftlichen Beiträgen von Uwe Dathe zu Eucken und Böhm, Daniela Rüter zu Lampe und Klaus Schwabe zu Ritter werden die Protagonisten menschlich und fachlich plastisch beschrieben. Günther Gillesen fügt einen Beitrag über die „Gerhard Ritter-Kontroverse 2008 in Freiburg“ an, die sich auf die Entscheidung der Badischen Zeitung bezieht, den „Gerhard Ritter-Preis“ für Arbeiten junger Historiker nicht mehr nach Ritter zu benennen. Nach zwei Jahrzehnten moralisch aufgeladener öffentlicher Debatte über den „Holocaust“ und die historisch untilgbare Schuld der Deutschen entsprach

diese Entscheidung dem Zeitgeist, nicht aber dem biographischen Profil Ritters. Gleichwohl, dass er ein kämpferischer Nationalkonservativer geblieben war, der nicht nur die westlichen Demokratien schmähte, sondern auch aus seiner – in der Kriegspropaganda von 1917 ankernden – antipluralistischen Gesellschaftsvorstellung kein Hehl machte, hatte er noch am 17. Juni 1955 vor dem Deutschen Bundestag kundgetan. Damals sprach Ritter, umgeben von der Aura des Widerstands, zum Gedenken an den Volksaufstand in der DDR zum Thema: „Von der Unteilbarkeit deutscher Vaterlandsliebe“. Darin heißt es:

„Es gibt eine eigene, dem Westen gegenüber selbständige Entwicklung deutscher Freiheitsideale (...) Dem älteren deutschen Liberalismus (...) ist der Staat mehr als ein Schutzdach des Privategoismus der einzelnen Staatsbürger, Freiheit noch etwas Anderes und Besseres als das Recht, ungestört seinem Privatinteresse nachgehen zu können. Der Staat ist politische Volksgemeinschaft [sic], die sich als sittliche Gemeinschaft freier Volksgenossen zu bewähren hat; die Freiheit ist freiwillige Hingabe zum Dienst an solcher Gemeinschaft, in der allein sich der Mensch als sittliches Wesen vollendet und damit erst zur Persönlichkeit im höheren Sinne reift.“

Die deutsche Spielart politischen Luthertums mit der antiliberalen Grundhaltung des Bismarckstaats zu verbinden und vor dem Deutschen Bundestag als Orientierungsmuster im Staat der „freiheitlichen demokratischen Grundordnung“ zu beschwören, war schon 1955 mehr als unzeitgemäß. Diesen Aspekt übergeht Günther Gillessen.

Der dritte Teil des Buchs behandelt „Die verschlungenen Wege zur Sozialen Marktwirtschaft“ und bietet Beiträge von Hans F. Zacher über Entwicklung und (zeitgenössische) Krise der Sozialen Marktwirtschaft sowie über den Ort der Freiburger Kreise in der europäischen Geschichte, während Uwe Dathle den Beitrag Walter Euckens zur Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft behandelt.

Die Freiburger Opposition entstand in unmittelbarer Reaktion auf die Reichsprogromnacht vom November 1938. Zwei

programmatische Denkschriften wurden verfasst: die erste sofort 1938 unter dem Titel „Kirche und Welt“, die zweite 1942/43 unter dem Titel „Politische Gemeinschaftsordnung“. In beiden Fällen ging es um die Ortsbestimmung des evangelischen Christentums und um das christliche Gewissen vor der Herausforderung, eine Gesellschaftsordnung nach dem Nationalsozialismus neu zu denken. Daher sind hier – und das macht die Sonderstellung der Freiburger innerhalb des Widerstands aus – christlicher Impuls und Wirtschaftskonzeption aufs engste, ja untrennbar miteinander verbunden. Obwohl es den Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ bis 1948 gar nicht gab, entstand hier in Gestalt des „Ordoliberalismus“ das Konzept einer marktwirtschaftlichen Ordnung, die fest in den Rechtsstaat eingebunden und mit der staatlichen Ordnung funktional verkoppelt sein musste. Das zeitgenössische Pendant im nordatlantischen Wirtschaftsraum war der Keynesianismus, weshalb nach der Währungsreform, unter den Bedingungen des Marshall-Plans, die deutsche Soziale Marktwirtschaft und die atlantische Theorie des Funktionszusammenhangs von marktwirtschaftlicher Freiheit und staatlicher „Globalsteuerung“ ineinanderfließen konnten. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat sowie Wirtschaft und Recht im Rechtsstaat wurden hier wie dort in einem untrennbaren Zusammenhang gesehen, und das prägte die Nachkriegsentwicklung bis in die 1970er Jahre. Die protestantische und alsbald interkonfessionelle christliche Grundierung trat in den Hintergrund, ging aber nicht verloren. Volkswirtschaft und Gesellschaft wurden durchweg als eine auch ethisch fundierte Gesamtordnung gesehen.

Es nimmt daher nicht wunder, dass sich Walter Eucken schon auf der zweiten Tagung der von Friedrich August von Hayek inspirierten Mont Pèlerin Society 1949 mit Hayeks Mentor Ludwig von Mises feindschaftlich überwarf. Mises war ein Vorkämpfer für die allumfassende Freiheit der Wirtschaft im Staat und in der Gesellschaft. Er vertrat die heute so genannte „neoliberale“ Laissez-faire-Politik, die den Menschen primär als Material für den kapitalistischen Verwertungsprozess kennt und den Staat aus ihrem Tun heraushalten

will. Irene Eucken macht auf diesen frühen Konflikt aufmerksam (S. 83); das bestätigt die pessimistische Sicht von Hans F. Zacher, dass mit dem Durchbruch des Neoliberalismus spätestens im Zuge der Währungsunion der Sinnzusammenhang der Sozialen Marktwirtschaft verloren ging: das „wurde zum Desaster“ (S. 205)

Das Buch deckt gewiss nur Teilaspekte dieses weitgespannten Themas ab, doch leistet es einen wichtigen Beitrag zu drei Aspekten: zur Geschichte des Widerstands im Dritten Reich, zum Anteil christlicher Überzeugung bei der Grundlegung der westdeutschen Wirtschaftsordnung nach 1945/48 und zur Historizität der Sozialen Marktwirtschaft. Sie blieb an die Aufbaujahrzehnte gebunden und wurde dann von anderen Einflüssen überformt, ohne völlig zu verschwinden.

Anselm Doering-Manteuffel

Julia Paulus/Marion Röwekamp (Hgg.), *Eine Soldatenheimschwester an der Ostfront. Briefwechsel von Annette Schücking mit ihrer Familie (1941-1943)*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 653 Seiten, 64,90 EUR, ISBN: 978-3-506-78151-2

Den Herausgeberinnen ist es geglückt, mit der vollständigen Edition der Briefe, Postkarten und Tagebucheinträge Annette Schückings aus der Zeit ihres Soldatenheim-Einsatzes einen bedeutsamen Grundstock für die weitere Erforschung des Zweiten Weltkriegs zu legen. Annette Schücking, die nach dem Krieg Mitbegründerin des Deutschen Juristinnenbundes und später Mitinitiatorin des ersten Frauenhauses in Deutschland wurde, hatte sich nach ihrem Jurastudium und dem ersten juristischen Staatsexamen einundzwanzigjährig zum Einsatz beim Deutschen Roten Kreuz gemeldet, zunächst um die Wartezeit auf einen Referendariatsplatz zu überbrücken, dann um einer eventuellen anderen Dienstverpflichtung zu entgehen. Statt als Lazarettpflegerin ließ sie sich letztlich als Soldatenheimschwester verpflichten und arbeitete von November

1941 bis August 1942 in der Ukraine, anschließend bis Januar 1943 im Kaukasus, bevor sie ins heimatliche Westfalen zurückkehrte. Während der gesamten Zeit ihrer Aufenthalte außerhalb Westfalens schrieb sie zahlreiche Briefe und Postkarten an ihre Familie, außerdem führte sie ein Tagebuch, häufig stichwortartig, als Erinnerungsstütze für später zu schreibende Briefe. In der Ukraine erfuhr sie schon bei ihrer Ankunft von Massakern der SS an der jüdischen Bevölkerung, auch von der nicht nur logistischen Unterstützung der Wehrmacht dazu. Sie bekam aus der Nähe mit, dass ein erheblicher Teil der russischen Kriegsgefangenen dem Hungertod überlassen wurde, und wurde Augenzeugin eines Massakers an jüdischen Frauen und Kindern. Selbst in einer nicht-NS-konformen Familie groß geworden – der Vater hatte nach 1933 seine Zulassung als Anwalt und später auch die Erlaubnis schriftstellerischer Veröffentlichungen verloren –, bewahrte sie sich einen klaren Blick auf die Geschehnisse. Zugleich bezeugt das vorliegende Quellenmaterial auch ihre Vorbehalte gegenüber der ukrainischen Zivilbevölkerung und ihr Bemühen um Normalität im Krieg. Die umfangreichen Briefe und Postkarten vor allem an ihre Eltern, aber auch an Geschwister und weitere Verwandte, und die Tagebuchnotizen entstanden unter den Bedingungen der inneren und äußeren Zensur. Sie dokumentieren das gefährliche Wissen um Verbrechen gegen die Menschlichkeit und sind darüber hinaus geeignet, auch die Geschichte der Etappe, der Wirtschaft und Verwaltung der eroberten Gebiete sowie nicht zuletzt der Geschlechterverhältnisse im Zweiten Weltkrieg weiter und vertiefter zu erforschen. Sie transportieren nicht nur Schilderungen der täglichen Arbeit, der Landschaft und der Bevölkerung, der Begegnungen mit den Soldaten auf dem Weg zur Front und zurück, sondern darüber hinaus auch Einblicke in die Beschaffung von Gütern des täglichen Bedarfs, das Leseverhalten, die Anforderungen der Bürokratie und andere alltagsgeschichtliche Aspekte.

In einer präzisen Hinführung zum Quellenbestand wird der familiäre Hintergrund Annette Schückings beleuchtet, ohne den der Briefbestand in seiner Einzigartigkeit nicht

angemessen zu verstehen ist, denn die Familie Schücking wies eine über 200-jährige Geschichte der Briefkultur auf, in der Briefe zum wesentlichen Ausdruck nicht nur der eigenen und familiären Identität, sondern auch der Selbsthistorisierung geworden waren. Annette Schückings Briefe gehören in diesen familiären Kosmos, in dem Briefe nicht nur privat waren, sondern auch weitergegeben, kommentiert und damit Teil eines Beziehungsgeflechts zwischen an- und abwesenden Familienmitgliedern wurden. Dieser Einordnung folgt eine knappe, aber genaue Darstellung der Stationen Schückings während des Krieges und der Verbrechen gegen die Menschlichkeit in ihrem Einsatzraum. Die Hinführung enthält zudem wichtige Hinweise zur persönlichen Motivation Schückings und zu ihrer Selbstpositionierung als Frau im Gefolge der Wehrmacht und weist damit Wege auf, den Quellenbestand für Forschungsdesiderate zu erschließen.

