

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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 13 (2018)

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 13 (2018)

Herausgegeben von

KATHARINA PEETZ

AUGUST H. LEUGERS-SCHERZBERG

LUCIA SCHERZBERG

© 2021 theologie.geschichte
Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1584 eBook
ISSN 1862-1678 Online-Ausgabe
DOI: <https://doi.org/10.48603/tg-2018>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Donata Uwimanimpaye</i> Approche socio-spirituelle d'éducation à la paix	11
II. MISZELLEN	39
<i>Antonia Leugers</i> Annette Kolb – ihre literarische und politische Bedeutung 50 Jahre nach ihrem Tod. Tagungsbericht zur Tagung in der Evangelischen Akademie Tutzing, 8. bis 10. Dezember 2017	41
III. REZENSIONEN	53
Julia Maria Erber-Schropp, <i>Schuld und Strafe. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung des Schuldprinzips</i> (Heinz Koriath)	55
Susanna Schrafstetter, <i>Flucht und Versteck. Untergetauchte Juden in München – Verfolgungserfahrung und Nachkriegsalltag</i> (Antonia Leugers)	72
Ralf Karolus Wüstenberg/Jelena Beljin (Hg.): <i>Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende</i> (Martin Leiner)	76
Gregor Buß, <i>Katholische Priester und Staatssicherheit. Historischer Hintergrund und ethische Reflexion</i> (Markus Ruhs)	80
Stefanie Mathilde Frank, <i>Wiedersehen im Wirtschaftswunder. Remakes von Filmen aus der Zeit des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik 1949-1963</i> (Clemens Zimmermann)	85

Jens Oboth, <i>Pax Christi Deutschland im kalten Krieg 1945-1957. Gründung, Selbstverständnis und „Vergangenheitsbewältigung“</i> (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 131) (Gisela Fleckenstein)	88
Franz Walter, <i>Rebellen, Propheten und Tabubrecher. Politische Aufbrüche und Ernüchterungen im 20. und 21. Jahrhundert</i> (August H. Leugers-Scherzberg)	96
Jörg Ernesti, <i>Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten</i> (Ralph Rotte)	99
Martin Dröge, <i>Männlichkeit und Volksgemeinschaft. Der westfälische Landeshauptmann Karl Friedrich Kolbow (1899-1945). Biographie eines NS-Täters</i> (Thomas Kühne)	108
Bernd Florath (Bearbeitung), <i>Die DDR im Blick der Stasi. Die geheimen Berichte an die SED-Führung 1964</i> (Heiner Bröckermann)	111
Rainer Eckert, <i>Revolution in Potsdam. Eine Stadt zwischen Lethargie, Revolte und Freiheit (1989/1990)</i> (Anna Luise Klafs)	115
Eva Maria Kaiser, <i>Hitlers Jünger und Gottes Hirten. Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945</i> (Thomas Forstner)	119
Walter Lesch (Hg.), <i>Christentum und Populismus. Klare Fronten?</i> (Udo Lehmann)	125
Konstantin Hermann, Gerhard Lindemann (Hg.), <i>Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz. Biografien von Theologen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens im Nationalsozialismus</i> (Björn Krondorfer).....	128
Christoph Schmitt-Maaß, Daniel Fulda (Hg.), <i>Vertriebene Vernunft? Aufklärung und Exil nach 1933</i> (Yael Kupferberg)	134

Maria Zumholz und Michael Hirschfeld (Hg.), <i>Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit</i> (Martina Cucchiara).....	140
Willi Steul (Hg.), <i>Koran erklärt – Ein Beitrag zur Aufklärung</i> (Naime Cakir)	145
Uwe Grelak/Peer Pasternack, <i>Theologie im Sozialismus. Konfessionell gebundene Institutionen akademischer Bildung und Forschung in der DDR. Eine Gesamtübersicht</i> (August H. Leugers-Scherzberg)	152
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	157

I. AUFSÄTZE

Donata Uwimanimpaye

APPROCHE SOCIO-SPIRITUELLE D'ÉDUCATION À LA PAIX

1. Contexte historique africaine d'éducation à la paix

L'essentiel de l'éducation dans l'ancienne culture rwandaise était en rapport avec la société rwandaise et tendait à conserver et à consolider ses structures.¹ C'était d'une part une société hiérarchique fondée sur le respect total de l'autorité établie et d'autre part une société religieuse expliquant la vie individuelle et sociale par l'action du monde divin et invisible. L'individu se trouvait fortement intégré au groupe, auquel il était soumis et qui lui apportait aide et équilibre. L'éducation à la paix au Rwanda comme dans d'autres pays d'Afrique se situe donc dans le cadre d'éducation aux valeurs en mettant l'accent sur l'harmonie, la communion, la solidarité. Il s'agit de la transmission du patrimoine culturel commun, qui comportait entre autres valeurs la perception de soi comme individu et comme membre de la société.

1.1 La perception de soi comme individu

Le concept de „Umutima“ (le cœur) comme individualité de la personne, a été développé dans la philosophie rwandaise par Nothomb² et Kagame.³ Selon ces auteurs l'harmonie

¹ Justin Kalibwami, *Le catholicisme et la société rwandaise (1900-1962)*, Paris: Présence africaine 1991 ; cf. Donata Uwimanimpaye, *Rôle de l'éducation à la paix dans le développement intégral de la personne : cas des communautés d'APAX au Rwanda*, Thèse de Doctorat, Université de Fribourg/Suisse. 2010, Publication online. <http://ethesis.unifr.ch>.

² Dominique Nothomb, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles : Lumen Vitae 1965.

³ Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales, Classe des sciences morales et politiques. Mémoires in-8vo, Nouvelle série, tome xii, fasc. 1, 1956 et *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris: Présence africaine 1976.

fondamentale réside dans le cœur de l'homme et cela est trouvé dans la croyance des Rwandais: „Kami k'umuntu ni umutima we“, « le petit roi (ou le guide) de la personne est son cœur ». Umutima est un mot dans la langue de „Banya-Rwanda“ (peuple du Rwanda) qui, assez tôt, est devenu très important pour les connaître et les décrire; un mot dans lequel ils veulent exprimer ce qui est le plus humain chez l'homme et qui fait l'unité. Ainsi, en examinant les proverbes vernaculaires et de sagesse, ce qui caractérise l'homme n'est évidemment pas „umubiri“ (le corps), ni même „ubuzima“ (vie), ni „igicucu“ (ombre), ni „ubwenge“ (connaissance et compétence), mais „Mutima“.⁴

En psychologie, le cœur a la capacité de comprendre la situation pour conduire l'individu à se comporter d'une manière adéquate, ce qui s'approche un tout petit peu du bon usage de l'intelligence émotionnelle. Une personne qui a le cœur à sa juste place (ufite umutima mu gitereko) est une personne paisible, qui a la paix intérieure et qui peut donc donner la paix aux autres. Allant dans le cadre spirituelle, nous parlerons de la maturité à acquérir pour être artisan de paix. Selon Kagame⁵ les éléments de base de l'éthique « fondamentale » dans « la philosophie bantoue rwandaise de l'être » sont trois: la « fin ultime » ou la survie en procréation, « être » ou vivre en harmonie avec l'autre et la nature , et enfin le « cœur » ou ce qui constitue l'instance suprême de „moralité“ et de responsabilité par „libre choix“, d'où cet adage : « le petit roi (ou le guide) de la personne est son cœur ». Ainsi, pour avoir une bonne conscience ou bonne „Mutima“, dans le sens du « libre choix », un être humain doit être éduqué depuis son enfance à travers différentes étapes.

⁴ Joseph Bishyanuka, *Challenges to African Ethical Values in a Globalized World: A Rwandan Perspective*, CUEA Press 2017.

⁵ Kagame, *Philosophie Bântu-Rwandaise et Philosophie Bantu Comparée*.

1.2 La perception de soi comme membre de la société

Panu-Mbendele⁶ se fondant sur le discours théologique négro-africain de Bimwenyi-Kweshi⁷ développe la thèse de la « membralité » entendue comme fondement de toute la conception négro-africaine de l'homme et de l'univers dans lequel il s'est trouvé placé. Toute sa thèse repose sur l'idée que l'agir de l'homme africain ne peut être vraiment compris que si l'on tient compte de la conception selon laquelle l'homme est un être fondamentalement relié à Dieu (la théotropie, membralité verticale), au monde des vivants et des morts (membralité horizontale) et à l'univers tout entier (osmose, membralité cosmique). Par conséquent, la paix n'est rien d'autres que la tranquillité du cœur que l'on éprouve une fois que l'on est en bonnes relations avec Dieu, avec les autres, y compris soi-même, et avec l'environnement.

2. Problématique

L'éducation à la paix rencontre beaucoup de difficultés, entre autres, selon le cardinal Parolin (2015)⁸ « celui de replacer l'humain au centre ». J'en conviens avec l'auteur car la paix semble être une valeur transcendée par la grâce divine. En effet, ceux qui se réclament chrétiens ne peuvent pas aller très loin en oubliant que leur guide, le Christ lui-même, leur a laissé sa paix à transmettre (Jn 14,27). C'est la paix dont tout le monde a besoin même si les interprétations diffèrent selon l'éducation reçue. Mais d'autres défis sont aussi à explorer, comme le manque de respect aux valeurs locales, le

⁶ Constantin Panu-Mbendele, *La « membralité » : Clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains*, Thèse de doctorat: Université de Fribourg, 2005 Publication on-line. <http://ethesis.unifr.ch>.

⁷ Oscar Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris: Ed. Présence Africaine 1981.

⁸ Pietro Parolin, Le premier défi de l'éducation à la paix est de replacer l'humain au centre. 13. novembre 2015, Université pontificale Grégorienne, Rome, Italie. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2521-K/2015-11-13-1379957>.

repli identitaire des cultures qui ne veulent pas s'ouvrir aux autres, l'esprit égocentrique de ceux qui veulent imposer leurs valeurs aux autres et maintenir leur contrôle. Tous ces mouvements affectent l'éducation des jeunes générations en créant en elles des faiseurs de paix ou des amateurs de la violence.

Pour les chrétiens, la paix est la personne de Jésus-Christ car c'est lui le Christ qui est notre paix (Eph 2, 14-18). Même ceux qui ne sont pas chrétiens croient en une divinité qui leur assure la paix, ce qui nous donne une pierre angulaire pour l'éducation à la paix. Toutefois, selon le pape Benoît XVI, « la paix n'est pas seulement un don à recevoir, mais bien également une œuvre à construire »⁹ Cela implique qu'il y a des artisans de paix (Mt 5,9), soucieux de s'éduquer et d'éduquer les autres à l'empathie, à la compassion, à la solidarité, à la collaboration, à la fraternité, à la tolérance... Il leur faut aussi être actifs au sein de la communauté et être vigilants à éveiller les consciences sur les questions nationales et internationales et sur l'importance de la recherche de modalités adéquates pour la redistribution de la richesse, pour la promotion de la croissance, pour la coopération au développement et pour la résolution pacifique des conflits. L'éducation à la paix nécessite donc la tâche d'apprendre d'une part à être attentif pour dépendre totalement du don de Dieu, mais d'autre part à être actif pour répandre la bonne nouvelle de la paix partout au monde mais spécifiquement dans l'éducation des jeunes comme le souligne le pape Jean Paul II.

« Un devoir s'impose donc à tous ceux qui aiment la paix, celui d'éduquer les nouvelles générations à ces idéaux, afin de préparer des temps meilleurs pour toute l'humanité. [...] < Pour parvenir à la paix, éduquer à la paix >. Cela est aujourd'hui plus urgent que jamais, car les hommes, devant les tragédies qui con-

⁹ Benoît XVI, *Éduquer les jeunes à la justice et à la paix*, 1. janvier 2012, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html.

tinuent d'affliger l'humanité, sont tentés de céder au fatalisme, comme si la paix était un idéal inaccessible.»¹⁰

3. *Education à la réceptivité de la paix*

La paix est inhérente à la sécurité humaine, c'est pour cela que dans toutes les confessions, dans tous les domaines et dans toutes les disciplines, nous parlons de l'éducation à la paix au niveau social et spirituel en laissant ouvert les discussions dans les domaines philosophique, économique et politique par les experts en la matière. L'approche est donc holistique : elle est inclusive car tout apport constructif est bienvenu.

3.1 *La paix comme don de Dieu*

Le psychologue social américain¹¹ trouve qu'il y a un besoin de transcendance qui se met en place seulement quand les autres besoins sont satisfaits et que c'est en satisfaisant à ce besoin qu'on entre dans une vision nouvelle de la vie harmonieuse. D'autres recherches américaines en neuropsychologie et neurothéologie¹² montrent que l'aspiration à la transcendance ou le besoin de Dieu est connaturel au cerveau. Selon le psychothérapeute Peck¹³ la voie spirituelle est une voie offerte à tout être humain, indépendamment de sa religion. Le don est là, mais le défi d'aujourd'hui est que beaucoup sont trop préoccupés pour écouter le langage de paix et d'amour. Vivre

¹⁰ Jean-Paul II, Message pour la Journée mondiale de la paix, 2004, n. 4, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace.html.

¹¹ Ervin Staub, *The psychology of good and evil. Why children, adults and groups help and harm others*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

¹² Andrew Newberg/Eugène D'Aquili/Vince Rause, *Pourquoi « Dieu » ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Vannes: Sully 2003 ; cf. Uwimanimpaye, *Rôle de l'éducation*.

¹³ M. Scott Peck, *The Road Less Traveled and Beyond. Spiritual Growth in Age of Anxiety*, New York: Touchstone. 1998.

près de Dieu nécessite tout simplement que nous fassions de lui notre premier amour, notre plus haute priorité et que nous apprenions à nous connecter à sa présence vivante en le recherchant en silence (col 1, 27).