Die eigentliche Quellenedition umfasst zwei Teile: die Briefe Annette Schückings an Eltern, Geschwister und Verwandte sowie ihre Tagebucheinträge und im Anschluss die Briefe vor allem der Eltern, aber auch der Geschwister und anderer Verwandter an Annette Schücking. Die Teile sind wegen der teils langen Postwege und daher nicht notwendig unmittelbaren Bezugnahme aufeinander getrennt und jeweils in sich chronologisch geordnet. Bezugnahmen aufeinander werden aber ebenso wie andere Querverweise auf bereits Geschildertes im sorgfältig erarbeiteten Anmerkungsapparat kenntlich gemacht. Dieser umfangreiche Anmerkungsapparat klärt zudem kriegsgeschichtliche, verwaltungsrechtliche, personengeschichtliche und kulturelle Aspekte der Quellen und enthält auch erhellende Hinweise durch Annette Schücking selbst auf Zusammenhänge und Hintergründe. Da nicht nur die Briefe Annette Schückings, sondern auch die an sie gerichteten Briefe ediert wurden, lässt sich mit diesem Band nicht nur die Geschichte des Einsatzes in der Etappe nachvollziehen, sondern auch die Kriegserfahrungen der daheimgebliebenen Eltern Annette Schückings, die den landwirtschaftlichen Betrieb führten, Kontakt mit den Angehörigen – vor allem den

Kindern – pflegten, durch Nachrichten von Ost- und Westfront einen anderen Blick auf den Kriegsverlauf und zudem Kontakt zu polnischen und französischen Kriegsgefangenen hatten.

Die transkribierten Quellen werden durch zahlreiche Fotografien, einige Abbildungen von Telegrammen und Postkarten sowie Skizzen des Soldatenheims im Zwiahel ergänzt.

Die Quellenedition wird vervollständigt durch einen Epilog Annette Schückings, die an der Erschließung der Quellen beteiligt war, in dem sie das Erlebte einordnet und sich auch zu Teilen der Briefe äußert, aus denen ihre damaligen Vorbehalte gegenüber der ukrainischen Bevölkerung hervorgehen. Ohne zu entschuldigen, stellt sie in diesem Epilog auch klar, was sie wann vom Völkermord in der Ukraine wusste und was davon sie in zurückhaltender Form brieflich geäußert hatte. Gerade mit dieser Einordnung bietet der Band die Chance, die Auswirkungen der inneren und der äußeren Zensur nachzuvollziehen. Den Abschluss bildet vor der tabellarischen Darstellung der Reiserouten sowie dem umfangreichen Orts- und Personenregister die schriftliche Aussage Annette Schückings von 1976 gegenüber der Kriminalpolizei in Detmold bezüglich ihrer Zeuginenschaft an den Massakern in der Ukraine 1941 und 1942.

Im Verhältnis zur sorgfältigen Erarbeitung des ausgesprochen umfangreichen Materials wenig ins Gewicht fallend, jedoch schade, ist der Umstand, dass verschiedentlich die Unterscheidung zwischen runden Klammern für eingeklammerten Originaltext und eckigen Klammern für editorische Ergänzungen und unleserliche Passage nicht durchgehalten wird. Abgesehen von dieser im Vergleich zur Gesamtleistung entschuldbaren Schwäche stellt der Band eine wertvolle und hochzuschätzende Herausgeberinnenleistung dar, anhand derer deutlich wird, wie viele Aspekte des Zweiten Weltkrieges noch weitgehend unerforscht sind.

Annette Jantzen

Stephan Scholz/Maren Röger/Bill Niven (Hg.), *Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung. Ein Handbuch der Medien und Praktiken*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 449 Seiten, 39,90 EUR, ISBN: 978-3-506-77266-4

Das Handbuch befasst sich in 35 Einzelbeiträgen mit der facettenreichen Thematik von Flucht und Vertreibung und greift die Komplexität sowohl inhaltlich als auch in der Mediendiversität auf. Die Grundfrage der Verhältnisbestimmung von historisch-thematischem Inhalt und der ausgewählten Form der medialen Vermittlung hinsichtlich Intention und Kontur wird verknüpft mit dem Blick auf die Metaebene des Mediums und seine Wirksamkeit.

Karina Bergers Überblick über die Belletristik in der Bundesrepublik hebt die Möglichkeit der Romanliteratur hervor, zum einen in die öffentliche Positionierung auch Tendenzen privater Meinungsäußerungen einbringen und zum anderen in erzählerischer Form die Lücke zum faktischen Zeitgeschehen füllen zu können. Die Literatur wird von ihr als geeignetes Medium beschrieben, um Ereignisse zu individualisieren und die unterschiedlichen Sichtweisen zur Sprache kommen zu lassen.

Für den Kontext der DDR ergänzt Bill Niven die Thematik von Flucht und Vertreibung in der Belletristik und unterstreicht sie in ihrer Bedeutung als „individuelles Produkt“ gegenüber staatlichen Vorgaben. Er differenziert die Entwicklung der Literatur in drei Abschnitte („Aufbauliteratur“, „Literatur des Rückblicks“, „Literatur der gescheiterten Integration“) und charakterisiert damit die selbstreflexive Kompetenz dieses Mediums.

Johanna Brade formuliert in ihrem Beitrag nachdrücklich das Desiderat, die bildende Kunst hinsichtlich der Thematik noch tiefergehend zu untersuchen. Neben dem Blick auf die Kriegs- und Nachkriegszeit sieht sie zudem gerade durch die Auseinandersetzung mit der weltweiten Situation von Krieg und Flucht aktualisierende Möglichkeitsbedingungen

gegeben, der Thematik Flucht und Vertreibung durch die Kunst Ausdruck zu verleihen.

Sowohl die politische als auch die kommunikative Dimension des Mediums Briefmarke thematisiert Elisabeth Fendl in ihrem Artikel. Dabei verdeutlicht sie, dass die thematisch gestalteten Briefmarken durch ihren bildlichen Ausdruck einen hohen Identifizierungswert aufweisen und gerade durch ihre Alltagspräsenz eine zwar eher unauffällige, jedoch aussagekräftige „symbolische Repräsentanz“ der Thematik vermitteln.

Dauerausstellungen in historischen Museen bilden die Thematik des Beitrags von Stefanie Menke. Mit dem Anspruch „Visitenkarte eines Museums“ zu sein, lassen sich für sie hinsichtlich der Anzahl der Ausstellungen gerade in größeren Museen sowie auch der Aufbereitung des dargestellten Materials Defizite formulieren, jedoch ebenfalls eine Tendenz einer erneuerten Beschäftigung durch die Auseinandersetzung mit der Migrationsthematik erkennen.

Stephan Scholz widmet sich der Erinnerung an Flucht und Vertreibung durch Denkmäler. Das Denkmal als Medium kennzeichnet sich für ihn durch seine Dauerhaftigkeit in Form und Inhalt nahezu als Gegenentwurf zu den diskursiven Prozessen der Mediengesellschaft und schafft Orte des Erinnerns, der Verlustbewältigung oder auch der Integration, die sowohl explizit aufgesucht als auch alltagsintegriert in ihrer Zeichenhaftigkeit wirksam sind.

Als weitere literarische Form greift Beata Halicka die Erinnerungsliteratur auf. Sie kennzeichnet sie als Medium, das durch die Spannung von „dem subjektiv Gemeinten und dem objektiv Erlebten“ geprägt ist und als Memoiren die Geschehnisse zum Teil durch einen wertenden Vorher-Nachher-Vergleich bilanziert. Durch ihren persönlichen Charakter bildet die Erinnerungsliteratur eine bedeutsame Ergänzung im Kontext der Informationsquellen über Flucht und Vertreibung.

Die Intention eines objektiven Zugangs verfolgen die wissenschaftlichen Fachbücher, die Matthias Beer thematisiert. Sie dokumentieren den internationalen wissenschaftlichen

Diskurs zur „Chiffre“ Flucht und Vertreibung und stehen vor der Herausforderung, zum Teil von politischen Interessen beeinflusst zu werden.

Elisabeth Fendls zweiter Beitrag stellt das Medium des historischen Festzugs und des Reenactments dar – Ausdrucksformen, die, zum Teil basierend auf Stadtchroniken, versuchen, das Thema Flucht und Vertreibung durch das Nachstellen von ausgewählten Motiven in bewegten Bildern lebendig werden zu lassen. Neben der Erinnerung betont sie auch das Moment des Unterhaltungswertes des Gruppenerlebnisses.

Mit Film und Fernsehen in der Bundesrepublik richtet Maren Röger ihren Blick hinsichtlich der Thematik Flucht und Vertreibung auf eine vielschichtige Herausforderung, die zum Teil an die veränderte Mediennutzung rückgebunden ist: Während der Kinofilm (immer noch) die bewusste und fokussierte Ausrichtung des Rezipienten zugrunde legen kann, hat sich das Fernsehen (immer mehr) zu einem beiläufigen, aber allgegenwärtigen Medium der Unterhaltung und Information gewandelt. Der im Beitrag skizzierte Überblick über zentrale Dokumentationen und Spielfilme seit der Nachkriegszeit zeigt jedoch, dass das Fernsehen – nicht zuletzt seinem Bildungsauftrag entsprechend – die beständige Chance bietet, auch ohne explizite Intention des Zuschauers diesen mit der Thematik in Kontakt kommen zu lassen. Die bleibende Relevanz des „Geschichtsfernsehens“ zeigt sich nicht zuletzt auch in der „Anschlusskommunikation“, die die Möglichkeit der Auseinandersetzung im gemeinsamen Rezipientenkreis (z.B. Familie) bietet und Impulse zur Vertiefung (z.B. durch das Internet) geben kann.

Wiederum die Perspektive der DDR zu diesem Medium ergänzend, bietet Bill Niven in seinem zweiten Beitrag einen Einblick in die audiovisuellen Angebote und betont die durchgängige Präsenz der Thematik. Trotz der in der DDR vorherrschenden Interpretation der „Flucht als Auflösungserscheinungen eines Unrechtsregimes“ und der damit verbundenen politischen Komplexität gab es kritische filmische Auseinandersetzungen, die das Leid der Flüchtlinge thematisierten. Das

Medium Fotografie bildet den Gegenstand der Beschäftigung des zweiten Beitrags von Maren Röger und Stephan Scholz. Fotografien belegen in einer doppelten Dimension ihre Zeitzeugenschaft: als authentische visuelle Abbildungen der Geschehnisse und materialiter selbst als historische Dokumente. Es besteht jedoch die Gefahr, Fotografien ohne ihren tatsächlichen (zum Teil intentionalen) Entstehungskontext zu interpretieren oder auch die Einschränkung der „Wirklichkeitswiedergabe“ durch entsprechend gewählte Bildausschnitte nicht zu beachten. Gerade durch die Verknüpfung von Fotografie mit Text (z.B. „Flüchtlingstreck“ in der Wochenschau) entstehen eigene, zum Teil funktional genutzte Narrative.

Der dritte Beitrag von Stephan Scholz nimmt Bezug zu Gedenktagen, die das zu Erinnernde mit einem festverankerten, sich wiederholenden Zeitpunkt verbinden. Sie finden sich sowohl seitens verschiedener Vertriebenengruppen als auch national in Form eines gemeinsamen Gedenktags, durch den sichergestellt wird, dass auf Zukunft hin die Erinnerung an Flucht und Vertreibung auch unabhängig von Vertriebenenverbänden Teil der gemeinsamen Erinnerungskultur bleibt.

Jutta Faehndrich skizziert Form, Inhalt und Bedeutung von Heimatbüchern. Dieses Medium der Erinnerung beinhaltet eine „Mischung aus subjektiver und faktenorientierter Darstellung“ und eröffnet die Möglichkeit, für eine bestimmte Gruppe, ein Werk mit hohem Identifizierungswert zu gestalten, birgt aber das Risiko, jenseits der Erlebnisgeneration hinsichtlich seines Inhalts nur noch schwer entschlüsselt werden zu können. Im Beitrag wird hervorgehoben, dass Flucht und Vertreibung in den Heimatbüchern eher in einem geringen Umfang thematisiert werden, was den Begriff „Heimat“ als sozialen Raum ausweisen könnte.

Als „Räume des Gedenkens, der Vergegenwärtigung vergangener Geschehnisse und der Selbstdarstellung spezifischer Erinnerungsgemeinschaften“ charakterisiert Cornelia Eisler die Heimatstuben. Sie gibt in ihrem Beitrag einen geschichtlichen Überblick, beleuchtet kritisch deren Bedeutung und entfaltet kurz Aspekte und Wirkungen von staatlicher und

ideeller Förderung. Wenngleich im „Gesamtkomplex des Erinnerns“ nur noch von begrenzter Bedeutung, ermöglichen Heimattreffen – so Heinke K. Kalinke – eine „Außen- und Binnenkommunikation“, die über den internen Austausch hinaus durch die mediale Vermittlung (z.B. durch Berichte über die Treffen im Internet) bleibend auch eine Wahrnehmung der Thematik von Flucht und Vertreibung in der Öffentlichkeit gewährleistet.

Christoph Hilgert stellt in seinem Beitrag über den Hörfunk dessen Intention heraus, der Thematik Flucht und Vertreibung durch „Integration der Vertriebenen in die Aufnahmeregionen sowie [...] [durch] Erinnerung an Natur und Kultur der alten, nunmehr verlorenen Heimat“ zu begegnen. Zudem ermöglicht das Medium Hörfunk bleibend auch Zugang zu dem akustischen Erbe der Vertriebenenkulturen und gewährleistet – insbesondere im Rahmen des öffentlich-rechtlichen Rundfunks – bleibend einen Raum für Geschichtsvermittlung.

Der dritte Beitrag von Maren Röger widmet sich dem Internet und thematisiert dabei die Besonderheit dieses Mediums, Möglichkeiten des Rezipierens und Produzierens von (ungeprüften) Informationen zu bieten und zudem als „Meta-Medium“ Elemente anderer Medien zu integrieren. Hinsichtlich der facettenreichen und bisweilen intentional ausgestalteten Thematik von Flucht und Vertreibung bedarf es der kritischen Reflexion, zu der auch die Diskussionsmöglichkeiten im World Wide Web beitragen können.

Christian Lotz und Tobias Weger befassen sich mit der Pluralität von kartographischen Darstellungen, denen das Moment der Selektion genuin inhärent ist und die daher jeweils (nur) Teilbeiträge zur Erschließung der Wirklichkeit leisten. Gerade im Kontext von Flucht und Vertreibung ist daher die Beachtung von Ausschnitt und (politischer) Intention der jeweiligen Karte unverzichtbar.

Kinder- und Jugendbücher bilden die Topoi eines weiteren Beitrags von Karina Berger und Bill Niven. Als pädagogische, informative, aber auch unterhaltende „Transportmittel“ der Themen Flucht, Vertreibung und Integration boten und

bieten diese Bücher die Möglichkeit altersadäquater und vielschichtiger Auseinandersetzung.

Die Bedeutung der Lokalpresse greift Claas Neumann in seinem Beitrag auf und stellt ihr „hohes sozial-integratives Potential“ heraus. Illustriert am Beispiel der Nordwest-Zeitung weist er die Bedeutung der Lokalpresse für die Ausgestaltung eines „kollektiven Gedächtnisses vor Ort“ sowie deren „narrative Deutungshoheit“ im Rahmen der Flucht- und Vertreibungsthematik auf.

Das mündliche Erzählen ist Gegenstand der Auseinandersetzung von Heinke M. Kalinkes zweitem Beitrag. Mehr als jedes andere Medium ist dieses in Form und Inhalt essenziell durch den Akteur geprägt und steht in der ambivalenten Spannung von Authentizität und historischer Wahrheit. Dabei ist – gerade vor dem Hintergrund der selbst erlebten Flucht und Vertreibung – auch eine reflexive Funktion im Sinne eines Entlastens durch Erzählen miteinzubeziehen.

Ulrike Präger entfaltet die Relevanz von Musik im Kontext der Erinnerung an Flucht und Vertreibung und stellt neben der politischen Dimension auch zwei identitätsstützende Funktionen heraus: Die Bewahrung von kulturellen Ausdrucksweisen verbunden mit dem emotionalen Moment des gemeinsamen Musizierens und Tanzens, das ein „immaterielles Erbe“ vergegenwärtigt.

Ogleich die Ortschroniken der Aufnahmegesellschaften, die Dirk Thomaschke untersucht hat, die Thematik Flucht und Vertreibung nicht umfangreich behandeln, lassen sie als historische und erinnernde Dokumente erkennen, dass Flüchtlinge und Vertriebene zumeist konfliktlos und über die allen gemeinsame Erfahrung, Teil einer „Opfergemeinschaft“ zu sein, in die Dorfgemeinschaft integriert wurden.

Kritisch analysiert Kurt Dröge die sogenannten ostdeutschen Landesmuseen, die „seitens der Flüchtlinge und Vertriebenen als Erinnerungsstätten und Bewahrorte des eigenen Kulturerbes gegründet worden sind“, und zeichnet die spannungsreiche Gemengelage ihrer adäquaten Verortung nach.

Britta Weichers beleuchtet die Intention des

Ostkundeunterrichts, beschreibt Versuche, einen Anspruch auf eine „zentrale Rolle in der Schulbildung“ zu erheben und skizziert ihn als Medium der Vermittlung von „Geschichtspolitik“ anstelle einer objektiven Auseinandersetzung mit den historischen Gegebenheiten.

Die Differenz auf der Begegnungsebene von städteverbindenden Patenschaften und Partnerschaften bildet einen Teil des zweiten Beitrags von Matthias Beer. Die Intention der Patenschaften beschreibt er in Rückgriff auf die urkundlichen Aussagen als Medium im Integrationsprozess und Unterstützung für die Neubürger, „eine neue geistige Heimat“ finden zu können, und zeigt die modifizierende Fortentwicklung hin zu Städtepartnerschaften auf.

Tobias Weger differenziert hinsichtlich des zweckpluralen und eher kurzzeitigen Mediums Plakat eine Auswahl der Verwendungen als „Plakate staatlicher oder karitativer Einrichtungen, Plakate der Vertriebenenorganisationen und Plakate der politischen Parteien“ und stellt die Bedeutung des Plakats als thematisch fokussierendes und visualisierendes Instrument im Verlauf der Erinnerungskultur dar.

Die allgemeine Presse und ihre Relevanz für das Thema Flucht und Vertreibung greift Maren Röger in ihrem vierten Beitrag auf und charakterisiert – die vielfältigen Erscheinungsformen übergreifend – die Presse als eine in der thematischen Präsenz variierende, jedoch kontinuierliche und den gesellschaftlichen Diskurs (be)fördernde Begleiterin.

Angesiedelt im „Spannungsfeld von history und memory“ sieht Mathias Beer in seinem dritten Beitrag die populärwissenschaftlichen Sachbücher verortet und belegt – illustriert anhand ausgewählter literarischer Beispiele – ihren hohen Wirkungsgrad für die Deutung und Vermittlung des vielschichtigen Themas Flucht und Vertreibung.

In seinem vierten Beitrag untersucht Stephan Scholz das Medium Schulbuch in der BDR und der DDR und kann schlussfolgern, dass das Thema Flucht und Vertreibung fester Bestandteil der schulischen Geschichtsbücher geblieben ist. Als verbindliches Medium mit weitreichender

„Nachhaltigkeit“ vermittelt das Schulbuch Informationen und Interpretationsmuster an die Rezipienten und muss daher im Focus einer beständigen überprüfenden Weiterentwicklung stehen.

Sonder- und Wanderausstellungen bilden nicht zuletzt durch ihre Ortsvarianz oftmals ein „beiläufiges“ Angebot, mit der Thematik Flucht und Vertreibung in Kontakt zu kommen. Tim Völkerling ist dieser medialen Form nachgegangen und hat die inhaltliche Entwicklung, aber auch die gesellschaftliche Rezeption näher recherchiert.

Tobias Wegers dritter Beitrag befasst sich mit der Vergabe von Straßennamen unter politischen und kulturellen Aspekten und skizziert die begleitenden Debatten. Hinsichtlich der „ostdeutschen Straßennamen“ formuliert er das Erfordernis einer kritischen Reflexion.

Matthias Stickler wertet die Vertriebenenpresse für die Themenstellung Flucht und Vertreibung aus und sieht in der Ungeschlossenheit der Vertriebenenverbände, der intentional gefärbten Darstellungen sowie der weitgehend bleibenden Fokussierung auf die traditionelle Leserschaft signifikante Gründe, keine wesentliche Außenwirkung erreichen zu können.

Mit Tobias Wegers viertem Beitrag, der Wappen und Farben analysiert, schließt das Handbuch ab. Als Medien kennzeichnet er sie als aussagekräftige Kommunikationsmittel, die in ihrer Verwendung oder Versagung Inklusion oder Exklusion im Dialog mit anderen zum Ausdruck bringen. Zugleich beinhalten sie einen hohen emotionalen Identifikationswert, der öffentlich (z.B. von Vertriebenenorganisationen) wie privat die Zugehörigkeit präsent macht und bisweilen einen für Außenstehende unentschlüsselbaren Code enthält.

Die prägnanten und differenzierten Beiträge des Handbuches bieten zu ihren textlichen Ausführungen zumeist umfangreiches Bildmaterial, und die Illustration durch konkrete Beispiele ermöglicht eine noch umfangreichere Erschließung der vorgestellten Thesen.