3.2 *S'exercer à accueillir la paix comme don de Dieu*

Si selon le philosophe et théologien rwandais, Ntezimana¹⁴ Dieu est l'essence de la vie humaine, s'il en constitue ainsi le centre, alors on ne peut le voir, c'est-à-dire devenir conscient de lui, que par méditation¹⁵ ce voyage qui mène à son propre centre. Ntezimana emprunte à la voie de Kibeho¹⁶ les étapes principales de la méditation que fait la voyante Nathalie Mukamazimpaka sous la dictée de notre Dame de Kibeho. La voici, en langue originale¹⁷ « Gusenga, wihana wibabaza wigomwa, ukababara wishima » (= prier, en faisant ascèse, et souffrir dans la joie).

Le premier élément de cette méditation, c'est gusenga = prier, dans la double démarche de louer Dieu (gutaka Imana) et de crier vers Dieu (gutakira Imana).

a) Louer Dieu, c'est d'abord le percevoir correctement comme un Dieu aimant, et se savoir aimer de lui génère un sentiment de sécurité qui permet de déployer toute sa puissance pour le louer ! Le sentiment primitif de Dieu est ainsi jubilation et c'est elle qui est véritable louange. Cette jubilation est la grande santé de l'être interne et éternel, santé qui donne à l'humain de tout supporter sans se départir de sa joie. Cette

¹⁴ Laurien Ntezimana, *De la bonne puissance pour la justice et la réconciliation*, éd. Pax Christi Grands Lacs. 2005).

¹⁵ L'auteur invente ici une étymologie par analogie en transformant « meditari »- méditer- en « med-ire » : aller au centre (Ntezimana, *De la bonne puissance*).

¹⁶ De 1981 à 1988 eurent lieu à Kibeho au Rwanda des "apparitions" d'une Dame et d'un Monsieur identifiés comme la Vierge Marie et le Seigneur Jésus par les voyants. Leur message principal consistait à exhorter les personnes à la prière et à la conversion pour prévenir la violence et la guerre.

¹⁷ Le Kinyarwanda ou « langue du Rwanda ».

réflexion de Ntezimana épouse l'expérience de Rohr¹⁸ qui nous recommande la contemplation comme l'un des chemins où se trouve la vraie paix que Dieu donne et que le monde ne peut nous arracher.

b) Crier vers Dieu, c'est lui présenter son désir pour qu'il soit accompli, car tout est déjà donné, il suffit de venir le prendre. Demander correctement, c'est affirmer qu'on a reçu avant d'acquérir, et remercier pour le don de ce qu'on ne tient pas encore.

Le deuxième élément de la méditation de Kibeho consiste à kwihana, kwibabaza, kwigomwa, « se punir, se faire mal, renoncer », termes qui signifient simplement le nécessaire renoncement au goût de la mort pour permettre au processus de développement et de bien-être de la personne de prendre place.

La troisième composante de cette méditation consiste à kubabara wishima, « souffrir dans la joie ! » C'est l'état même de ceux qui « voient Dieu », c'est-à-dire la perfection de son plan en toute chose. Ils habitent ainsi « le ciel » sur la terre des vivants. « Le fond de leur être est jubilation et non tristesse ». C'est la paix permanente malgré les tribulations de ce monde.

La méditation est une des voies vers le développement spirituel que Peck¹⁹ résume en quatre points sur lesquels la personne peut évaluer elle-même où sa croissance a été arrêtée et décider d'avancer à la découverte de la vraie paix:

a) Le premier pas de développement est l'étape chaotique ou antisociale qui contient des personnes dont le système de croyance est profondément superficiel, sans principe pour la mise en pratique de leurs croyances.

¹⁸ "That is why I have to go into the wilderness, where I let God call me by my name to a deeper place. This is the peace that the world can't give. But I promise you that is also the peace that the world can no longer take from you. This peace doesn't come about because of anything we do right" (Richard Rohr, *Simplicity: The Freedom of Letting Go*, New York: The Crossroad Publishing Company. 2003, p. 184).

¹⁹ Peck, *Road Less Traveled*.

b) Le deuxième niveau ou l'étape formelle ou institutionnelle est le stade où les gens suivent la loi à la lettre en donnant très peu de place à l'amour, à la miséricorde.

c) Le troisième niveau ou l'étape sceptique ou individuelle est le propre de la plupart des séculiers d'esprit scientifique, rationnel, moral et humanitaire.

d) Le quatrième niveau ou l'étape mystique ou de communion est celle des personnes qui ne sont plus emprisonnées par leurs propres recherches, leurs théories et leurs raisonnements mais s'en détachent en s'attachant à la source²⁰.

Cette démarche de la spiritualité contribue à l'éducation à la paix, dans ce sens que, comme nous venons de le voir, elle décentre la personne d'elle-même et de la loi en l'ouvrant à la puissance de l'amour. L'accueil du don de la paix délivre la personne du souci de contrôle sur les autres, sur l'avenir et d'autojustifications qui engendrent les violences envers les faibles. Ces niveaux sont là pour nous aider à nous évaluer comme éducateurs et voir quel chemin il nous reste encore à faire à l'école du Saint Esprit pour ne pas trahir notre mission.

Le fait que la personne est connectée à Dieu et à elle-même va lui assurer l'équilibre interne, mais cet équilibre n'est maintenu que dans la connexion avec les autres personnes, ce qui l'invite à la tolérance ou à l'acceptation des différences et au service de l'autre, d'où l'éducation aux valeurs de la paix.

4. L'éducation à l'artisanat de la paix

Connaître la paix du Christ-Roi comporte l'abolition de toute forme de séparation et de discrimination entre les personnes, pour édifier la communauté humaine dans la concorde en ramenant toutes choses sous un seul Chef, le Christ (Ep.1, 3-10).

²⁰ « Women and men are rational but do not make a fetish of rationalism. They have begun to doubt their own doubts. They feel deeply connected to an unseen order of things, although they cannot fully define it. They are comfortable with the mystery of the sacred » (Peck, *Road Less Traveled*, p. 247).

4.1 *Éducation à la tolérance et à la reconnaissance des valeurs de l'autre*

4.1.1 *Éducation à la tolérance*

Selon Bar-Tal et Rosen²¹ la tolérance consiste dans la reconnaissance et l'acceptation des droits de tous les individus comme ceux de tous les groupes à avoir des pensées, des opinions, des attitudes, des souhaits et des comportements. Elle est liée à la capacité de la personne de supporter, d'admettre et même d'écouter les opinions qui contrarient les siennes. Cette attitude implique de jeter, premièrement les stéréotypes ou pensées et croyances négatives au sujet des autres, deuxièmement les préjugés ou sentiments négatifs vis-à-vis des autres comme la peur, le dégoût et la haine, et troisièmement des comportements discriminatifs comme l'exclusion et la dévaluation.

Amener les personnes, surtout les jeunes à mettre activement en doute les biais qui consistent à se placer toujours dans la bonne position, erreur de la croyance selon laquelle leur propre groupe, leur système de croyance et leurs manières de vivre sont meilleurs et supérieurs à ceux des autres groupes, revient à leur donner l'occasion d'apprendre à propos de la contribution des autres dans la société locale ou internationale et d'oser s'émerveiller de tout ce qui est bien (Phil. 4, 7-9).

Apaiser les sentiments de menace, de colère, de haine et de peur, qui animent certaines personnes intolérantes, envers ceux dont les croyances divergent des leurs, implique le dépassement de l'esprit narcissique qui veut toujours avoir raison, toujours occuper la première place. C'est un esprit d'enfance qui a besoin de céder la place à l'esprit adulte qui permet aux autres d'exister.

²¹ Daniel Bar-Tal/Yigal Rosen, Peace education in societies involved in intractable conflicts: Direct and indirect models. *Review of Educational Research* 79 (2), 2009, p. 557-575, cf. Uwimanimpaye, *Rôle de l'éducation*.

Des comportements adéquats pour la paix s'engagent dans des débats, dans un dialogue constructif défiant ces systèmes exclusifs de croyances en favorisant la connaissance de soi et des autres, la communication et la liberté de penser et d'expression. L'éducation à la tolérance comme habitude favorable à la paix pourrait engendrer et faciliter plus tard les débats publics car elle offre l'occasion de considérer les opinions qui contrarient les croyances dominantes et d'encourager le développement des avis alternatifs sur le conflit.

4.1.2 Education à la reconnaissance des valeurs de l'autre

Au moment où l'Occident s'est lancé dans le processus de prévenir l'esprit d'hégémonie par l'école, en privilégiant le renforcement d'une éducation à la philosophie et à la citoyenneté, les choses se passent autrement au Rwanda. En effet le système éducatif au Rwanda est tributaire de l'ancienne éducation culturelle (Itorero) et religieuse (tolérance de plusieurs confessions) privilégiant les valeurs morales et religieuses qui soutiennent l'unité et la réconciliation. Ces valeurs choisies ne sont pas différentes des valeurs universelles. Ce qui diffère c'est la pratique car au Nord comme au Sud il y a encore le prosélytisme, le fanatisme et l'esprit de grandeur qui menacent quotidiennement la paix et le vivre ensemble dans nos sociétés. Par cet esprit de domination et d'égoïsme, partout dans le monde, les droits et les libertés des minorités²² sont bafoués. L'éducation à prise de conscience de l'existence des groupes minoritaires, la reconnaissance de leurs valeurs constructives

²² Une minorité n'est pas un rassemblement des minoritaires, mais l'ensemble formée par toutes celles et ceux qui sont tenus pour mineurs, c'est-à-dire considérés comme incapables de se servir de leur propre entendement sans être dirigés par un autre. Ils n'ont pas d'identité propre et celle qu'ils reçoivent leur est conférée par ceux qui sont majeurs. Une majorité n'est pas non plus une question quantitative, le regroupement des majoritaires, mais un modèle dominant, celui auquel le reste du groupe doit se conformer. (*Revue des Sciences Religieuses* 82 (1), 2008, p. 3).

et leur intégration est un défi à relever dans l'éducation mondiale aux valeurs de la paix.

Bishyanuka²³ a classé les valeurs rwandaises en 3 catégories selon l'ordre d'importance:

Groupe A: La vie (ubuzima), l'humanisme (ubumuntu), le cœur (umutima), la générosité (ubuntu).

Groupe B: L'éducation humaine, morale et religieuse (uburere), l'intelligence (ubwenge), le courage ou l'héroïsme (ubutwari).

Groupe C: La paix (amahoro), l'amitié (ubucuti), la solidarité (ubufatanye).

Les deux premiers groupes comportent des valeurs internes liées à la vie humaine et à la socialisation tandis que les valeurs du troisième groupe ne viennent qu'à la suite de ces premières.

En empreintant le langage philosophique d'Axel Honneth, interprété par Courtel²⁴ nous essayons d'expliciter comment les trois sphères et trois formes de la constitution de l'identité personnelle et de la reconnaissance (l'amour ou socialité primaire, le droit et la solidarité) constituent le noyau conflictuel et la clé de voute pour les relations humaines positives.

Parmi les mépris mentionnés par Axel Honneth on note le fait de se rendre maître d'un corps d'un autre contre sa volonté, ou le soumettre à une humiliation qui détruit la relation pratique qu'il entretient avec lui-même.

La confiance acquise par un sujet, grâce à l'expérience de l'amour, en sa capacité de coordonner son corps de façon autonome est altérée par l'expérience de la violence physique dont résultent la honte sociale, perte de la confiance en soi et dans le monde, qui affectent la relation pratique de l'individu avec d'autres et cela jusque dans sa dimension corporelle; ce qui provoque la mort psychique et réelle.

²³ Bishyanuka, *Challenges*, p. 295.

²⁴ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Ed. Du Cerf 2000 (1992)), interprété par Yannick Courtel, « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, 82/1, 2008, p. 5-23.

Viennent ensuite l'exclusion de certains droits²⁵ ou l'atteinte à la responsabilité morale. La privation de droits et plus largement l'exclusion sociale font naître chez le sujet le sentiment de « ne pas avoir le statut d'un partenaire d'interaction à part entière », c'est-à-dire d'être un partenaire doté des mêmes droits moraux que ses semblables. Le sujet est blessé dans son désir d'être reconnu comme un sujet capable de former un jugement moral. Refuser à quelqu'un un droit, c'est ne pas lui reconnaître le même degré de responsabilité morale qu'aux autres et l'atteindre dans le respect qu'il se porte à lui-même ; ce qui provoque la mort sociale. A titre d'exemple, les autorités rwandaises ont recensé, mercredi 28 février 2018, sept cent quatorze (714) églises et une mosquée qui ne répondent pas aux normes de sécurité et de salubrité du pays et aussitôt ordonné leur fermeture. À l'annonce de cette mesure qui devrait entrer en vigueur le jeudi 1er mars, certains responsables religieux ont exprimé leur désapprobation et ont commencé à mener une lutte médiatique désespérée pour la reconnaissance. En fait la plus part de ces édifices appartiennent à de nouvelles dénominations qui se sentent sous-estimées et qui réclament d'être reconnues comme elles sont au niveau du droit surtout.