Formal sind die mit einer durchschnittlichen Länge von ca. 13 Seiten konzipierten Artikel zum einen ideal geeignet,

um einen komprimierten Einblick in die jeweilige Thematik zu erhalten, und geben zum anderen durch die jeweils angefügten Hinweise zur weiterführenden Literatur Impulse, die dargestellten Sachverhalte zu vertiefen. Verbunden mit der allgemeinverständlichen Sprache der Artikel und der Breite des Themenangebots ist das Kompendium auch jenseits des Wissenschaftskontextes für eine breitere Leserschaft qualifiziert.

Hinsichtlich des Vorhabens, die verschiedenen Aspekte der Thematik ausdrücklich auch in Rückbindung an die jeweils verwendeten Medien zu untersuchen, lässt sich in einem zusammenfassenden Überblick ein positives Fazit des Gelingens konstatieren. Die Artikel gehen in unterschiedlicher Intensität und Qualität auf die funktionale Ebene und die intermediale Verknüpfung ihres Mediums ein, lassen aber durchgängig den reflektierenden Brückenschlag zwischen Inhalt und „Vehikel“ erkennen.

Die alphabetische Anordnung der Beiträge erscheint jedoch vor dem Hintergrund der einbezogenen Analyse der Medien nicht förderlich: Eine Zusammenstellung der Artikel unter medialen Kategorien hätte die Chance geboten, die Eigenlogik der Medien und ihre Entwicklung stärker zu verdeutlichen. Eine kurze medienwissenschaftliche Fundierung des jeweiligen Mediums als hinführende Überleitung zwischen den Kapiteln hätte das Gesamtprojekt noch mehr abgerundet.

Insgesamt ist das vorliegende Handbuch ein gelungenes und empfehlenswertes Arbeits- und Informationsmittel, das die unterschiedlichen und doch verknüpften Ebenen inhaltlich wie medial in eine Darstellung bringt, die der herausfordernden Thematik entspricht.

Heike Sturm

Stefan Heid/Michael Matheus (Hg.), *Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933-1955*, Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 2015, 592 Seiten, 58,- EUR, ISBN: 978-3-451-30930-4

Prominent zwischen Petersdom und 1971 fertiggestellter Audienzhalle gelegen, befindet sich, von einer Mauer umgeben, der Campo Santo Teutonico. Wer jemals den kleinen Friedhof besucht hat, könnte angesichts des vorliegenden fast 600-seitigen Großoktav-Bandes leicht dem Missverständnis erliegen, hier sei allzu viel Text über ein allzu kleines Gebiet und Spezialthema produziert worden. Die gesamte Fläche des Campo Santo und der umliegenden Gebäude entspricht etwa zwei Handballfeldern. Doch der Eindruck aus dem Ruder gelaufener Proportionen täuscht. Erstens verdichten sich an diesem kleinen Ort tatsächlich wichtige Zusammenhänge für die Zeit ab 1933, und zweitens handelt der Band auch von personellen Netzwerken in Rom insgesamt. Die Beiträge demonstrieren das jeweils anhand einzelner wichtiger Persönlichkeiten, die überdies quasi als Nebendarsteller in jedem anderen Aufsatz erneut auftauchen und somit nochmals die Dichte des Beziehungsnetzwerkes belegen. Auf dem kleinen, seit den Lateranverträgen 1929 exterritorialen Flecken unter der Hoheit des vatikanischen Stadtstaates zwingt sich nicht nur der Friedhof für Deutschsprachige, sondern auch der Sitz der Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes der Deutschen und Flamen, seit etwa 1450 Eigentümerin des Geländes, das 1876 eingerichtete Priesterkolleg Collegio Teutonico sowie das Römische Institut der Görres-Gesellschaft. Es wurde 1888 eingerichtet, womit sich im Jahre 2013 das 125-jährige Gründungsjubiläum ergab und also eine Tagung, die vom Römischen Institut in Kooperation mit dem Historischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am Campo Santo veranstaltet wurde, deren manifestes Ergebnis vorliegender Sammelband ist.

Die Einführung von Michael Matheus macht deutlich,

dass es dem Projekt nicht nur um eine „überschaubare, aber wissenschaftsgeschichtlich doch profilierte Gruppe“ (S. 11), mithin nicht nur um Wissenschaftsgeschichte geht, sondern auch um die Themen Ausgrenzung, Exil, katholische Hilfe für verfolgte Katholiken und Juden. Denn auch wissenschaftsgeschichtlich unbedeutende Persönlichkeiten, wie der italienische Politiker Alcide De Gasperi und der irische Priester Hugh O’Flaherty, der einen wissenschaftlich wohl kaum markanten Reiseführer durch Rom publiziert hat, werden in dem Band wegen anderer Verdienste gewürdigt. „Geflüchtete Kriegsgefangene verschiedener Nationalitäten fanden im Vatikan Schutz, darunter auch deutsche Soldaten“ (S. 18), wird das Thema Zufluchtsort aufgebaut, bevor sich herausstellt, dass es im gesamten Vatikan um rund 100 Personen geht, während noch später (S. 253f.) von acht desertierten Wehrmachtangehörigen die Rede ist, die im Herbst 1944 bei der Schweizer Garde Zuflucht gesucht hätten.

Der erste von drei Teilen, nach denen die Aufsätze sortiert sind, behandelt die Zuflucht in Italien und im Vatikan. Christoph Dipper gibt einen instruktiven Überblick über die Rahmenbedingungen des Exils. Erstaunlicherweise konnten Deutsche – 1936 etwa 11 500, davon 1500 Juden – im faschistischen Italien, wenn es für sie nicht Transitland war, trotz der schlechten Lage in guter Stimmung bleiben und sich relativ sicher fühlen. Für die Juden verschärfte sich die Lage aber mit dem Ausweisungsdekret 1938 und der Entrechtung der jüdischen Italiener im selben Jahr. Das Ausweisungsdekret wurde aber bereits im März 1939 zurückgenommen. Wer Zuflucht im Vatikanstaat suchte, musste dort eine Anstellung finden. Die Zahl dieser Fälle war derart gering, „dass wir sie alle namentlich kennen“ (S. 40). Seit Deutschland Rom kontrollierte, fanden stundenweise oder länger 4000 römische Juden Unterschlupf in der Vatikanstadt und kirchlichen exterritorialen Institutionen. Am 16. Oktober 1943 begann die Verhaftung von über 1000 Juden Roms „quasi unter den Augen des nicht protestierenden Papstes“ (S. 46). Der Vatikan selber bot 40 Juden und katholischen „Nichtariern“ Schutz (S. 47). Ohne die

Hilfe von Klerikern und Teilen der italienischen Bevölkerung wäre die Quote vernichteter Juden sicher höher ausgefallen (S. 47).

Mit dem Historiker Hubert Jedin eröffnet Günther Wasilowsky die Reihe biographischer Studien. Jedin hatte eine jüdische Mutter. Daher wurde ihm als „Halbjuden“ im September 1933 in Breslau die *venia legendi* entzogen. Der gelehrte Priester richtete sich fortan (mit Unterbrechungen) in Rom ein, fühlte sich aber nicht als Emigrant, sondern nutzte die Zeit als Forscher, um an seiner bis heute maßgeblichen Geschichte des Konzils von Trient zu arbeiten. Noch bekannter wurde Jedin später durch die Herausgabe des Handbuchs der Kirchengeschichte bei Herder; weniger bekannt dagegen ist, dass der Geistliche 1949 selber aus Rom flüchtete, denn er hatte eine Liebesaffäre mit Hildegard von Braun, der Ehefrau des darob höchst ergrimmt Legationsrats an der deutschen Vatikanbotschaft. Wasilowsky geht auch die in der Einleitung aufgeworfene Frage an, inwieweit das wissenschaftliche Werk „durch den kosmopolitischen Charakter des Wissenschaftsstandortes Rom geprägt wurde“ (S. 20), und kommt zu dem Ergebnis, dass sich bei Jedin eher im Gegenteil eine papalistische, romzentrierte, auch antifranzösische Schlagseite entwickelte, die sich in seinem Oeuvre wie in seiner konservativen Beurteilung des II. Vatikanischen Konzils bemerkbar macht (S. 74).

Ludwig Schmutge behandelt den Kanonisten Stephan Kuttner, der ebenfalls jüdische Wurzeln hatte und 1934 eine Anstellung in der Vatikanbibliothek fand. An seinem Beispiel zeige sich „das energische Engagement des Vatikans als Arche für rassisch verfolgte Gelehrte in den Jahren 1933 ff.“, lautet die arg verallgemeinernde Schlussfolgerung aus diesem einen Fall. Auch zwei Frauen werden mit eigenen Beiträgen bedacht. Annette Vogt schreibt über die Philosophin Anneliese Maier, die als Stipendiatin in der Bibliotheca Hertziana und auf dem Campo Santo vielfältige Netzwerke pflegte, 1956 der Erzbruderschaft beitrug und bis 1971 in Rom blieb. Paul Zanker widmet sich der Archäologin Hermine Speier, die als

Jüdin 1934 eine Beschäftigung in den Vatikanischen Museen bekam. Sie trat 1943 der Erzbruderschaft bei.

Wie aber war die Situation der Erzbruderschaft, des Campo Santo Teutonico und des deutschen Priesterkollegs während des Zweiten Weltkriegs? Dieser Frage gehen Johan Ickx und Stefan Heid nach. 1931 wurde Prälat Hermann Maria Stoeckle Rektor der überschaubaren Erzbruderschaft, an deren Aktivitäten 1942 noch rund 23 Männer und 29 Frauen teilnahmen. Mehreren Dutzend Personen konnte Stoeckle zeitweilig Zuflucht auf dem Campo bieten. Eine herausragende Rolle wird dem irischen Monsignore Hugh O'Flaherty eingeräumt, der sich seit 1941 für Gefangene, Widerständler und Verfolgte einsetzte und dafür im Priesterkolleg eine gut vernetzte Hilfsorganisation aufbaute, teils auch, weil Stoeckle die Augen davor verschloss.

Im zweiten Teil geht es um Diplomaten und Politiker im Vatikan, konkret allein um drei deutsche Politiker. Dem deutsche Botschafter beim Heiligen Stuhl, Diego von Bergen, der dieses Amt immerhin 23 Jahre lang bekleidete, wird taktvolles Stillsitzen auf verlassenen Posten unterstellt, eine These, die Gregor Wand höchstens für die Zeit ab 1939 gelten lassen will. Noch umstrittener ist von Bergens Nachfolger: 1943 „flüchtete“ der gebildete, aber wenig mutige Ernst von Weizsäcker, höchster Beamter des Auswärtigen Amtes, aus dieser Verantwortung in den Vatikan, wie Anselm Doering-Manteuffel zeigt. Auch Karl-Joseph Hummel liefert eine schonungslose Abrechnung mit dem Vater des späteren Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker. Der Direktor der katholischen Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn, nimmt dem protestantischen Botschafter am Heiligen Stuhl sehr übel, dass er in einem Telegramm am 17. Oktober 1943 über die „Judenrazzia“ formulierte, die Kurie sei besonders betroffen, „da sich der Vorgang sozusagen unter den Fenstern des Papstes abgespielt hat“ (S. 248f.), eine Sentenz, die 1963 von Rolf Hochhuth aufgegriffen worden sei (und auf S. 46 von Dipper), womit von Weizsäcker Pius XII. „langfristig erheblich geschadet“ habe (S. 258). Ein Mittelsmann

des Papstes habe doch einen Protest wenigstens angekündigt, außerdem sei es von Weizsäcker selber gewesen, der davon abgeraten habe.