Enfin, on appelle offense, ou atteinte à la dignité d'autrui, le dénigrement des modes de vie individuels et collectifs. Le déclassement social va donc de pair avec une perte de l'estime de soi car l'approbation sociale d'une forme d'autoréalisation à laquelle la personne était parvenue lui est brusquement refusée. Il ne s'agit pas de mort psychique ici, ni même de mort sociale mais de blessures et de mortifications. Occasionné affectivement par les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris, la lutte pour la reconnaissance est un principe dynamique, qui opère à un double niveau. Chacun n'étant soi-même qu'en tant qu'il est pour les

²⁵ Le droit est constitué par l'ensemble des « exigences qu'une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaire par la société » dans la mesure où elle en est membre et participe à son ordre institutionnel (*Revue des Sciences Religieuses* 82 (1), 2008).

autres conformément au modèle africain de “I am because we are and since we are, therefore I am”²⁶ il tente alors d’obtenir des autres la reconnaissance et la confirmation de son identité. L’espace social est par là-même un espace intrinsèquement conflictuel, mais c’est aussi l’espace qui est susceptible de garantir à chacun, et de manière égale, l’accès à l’estime. Chacune des trois formes étant conflictuelle, elle porte aussi un potentiel de développement qui précipite le passage à la forme suivante : la lutte mène de l’amour au droit et du droit à la solidarité. La solidarité provient du fait que pour parvenir à établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes, les sujets humains ont besoin : (a) de faire l’expérience d’un attachement affectif sécurisé, (b) de faire l’expérience d’une reconnaissance juridique, (c) de jouir d’une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et leurs capacités concrètes. Mais pour de Mello²⁷ au lieu d’encourager les individus à aller dans le sens de la lutte pour la reconnaissance, il faut les éduquer dans le sens de l’indépendance vis-à-vis de l’opresseur, car le renoncement à la perspective de l’appréciation, de la gratitude des hommes est plus que récompensé par celle des dons de Dieu à venir. De même, la grandeur de la personne qui a acquis la maturité, qu’elle soit spirituelle, morale ou humaine est de donner ce qu’il a de meilleure pour bâtir un monde juste et fraternel sans attente de reconnaissance et de gratitude. Si donc chaque groupe enseignait à sa jeune génération de faire du bien suivant ses possibilités, de veiller à s’estimer réciproquement, comme des partenaires sociaux, se référant à des valeurs et à des fins communes, ils grandiraient dans la prévention de précipiter l’autre dans la lutte pour la reconnaissance contre l’injustice ressentie.

Pour conclure, les jeunes apprennent que la dévaluation affecte négativement l’identité du groupe en l’éloignant des

²⁶ John Mbiti, *African Religion and Philosophy*, N.Y. Anchor Books Doubleday 1970, cité par Panu-Mbendele, *La « membralité »*, p. 83.

²⁷ Uwimanimpaye, *Rôle de l’éducation*.

autres tout en l'enfonçant dans la lutte pour la reconnaissance tandis que l'appréciation et la reconnaissance rapprochent les personnes les unes aux autres. Par conséquent, la discrimination est source de violence, tandis que la collaboration exempte de rivalités est constructive. Les exercices d'appréciation et de travail en groupes pour la réalisation d'un projet commun constructif, avec des précisions des contributions particulières, sont de bons outils pour bâtir les compétences des artisans de paix.

4.2 Education à la collaboration, à l'empathie, à la compassion

Eduquer à différencier le don de l'intérêt emmène la personne à faire des choix et à réussir dans les relations avec les autres. Par le choix du don de soi, le but d'une relation est de décider quelle part de vous-même vous aimeriez voir apparaître et non de quelle part de quelqu'un d'autre vous pouvez vous accaparer. Par le choix de l'intérêt, on tombe dans l'échec des relations humaines qui provient d'une mauvaise motivation ou de la peur de perdre l'autre puisqu'on entre dans une relation en ayant à l'esprit ce qu'on peut en tirer, plutôt que ce qu'on peut y apporter. Eduquer à la paix consiste donc à accompagner l'individu dans les choix qu'il fait au niveau relationnel pour qu'il dépasse son amour-propre et qu'il grandisse dans l'amour des autres (1Cor 13, 1-13).

Les relations personnelles ne devraient pas se limiter aux personnes proches mais devraient embraser la nation entière, le continent entier et enfin le monde entier parce que c'est cela qui témoigne de la maturité de la personne qui a acquis la fraternité humaine qui oriente l'individu à aider sans rien attendre de retour car elle est la condition de la réalisation de la justice. C'est cette dimension du don que nous appelons le niveau du don inconditionnel qui est psychologiquement différent du don intéressé. Il s'agit de développer l'empathie, non pas seulement des personnes proches mais aussi à distance, car il n'est pas naturel de s'inquiéter de la souffrance des gens éloignés. Quand de ce sentiment empathique la

personne cherche des solutions pour atténuer la souffrance de l'autre, c'est la compassion.

Johansen²⁸ explicite combien les chrétiens qui se réclament réalistes en soutenant des guerres dites justes²⁹ et ceux qui se croient pacifistes tout en restant passifs face à la misère humaine, manquent à leurs responsabilités sociales. L'auteur montre d'abord combien il est difficile de vérifier les critères d'une guerre juste. De plus, la préparation de ces guerres et leurs réalisations consomment une fortune qui pourrait être utilisée pour réduire le taux de pauvreté et réduire ainsi le taux de violence dans le monde.

Ensuite, l'auteur montre combien en mettant en pratique leurs croyances, les pacifistes devraient faire des efforts pour éradiquer la pauvreté, assurer l'accès de tous à une bonne éducation et promouvoir la justice dans le monde. Ils ne devraient pas penser seulement à la mort infligée par des armes, mais devraient aussi lutter contre les systèmes économiques et politiques qui tuent indirectement³⁰

En conclusion, au lieu de soutenir des guerres dites justes, au lieu d'être passifs devant la souffrance de l'autre, la voie maîtresse est de soutenir l'éducation à la paix, en commençant par promouvoir dans les textes scolaires et académiques la connaissance de sa culture et celle des autres ainsi que le

²⁸ Robert C. Johansen, The politics of love and war. What is our responsibility? *Journal of Religion, Conflict and Peace*, Vol. 2. Issue 1, Fall 2008 <http://www.religionconflictpeace.org/volume-2-issue-1-fall-2008/politics-love-and-war>.

²⁹ Thoughtful pacifists may also witness to the need for fundamental changes in the international system because the poverty perpetuated by the present international system kills more people, day after deadly day, than are being killed in war. (...). The ratio of income between the richest fifth of the world's population to poorest fifth was three to one in the early 1800s. It was seven to one in 1870, eleven to one in 1913, thirty to one in 1960, sixty to one in 1990, and seventy-four to one in 1997 (Thomas W. Pogge, Human Rights and Human Responsibilities, in: Andrew Kuper (Ed.), *Global Responsibilities: Who must deliver on Human Rights*, New York: Routledge. 2005, p. 3-36).

³⁰ Staub, *Psychology of good and evil*.

respect des droits humains, la promotion d'esprit critique dans la coopération internationale et dans la résolution pacifique des conflits.

4.3 Apprentissage de bonnes habitudes de résoudre les conflits pacifiquement

Staub³¹ expose différentes possibilités pouvant inspirer un changement des habitudes de faire souffrir en habitudes de servir et de s'occuper de l'autre. Il part pour cela des études réalisées en psychologie du développement.

4.3.1 Eduquer à la paix par la satisfaction des besoins fondamentaux

Selon Staub³² certaines conditions conduisent à satisfaire ou à frustrer les besoins fondamentaux. Rappelons ici que les besoins fondamentaux de Maslow sont hiérarchisés de bas en haut de la manière suivante : les besoins physiologiques, les besoins de sécurité, les besoins d'appartenance, les besoins d'estime et les besoins d'accomplissement ou d'autoréalisation. Sachant donc que la satisfaction des besoins de tous les groupes et de toutes les nations est affectée par des liens positifs entre eux tandis que l'insatisfaction est associée à la violence, les parents, les éducateurs et toutes les Institutions nationales ou internationales devraient investir dans ce qui contribue aux intérêts de tous, car les besoins sont communs à tous, même si la manifestation du manque de satisfaction dépend du niveau de vie et du degré de l'individu ou de la société dans la montée de l'échelle des besoins. Ceci correspond à la constatation de Lazzeri et Caillé³³ qui, en commentant la philosophie sociale

³¹ Staub, *Psychology of good and evil*.

³² Christian Lazzeri, Alain Caillé « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du MAUSS* 2004/1 (no 23), p. 88-115.

³³ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*.

d'Honneth³⁴ sur la reconnaissance, montrent que les causes des conflits des sociétés modernes ne portent plus tellement sur les inégalités sociales comme c'était dans les deux siècles derniers mais que l'essentiel du conflit moderne porte sur la revendication de la reconnaissance par les minorités. Tout le monde veut d'abord voir reconnue et respectée son identité, à la fois et indissociablement individuelle et collective. Avec les élaborations de Mead sur le projet de vie, Honneth distingue trois sphères et trois formes de la constitution de l'identité personnelle et de la reconnaissance. La première correspondait à ce que Hegel analysait sous la rubrique de l'amour en incluant les relations familiales et l'amitié, bref, la sphère de la sociabilité primaire ; la deuxième est du domaine du droit et la troisième de celui de la solidarité déployée au sein de la communauté politique.

Les différents modèles de reconnaissance distingués par Hegel, écrit Honneth, peuvent être compris comme les conditions intersubjectives dans lesquelles les sujets humains s'élèvent à de nouvelles formes d'une relation positive à soi. Le lien entre l'expérience de la reconnaissance et l'attitude du sujet envers lui-même résulte de l'intersubjective de l'identité personnelle : les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes à partir d'un point de vue d'un « autrui » approbateur ou encourageant, comme des êtres de qualités et de capacités positives. L'étendue de telles qualités - et donc le degré de cette relation positive à soi-même - s'accroît avec chaque nouvelle forme de reconnaissance que l'individu peut s'appliquer à lui-même en tant que sujet.

Nous référant à l'échelle des besoins de Maslow entendus dans le cadre de la psychologie pédagogique et nous enrichissant des idées de la reconnaissance de Honneth allant dans le cadre de la philosophie morale et sociale, nous sommes en mesure de dire que les adultes de cette génération nécessitent une rééducation en valeurs de la paix pour qu'ils soient capables

³⁴ Uwimanimpaye, *Rôle de l'éducation*.

de permettre aux jeunes générations d'accéder à la reconnaissance dans tous les niveaux et d'échapper à leur frustration qui engendre la violence, s'exprimant dans la réciprocité négative ou la vengeance.

Pour que l'enfant acquière donc ses potentialités de faiseur de paix, il faut qu'il soit éduqué dans les conditions favorables, comme l'acquisition de bien-être physiologique, la non violence physique et morale, l'affection chaleureuse des parents, des éducateurs et des pairs, le respect envers lui-même et les autres, la possibilité de promouvoir ses connaissances, ses compétences et ses valeurs. L'enfant a aussi besoin de conseils simples et efficaces comme l'explication des règles de vie et l'importance du respect des autres, de s'occuper de leurs besoins et de se dépenser pour eux sans rien attendre de retour.

4.3.2 Eduquer à la paix par l'apprentissage de la médiation des conflits

Uwimanimpaye³⁵ propose les neuf étapes suivantes dans la médiation scolaire comme chez les adultes : créer une atmosphère agréable en expliquant les principes de la résolution des conflits, clarifier les perceptions en écoutant attentivement chaque intervenant, fixer l'attention sur les besoins personnels et partagés des antagonistes, apprendre à construire un pouvoir positif partagé, apprendre du passé pour bâtir un bon avenir, proposer les options possibles des actions à envisager, examiner la faisabilité de l'action, faire de bons gains mutuels et des sacrifices pour que la solution soit durable, célébrer publiquement la réconciliation pour une réhabilitation des présumés coupables dans la société.

i. Créer une atmosphère agréable

Les médiateurs se présentent et donnent la règle du jeu en disant par exemple : nous nous appelons..., nous sommes médiateurs, nous ne sommes pas ici pour vous juger, mais pour

³⁵ Cf. Bishyanuka, *Challenges*.

vous aider à trouver la solution à votre problème. Toute personne qui veut intervenir le pourra à condition d'attendre que nous lui accordions la parole. Dans ses paroles, elle se gardera d'employer les mots grossiers qui blessent l'estime de l'autre.

De nombreuses normes sont définies par la voie de la palabre car l'intérêt de la communauté entière, y compris celui des défunts, est pris en considération. C'est pour cela qu'une introduction par la prière invitant pour assistance Dieu et les saints dont les ancêtres, qui nous ont légué la vie est propice dans certaines circonstances. Nous sommes les descendants de nos ancêtres, créés par Dieu par amour, qui leur a inspiré bien des choses pour la conservation et la promotion de la vie. Ils ont pu faire des erreurs, parce que créatures faillibles, mais cela ne constitue pas un motif suffisant pour se couper d'eux. Les participants de cette palabre sont les membres de la communauté qui connaissent bien leur peuple et qui sont intégrés dans l'expérience de la communauté. En conséquence, leurs arguments ne sont pas des abstractions, mais portent un caractère concret lié à la situation.

ii. Clarifier les perceptions

Seuls, les concernés, premièrement celui qui a apporté la doléance, sont appelés à dire ce qui a été fait, à quelle hauteur cela a été un problème et pourquoi. A la manière d'une palabre, ceux qui ont assisté à l'acte conflictuel donnent leurs témoignages. A toute la communauté présente la parole est donnée surtout pour poser des questions de clarifications.

iii. Fixer l'attention sur les besoins personnels et partagés

Si les disputes sont autour d'un objet recherché par les deux personnes ou deux groupes, la discussion sera orientée vers la recherche de ce qui est optionnel, c'est-à-dire ce qui est de d'intérêt personnel pour le différencier de ce qui est de l'intérêt commun et donc à défendre davantage. Les personnes en conflits prennent un temps de méditation pour peser les valeurs qu'elles pensent être ignorées ! Suis-je en train de me bagarrer pour de vraies valeurs ou pour des préférences? Si les personnes ont des valeurs différentes, on se pose la question

sur l'importance de l'une ou l'autre de ces valeurs dans les relations. Est-ce une valeur qui unit ou qui sépare?

iv. Construire un pouvoir positif partagé

La question du pouvoir, de la supériorité du groupe ou d'un individu sur un autre, de l'hégémonie d'une culture sur les autres, engendre un anéantissement de la part de celui qui est opprimé de façon qu'en voulant échapper à l'oppression, le recours à la violence devient une solution facile.

« Construire un pouvoir positif », c'est lutter contre un pouvoir négatif caractérisé par le fait de rehausser son pouvoir et avoir tous les avantages, ignorer le partage avec l'autre, maintenir la situation sous contrôle, mettre en jeu la loi du tout ou rien où celui qui gagne a tout et celui qui perd le pouvoir perd tout, même la vie. Dans un pouvoir positif, tous les talents sont encouragés pour construire, inventer, trouver des solutions aux obstacles. C'est «un pouvoir avec» l'autre, et non au-dessus de l'autre.

v. Regarder l'avenir et apprendre du passé

En tant que philosophe rwandais, Alexis Kagame³⁶ a pensé à un arrière-plan historique et culturel nécessaire pour s'inscrire dans le contexte africain de la philosophie. , ' Si quelqu'un ne vient pas de derrière lui, où ira-t-il? , ' (Udaturutse nyuma ye yagana he?). La question de Kagame est basée sur le contexte de l'expérience du raisonnement, la philosophie authentique de chaque peuple ne peut pas être sans son locus de pensée particulier. Ainsi dans la résolution des conflits, le recours aux expériences passées (positives et négatives) peut donner une lumière fiable dans le présent.

Qu'est-ce qu'on peut faire dans le présent pour arriver à des solutions sages qui nous assureront un bon avenir? C'est ici que le pouvoir du pardon peut se manifester, car en regardant les fautes commises dans le passé, on trouve que d'une manière ou d'une autre chacun de son côté a contribué à créer des situations conflictuelles. Pardonnez les mauvais

³⁶ Panu-Mbendele, *La « membralité »*, pp.287-288.

comportements du passé peut procurer une fondation forte pour bâtir les étapes positives du présent et du futur. En réalité, le pardon est un don généreux que l'on fait à l'autre et qui révèle ma propre capacité de m'assumer, de me prendre en charge, de diriger moi-même ma vie, au lieu de la faire dépendre du comportement des autres ou des circonstances. Par conséquent, il n'y a que des personnalités fortes, sûres d'elles-mêmes, qui peuvent pardonner aux autres. On ne doit par conséquent accorder le pardon que lorsqu'on a vraiment pris conscience de sa force intérieure, jamais à la légère ni à la va-vite. Donc au lieu d'apparaître comme une faiblesse, le pardon est une force libératrice de soi.

vi. Proposer les options possibles

Chaque personne qui a une solution la propose; on accueille toutes ses possibilités sans exception aucune. Les solutions sont en relation avec les problèmes à résoudre.

vii. Examiner la faisabilité de l'action

Il faut faire l'analyse des solutions en privilégiant celles susceptibles de porter une solution à long terme, qui puisse préserver de bonnes relations entre les personnes et par conséquent la bonne santé de la communauté ou de la société.

viii. Faire de bons gains mutuels et des sacrifices

Ne pas oublier de balancer les solutions, afin de ne pas retomber dans la situation antérieure où la partie frustrée risquerait d'investir ses efforts dans le but de reconquérir le pouvoir, par la violence. Afin de prévenir la rechute dans le cycle de la violence et d'épargner la communauté des actes de violence meurtrière, il faudra procéder de manière à ce que tous puissent en sortir vainqueurs, c'est-à-dire sans perdre de face, pour collaborer à défendre la vie et la prospérité de tous. C'est cela la philosophie de fond de la palabre africaine, tant décriée comme simple verbiage : on peut s'entretenir des semaines, des mois sur un même sujet jusqu'à ce que l'on arrive au consensus. En ce moment-là, la définition finale appartient

à tous, elle devient un bien commun, une valeur commune et la victoire de tous.

ix. célébrer publiquement la réconciliation

Le sens profond de la célébration publique consiste à réhabiliter le coupable et l'intégrer dans la société solennellement, ce qui arrête toutes les rumeurs et tous les projets de vengeance et d'hostilité à son égard, et à l'égard de sa progéniture.

Pour expliciter ce point final du processus de médiation des conflits, nous allons prendre quelques pratiques de la thérapie systémique africaine interprétée psychologiquement par Panu³⁷ et les appliquer aux cérémonies de réconciliation entre les victimes du génocide et leurs offenseurs au Rwanda. Par exemple, la fin de toute grande thérapie en Afrique traditionnelle (celle d'un trouble grave comme la folie ou le génocide au Rwanda) est marquée par une cérémonie solennelle à laquelle les membres de la famille du patient et tous ceux qui de près ou de loin ont été supposés impliqués dans la genèse du problème sont convoqués. Pendant la cérémonie, on chante, on danse et on mange. Le tout se passe dans une atmosphère d'intense échange émotionnel favorisé par la technique de dramatisation à laquelle recourt le thérapeute ou dans notre cas le médiateur ou le prêtre.

Ce rituel qui peut paraître comme une simple cérémonie folklorique répond à la théorie sur la maladie grave, qui est dans notre situation la pathologie sociale, sur ses causes et sur ses conséquences ou effets. La maladie ayant impliqué toutes les composantes de la société humaine, c.-à-d. les vivants et les morts et parfois les esprits, le milieu social et la nature en tant que telle, et le Vivant par excellence (Dieu), il faut que toutes ces composantes soient présentes à la cérémonie qui marque le retour à la vie normale du membre qui avait été malade, c.-à-d. à sa réintégration dans le flux vital que la maladie avait perturbé et affaibli.

Le rite réunit ainsi l'univers tout entier, le ciel et la terre, le jour et la nuit, les vivants et les morts, les humains et les

³⁷ Staub, *Psychology of good and evil*.

esprits. C'est une réconciliation universelle, une vraie liturgie cosmique. Ce rite final se clôture normalement avec le rituel de l'exorcisme du mal, ayant un rôle thérapeutique évident : le rôle de prévention pour l'avenir. Celle-ci ne vaut pas seulement pour le membre qui vient de guérir, mais pour tous les autres aussi. Tous sont explicitement conviés à renoncer au mal, au génocide en particulier, et à se conformer au respect des règles sociales garantes d'une vie longue et heureuse.

4.4 Apprendre par imitation ou par modelage

Le jeunes ont besoin des modèles, c'est pour cela que les conseils des sages sont appréciables dans n'importe quelle société. Percevoir de bonnes attitudes à développer, à l'exemple de personnages qui ont réussi dans la vie à être eux-mêmes sans cesser d'être avec les autres est un édifice solide dans l'éducation à la paix. En effet, la création d'un monde non violent, soucieux des autres, bon et fraternel demande selon Staub³⁸ des mots et des images qui humanisent ainsi que des modèles de personnes qui, dans leurs vies, ont dépassé les limites de leurs groupes pour sauver les autres. Ce sont ces personnes qui, en agissant comme elles-mêmes, peuvent rappeler les jeunes à leurs responsabilités sans les blesser ni les humilier.

Ce niveau de maturité des personnes réalisées, qui n'utilisent plus leur force humaine ou leur puissance pour changer les autres, c'est-à-dire qui ne trahissent pas leur vraie image n'est pas seulement une affaire personnelle. Dans l'éducation des jeunes, il faut respecter les apports de la culture, les relations entre les groupes, l'existence et la nature des communautés locales qui donnent des cadres dans lesquelles les individus vivent. Si le niveau des valeurs de l'éduqué est bafoué, il n'y a pas de changement possible. Autrement dit, si les interventions de l'éducateur remplacent de manière radicale l'inclination personnelle, le processus pédagogique se bloque

³⁸ Parolin, *Le premier défi de l'éducation*.

et se détériore³⁹ pour expliquer que dans la relation éducative, chaque étudiant « doit se sentir accueilli et aimé pour ce qu'il est, avec toutes ses limites et ses potentialités » (Pape François)⁴⁰

Tous les modèles, toutes les cultures, qui nous enseignent à faire la paix avec les autres sont donc à encourager car le Christ que nous suivons comme chrétiens n'a pas peur de rendre témoignage à la vérité (Jn 8, 37). C'est là que réside la conversion ou le changement que Rohr⁴¹ propose aux chrétiens pour être artisans de paix.

4.4.1 *Education morale et religieuse*

L'éducation à la paix suggère d'apprendre aux jeunes à puiser la force dans leurs croyances internes, par exemple les valeurs de justice et de paix, véhiculées par les parents ou la religion en vue d'éviter l'isolement qui est un indice d'attraction de la violence.

L'éducation morale qui inculque le courage moral et les valeurs religieuses d'entraide mutuelle est à encourager. Pour éviter le repli sur soi, on préserve à l'éduqué le droit d'avoir l'estime de soi positive et la confiance en ses propres jugements pour être fidèle à ses valeurs tout en restant ouvert aux autres. Ce sont ces générations dotées, à la fois, du courage et

³⁹ Discours du Pape François aux Membres de l'Union catholique italienne des enseignants, dirigeants, éducateurs et formateurs (UCIIM), 14 mars 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150314_uciim.html.

⁴⁰ Discours du Pape François aux Membres de l'Union catholique italienne des enseignants, dirigeants, éducateurs.

⁴¹ Our Christ is so great that we know he has no fear of the truth. Hence as Christians, we have to have the freedom to integrate psychology, history and theology, anthropology and sociology: we needn't be afraid of anything. As soon as we've found our center, we no longer have to defend our boundaries... I personally believe that only contemplative prayer can lead us to our center... At this place you will find freedom to confront science and technology and connect them with faith and morality (Rohr, *Simplicity*, p. 179).

des valeurs morales qui peuvent arriver à protéger le monde de l'inertie du système social, en activant les autres pour créer des liens constructifs intercommunautaires et internationaux. Comme le souligne Staub, l'existence de plusieurs organisations communautaires quelle que soit leur nature, est une force contre la violence, dans ce sens qu'elles tissent des liens entre elles, car plus elles sont nombreuses et variées, plus elles sont indépendantes du groupe dominant qui perpétue la violence⁴²

4.4.2 Education au sens critique dans le choix des valeurs

La génération actuelle est menacée par une multitude d'informations passant par les médias pour imposer des systèmes de globalisation en oubliant que chaque jeune est unique et que son parcours doit s'éloigner de plus en plus de celui de ses pairs tout en restant en contact étroit avec eux. Les jeunes ne peuvent pas se retirer de ces liens avec le monde dans lequel ils vivent. L'important dans la construction des liens est de laisser la place à l'autonomie, car le jeune éduqué devra à la longue être capable de faire des choix, de prendre des décisions pour sa vie et d'en être responsable sans remplacer sa conscience par l'autorité, la communauté, les médias... L'autonomie et la relation sont les besoins fondamentaux pour tous les enfants et pour tous les adultes indépendamment de la culture. Notre point de vue pour l'éducation à la paix est qu'il doit y avoir un point d'entente entre ces deux valeurs parce que l'être humain, tout étant individuel ou unique, il est aussi une personne connectée en relation avec son créateur, avec les autres et avec l'environnement. La paix intérieure est donc le résultat de tout cet amalgame d'éléments complémentaires.

⁴² The existence of many and varied community organizations, whether religious or secular, helps fulfill the basic need for connection. The more they are, and the more varied in nature and accessible, the less dependent people will be on any one of them, and the less likely that they will passively remain part of an organization that becomes destructive (Staub, *Psychology of good and evil*, p. 533).

Conclusion

L'éducation à la paix est dans le monde actuel un sujet très préoccupant dans tous les domaines et dans toutes les confessions religieuses. C'est un don à accueillir mais aussi un art à développer.

Pour les chrétiens, nous avons montré que ce don gratuit demande la volonté continue de la méditation ou la contemplation pour aller chercher en nous-mêmes la source même de cette paix que le monde ne peut ni donner ni arracher. C'est une aventure qui consiste à se trouver en se perdant en Dieu.

La face active de la paix demande de bouger, de quitter nos assises pour nous éduquer afin d'éduquer les jeunes aux valeurs comme la connaissance de ses forces et de ses limites ainsi que celles des autres, pour l'aider à avoir la tolérance et l'appréciation du bien de l'autre. Le jeune apprend aussi par l'empathie que les besoins non satisfaits sont source de frustration et de violence pour cultiver les valeurs de compassion et de partage non seulement avec ceux qui sont proches mais aussi avec ceux qui sont éloignés. La technique de résolution pacifique des conflits est apprise pour intervenir en cas des conflits interindividuels ou intercommunautaires. Face à la globalisation, les jeunes ont tendance à suivre la modernité sans beaucoup se soucier de ce qui est essentiel pour leur vie. Les modèles adultes sont nécessaires pour témoigner aux jeunes que la paix est un idéal accessible et qu'elle nous est donnée pour être transmise aux autres sans exclusion.

II. MISZELLEN

Antonia Leugers

„ANNETTE KOLB – IHRE LITERARISCHE UND POLITISCHE
BEDEUTUNG 50 JAHRE NACH IHREM TOD“

Tagungsbericht zur Tagung in der Evangelischen
Akademie Tutzing, 8. bis 10. Dezember 2017

Annette Kolb (1870-1967) zähle mit den Schriftstellerinnen Ricarda Huch und Mechthilde Lichnowsky zum „großen Dreigestirn deutscher Frauen“, so Percy Ernst Schramm im Jahr 1966. Heute dürfte den meisten Menschen höchstens der Name Huch noch geläufig sein. **Ulrike Haerendel**, Studienleiterin der Evangelischen Akademie Tutzing, lud daher Expertinnen und Experten ein, dem interessierten Tagungspublikum die literarische und politische Bedeutung Kolbs 50 Jahre nach ihrem Tod neu zu erschließen.