Als wenig rühmlich gilt auch die Karrierekurve von Ludwig Kaas. Nachdem der Trierer Prälat die Zentrumspartei als deren Vorsitzender im März 1933 dahin gebracht hatte, dem Ermächtigungsgesetz zuzustimmen, setzte er sich sogleich nach Rom ab. Über seine Exiljahre ist wenig bekannt. Er hat, wie Rudolf Morsey beschreibt, Pacelli beraten und sogar 1937 an der Enzyklika „Mit brennende[r] Sorge“ (S. 276) mitgewirkt. In Rom war er sicher, aber auch recht isoliert, weil er von ehemaligen Fraktionskollegen gemieden wurde. Seit 1936 für die Dombauhütte zuständig, wurde er 1950 mit verantwortlich für das Auffinden des Petrusgrabes.

Der abschließende dritte Teil widmet sich dem Komplex „Wissenschaft zwischen Kontinuität und Neuanfang“, mithin auch der Zeit ab 1945. Stefan Heid zeichnet die Geschichte des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft nach, das am Campo Santo mit der Archivarbeit von Johann Peter Kirsch 1888 begann und zunächst als Historische Station firmierte. Kirsch leitete das Institut (mit Unterbrechungen) bis immerhin 1938, dann entschlief die Arbeit offiziell unter Rektor Stoeckle, wurde aber unter dem Jesuiten Engelbert Kirschbaum 1949 erfolgreich wieder aufgenommen. Das Auslandsinstitut ist eine wichtige Kontaktstelle deutschsprachiger Kirchenhistoriker und Archäologen und konkurrierte bzw. kooperierte mit dem ebenfalls 1888 gegründeten, aber besser ausgestatteten Preußischen Historischen Institut in Rom.

Dem mühsamen Wiederaufbau der deutschen wissenschaftlichen Institute spürt Michael Matheus nach. Auch Geistliche des Campo Santo trugen zu den Verhandlungen bei. Paolo Vian geht wieder in die erste Jahrhunderthälfte, in der die Brüder Giovanni Mercati, Präfekt der Vatikanbibliothek, und Angelo Mercati, Präfekt des Vatikanarchivs, nicht nur deutschsprachige Wissenschaftler, sondern auch rassistisch-politisch verfolgte Gelehrte unterstützten. Ein kurzer Beitrag Sergio Paganos stellt Hermann Hoberg vor, seit 1950 Archivar des

Vatikanischen Geheimarchivs. Arnold Nesselrath beleuchtet die Restaurationsarbeiten des Generaldirektors der Vatikanischen Museen, Deoclecio Redig De Campos. Klaus Schatz gibt „persönliche Erinnerungen“ an den Kirchenhistoriker Friedrich Kempf preis, der erste Jesuit, den er als Student 1956 „leibhaftig erlebte“. Ein umstrittenerer Kirchenhistoriker dagegen war Karl August Fink. Dominik Burkard bezweifelt, dass Fink, der im NS-Regime zwischen seinem Lehrstuhl in Braunsberg und dem Campo Santo unbehelligt hin und her pendeln konnte, tatsächlich dem Nationalsozialismus nahe stand. Außerdem habe er dem „Halbjuden“ Jedin geholfen.

An keiner Stelle erschließt sich, warum ausgerechnet hinter diesem Aufsatz ein sehr brauchbarer Anhang mit detaillierten Biographien von 99 Personen folgt (S. 527-559), darunter schon ausführlich vorgestellte Protagonisten des Bandes wie Jedin, Kaas, Kempf, Alois Hudal, Anneliese Maier und Ludwig von Pastor, aber auch Akteure, die für den Kontext wichtig sind wie Kardinal Michael Faulhaber, der NS-Historiker Walter Frank, der Kirchenhistoriker Erwin Gatz, Pacelli und sein Mitarbeiter Robert Leiber. Um nicht unterzugehen, hätte der Anhang, leicht ergänzt, besser hinter den noch ausstehenden letzten Aufsatz platziert werden müssen. In ihm würdigt Norbert M. Borengässer die Mitglieder des Schülerkreises von Franz Joseph Dölger (1879–1940), die, wie der Kirchenhistoriker und Archäologe selber, mehrfach in Rom waren, darunter insbesondere Theodor Klauser und Johannes Quasten.

Der Band, der mit einem Verzeichnis der Autorinnen und Autoren sowie einem nützlichen Personenregister abschließt, kann seine katholische Herkunft nicht verbergen. Der Wunsch, die vorgestellten Personen zu „würdigen“ und von Vorwürfen (Antisemitismus, Nationalismus, Anpassung und Schweigen) zu verteidigen – ausgenommen den Protestanten Ernst von Weizsäcker – ist zwischen den Zeilen unüberlesbar. Einerseits wird notorisch betont, wie Pius XII., Geistliche, einzelne Personen, der Vatikan und seine Institutionen, der Campo Santo Teutonico und das Collegio Teutonico di Santa

Maria dell' Anima die Rettung von Dissidenten und Juden vor dem Zugriff der nationalsozialistischen Verfolger betrieben, welche Netzwerke Alois Hudal, seit 1923 Rektor Anima, knüpfte, um Verfolgten zu helfen, und dass der in dieser Hinsicht eher phlegmatische Stoeckle auf Bitten Giovanni Battista Montinis „immer wieder Flüchtlinge in den Campo Santo aufgenommen hatte“ (S. 186). Andererseits wird mit keinem Wort erwähnt, daß derselbe Hudal und derselbe Montini auch anderen zur Flucht verhalfen. 1944 installierte Pius XII. seine Hilfskommission für Flüchtlinge, angeregt und letztlich geleitet von Monsignore Montini (wird 1963: Paul VI). Die eigentliche Arbeit dieser Pontificia Commissione Assistenza Profughi erledigten nationale Unterkomitees in Rom, allen voran das österreichische des mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden Bischofs Hudal. Er verhalf mit gefälschten Pässen mehreren hochrangigen und nun „verfolgten“ Nationalsozialisten bis 1952 zur Flucht über Genua insbesondere nach Argentinien. Hudal und seine Anima kommen auf 24 bzw. 28 Seiten in dem Buch vor, aber immer nur im positiven Licht. Allein sein „Machwerk“ (S. 283) von 1937 über die „Grundlagen des Nationalsozialismus“ konnte dann doch wohl nicht ganz unerwähnt bleiben.

Gleichwohl: Insgesamt hat die vorwiegend katholische Herrenrunde aus 18 renommierten Experten mit einer einzigen renommierten Autorin, Annette Vogt (die auf dem Foto S. 10 etwas verloren wirkt), mehr als ein erbauliches Buch über den Campo Santo Teutonico und andere römische Institutionen und Netzwerke vorgelegt. Es weist produktive Verbindungen akribisch nach und hebt die Leistungen der betroffenen Wissenschaftler in ihrem römischen Kontext hervor, stets anhand archivalischer Quellen belegt. Beide Akzente – Wissenschafts- und Zufluchtsgeschichte – bildeten für den Campo Santo Teutonico und die mit ihm vernetzten Institutionen der „deutschen Kolonie“ bislang eine Forschungslücke, die nun zu einem erheblichen Teil weiter geschlossen wurde. Wer fortan erneut an die Texte von Hubert Jedin herangeht, wird sie unter einer anderen Perspektive lesen. Und wer erneut den

Campo Santo besucht, wird seine Bedeutung für die Rettung von Leben und für die auch über 1945 hinausreichenden Wissenschaftstraditionen nie mehr unterschätzen.

Olaf Blaschke

Joachim Negel/ Karl Pinggéra (Hg.), *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 2016, Geb., 540 Seiten, 34,99 EUR, ISBN: 978-3-45132-851-0

Die fundamentale Bedeutung des Ersten Weltkriegs hat die Geschichtswissenschaft jüngst so nachdrücklich wie überzeugend dargelegt. Von der „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts (G. F. Kennan) ist die Rede, vom Öffnen der „Büchse der Pandora“ (J. Leonhard). Danach war nichts mehr wie vor dem Krieg, lautet die verbreitete Annahme. Stimmt sie im Blick auf das religiöse Leben, die kirchliche Verkündigung, die wissenschaftliche Theologie? Um die letztgenannte Frage geht es in diesem Band. Er erwuchs aus einer interkonfessionellen Marburger Ringvorlesung im Wintersemester 2014/15. Gegliedert ist das Buch in fünf Teile: Auf ein „Vorspiel“ (S. 19-32) folgen „Perspektiven“ der Theologien (S. 35-125) sowie die Behandlung von neun Theologen (S. 129-413). Unter dem Gesichtspunkt „Peripherien“ (S. 417-512) kommen dann die Auswirkungen des Weltkriegs auf so unterschiedliche Themen wie das orthodoxe Christentum (Karl Pinggéra, S. 417-448), den „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (Hannelore Müller, S. 449-483) sowie die Mission in Afrika und Asien in den Blick (Frieder Ludwig, S. 484-512). In gedrängter Form wird in diesen Beiträgen exemplarisch auf den globalen Charakter des Ersten Weltkriegs hingewiesen. Eine systematische Reflexion über Gewalt und Gewaltlosigkeit beschließt den Band (Roman A. Siebenrock, S. 515-538).

Zu Recht unterstreichen die Herausgeber: „Was in den vier Jahren des Ersten Weltkriegs geschah und zwischen 1939

und 1945 seine gesteigerte Fortsetzung und fürchterliche Zuspitzung fand, muss Gegenstand auch des theologischen Forschens sein.“ (S. 14) Hier geht es jetzt nicht um beide Weltkriege, sondern um den tiefen geistigen, kulturellen und politischen Einschnitt, den der Erste Weltkrieg bedeutete. Erfassen lässt sich dieser mitsamt dem „Geist der Avantgarde“ allerdings nur, wenn man nicht allein Deutschland, sondern zumindest noch Westeuropa mit in den Blick nimmt. Dass Elmar Salmann OSB in seinem „Bilderbogen“ (S. 20) darauf verzichtet, ist mehr als nur ein Schönheitsfehler.

Wolf-Friedrich Schäufele fasst noch einmal Äußerungen protestantischer Kriegstheologien zusammen (S. 35-76). Dasselbe leistet Thomas Ruster für den Katholizismus (S. 77-109). Hier wie da wird eine, freilich unterschiedlich starke, Lernfähigkeit der Theologen erkennbar. Offen bleibt allerdings, in welchem quantitativen Verhältnis solche Bereitschaft zum Beharren bei den traditionellen Antworten stand. Kennzeichnend erscheint die Erfahrung von Papst Benedikt XV. bei seinen Friedensbemühungen (Jörg Ernesti, S. 110-125): „Die Katholiken, die doch auf mich hören müssten, fühlen sich zuerst als Belgier, Deutsche, Österreicher etc., dann erst als Katholiken.“ (S. 113) Die Frage drängt sich auf, ob konkretes Eintreten für den Frieden „unparteiisch“ überhaupt möglich ist.

Jeweils vier protestantische und römisch-katholische Persönlichkeiten sowie eine jüdische werden anschließend vorgestellt. Kriterien für die Auswahl werden nicht thematisiert. Selbstverständlich lässt sich über jede solche Entscheidung streiten. Unscharf bleibt allerdings bei vielen der folgenden Darlegungen, ob der Krieg längst bezogene Positionen primär fortsetzte, stärker akzentuierte oder eben neu konzipierte. Hier kann es nicht darum gehen, die einzelnen Beiträge kritisch zu würdigen. Behandelt werden Karl Barth (Georg Pfeleiderer, S. 129-175), Erich Przywara (Joachim Negel, S. 176-226), Paul Tillich (Alf Christophersen, S. 227-241), Reinhold Seeberg, Adolf Deismann und Adolf von Harnack (Christoph Marksches, S. 242-280), Ernst Troeltsch (Friedemann Voigt,

S. 281-303) Hugo Ball und Carl Schmitt (Bernd Wacker, S. 304-344), Franz Rosenzweig (Hans Martin Dober, S. 345-374), Emanuel Hirsch (Justus Bernhard, S. 375-397) sowie Erik Peterson (Barbara Nichtweiß, S. 398-413).

Die Auswirkungen des Weltkriegs auf das Denken dieser Persönlichkeiten waren keineswegs alle gleich stark. Will man nicht die Abkehr vom Idealismus und Fortschrittsdenken betonen oder eine neue Sensibilität für die Gottesfrage hervorheben, sind theologische oder philosophische Gemeinsamkeiten nur schwer auszumachen. Keiner dieser Männer wurde zum Pazifisten. Offen bleibt auch, inwiefern es sich um dauerhafte Wirkungen des Weltkriegs handelte, bzw. welche Rolle die geistig-politischen Erfahrungen in der Zeit der Weimarer Republik spielten. Aufschlussreich ist schließlich, dass hier nahezu ausschließlich von der Bedeutung des Weltkriegs gesprochen wird und kaum konkret über die Realität des Krieges. Von daher stellte sich allerdings manches anders dar! In England gab es eine echte Kriegsliteratur und vor allem eine breite, religiös gestützte, pazifistische Friedensbewegung. In Frankreich erzeugte der „Große Krieg“ unverkennbar ein schweres Trauma, das bis in die Jahre des Zweiten Weltkriegs wirkte. Existierte in Deutschland ein anderes geistig-religiöses Klima? Auch an diesem Punkt wird die eingangs geforderte historische und theologische Forschung weiter arbeiten müssen. Der vorliegende Band bietet dazu eine Vielzahl gewichtiger Anregungen.

Martin Greschat

Marcin Zaremba, *Die große Angst. Polen 1944-1947. Leben im Ausnahmezustand*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 629 Seiten, 49.90 EUR, ISBN: 978-3-506-78093-5

Der deutsche Leser wird wahrscheinlich überrascht sein, die unmittelbare polnische Nachkriegsgeschichte als eine Geschichte von Angstzuständen und Angstperioden präsentiert

zu bekommen. Er weiß, was Polen während des Zweiten Weltkriegs durchgemacht hat, wenngleich ihm die Tatsache, dass Polen vom 17. September 1939 bis zum 22. Juni 1941 infolge des Stalin-Hitler-Pakts zweigeteilt war, weniger bewusst sein wird. Im sowjetischen Besatzungsteil wurden Hunderttausende Bürger der Zweiten Polnischen Republik nach Kasachstan und Sibirien deportiert, so dass nicht wenige aus dem Ostteil, auch Juden, ins Generalgouvernement flohen, weil sie meinten, die Deutschen würden sich humaner als die Sowjets verhalten. Sie rechneten nicht mit Zwangsarbeit, Konzentrationslagern und Ausrottung, soweit sie Juden oder Sinti und Roma waren.

Als dann 1944 die sowjetischen Truppen auf ehemals polnisches Terrain vorrückten und die deutschen Besatzer zurückdrängten, herrschte keineswegs Freude, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern größte Furcht, die der Autor Marcin Zaremba in dem Kapitel „Ein Unglück kommt selten allein. Die Angst vor den Rotarmisten“ ausführlich darstellt, indem er vor allem auf die Vergewaltigungen von Polinnen durch Sowjetsoldaten und deren stets zu befürchtende nächtliche Überfälle auf polnische Quartiere und Häuser eingeht. Das darauf folgende Kapitel ist den Männern gewidmet, die als ehemalige polnische Soldaten „überflüssig“ wurden, wenn sie nicht in den Polnischen Streitkräften (WP – Wojsko Polskie), welche der Roten Armee zugewiesen waren, kämpfen wollten. Taten sie es (etwa 400 000 Personen), wurde ihnen versprochen, dass sie nach ihrer Demobilisierung bevorzugt Arbeitsplätze bekommen würden oder sich in den ehemaligen deutschen, den sog. wiedergewonnenen Gebieten (in der deutschen Übersetzung ist das Adjektiv „sogenannte“ eigenartigerweise weggelassen worden; S. 158) ansiedeln könnten. Zehn Hektar Land sollten ihnen zugewiesen werden.

Die Angehörigen der Landesarmee (AK – Armia Krajowa, welche unter dem Oberbefehl der polnischen Exilregierung mit Sitz in London stand), die die sowjetischen Streitkräfte bei der Eroberung von Wilna, Lemberg und anderen Orten unterstützten und die vor allem am Warschauer Aufstand

teilgenommen hatten, galten dagegen als Feinde der neuen Ordnung. Es handelte sich um etwa 400 000 Personen (S. 157). Als Feinde galten auch die Bauernbataillone (Bataliony Chłopskie) und „Nationalen Streitkräfte“ (NSZ – Narodowe Siły Zbrojne). Zaremba findet von seinem Gesichtspunkt der Angst aus diejenigen Personen am interessantesten, die weder von der Amnestie der neuen volkspolnischen Regierung Gebrauch machten, noch im militärischen Untergrund gegen die „Roten“ verblieben, sondern sich zu räuberischen Banden zusammenschlossen. Sie verbreiteten seiner Meinung nach den größten Schrecken.

Insgesamt war die Zahl der „Überflüssigen“, zu denen an erster Stelle die Invaliden (etwa 650 000 Personen) gehörten, groß. Es kam hinzu, dass die offiziell Demobilisierten, d.h. die Angehörigen der Polnischen Streitkräfte (WP), bei der Bevölkerung zumeist nicht besonders gut angesehen waren. Man warf ihnen vor, in der falschen, nämlich in der sowjethörigen Armee gekämpft zu haben. Großer Hochachtung erfreuten sich dagegen diejenigen, die im Zweiten Polnischen Korps, der sog. Anders-Armee, unter britischem Oberkommando im Westen gedient hatten, von denen allerdings relativ wenige nach Polen zurückkehrten – von über 200 000 ungefähr 12 000 Personen. Eine besondere Gruppe bildeten die Deserteure, d.h. jene, die vor allem aus ideologischen Motiven nicht bereit gewesen waren, den Mobilisierungsbefehlen der volkspolnischen Machthaber zwischen September 1944 und Ende 1945 Folge zu leisten. Es handelt sich um 30 000 Männer, denen hohe Strafen drohten. Sie mussten sich dauernd auf irgendeine Weise verbergen.

Nach Zaremba war das „Polen der Jahre 1944 bis 1947 [...] ein Land von Bettlern, Landstreichern und vielerlei ‚freier Elektronen‘, die durch den Krieg aus ihren alten Konstellationen herausgeschlagen - durchs Land zogen, auf Bahnhöfen kampierten und in Garküchen und Fürsorgeeinrichtungen um Almosen baten“ (S. 171). Viele von ihnen begaben sich in die ehemaligen deutschen Gebiete. Es herrschte fast überall größte Arbeitslosigkeit. Das Spekulantentum blühte. Die neu

gegründete Polizei war schwach, unerfahren, zum Teil sogar korrupt. Sie befand sich in einer schwierigen Situation, wie der Autor erklärt: eingesetzt von den sowjethörigen Machthabern sollte sie deren Politik gegen eine Bevölkerung, die das neue Regime in der Mehrzahl nicht unterstützte, tatkräftig durchsetzen, u.a. hatte sie gegenüber den „sowjetischen Marodeuren“ ein Auge zuzudrücken. Von der Bevölkerung wurden diese Polizisten als die bösen Milizionäre bezeichnet.

In einem nächsten Kapitel behandelt Zaremba das „Plünderfieber“, das bereits 1939 in den Kriegswirren einsetzte und in den Monaten der Gettoisierung und Ermordung der Juden eine Fortsetzung fand. Neue Möglichkeiten eröffneten sich schließlich beim Abzug der deutschen Besatzer, um einen Höhepunkt im Sommer und Herbst 1945 zu erreichen, als die östlich von Oder und Neiße gelegenen, ehemals deutsch besiedelten Gebiete der Volksrepublik Polen zuerkannt wurden. „Tausende Menschen machten sich nach Niederschlesien und an die Ostseeküste bei Danzig auf, um die Gelegenheit zu Plünderungen zu nutzen.“ (S. 229). Der Autor unterscheidet verschiedene Typen von Plünderungen. Darunter befanden sich auch solche, die gemeinnützigen Zwecken dienten, wie der Einrichtung von Büros oder der Schaffung von Bibliotheken. Und wie soll man die Übernahme des Mobiliars durch die neuen polnischen Bewohner in den verlassenen deutschen Häusern benennen, fragt sich Zaremba.

Insgesamt wurden Plünderungen „zu einem Bestandteil der Luft, ein Element des Lebensstils der Nachkriegszeit“ (S. 238), konstatiert der Autor. Er versucht, das Riesenausmaß der Plünderungen u.a. mit der Armut der Bevölkerung und auch mit den Gerüchten zu erklären, dass in den sogenannten Wiedergewonnenen Gebieten ein Eldorado herrsche. Vielleicht sei der „Plündertrieb“ auch „in irgendeiner Weise dem Drang nach Leben“ entsprungen, spekuliert er am Ende.

Den größten Schrecken verbreitete das „Banditentum“. Damit sind die vielen bewaffneten Überfälle während des Krieges, beim Einmarsch der Sowjeteinheiten und in den ersten Nachkriegsjahren gemeint. Die Täter seien schwer

unterscheidbar gewesen: einerseits waren es Partisanen, die sowohl die deutschen Besatzer wie auch die Sowjets und die neuen Machthaber Polens bekämpften, andererseits handelte es sich um einfache Räuberbanden. Vom Gesichtspunkt des gemeinen Mannes, der unbeteiligten Familien aus, musste es, wie der Verfasser zu meinen scheint, relativ egal gewesen sein, aus welchen Motiven Gewalt angewandt wurde. Man lebte einfach in der ständigen Furcht, nicht nur seinen Besitz, sondern auch sein Leben zu verlieren. Ein langes Unterkapitel widmet Zaremba den „verkommenen Soldaten“¹, womit die von den antikommunistischen Partisaneneinheiten abgefallenen Männer gemeint sind, die sich zu Banditeneinheiten zusammengetan hatten.