Ein entscheidendes Manko für die breite Rezeption Kolbs, die in den führenden Literaturlexika und selbst im „Lexikon für Theologie und Kirche“ vertreten ist, stellte bislang das Fehlen einer Werkausgabe dar. Hiltrud und Günter Häntzschel haben diese Lücke in der Reihe der Autorinnen des 20. Jahrhunderts nun geschlossen. Im Göttinger Wallstein Verlag haben sie eine vierbändige kommentierte Werkauswahl herausgegeben. Jeweils im Anhang werden Fotos der Schriftstellerin und zeitgenössische Rezensionen der Werke Kolbs zusammengestellt, die man, wie auch ihre verstreut erschienenen und nicht leicht zugänglichen Schriften, erstmals zur Hand hat.¹

Die Münchener Literaturwissenschaftlerin **Hiltrud Häntzschel** gab in Tutzing einleitend einen an Leben und Werk Kolbs orientierten Überblick. Kolb war traumatisch gezeichnet

¹ Annette Kolb, *Werke*, Band 1: Europas unsterbliche Blamage 1899-1921, Band 2: Eine trügerische Ruhe 1921-1933, Band 3: Inmitten der unheimlichsten Geschichte 1933-1945, Band 4: Memento 1945-1967, hg. v. Hiltrud u. Günter Häntzschel, Göttingen 2017.

durch eine katholische Klosterschulerziehung, die im Gegensatz stand zur liberalen musischen Atmosphäre im Kreis ihrer fünf Geschwister im weltläufigen Münchener Elternhaus: der Vater, königlich bayerischer Gartenbauinspektor, die Mutter, französische Pianistin mit eigenem häuslichen Salon. Die ersten literarischen Versuche der leidenschaftlichen Klavierspielerin Kolb wurden 1899 noch verspottet. Ihren Durchbruch erlebte die 43-Jährige mit ihrem innovativ-unkonventionellen Debutroman „Das Exemplar“, für den ihr 1913 der Fontane-Preis zuerkannt wurde. Die Feindpropaganda im Ersten Weltkrieg forderte die Pazifistin Kolb zu scharfer Kritik allen Kriegsparteien gegenüber heraus. Das hatte seinen Preis: Briefsperr und Reiseverbot. Nur durch Beziehungen glückte die Emigration in die Schweiz, wo sie den Anschluss an internationale FriedensaktivistInnen fand. Die Möglichkeiten, die die kulturell offenen Weimarer Jahre endlich boten, schöpfte Kolb voll aus: bodenständig durch Hausbau und mit befreundeten Nachbarn in Badenweiler, europäisch reiselustig mit festen Anlaufpunkten und Kreisen (so in Luxemburg), sogar mit Erwerb des Führerscheins und eines feschens Autos. Ihre Texte gewannen an politischer Schärfe, zuletzt im 1932 erschienenen „Beschwerdebuch“.

Im Februar 1933 wurde Kolb gewarnt und trat unverzüglich die Flucht über die Schweiz und Luxemburg nach Paris an. Ihre sehr guten, vertrauten Beziehungen zahlten sich aus; eine Wohnung in Paris und der Erwerb der französischen Staatsbürgerschaft sicherten die Emigrantin ab. Bis zum Kriegsbeginn zwischen Deutschland und Frankreich setzte sie ihre Reisetätigkeit fort, u.a. in die USA, und publizierte weiter, darunter ihren bekanntesten Roman „Die Schaukel“. In Bayern standen ihre Werke schon früh auf Verbots- und Beschlagnahmungslisten, im Deutschen Reich wurden sie auf die Liste des so genannten schädlichen und unerwünschten Schrifttums gesetzt.

Vor der deutschen Besetzung Frankreichs floh Kolb schließlich über Spanien und Portugal nach New York. Sie kehrte 1945 nach Paris, 1961 in ihre Heimatstadt München

zurück, wo sie 1967 hoch geehrt starb. Hiltrud Häntzschel gewichtete die Stärken Kolbs in ihrem literarischen Werk und politischen Engagement, verwies aber zugleich auf Kolbs Begrenztheiten (blinde Idealisierung Bayerns und Konrad Adenauers, eigenwillige Vorstellungen zur „Judenfrage“, ein ausgeprägtes Standesbewusstsein zu „Elite“ und „Pöbel“), die in den weiteren Vorträgen aufgegriffen wurden.

Peter Czoik, leitender Redakteur beim „Literaturportal Bayern“, widmete sich dem frühen schriftstellerischen Werk Kolbs. Das 1899 im Selbstverlag erschienene 80 Seiten umfassende Bändchen „Kurze Aufsätze“ beachteten, Kolbs Erinnerungen zufolge, nur Rainer Maria Rilke und Franz Blei; im Übrigen seien ihr Spott und Verachtung entgegengeschlagen. Dabei wiesen die Texte durchaus eigenständige Betrachtungen auf, so in der Erzählung „Der Zufall“ mit seinen menschenfeindlichen oder –freundlichen Auswirkungen. Das zweite Werk trägt den Titel „Sieben Studien“, enthält aber tatsächlich acht Beiträge, weil der schon ein Jahr zuvor publizierte Text „Torso“ in den 1906 erschienenen Band mit aufgenommen wurde. Ihrem viel zitierten Ausspruch „Ich habe etwas zu sagen!“ folgend habe Kolb damals noch kein aufhorchendes Publikum gewinnen können, das ihren politischen Positionen und mondänen Reiseerinnerungen begeistert hätte folgen wollen. Erst „Das Exemplar“ von 1913 brachte Kolb den literarischen Durchbruch. Czoik legte dar, dass Kolb in den Grundzügen schon in ihrem Frühwerk enthalten sei; sie gehe impressionistisch und symbolistisch vor, sei innovativ in den Mann-Frau-Themen und im Versöhnungsgedanken.

Die Historikerin **Ulrike Haerendel** befasste sich mit der Wahlrechts- und Frauenfriedensbewegung und den Künstlerinnenkreisen um 1900. Der „Verein für Fraueninteressen“, der „Deutsche Verein für Frauenstimmrecht“ und die „Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit“ waren in München durch Ortsgruppen bzw. Sektionen um die Persönlichkeiten Anita Augspurg, Lida Gustava Heymann und Constanze Hallgarten repräsentiert. Unkonventionalität und Freiheitsdrang hätten selbst so gegensätzliche Typen wie

Franziska von Reventlow und Annette Kolb geprägt. Sie sei nie eine Frauenrechtlerin gewesen, so Kolb, aber es stelle sich die Frage, wie es wäre, wenn Frauen regieren würden, denn das „Männerregiment“ habe einen vollendeten „Wirrwarr“ zutage gefördert. Ihre pazifistische Position habe Kolb in ihren Vorträgen und durch solidarische Unterstützung von Aufrufen der Münchner Friedensaktivistinnen öffentlich vertreten, so Haerendel.

Der Münchener Literaturwissenschaftler **Dirk Heiße** erschloss die literarischen und bildlichen Quellen einer auf Annette Kolb bezogenen Stelle im „Doktor Faustus“ (1947) von Thomas Mann, in der sie als Jeanette Scheurl auftaucht. Manns Charakterisierung, die sich insbesondere auf Kolbs Äußeres bezog, sei damals als „Mord“ und „literarischer Florettstich“ gewertet worden. Die Familien Kolb und Pringsheim hatten in München in engerer Nachbarschaft gelebt. Annette und Katja, noch bevor sie Thomas Mann heiratete, kannten einander und duzten sich, während Kolb und Mann sich auch später weiter siezten. Mann habe also auf eigene und familieninterne Erzählungen zu Annette zurückgreifen können, so Heiße. Kolb selbst habe eine Formulierung geprägt, die bei Mann abgewandelt auftauche. Kolb beschrieb eine Pariser „Dame mit dem eleganten Primelgesicht“. Im Buch „Das große Bestiarium der modernen Literatur“, in dem Franz Blei 1922 das literarische Deutschland vorführte, sei die „Kolbannette“ schon als „Edelziege“ karikiert worden (Lithographie von Rudolf Großmann). Als Quellen hierfür sieht Heiße die Fabel von Jean de La Fontaine „Les deux Chèvres“ an, die vom Vater von Hedwig Pringsheim, Ernst Dohm, übersetzt worden sei und die Illustration von Grandville aus dem Jahr 1838, in der die Ziege, der Fabel folgend, als Dame abgebildet worden sei. Franz Blei habe den Geist der Unabhängigkeit Kolbs damit unterstreichen wollen. Dies sei spöttisch, aber nicht kränkend gewesen. Manns Formulierung hingegen, bezogen auf Kolb („Von mondäner Häßlichkeit, mit elegantem Schafsgesicht“), aber mehr noch die Charakterisierung von Kolbs französischer Mutter als einer „gelähmt im

Stuhl verharrenden, aber geistig energischen alten Dame“, die nie Deutsch gelernt habe, hätten Kolb verletzt. Bis zum Tode Manns kam es darüber zu keiner Aussöhnung.

Walter Hettche vom Institut für Deutsche Philologie (Ludwig-Maximilians-Universität München) stellte Briefe Annette Kolbs, von denen bislang nur Auswahleditionen vorliegen, als Quelle für solche Spuren vor, die nur am Original selbst und im Vergleich mit der gesamten Briefsammlung entziffert werden könnten. Kolb benutzte unterschiedliche Briefpapierarten und –formate, sehr häufig Hotelpapierbögen. Sie ließ aber auch eigene Ansichtskarten mit ihrem Porträt und ihrem Häuschen in Badenweiler drucken. Schreibutensilien (Bleistift, Kugelschreiber, Tintenfüllhalter) und ihre Handschriften variierten (deutsche und typische französische Schreibweise). Die Paratexte (Adressen, Absenderangaben) waren bei der häufig auf Reisen befindlichen Schriftstellerin divers. Als Datierungsmöglichkeiten bleiben oft nur Post- oder Eingangsstempel, als Adressen tauchen Hoteladressen auf, auch wenn sie andernorts weilte: das Hotel hatte den Auftrag, ihr die Post jeweils nachzuschicken. Zu den Eigenheiten zur Übermittlung versteckter Botschaften gehörte auch das symbolische Schrägkleben von Briefmarken. Autographen Kolbs konnten durch freundliche Bereitstellung des Antiquariats Köster (Tutzing) von den TagungsteilnehmerInnen in Augenschein genommen werden.

Der emeritierte Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft (Ludwig-Maximilians-Universität München) **Günter Häntzschel** untersuchte Grenzüberschreitungen und Begrenzungen Annette Kolbs, wobei er „Grenze“ im metaphorischen Sinne verwendete. Als ersten Bereich betrachtete er die pazifistischen Grenzüberschreitungen Kolbs, die 1917 in die Schweiz, 1933 nach Paris und 1941 schließlich in die USA emigriert war. Kolb habe sich durch den Ersten Weltkrieg als Deutsch-Französin heimatlos gefühlt. 1915 habe sie sich in ihrem Vortrag in Dresden gegen die Kriegshetze der Franzosen und der Deutschen gewandt und, an die Vernunft beider Nationen appellierend, ihren Friedenswunsch

geäußert, was einen Skandal auslöste. Romain Rolland sei beeindruckt gewesen, habe aber den Wert der Argumentation eingeschränkt, weil Kolb als „zwifache Patriotin“ nur auf die beiden Nationen fixiert gewesen sei. Für die gesamteuropäische Frage habe Kolb nur eine mäßige Aufmerksamkeit gezeigt. Als zweiten Bereich nannte Häntzschel Kolbs begrenzte Ansichten über den preußischen Protestantismus, wie sie in ihren Werken „Zarastro“ und „Die Schaukel“ zum Ausdruck gekommen seien. Sie habe sich boshaft intolerant gegen Protestanten geäußert und Konfession und Charakter in engste Verbindung gebracht. Einer ihrer Freunde habe gemeint, sie sei sogar eine Chauvinistin und Lokalpatriotin in Bezug auf das katholische Bayern gewesen. Der dritte Bereich ihrer Begrenzungen betraf die „Judenfrage“. In „Die Schaukel“ äußerten sich die Kinder der katholischen Familie Lautenschlag spöttisch zu äußeren Merkmalen von Juden. In der Erstausgabe von 1934 ließ Kolb eine Anmerkung ihrer Wertschätzung und Dankesschuld den Juden gegenüber abdrucken; das sei ungewöhnlich gewesen. Dennoch finde man in Texten und Briefen Kolbs jüdenfeindliche Äußerungen in einer kühlen und den NS-Kategorisierungen entsprechenden Sprache, so in ihren abschätzigen Urteilen über die Passagiere auf ihrer Schiffsreise nach New York 1939 und über dortige jüdische Familien in „Glückliche Reise“ (1940). Max Brod habe Kolbs Äußerungen scharf verurteilt, in der Nachkriegsausgabe habe Kolb die Stellen getilgt.

Die ehemalige Leiterin des Nationalen Literaturzentrums im Luxemburger Mersch **Germaine Goetzing** stellte den Luxemburger Stahlbaron und Industriellen Emil Mayrisch (1862-1928) und seine Frau, Aline Mayrisch – de Saint Hubert (1874-1947), eine sozial engagierte Feministin, Kunst- und Literaturkennerin, vor. Das Ehepaar lud in den 1920er Jahren nach Schloss Colpach als Ort der deutsch-französischen Begegnung Persönlichkeiten aus Kunst, Literatur, Kultur und Politik ein, u.a. Walther Rathenau und Konrad Adenauer. Annette Kolb war erstmals 1921 in Colpach zu Gast. In der von Mayrisch gekauften „Luxemburger Zeitung“ veröffentlichte

sie zwischen 1922 und 1938 insgesamt 74 Zeitungsartikel, die dem besseren Verständnis der Länder untereinander dienen sollten. Kolb war 1933 von Aline Mayrisch nach der Flucht materiell unterstützt worden, zunächst in Colpach, später in Paris. Auch in Südfrankreich hatten Mayrischs ein Anwesen. Aline vermittelte Kolb wichtige Kontakte. Die von den Manns gegründete Exilzeitschrift „Maß und Wert“, in der auch Kolb schrieb, finanzierte Mayrisch ebenfalls drei Jahre.

Zum Abschluss des zweiten Tages wurde Percy Adlons Film „Die Schaukel“ (1983) nach dem Roman von Annette Kolb vorgeführt.

Die emeritierte Professorin für Deutsche Literatur (University of Massachusetts in Amherst, USA) **Sigrid Bauschinger**, befasste sich mit Kolbs Exiljahren. Durch ihr erstes Schweizer Exil als Folge ihrer Dresdener Rede im Ersten Weltkrieg eröffnete sich ihr ein internationaler pazifistischer Freundeskreis; sie nahm sogar 1919 am Internationalen Sozialistenkongress teil, lernte Kurt Eisner kennen und äußerte sich lobend über ihn. Die Weimarer Republik als Garant der Meinungsfreiheit war ihr wesentlich. Sie prognostizierte allerdings, es werde Leute geben, die sich je nach der politischen Lage anpassen würden. Im Anschluss an Hitlers Rede vom 31. Januar 1933 fürchtete sie einen neuerlichen Krieg. Sie hatte sich 1932 in ihrem „Beschwerdebuch“ gegen die Nationalsozialisten geäußert. Überstürzt floh sie und konnte schließlich in Paris in eine Wohnung ziehen, die Hugo Simon bezahlte. Ihren Flügel und Möbel aus ihrem Badenweiler Haus hatten ihr Freunde über die Grenze geschafft, eine Haushaltshilfe stand ihr zur Verfügung. Sie sei die ideale Exilantin gewesen, so Bauschinger, weil sie Französisch muttersprachlich beherrschte und einheimische Freunde hatte. 1936 erhielt sie die französische Staatsbürgerschaft. Weiterhin war sie schriftstellerisch tätig. Sie verfasste „Die Schaukel“ und „Mozart“ (1937). Ihre erste von verschiedener Seite finanzierte USA-Reise unternahm sie im Mai 1939 auf Einladung von Dorothy Thomson zum Internationalen Schriftstellerkongress in New York und zu einem Besuch im Weißen Haus, bei dem sie Präsident Roosevelt

vorgestellt wurde. Thomson kam aus der Frauenwahlrechtsbewegung und war bis zu ihrer Ausweisung 1934 Korrespondentin in Berlin gewesen. In den USA wurde Kolb ein Chauffeur gestellt, sie gab Abendessen und besuchte u.a. Thomas Mann. D.h. es sei ihr insgesamt gut gegangen, so dass ihr Buch „Glückliche Reise“, das 1940 erschien, diesen Eindruck spiegele, so Bauschinger. Wie Günter Häntzschel ging sie auf diese Publikation näher ein wegen der dort enthaltenen antisemitischen Stereotypisierungen. Kolb habe dem jüdischen Geschwisterpaar Eleonora und Francesco von Mendelssohn als „Elitejuden“ jene „vulgären Juden“ als „Bazillenträger des Antisemitismus“ gegenübergestellt. Max Brod und Hermann Kesten kritisierten sie äußerst scharf. Kolbs zweite USA-Reise 1941 stand am Ende des Fluchtwegs über Spanien und Portugal; Thomson hatte für sie gebürgt. Während dieser vier Exiljahre sei Kolb nicht glücklich gewesen. Hier habe die militante Pazifistin des Ersten Weltkriegs eine Wende im Denken vollzogen. Man müsse nun gegen Hitler kämpfen, es sei unmöglich, Pazifistin zu sein. Nach ihrer Rückkehr nach Paris, später nach Deutschland, habe sich Kolb für die deutsch-französische Aussöhnung eingesetzt; durch ihren Austausch mit dem Rabbiner Elazar Benyoetz und ihren Besuch in Israel 1967 sei eine letzte Wandlung ihrer Anschauungen eingeleitet worden.

Der ehemalige Präsident des PEN Deutschland, **Johano Strasser**, würdigte Kolbs Persönlichkeit abschließend. Kolb sei keine intervenierende Intellektuelle gewesen. Sie habe Gefährdungen Deutschlands und Frankreichs „gewittert“, sei eine europäische Grenzgängerin, Pazifistin und untypische Frauenrechtlerin gewesen. Sie habe Talent zur Freundschaft gehabt und Politik über persönliche Beziehungen gepflegt; die deutsch-französische Aussöhnung, von der ihrer Meinung nach die Zukunft Europas abhinge, sei für sie ein Elitenprojekt gewesen. „Elite“ und „Pöbel“ / „Plebs“ habe sie häufig voneinander geschieden. Pöbelhafte Typen habe sie aber ebenso bei den revolutionären Räten wie beim Adel ausgemacht, es sei ihr um „Manieren“ gegangen. Ihre Argumentation sei nicht

immer plausibel gewesen. So sei sie von völkerpsychologischen Zügen von Nationen ausgegangen, insbesondere einer Art erotischer Spannung und Wesensergänzung zwischen Deutschland und Frankreich. Als Pazifistin habe sie im Ersten Weltkrieg Soldaten als Mörder bezeichnet, habe den Versailler Friedensvertrag als Saat zu neuem Krieg und den Aufstieg der Nationalsozialisten als Kriegsgefahr angesehen. Sie habe nicht geschwiegen.

In der Schlussrunde („Fishbowl“) wurde hervorgehoben, dass es gut gewesen sei, auch die kritischen Stimmen zu Kolb eingeschlossen zu haben. Es wurde allerdings bedauert, dass das literarische Werk Kolbs zu sehr in den Hintergrund getreten sei, dabei sei die Erzählerin Kolb noch zu entdecken. Eine allgemein interessierende Frage blieb, wie sich Kolb eigentlich hatte finanzieren können. Mäzeninnen wie die Luxemburger Mayrischs oder die New Yorker Thomson förderten sie; Honorarzahungen vom Verlag oder Preisgelder aus der Schriftstellerei bekam sie; manche Beträge, wie der PEN-Beitrag, wurden durch andere übernommen (Erich Kästner zahlte); ab den 1960er Jahren wurde die Wohnung in München durch den Wittelsbacher Ausgleichsfonds finanziert. Die TeilnehmerInnen der Tagung wünschten sich, dass Kolbs Leben und Werk auch SchülerInnen und StudentInnen erschlossen werden solle. Johano Strasser warnte jedoch davor, die Jugend pädagogisch zu vereinnahmen.

Tagungsprogramm:

Evangelische Akademie Tutzing
Freitag 8. bis Sonntag 10. Dezember 2017.

*Annette Kolb – ihre literarische und politische Bedeutung
50 Jahre nach ihrem Tod.*

Dr. Ulrike Haerendel (Studienleiterin für Soziales, Familie, Geschlechterfragen und Geschichte an der Evangelischen Akademie Tutzing) Begrüßung

Dr. Hiltrud Häntzschel (Literaturwissenschaftlerin, Literaturkritikerin und Autorin, München): „Helfen Sie uns zu einer Gesamtausgabe Ihrer Bücher“ (Ernst Robert Curtius an Annette Kolb). Über politischen Mut, die Plage des Schreibens und eine neue Werkausgabe.

I Vom Werden einer Schriftstellerin

Dr. Peter Czoik (Projektkoordinator und leitender Redakteur beim Literaturportal Bayern der Bayerischen Staatsbibliothek München): „Kurze Aufsätze“, „Sieben Studien“ und ein „Torso“. Das frühe Werk

Dr. Ulrike Haerendel (Historikerin): Aufbrüche und Emanzipation von Frauen in München um 1900

Dr. Dirk Heißerer (Literaturwissenschaftler, Dozent und Autor, München): „Edelziege“ und „Schafsgesicht“. Annette Kolb im literarischen München zwischen Franz Blei und Thomas Mann

II Die politische Künstlerin

Dr. Walter Hettche (Akadem. Oberrat am Institut für Deutsche Philologie der Ludwig-Maximilians-Universität München): „Ja, sag’n S’, Herr Bibliothekar, was woll’n S’ denn mit all dem Papier?“ Vom Umgang mit Annette Kolbs Briefen

Prof. em. Dr. Günter Häntzschel (emer. Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München): Grenzüberschreitungen und Begrenzungen Annette Kolbs

Germaine Goetzinger (Literaturwissenschaftlerin, Dozentin und Autorin, bis 2012 Leiterin des Nationalen Literaturzentrums in Mersch, Luxemburg): „Auf nach Luxemburg! Mit offenen Armen von der Luxemburger Freundin aufgenommen.“ Annette Kolbs Beziehungen zur Industriellenfamilie Mayrisch und zum Colpacher Kreis

Filmangebot: „Die Schaukel“ (Film von Percy Adlon, 1983)

III Zuhause in der Welt

Prof. Dr. Sigrid Bauschinger (em. Professorin für Deutsche Literatur an der University of Massachusetts in Amherst, USA): Exil, Umkehr, Rückkehr. Wandlungen bei Annette Kolb

Prof. Dr. Johano Strasser (Politologe, Autor, ehem. Präsident PEN Deutschland, Berg am Starnberger See): „Mein Leben hindurch sprach ich in den Wind – und hatte doch manchmal recht.“ Die Schriftstellerin und die Politik der Zeit

Fishbowl: Was bleibt?

III. REZENSIONEN

Julia Maria Erber-Schropp, *Schuld und Strafe. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung des Schuldprinzips*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2016 (Perspektiven der Ethik 9), 210 S., 49,- €, ISBN 978-3-16-153993-0

Worum es der Autorin in ihrer rechtsphilosophischen Studie geht, das schreibt sie gleich zu Beginn mit aller nur wünschenswerten Klarheit, nämlich um eine Analyse und Verteidigung des strafrechtlichen Schuldprinzips. Quasi als Material hierzu dienen ihr

„zwei Debatten ..., die ineinandergreifen. Zunächst stellt sich die übergeordnete Frage nach der Legitimation der Institution Strafe ... Zur Diskussion steht in diesem Kontext das zugrundeliegende Konzept der strafrechtlichen Schuld: Was bedeutet strafrechtliche Schuld und ist diese zur Begründung der Strafe tragfähig? Ist der Schuldausgleich ein angemessener Strafzweck oder gibt es Strafzwecke, die eine überzeugendere Legitimation von Strafe leisten? ... Neben der Diskussion um die Straftheorien fordert des Weiteren die Willensfreiheitsproblematik das strafrechtliche Schuldprinzip heraus. Ist ein Schuldstrafrecht wirklich zu rechtfertigen, wenn die Freiheit des Willens noch immer – aktuell vermehrt auch durch den Rekurs auf Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften – in Frage gestellt wird?“ (S. 2-3)

Das erste Problem, die Frage nach der Rolle des Schuldprinzips im Kontext der Begründung der Institution Strafe, wird im umfangreichen zweiten Kapitel bearbeitet; im dritten, fast ebenso langen Kapitel, wird das Problem analysiert, ob das Schuldprinzip noch vertretbar ist, wenn der Determinismus recht hat oder umgekehrt, ob das strafrechtliche Schuldprinzip nicht doch den Indeterminismus voraussetzt. Diese beiden Kapitel sind das Hauptstück der Arbeit (ca. 150 Seiten).

Kapitel 1 bietet einen knappen aber informierenden Überblick über den Gang der Darstellung (S. 1-10); Kapitel 5 (S. 183-186) enthält eine lesenswerte Zusammenfassung der Analyse. Über den schwierigen Umgang der Rechtspraxis mit dem Schuldprinzip berichtet die Autorin im kurzen Kapitel 4 (S. 165-182); für die Würdigung der Arbeit spielt

dieses Kapitel (ebenso wie die Kapitel 1 und 5) aber keine große Rolle. Wenden wir uns dem Hauptstück, den Kapiteln 2 und 3 zu und beginnen mit der Frage nach der Rolle des Schuldprinzips im Kontext der Strafbegründung (Kapitel 2, S. 10-87).

Die (hoffentlich) einigermaßen logische Rekonstruktion des Argumentationsverlaufs in diesem Kapitel ist, wenn der Rezensent sich nicht mit einer mehr oder weniger trivialen Paraphrase begnügt, doch einigermaßen schwierig. Meine Analyse folgt nicht unbedingt dem Gang der Darstellung – ich möchte aber doch hoffen, den Kern der Sache richtig verstanden zu haben. Also versuchen wir's!

Die Autorin startet, indem sie die beiden wichtigsten Rechtsfolgen des Strafgesetzes, die Strafe (§§ 38, 40, 46 StGB) und die Maßregeln der Besserung und Sicherung (§§ 61-73 StGB) als institutionelles Faktum notiert (S. 1, 22, 26, u. ö.)

Wie eingangs zitiert, lauten nunmehr die Fragen: (i) Welchen Zusammenhang gibt es zwischen dem Schuldprinzip und der Legitimation der Institution Strafe? und – selbstredend: (ii) welche Rolle spielt das Schuldprinzip im Kontext des Maßregelrechts – obwohl dieser Punkt in der kleinen anfänglichen Systematik nicht erwähnt wurde; dies aber nur en passant.

Um die Rolle des Schuldprinzips im Kontext der Strafbegründung herauszuarbeiten (das Hauptargument formuliert sie erst S. 21), holt die Autorin weit aus (S. 10-20). Sie folgt zunächst der traditionellen Gliederung in absolute und relative Strafbegründungstheorien; (später, auf S.19, 20, wird diese „klassische Gegenüberstellung“ immerhin ein wenig kritisiert). Wie zu erwarten, werden die Theorien Kants und Hegels als der exponiertesten Vertretern der Vergeltungstheorie ausführlich und sorgfältig beschrieben (S. 14-19). Die Darstellung entspricht im Wesentlichen der herrschenden Lehre in der Rechtsphilosophie und der Strafrechtsdogmatik.