Der Ende 1944 einsetzende Terror des gerade errichteten Sicherheitsdienstes, der polnischen Stasi, in den von der deutschen Wehrmacht befreiten Gebieten sei auf Geheiß von Stalin äußerst schnell in Gang gesetzt worden, wobei auch der NKWD eingeschaltet wurde. Als Beispiel gibt der Verfasser u.a. an, daß in „nur fünf Tagen, vom 20. bis zum 25. Oktober [...] in den Gebieten Lublin und Białystok aktive operative sowjetische Gruppen 1051 Personen“ festnahmen. „Für die lawinenartig ansteigende Zahl von Verhafteten entstanden ad hoc Internierungslager“ (S. 289). Unter den Verhafteten befanden sich Majore, Oberste und ein General, doch betrafen die Repressionen „die Gesellschaft insgesamt“, sie beschränkten „sich nicht nur auf im Untergrund aktive Personen“ (S. 290). Tatsächlich gelang es den neuen Machthabern mit Unterstützung der Sowjets, den Widerstand zu brechen und viele Menschen verzweifeln zu lassen. Nach Zaremba förderten solche Zustände den Glauben an Wunder, sie intensivierten auch den Hang zum Religiösen, obwohl die Kirche zunehmend verfolgt wurde, sowie das Aufkommen alter mythischer Vorstellungen, die Aggressionen gegen Juden, Ukrainer und Deutsche weckten. Bei dem Pogrom von Kielce am

¹ „Upadły“ hat in diesem Falle eine doppelte Bedeutung, es kann verkommen heißen, aber auch abgefallen.

4. Juli 1946 spielte bekanntlich der Mythos vom Ritualmord eine wesentliche Rolle². Die Folge dieses Pogroms war, dass etwa hunderttausend Juden Polen verließen.

Im letzten Absatz seines Schlussworts, das den Titel „Nach der Angst“ trägt, schreibt Zaremba:

„Praktisch bis zum Ende des Kommunismus hielt sich auch die Angst vor den Juden und den Deutschen, die den Polen das übernommene Hab und Gut wieder abnehmen würden. Die Furcht vor einer Veränderung der Grenzen und das damit einhergehende Gefühl der Vorläufigkeit ist einer der wichtigsten, die Nachkriegswirklichkeit bestimmenden Faktoren. In Niederschlesien ist mir eine Anekdote zu Ohren gekommen, wonach ein Einwohner erst 1991, nach Unterzeichnung des deutsch-polnischen Grenzvertrags, einen Pinsel zur Hand nahm und seinen Zaun gestrichen hat. Mit anderen Worten: Die Große Angst endete nicht 1947, sondern schrieb sich in das Gedächtnis des Volkes ein, stärkte die polnische Religiosität, schlug Wurzeln in Gewohnheiten und Bräuchen wie auch im Alltag der Polnischen Volksrepublik.“ (S. 501)

Der Autor geht, wie man dieser Schlussbemerkung entnehmen kann, von den tiefen Auswirkungen kollektiver Erlebnisse und Emotionen auf die späteren Generationen aus. Tatsächlich können in Polen ähnlich wie in anderen Ländern, Deutschland nicht ausgeschlossen, Traumata immer wieder aufkommen oder auch geweckt werden, aber gleichzeitig ist es im Falle von Polen ein Wunder, wie sich in der Solidarność-Revolution 1980/81 gezeigt hat, dass es möglich ist, sogar in einem quasi totalitären System auf friedliche Weise eine allgegenwärtige Angst zu überwinden. In dieser sechzehn Monate währenden Protestzeit ist niemand körperlich zu Schaden gekommen, keine Fensterscheibe wurde eingeschlagen. Auch nach der Einführung des Kriegsrechts durch Jaruzelski blieb es beim friedlichen Protest. Ohne dieses von Polen statuierte Exempel hätte die Wende von 1989/91 im „Ostblock“ anders ausgesehen. Die Überwindung der „großen Angst“ war den

² Hierauf geht Zaremba in dem Kapitel „Insecuritas humana“ ein.

verschiedensten Kräften zu verdanken. Immerhin gelang es Stanisław Mikołajczyk, dem ehemaligen Ministerpräsidenten der Londoner Exilregierung, die Polnische Bauernpartei nicht nur wiederzubeleben, sondern auch in die stärkste Partei zu verwandeln. Die Kommunisten konnten im Januar 1947 die Parlamentswahlen nur dank größter Fälschungen „gewinnen“. Zaremba geht hierauf nur nebenbei ein. Der Terror gegen die Polnische Bauernpartei führte am Ende dazu, dass Mikołajczyk das Land im April 1947 verließ und sich der Schrecken im Lande vergrößerte. Aber für wie lange?

Von besonderer Bedeutung für die polnische Nachkriegsgeschichte war schließlich die katholische Kirche. Ihre Existenz gab großen Teilen der Gläubigen die Möglichkeit, in deren Räumen zusammenzukommen, sich von Angesicht zu Angesicht zu sehen und das Gefühl zu entwickeln, eine nicht vom Staat gegängelte Gemeinschaft zu bilden. Es ging ihnen auch um den Erhalt eines Gemeindelebens, wie man es in der Vorkriegszeit gepflegt hatte³. Hinzu kommt, dass man durch den Glauben die alten Formen der Feier von Geburt, Erwachsenwerden, Heirat und Verabschiedung der Verstorbenen aufrechterhalten konnte. In der Volksrepublik Polen gab es keine Jugendweihe, wie sie in der DDR kultiviert wurde. Für den aufgeklärten Bürger mochte das Beharren auf Althergebrachtem als ein Horror erscheinen, aber wenn eine neue Ordnung mit Gewalt und Terror eingeführt werden soll, bleibt dies der einzige Ausweg, der durch das umsichtige Vorgehen von Kardinal Stefan Wyszyński gestärkt wurde. Er war am 25. September 1953 verhaftet worden, d.h. nach dem Tod Stalins am 8. März und dem Machtantritt Chruschtschows am

³ Gleich nach der Befreiung der polnischen Gebiete von den deutschen Besatzern wollten die Einwohner zu der alten Vorkriegsordnung zurückkehren, die ehemaligen Dorfschulzen, Beamten und Richter, soweit sie überlebt hatten, wieder einsetzen und die ehemalige Rechtsordnung in Kraft treten lassen, zumal die Deutschen die lokale Selbstverwaltung im Wesen so belassen hatten (mit Ausnahme der jüdischen), wie sie in der Zwischenkriegszeit arbeitete. Die neuen Machthaber bekämpften dagegen alles, was an die Vorkriegsordnung erinnerte.

7. September 1953. Wyszyński wurde erst infolge der quasi revolutionären Ereignisse von 1956 am 25. Oktober freigelassen. Er wurde sofort äußerst aktiv, u.a. nahm er die Millenniumsfeiern zum Anlass, die Gläubigen zu mobilisieren. Er sah eine neunjährige Vorbereitungszeit (Die große Novene des Millenniums nannte er es) mit vielen Prozessionen in den einzelnen Diözesen vor, die mit einer Wallfahrt und einer großen Feier am 3. Mai 1966 in Gniezno (Gnesen), dem ersten polnischen Königssitz, abgeschlossen werden sollte. Doch dann fand der Höhepunkt der Feierlichkeiten in Częstochowa statt. Alljährlich versammelten sie sich zu Hunderttausenden in einer jeweils anderen Stadt. Am Ende konnte man von einer Rechristianisierung Polens sprechen. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung bildete schließlich die Wahl von Karol Wojtyła zum polnischen Papst.

Es ist schade, dass Zaremba diese Seite der polnischen Geschichte so wenig berücksichtigt hat. So bleibt es den Lesern und Leserinnen unverständlich, dass ein solches Chaos, wie es uns in dem Buch auf über 600 Seiten vorgeführt wird, überwindbar war und nicht bedeutend tiefere Spuren hinterlassen hat.

Karol Sauerland

Daniel Bogner/Cornelia Mügge (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, Fribourg/Freiburg/Wien: Academic Press und Herder-Verlag 2015, (= Studien zur Theologischen Ethik 144), 233 Seiten, 40,- EUR, ISBN: 978-3-451-34285-1

Die Vorstellung von der „Natur“ des Menschen war lange Zeit ein selbstverständliches und – was die Bestimmung eines moralisch guten Lebens betrifft – unentbehrliches Element der von der katholischen Theologie zu Grunde gelegten philosophischen Denkmatrix. Sie blieb es auch, aber nunmehr nur noch präferiert, als im Zuge der Neuzeit erkenntniskritische Zweifel an dem massiven Realismus, die Entdeckung

der historischen Variabilitäten und die Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Empirie den theoretischen Implikationen dieses Theorems beträchtlich zusetzten. Eine wirkliche Problematisierung auch im Bereich der Theologie erfolgte allerdings erst dann, als es um konkrete Fragen des guten Lebens ging und neue technische, medizinische und organisatorische Möglichkeiten Debatten um den bisher plausiblen Rückgriff auf die Natur des Menschen und die Naturgemäßheit bestimmter Handlungsweisen erzwangen (v.a. im Bereich der Sexualethik).

Denn die Vorstellung von einer Natur des Menschen diene bis dahin als Inbegriff dessen, was allen Menschen gemeinsam war. Sie galt (einschließlich der in sie eingetragenen Vorstellungen vom gelungenen Menschsein) als angeboren und unveräußerlich und taugte auch als anerkannte objektive Grundlage, auf die man sich berufen oder sogar sich je nachdem verweigern konnte, wenn man am Faktischen, an dem durch Macht zur Geltung gebrachten Konstruierten oder zu dem aus subjektiver Einsicht oder Willkürlichkeit Fantasiereten Kritik übte oder dazu sogar in Widerspruch stand.

Vor diesem Hintergrund „lohnt“ es sich, dem Verschwinden, dem stillen Abhandenkommen, vielleicht auch der Unverzichtbarkeit und Verborgenheit bzw. der eventuellen Vererbung der Vorstellung von der Natur nachzuspüren. Eine solche latente Beerbungsformel könnte etwa im heute vielfach beschworenen Begriff des „Menschenbildes“ liegen. Das ist jedenfalls eine Vermutung, der der vorliegende Band – Dokumentation einer Tagung im Herbst 2014 an der Universität Freiburg i. Ue. und ausgerichtet vom Lehrstuhl für Allgemeine Moralthologie und Theologische Ethik an eben dieser Universität – in interdisziplinärer Bemühung nachgehen möchte.