Auch die verschiedenen Varianten der Präventionstheorie (positive, negative Generalprävention; negative und positive

Spezialprävention) werden detailgenau beschrieben (S. 10-14). Auch diese Beschreibung entspricht der herrschenden Lehre in der strafrechtlichen (Lehrbuch-)Literatur.

Anschließend muss die Frage gestellt werden, welche Rolle die Darstellung dieser unendlichen Geschichte (S. 11) in der Argumentation der Autorin spielt. Werden nun die einzelnen Theorien kritisch gewürdigt und eine – gleichgültig ob präventive oder retributive – als die vorzugswürdige Theorie ausgewiesen? Das ist nicht der Fall. Die Autorin verknüpft vielmehr diesen Streit mit dem Schuldprinzip. Das geht so: Erstens werden sämtliche Präventionstheorien jetzt ganz ausgeblendet (warum sie dann überhaupt dargestellt wurden, bleibt ein Rätsel). Zweitens und pointiert wird an dieser Stelle (die Verbindung wird aber später auf S. 37 ff. wieder aufgelöst) das Schuldprinzip und das Vergeltungsprinzip – sagen wir – identifiziert! Dieser kardinale Punkt muss mit einem Zitat belegt werden. Die Autorin schreibt:

„Das strafrechtliche Schuldprinzip wird als Element der Vergeltungslehre betrachtet, da es die wesentlichen Charakteristika des Vergeltungsdenkens aufweist. Es blickt („zurück“) auf die Schuld an der begangenen Tat und betrachtet Strafe als Ausgleich der Schuld. Das Vergeltungsprinzip definiert den Ausgleich als Zweck der Strafe, das Schuldprinzip präzisiert, wo der Ausgleich anzusetzen hat: bei der Schuld des Täters.“ (S. 21; diese These wird noch mehrfach wiederholt, z. B. S. 36 und S. 41.)

Das ist also die Antwort auf die erste Frage (genauer: auf den ersten Teil der ersten Frage) „was bedeutet strafrechtliche Schuld und ist diese zur Begründung der Institution Strafe tragfähig?“ (S. 2)

Ergänzend muss, an die oben erwähnte Zweispurigkeit des Strafrechts anknüpfend, die Frage nach der Rolle des Schuldprinzips im Maßregelrecht angeschlossen werden. Obwohl die Frage (und natürlich die Antwort) eigentlich trivial ist, widmet ihr die Autorin doch einige Aufmerksamkeit (S. 21-24, S. 26-28 und S. 57-61). Strafe setzt Schuld voraus: nulla poena sine culpa (S. 1, 24, 186). Dieses (Fundamental-)Prinzip

habe in unserer Rechtsordnung Verfassungsrang (S. 1). Dagegen knüpft das Maßregelrecht die Maßregel an die Sozialgefährlichkeit des Täters an (S. 26). Das ist völlig unstrittig. Daraus folgert die Autorin zu Recht, dass der Schuldgedanke zum Maßregelrecht sich „indifferent“ (S. 27) verhält oder gar ganz „unerheblich“ (S. 28) sei. Offenbar ist die Dichotomie zwischen Schuld und Maßregel (die Autorin bezeichnet diese auch als Sicherheits-, Präventions- oder Prognoserecht) doch nicht so eindeutig. Es sieht so aus, als müsse man das Verhältnis von Schuld und Prävention als offene Frage betrachten: „Wie stehen Schuldgleich und Präventionsgedanke zueinander?“ Hierzu gibt die Autorin keine abschließende Antwort, sondern so etwas wie einen rechtspolitischen Appell. (S. 28) Das Maßregelrecht stellt für die Autorin eine ernsthafte Bedrohung des liberalen Schuldstrafrechts dar (besonders deutlich wird dieser Gedanke S. 57-61 ausgedrückt). Plädiert die Autorin deshalb für eine Abschaffung des Maßregelrechtes? Das ist nicht der Fall. Maßregeln sind, so auch ihre resignierende Haltung, als „ultima ratio“ (S. 61) wohl unverzichtbar. Weitere Einzelheiten können offenbleiben.

Der analytische Teil des zweiten Kapitels ist damit im Wesentlichen abgeschlossen. Es folgt eine leidenschaftliche Verteidigung des Schuldprinzips. Skizzieren wir zunächst die Verteidigungsstrategie. Das Schuldprinzip muss gegen zwei massive Angriffe verteidigt werden: (i) Einmal gegen die Kritik am Vergeltungsprinzip und damit gleichzeitig, weil das Schuld- und Vergeltungsprinzip nach Ansicht der Autorin identisch sind, gegen die implizite (aber auch explizite) Kritik am Schuldprinzip selbst. (ii) Zum anderen gegen die eingangs referierte, variantenreiche Präventionstheorie, die ihrer „Logik“ nach, so die Ansicht der Autorin, mit dem Schuldprinzip kollidierten und – radikal zu Ende gedacht – sogar „die Frage nach der Schuld des Täters überflüssig machen“. (S. 3)

Starten wir mit der Kritik am Vergeltungs- und Schuldprinzip (S. 31-37) und der Replik der Autorin hierzu.

Die Autorin intendiert, wie sie selbst schreibt (S. 31), keine vollständige, umfassende Auseinandersetzung mit den

Kritikern des Vergeltungsprinzips (implizit auch des Schuldprinzips). Die Kritik primär am Vergeltungsprinzip (und damit sekundär und implizit auch am Schuldprinzip) fasst sie wie folgt zusammen (S. 31-33): Das Vergeltungsprinzip sei ein atavistisches (Herkunft aus dem Talionsprinzip, S. 36) und vor allem irrationales Prinzip. Die Betonung liegt auf Letzterem. Irrational sei der Anspruch der Vergeltungstheorie die „Institution Strafe“ damit zu rechtfertigen, „dass sie einen Ausgleich für das begangene Verbrechen darstelle ...“ (S. 33) Wie soll es möglich sein, dass die Sequenz zweier Übel (Straftat und Strafe) sich in ein Gut verwandelt? – so die rhetorisch eindringliche Frage der Kritiker.

Analog dazu wird auch „das Schuldprinzip als irrationales Prinzip betrachtet“. (S. 32) Nach dem Schuldprinzip rechtfertigt sich die Strafe ja ebenfalls als Ausgleich für die Schuld des Täters. Das Problem, was der Schlüsselausdruck „Ausgleich“ bedeute, bleibe in diesem Zusammenhang gänzlich ungelöst (S. 32). (Radikale) Kritiker behaupten weiter, dass die Schuld eines Täters weder messbar (S. 32) - was sie aber sein müsste, damit das Äquivalenzprinzip funktioniert - noch beweisbar sei, was unschwer aus dem Streit um die Willensfreiheit folge (S. 33, 34) und folgern daraus, das Schuldprinzip durch das Verhältnismäßigkeitsprinzip zu ersetzen (S. 62-64).

Soweit zur (konzisen) Kritik am Vergeltungs- und Schuldprinzip. Was antwortet die Autorin ihren Kritikern? Das ist leider gar nicht so leicht zu sagen. Was das Vergeltungsprinzip angeht, so hat die Autorin gegen das Irrationalismusargument direkt kein Gegenargument formuliert (ich bitte den Leser selbst die S. 33 sorgfältig zu lesen). Ich vermute, die Autorin strebt eine (indirekte) Lösung dieses Problems in einem größeren Zusammenhang an (S. 36, Nr. 2), in einer der sog. Vereinigungstheorien zur Begründung der institutionellen Sanktionspraxis (S. 65-84). Dazu später mehr.

Und wie lautet die Replik auf die Irrationalität des Schuldprinzips? Die ist in der Tat recht originell. Das Schuldprinzip wird aus dem scheinbar „unauflöslische(n) Zusammenhang“ (S. 36) mit dem Vergeltungsprinzip herausgelöst und neu

definiert. In der neuen Fassung spielt das Schuldprinzip bei der Begründung der Institution Strafe keine Rolle mehr, obwohl es *nolens volens* immer noch ein „Element der Vergeltungslehre ist“ (S. 65) und bleibt, sondern bei der Bemessung der Sanktion(shöhe). Apodiktisch wird dann der Irrationalitätsvorwurf abgewiesen. Nunmehr gilt: Das Schuldprinzip

„stellt ein rationales Prinzip dar, welches bei der Bemessung von Strafe eine Verhältnismäßigkeit von begangenen Unrecht und Strafe gewährleistet“. (S. 65)

Indem die Autorin den Entwicklungsprozess von der Erfolgshaftung zur Schuldhaftung nachzeichnet (S. 37-42), begründet sie die Ablösung des Schuldprinzips vom Vergeltungsprinzip (insbesondere natürlich vom rohen Talionsprinzip) und gleichzeitig seinen neuen Status als Proportionalitätsprinzip, als „Postulat der Restriktion und Proportion“ (S. 41).

Wenigstens eine Rückfrage muss an dieser Stelle formuliert werden: Bekommt die ganze Argumentation durch diese Strategie nicht einen, wie soll man sagen, dissonanten Ton? Wie auch immer: Dieses neue Schuldprinzip vorausgesetzt, werden die Kritiker zurückgewiesen. Das Verhältnismäßigkeitsprinzip biete keine Alternative zum Schuldprinzip. Bei der Bemessung der Sanktion nach dem Verhältnismäßigkeitsprinzip spiele eine Größe keine Rolle, die aber durch das Schuldprinzip gewährleistet wird; es bringt „eine feste ... Größe in die Bemessung mit ein: die persönliche Schuld“ (S. 63). Die spontane Reaktion, die persönliche Schuld sei nicht messbar, weist die Autorin mit dem Argument zurück, die persönliche Schuld habe etwas mit dem „Dafür-können der Täterin oder des Täters“ (S. 64) zu tun, also mit Vorsatz oder Fahrlässigkeit und das ist m.E. eine gut begründete Replik.

Vergleichsweise ausführlich (S. 42-46) setzt sich die Autorin mit einer „Gegenposition zum Schuldprinzip“ (S. 42) auseinander, die man als moderne Variation der in der Strafrechtsdogmatik längst vergessenen Erfolgshaftung bezeichnen könnte. Es ist nicht ganz klar, warum sie das tut. Das Konzept ist evident aporetisch (S. 45), und die Erfolgshaftung

ist auch von der Autorin selbst als nur noch von historischer Bedeutung ausgewiesen worden.

Soweit zur Verteidigung des Schuldprinzips im Verhältnis zum Vergeltungsprinzip. Wie eine Vereinigungstheorie auf retributiver Basis, in der auch das Schuldprinzip eine adäquate Rolle spielt, konstruiert werden kann – das ist quasi die Pointe des zweiten Kapitels – werde ich sogleich im Anschluss diskutieren. Vorher muss aber noch das Schuldprinzip – wie oben S. 3 angekündigt, gegen die Präventionstheorien verteidigt werden.

Gegen die Präventionstheorien referiert die Autorin die bekannten und vielfach wiederholten Argumente (S. 46-57). Die positive Spezialprävention (Resozialisierungstheorie), so der Hauptvorwurf, instrumentalisieren den Delinquenten, degradieren ihn zu einem „Behandlungsobjekt“ (S. 52) und verstoße evident gegen das Schuldprinzip (jetzt im Sinne der Proportionalität), weil die Sanktion nicht nach der persönlichen Schuld des Täters bemessen werde, sondern nach den Erfordernissen der Prävention, der Resozialisierung (S. 54 u. S. 30).

An Kant anknüpfend (S. 47), werden gegen die negative Generalprävention im Wesentlichen drei Argumente vorgebracht: Der Delinquent werde ebenfalls instrumentalisiert („Demonstrationsobjekt“, S. 47), wenn er zum Zwecke der Abschreckung potentieller Rechtsbrecher bestraft werde (S. 47). Weiter sei eine Kollision mit dem Schuldprinzip quasi unvermeidbar, weil aus Gründen einer effektiven (psychischen) Abschreckung die Verhängung überproportional hoher Strafen sehr wahrscheinlich sei (S. 48, 54). Schließlich sei der in der Theorie enthaltene Kausalzusammenhang zwischen der Sanktionsdrohung und dem normkonformen Verhalten der Bürger grundsätzlich wohl vorhanden („... dass eine Abschreckungswirkung sicher besteht ...“, S. 57), jedoch nicht bei allen Delikten gleich wirksam, praktisch nicht messbar (S. 56) und vermutlich „nur ein Faktor unter vielen“ (S. 56) für rechtstreuendes Verhalten.

An dieser Stelle muss freilich eine Bemerkung in kritischer Absicht eingefügt werden. In der Gegenwart und der jüngeren

Vergangenheit ist von Vertretern der negativen Generalprävention gegen das (ständig wiederholte) Instrumentalisierungsargument und das überproportional – hohe – Strafen-Argument eine sehr fundierte und m. E. überzeugende Antikritik vorgetragen worden. Es ist bedauerlich, dass die Autorin die hierzu publizierte Literatur nicht zur Kenntnis genommen hat – obgleich im Übrigen ihr Literaturverzeichnis eine bemerkenswerte Länge hat (S. 189-197).

Pointiert und überzeugend ist wiederum ihre Kritik an der positiven Generalprävention (Zweck der Sanktionspraxis ist danach die Normstabilisierung, S. 50), die in der Strafrechtsdogmatik gegenwärtig von sehr vielen (und prominenten) Autoren vertreten wird, vorausgesetzt natürlich, man akzeptiert das Instrumentalisierungsargument. Die Autorin schreibt, dass „der zu Bestrafende selbst ... auch in der Theorie der positiven Generalprävention ... instrumentalisiert (wird).“ (S. 49/50) Das Argument ist – unter der genannten Voraussetzung – evident richtig, es verwundert nur, dass viele Proponenten der positiven Generalprävention diesen wichtigen Punkt entweder übersehen oder nicht zur Kenntnis nehmen.