Im Unterschied zu früheren Diskussionsbänden zu Natur und Naturrecht, die es in reicher Zahl gibt, fokussiert der vorliegende Band auf jene Problematisierungen, die aus den Debatten, die aktuell in der Philosophie weltweit geführt werden, resultieren. Es geht dabei auch nicht schwerpunktmäßig um die Theologie und die Theologische Ethik. Aber beide sind

von diesen Debatten zwangsläufig tangiert. Denn die Theologie muss um ihres Selbstverständnisses willen größtes Interesse daran haben, dass die Redeweise von „dem Menschen“ nicht hohl wird, sondern gehaltvoll und identifizierbar bleibt auch in, trotz und sogar wegen der Unterschiedlichkeit der Gesellschaften, der Kulturen, der lebensaltersspezifischen Entwicklungsformen, der Geschlechter, der Vitalität, der politischen und sozialen Verhältnisse. Umgekehrt geht es aus der Perspektive der heute weltweit als ethischer Standard anerkannten Menschenrechte darum, wie abseits von Buchstaben und von der Formalsprache des Rechts auch Motivationen für aktives Engagement und politisches Handeln (als Postulat ist das auch in der Zielrichtung, die mit „Empowerment“, „Implementierung“ oder „Verwirklichung“ umschrieben ist, impliziert) generiert werden können und gleichzeitig eine wirksame Barriere gegen Fundamentalismus und religiös verbrämten Fanatismus errichtet werden kann. Dazu braucht es – das ist eine der Ausgangsthese der Tagungsregisseure (vgl. S. 7) – eine Vorstellung vom Menschen, die geschützt werden soll. Menschenbilder transportieren aber immer auch kulturell-mentale Besonderheiten und sind weltanschaulich aufgeladen. Da sie also in diesem Sinn unvermeidlich partikular sind, ist es – so eine andere Ausgangsthese der Veranstalter – notwendig, ihre Vereinbarkeit mit der weltanschaulichen Pluralität aufzuzeigen (vgl. S. 155) bzw. (das entspricht den tatsächlichen Mühen auch in den Beiträgen des vorliegenden Bandes besser) zu rekonstruieren.

Die aktuellen Debatten, die im Zuge dieses Bemühens zusammengetragen, referiert und reflektiert werden, sind denkbar verschieden. Aus der Wahrnehmung des Rezensenten, der sich von der Struktur des Nacheinanders der Beiträge und der Gruppierung nach der Logik einer gedanklichen Systematik freimacht und gleichsam diachron liest, sind es die Debatten um:

- die Spannung zwischen Natur (bzw. auch Menschen„bild“) als Abstraktum und formaler

Größe zur Charakterisierung des allen Menschen Gemeinsamen und „Natur“ bzw. Menschen„bild“ als Inbegriff der Bedürftigkeit, Körperlichkeit und Leiblichkeit des Menschen und seiner Verwobenheit in die ihn umgebende und erhaltende, aber ihn auch disponierende und bedrohende außermenschliche Natur (S. 11-13; 209-220);

- die Gleichheit als Maßgabe aller einzelnen Rechte, das Entdecken kulturell bedingter Diskriminierungen und die Suche nach Wegen zu mehr Gleichbehandlung (S. 13f.; 45-66; 197-205);
- die Mehrzahl sexueller Orientierungen und Gender-Identitäten (S. 146-153; 207-220);
- die moralische Legitimität bzw. Illegitimität einer „Verbesserung“ der Menschheit mittels neuer Bio- und Humantechniken (S. 100-105; 145f.; 175-182);
- das Konkurrieren von staatlicher und kirchlicher Rechtspersönlichkeit in der sich säkularisierenden Gesellschaft (S. 221-231; vgl. auch 67-81).

Man tut diesem Band nicht Unrecht, wenn man die Beiträge als inhaltlich wie auch methodisch ziemlich heterogen charakterisiert. Das steht allerdings in keinem Gegensatz dazu, dass die meisten Beiträge ausgesprochen interessant, anregend und auch jenseits des Üblichen sind. Unüblich ist beispielsweise der breite Rückgriff auf die Überlegungen von Samuel Pufendorf im Beitrag von Simone von Zurbuchen, überraschend noch mehr die Heranziehung theologisch-anthropologischer Reflexionen von Jakob Böhme und Franz von Baader im Beitrag von Jean Claude Wolf. Auffallend und in diesem Sinne bereichernd ist auch die starke Berücksichtigung US-Amerikanischer Diskurse und Literatur durch alle Beiträge hindurch. Schließlich gehört zu den konzeptionellen Überraschungsmomenten auch das Spektrum der Autoren, die zu Wort kommen; es umfasst auch Philosophen, die bisher

weder in ihren eigenen Beiträgen noch in ihrer Rezeption als der Theologie nahe stehend aufgefallen sind.

Die „Architekten“ der Tagung wie auch des sie dokumentierenden Bandes haben mehrere Versuche unternommen, die Beiträge trotz aller Verschiedenheit unter einen gemeinsamen Fokus zusammenzubringen, der über das Stichwort „Natur“ hinausreicht. Einer dieser Versuche ist der gelungene, theoretisch anspruchsvolle Einführungsbeitrag des Herausgebers Daniel Bogner, anspielungsreich überschrieben mit „Vom Nutzen und Bankrott der Natur im Leben“ und als „Sondierungen zu einem umstrittenen Thema“ charakterisiert. Ein anderer Versuch ist der Untertitel des Bandes, der in Gestalt einer Frage auf den Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenbild abhebt. Das macht insofern Sinn, als das Naturrechts-Theorem in Bezug auf die Form und die Begründung der Menschenrechte noch immer seine stärkste Plausibilität hat. Und schließlich gibt es als dritte und äußerliche Verbindungsstruktur die Gliederung der Beiträge in „Grundlegende philosophische Fragen“, die „Politische Dimension des Naturbegriffs“ und „Ethische, rechtliche und theologische Praxisfelder“.

Es wäre eine unangemessene Erwartung an dieses Projekt, ein gemeinsames inhaltliches Resultat oder abschließende theoretische bzw. methodologische Konvergenzen konstatieren zu wollen; es sei denn die, dass Erzählungen und Bilder und eben auch Menschenbilder für die Anwendungskontexte der Menschenrechte und für die Motivation zum menschenrechtlichen Handeln sinnvoll und sogar notwendig sind. Was vor uns liegt, ist ein Diskussionsband im besten Sinn, der offensichtlich bereits von der Konzeption her auf Offenheit, Vielstimmigkeit und Originalität angelegt ist oder aber sie bewusst in Kauf genommen hat. Dabei kann der Band dem Interessierten viel Einsicht und neue Erkenntnis bieten. Der Rezensent erlaubt sich, dafür drei Beispiele zu nennen, die ihn besonders überzeugt haben, nämlich: Bogners fast nebenbei gemachter Hinweis, dass in den klassischen Formulierungen der Menschenrechte sehr Vieles unter Machbarkeits- und

Kontextvorbehalte gestellt sei und dass Selbstbestimmung in diesem Zusammenhang gerade nicht „eine grenzenlose individuelle Selbstverfügung“ bedeute, sondern „ein Anspruch auch an den Menschen [sei], sich und die Anderen stets als Verantwortungssubjekte zu behandeln“ (S. 14). Dann die Verteidigung des Naturrechtsgedankens durch Lohmann als „nicht nur historisch, sondern auch [sc.: weiterhin als] systematisch erforderlich“ im Hinblick auf ein dreifaches „Wächteramt“: nämlich ein Wächteramt gegen die zentrifugalen Kräfte des Kulturalismus, ein Wächteramt gegen den Legalismus und schließlich ein Wächteramt im Sinn einer Grenze gegenüber einem idealistischen, allein auf den Geist bezogenen Verständnis des Menschen, wie es in den transhumanistischen Optimierungsphantasien Gestalt annimmt (S. 95-105). Schließlich ist es die Beschreibung der Grenzverschiebung im Beitrag von Zimmermann, der anhand der Bioethik-Debatten eindrucksvoll zeigen kann, wie kompliziert das Verhältnis von Natur, Mensch, Technik und Ethik heute geworden ist (S. 175-195) und wie wenig sich die Theologie im Allgemeinen und die theologische Ethik im Besonderen resigniert oder aber arrogant mit einfachen Antworten zufrieden geben darf.

Konrad Hilpert

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. Mathias Beer, Historiker, seit 2007 Geschäftsführer und stellvertretender Leiter des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde (IdGL)Tübingen.

Dr. Olaf Blaschke, geb. 1963, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Dr. Anselm Doering-Manteuffel, geb. 1949, Professor em. für Neuere Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Zeitgeschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Dr. Martin Greschat, geb. 1934, Professor für Kirchengeschichte an der Universität in Münster/Westf. .

Dr. Konrad Hilpert, geb. 1947, Professor em. für Moralthologie an der Ludwig Maximilians-Universität München.

Dr. Esther Hornung, Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Reformationsgeschichte und Neuere Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität-Bochum.

Dr. Annette Jantzen, geb. 1978, seit 2013 Referentin für Kirchenpolitik und Jugendpastoral an der BDKJ-Bundstelle in Düsseldorf.

Dr. Lydia Koelle, geb. 1962, Theologin und Literaturwissenschaftlerin; Tochter einer aus Ober-Schlesien geflüchteten Mutter.

Dr. Jutta Koslowski, geb. 1968, Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und Lehrbeauftragte für Ökumenische Theologie und Interreligiösen Dialog an der Pädagogischen Hochschule in Ludwigsburg.

Christina Kraker-Kölbl, geb. 1973, katholische Theologin, Historikerin und Gender-Expertein, 2011 Gründerin der Beratungsstelle „Divan“ der Caritas Steiermark.

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

Klaus Mertes, geb. 1954, Jesuit, Gymnasiallehrer, Autor und Chefredakteur, seit September 2011 Direktor des Kollegs St. Blasien.

Dr. Dr. h. c. Norbert Mette, geb. 1946, Professor i.R. für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der TU Dortmund.

Dr. Philipp Osten, geb. 1970, Professor am Zentrum für Psychosoziale Medien und Leiter des Instituts für Geschichte und Ethik am Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf.

Dr. Martin Papenbrock, geb. 1963, Professor für Kunstgeschichte am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und Vorsitzender der Guernica-Gesellschaft e.V. .

Dr. Urszula Pełkala, geb. 1978, Wiss. Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz.

Dr. Karol Sauerland, geb. 1936, Professor em. für Germanistik an der Universität Warschau, war Mitglied in der Solidarność.

Dr. Lucia Scherzberg, geb. 1957, Professorin für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Nicole Stark, geb. 1979, Studienrätin für die Fächer Katholische Religion und Französisch am Cusanus-Gymnasium St. Wendel, abgeordnete Lehrerin für Fachdidaktik an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Dr. Heike Sturm, Professorin für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin.

Petra Wlasak, Politikwissenschaftlerin und Genderexpertin, Mitarbeiterin am RCE Graz-Styria – Zentrum für nachhaltige Gesellschaftstransformation.

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.