Die Kritik an den Präventionstheorien fasst die Autorin wie folgt zusammen:

„Die Kritik an allen Präventionstheorien lässt sich somit aus der Perspektive der Strafflogik des Schuldprinzips generell unter die Gefahr der Strafwillkür und der Ungleichbehandlung subsumieren.“ (S. 34)

Wie soll, kann es nun weitergehen? Auf der Suche nach einer Straftheorie in der das Schuldprinzip (im Sinne von „Restriktion und Proportion“, S. 41) eine adäquate Rolle spielt, ist die Autorin schlussendlich bei den sog. Vereinigungstheorien angekommen (S. 65-84). Es gibt zahlreiche Varianten dieses Theorietyps. Ihr vielleicht kleinster gemeinsamer Nenner besteht in dem Versuch, die „klassische Gegenüberstellung“ (S. 20) von absoluten und relativen Theorien zur Legitimation der Institution Strafe zu überwinden durch eine Synthese des Vergeltungs- und des Präventionsprinzips. Doch wie könnte

eine solche Synthese gebildet werden, ja, ist sie überhaupt logisch möglich, weil die Vertreter beider Lager von einem konträren Gegensatz zwischen beiden Theorien ausgehen? Dass und wie eine Vereinigungstheorie möglich ist, versucht die Autorin an drei Beispielen (H. Hart, S. 66-70; C. Roxin, S. 70-75 und schließlich M. Pawlik, S. 75-84) exemplarisch zu zeigen.

Die bekannteste und m. E. schlüssigste Vereinigungstheorie stammt aus der Feder des Oxforder Rechtsphilosophen Herbert Hart. Obgleich die Autorin Harts Theorie ausführlich referiert (S. 66-70), genügt m. E. an dieser Stelle nur eine kleine Skizze, um den wesentlichen Punkt aufzuzeigen. Hart gelingt eine (echte) Synthese zwischen Vergeltung und Prävention, indem er die institutionalisierte Sanktionspraxis konsequentialistisch (oder utilitaristisch) rechtfertigt – das entspricht exakt der negativen Generalprävention – und dem Vergeltungsprinzip die entscheidende Rolle bei der Strafzuerkennung (Wer darf bestraft werden? Wie hoch darf die Sanktion sein?) beimisst (S. 66, 67, 69, 70).

Dass auch die Autorin Harts Vereinigungstheorie für eine gelungene Theorienkonstruktion hält, wird deutlich, wenn sie schreibt:

„Hart zeigt mit seiner Konzeption, dass ... der Vergeltungsgedanke eine wesentliche Funktion in der Straftheorie hat. Der Gedanke der ‚Retribution in Distribution‘ ist das wesentliche Korrektiv zum utilitaristischen Strafgedanken.“ (S. 70, Hervorh. von J. M. E.-Sch.)

Dennoch wird sich die Autorin Harts Theorie nicht anschließen. Das ist einigermaßen überraschend; auch enthält der Text praktisch keine Gegenargumente (eine Andeutung vielleicht S. 74, 75). Über die Gründe dafür kann ich nur spekulieren. Vielleicht liegt es daran, dass Hart das Schuldprinzip nicht explizit erwähnt und natürlich dem Präventionsgedanken bei der Begründung der institutionellen Sanktionspraxis ein viel zu hohes, ja entscheidendes Gewicht beimisst.

Es folgt ein längeres Referat der leider nicht ganz widerspruchsfreien (S. 74) Vereinigungstheorie Roxins (S. 70-75). Doch genügt auch an dieser Stelle eine knappe Skizze. Roxins hochtrabend sog. dialektische Vereinigungstheorie (S. 71) ist in Wahrheit ein überschaubares Zuordnungsmuster. Darin wird die Strafandrohung generalpräventiv gerechtfertigt; die Strafverhängung wird durch zwei Prinzipien begründet, nämlich wieder durch die Generalprävention und das Schuldprinzip, und der Strafvollzug wird schließlich durch die Spezialprävention gerechtfertigt (S. 71). Wie unschwer erkennbar, spielt das Vergeltungsprinzip in Roxins Konzept keine Rolle (S. 71) – und das ist nach Ansicht der Autorin ein entscheidender Mangel (eigentlich könnte man noch weitergehend die Frage stellen, ob Roxins Konzept überhaupt eine Vereinigungstheorie darstellt). Ein weiterer Mangel hat mit dem Status des Schuldprinzips in diesem Zuordnungsmuster zu tun. Nach Roxin ist es ein „rechtsstaatlich unentbehrliches Mittel zur Begrenzung der staatlichen Strafgewalt“ (S. 73). Der vehemente Widerspruch gegen diese Funktion des Schuldprinzips kann in dem Argument zusammengefasst werden, dass Roxin den Status des Schuldprinzips zu leicht gewichtet. Sie schreibt:

„Gibt aber, so der meiner Ansicht nach zentrale Einwand, ‚die Schuld die Grenze der Strafe an, so muss sie zugleich zu ihren Voraussetzungen gehören‘.“ (S. 74)

Der Einwand ist aber nicht überzeugend. In ihm ist die oben erwähnte Paradoxie enthalten, die das Schuldprinzip mit dem Vergeltungsprinzip identifiziert und gleichzeitig davon trennt und als Proportionalitätsprinzip ausweist. Insoweit ist Roxins Konzept schlüssiger.

Wie könnte nun eine „konsistente Straftheorie“ konstruiert werden, in der das Schuldprinzip nicht nur auf die Funktion der „Eingriffsbegrenzung reduziert“ wird (so wie bei Roxin), „sondern auch seine legitimatorische Funktion für die Institution Strafe“ (S. 75) erhält? Ein solches „konsistentes vergeltungstheoretisches Rechtfertigungsmodell“ (S. 76) hat Pawlik

(in 2004) vorgelegt. Im Gegensatz zu Hart und Roxin begründet Pawlik die institutionelle Strafpraxis vergeltungstheoretisch, stark orientiert an der esoterischen Hegelschen Vergeltungstheorie. Kein Zweifel: Pawlik ist ihr Protagonist (S. 76, 77). Die Autorin schreibt:

„Als den wesentlichen Zweck der Institution Strafe für die Gesellschaft betrachtet Pawlik die Aufrechterhaltung einer Daseinsordnung von Freiheit durch die Wahrung der Rechtsordnung.“ (S. 76, Hervorh. durch die Autorin)

Jeder Bürger befinde sich zu seiner Rechtsordnung in einer „doppelten Beziehung“ (S. 76). Er sei sowohl „Destinatär“ als auch „Mitträger“ (S. 76) der normativen Ordnung. In der Rolle des Mitträgers trifft den Bürger eine Loyalitätspflicht zur Aufrechterhaltung der Geltung und Wirksamkeit der Rechtsordnung (S. 77). Das alles ist mehr oder weniger selbstverständlich. Dann folgt der Übergang zur Sanktion: Auf jeden Normbruch müsse eine Reaktion erfolgen (S. 78). Und noch wichtiger: Nur die Strafe sei eine angemessene Reaktion auf das spezifische Unrecht des Bürgers. Durch die Strafe werde nämlich „auf Kosten des Täters ... die Unauflöslichkeit des Zusammenhanges von Freiheitsgenuss und Loyalitätspflichterfüllung“ (S. 78) demonstriert. (Wie bekannt, wird insbesondere diese These Pawliks gegenwärtig intensiv diskutiert. Dieser Diskurs wird von der Autorin aber nicht einmal erwähnt.)

Und welche Rolle spielt das Schuldprinzip in diesem „Modell“ (S. 79)? Der Sache nach befindet sich an dieser Stelle ihres Referates nur mehr dieser eine, lapidare Satz:

„Die strafrechtliche Schuld fragt danach, ob der Bürger, der die Rechtsnorm gebrochen hat, für sein Verhalten verantwortlich ist ...“ (S. 79)

Der Satz ist natürlich nicht zu bestreiten, ja evident, aber er evoziert die Rückfrage an die Autorin, ob ihre „Pawlikrezeption“ tatsächlich eine Lösung des eingangs (S. 6) erwähnten Problems enthält, nämlich die Schuld als Funktion sowohl der Strafbegründung als auch der Strafbegrenzung auszuweisen.

Daran bestehen m. E. begründete Zweifel. Ich glaube auch nicht, dass Pawlik eine schlüssige „Vereinigungstheorie“ (S. 82) konstruieren wollte. Er beabsichtigte in 2004 (S. 5) – wie er selbst schreibt – eine „erneute Hinwendung zu den retributiven Straftheorien ...“.

Ich komme nun zum zweiten Hauptstück der Dissertation (Kapitel 3), der Frage nach dem Zusammenhang von Schuld, Determinismus und Indeterminismus.

Eröffnet wird das sehr gut aufgebaute dritte Kapitel mit einer kurzen Beschreibung des mittlerweile recht stabilen Diskursrahmens im Streit um die Willensfreiheit (S. 89-93). Zu den wichtigsten Positionen zählen, wie bekannt, der harte und weiche Determinismus und der Indeterminismus. Es folgt ein knappes Referat der Forschungsergebnisse aus dem Bereich der Neurophysiologie (S. 94-98), die den (ur-)alten Streit zwischen Deterministen und Indeterministen erheblich beflügelt haben. Wenn, so die Autorin, „da(s) Argument des Neurodeterminismus“ (davon wird später noch ausführlich die Rede sein) zutreffen sollte, so könnte es

„die Anwendbarkeit des Schuldprinzips in der Tat fragwürdig machen. Wenn die Verschaltungen im Gehirn, die zu einer Entscheidung führen, determiniert sind, wie soll dann freie Selbstbestimmung möglich sein? Und wie soll ... (dann) ein Zusprechen von persönlicher Schuld begründet werden?“ (S. 97)

Die von strafrechtlichen Autoren zur (versuchsweisen) Lösung dieses Kardinalproblems des traditionellen Schuldstrafrechts entwickelten Konzepte (S. 98-115), werden von der Autorin sämtlich mit im Wesentlichen zwei wirklich intelligenten Argumenten (S. 103, 114) zurückgewiesen. M. E. ist diese Kritik völlig berechtigt. So lesenswert diese Passage auch ist, sie steht nicht im Mittelpunkt der Erörterung (sodass an dieser Stelle hierzu auch nichts weiter gesagt werden soll).

Zum Kern der Sache führt die folgende pointierte These. Die Autorin schreibt:

„Meine These ist jedoch, dass die Schuldidee keine Willensfreiheit voraussetzt und daher unabhängig von Determinismus und Indeterminismus für das Strafrecht gültig ist.“ (S. 91)

Der Begründung dieser These ist der Rest des Kapitels (S. 115-158) gewidmet. Es ist nützlich, die Begründung in zwei Teile zu ordnen. Im zweiten geht es um das dem Strafrecht zugrunde liegende Schuldprinzip (S. 135-158), und im ersten um das bekannte und vieldiskutierte Konzept des Philosophen Peter F. Strawson, in dem er die Irrelevanz des Streits um die Willensfreiheit für die Bewertungspraxis menschlicher Handlungen zu zeigen versucht. Wenn Strawson Recht hat, so ist auch die Irrelevanzthese der Autorin schon so gut wie begründet (S. 116). Strawsons Konzept wird ausführlich referiert (S. 115-125). Weil es in der strafrechtlichen Literatur so gut wie unbekannt ist, soll an dieser Stelle das „Modell“ ein wenig skizziert werden. Wenn A den B durch eine Verbalinjurie heftig beleidigt hat – welche Haltung kann B gegenüber A in der alltäglichen interpersonalen Interaktion oder Wechselbeziehung dann einnehmen?

Nach Strawson stehen B nur zwei Möglichkeiten zur Verfügung: eine reaktive (oder nicht-distanzierte) Haltung und eine objektive (distanzierte) Haltung. Welche Haltung B wählen wird, hängt wesentlich von der Absicht des A ab (S. 116-117). B wird auf die Kränkung des A dann nicht missbilligend reagieren, sondern die Kränkung entschuldigen (also eine objektive, distanzierende Haltung einnehmen), wenn er erfährt, dass A etwa die Bedeutung der von ihm verwendeten Wörter nicht reflektiert hat, also den objektiven Sinn seiner Rede gar nicht selbst verstanden hat. Generell gilt, dass Gründe, die in einer ungewöhnlichen Handlungssituation liegen (hier hat eine Person nicht wirklich die Möglichkeit zum Andershandeln) oder Ursachen in der Konstitution einer Person (etwa einem psychischen Defekt) dazu führen, ihr gegenüber eine objektive, distanzierende Haltung einzunehmen (S. 118). Was für die alltägliche interpersonelle Interaktion gelte, gelte analog für die „unpersönliche“, „stellvertretende“ (S. 122)

institutionelle Sanktionspraxis. Auch hier schließen Gründe in der Konstitution des Angeklagten oder eine dilemmatische Handlungssituation die regelmäßig reaktive Haltung aus und begründen eine objektive (distanzierte nicht-reaktive) Einstellung (S. 124) – und die entsprechenden Rechtsfolgen, von denen im zweiten Teil noch die Rede sein wird.

Soweit die kleine Skizze. Mit ihr verbindet Strawson zwei wesentliche Schlussfolgerungen. (i) Es ist (S. 120) weder möglich noch sinnvoll, diese soziale Praxis (also die Unterscheidung von reaktiver und objektiver Haltung) zu hinterfragen („The existence of the general frameworks of attitudes itself is something we are given with the fact of human society“ (S. 125)). (ii) Der theoretische Streit zwischen Deterministen und Indeterministen hat (wohl aus anthropologischen Gründen) für die soziale Praxis der interpersonalen Beziehungen und ihr stellvertretendes Analogon keinerlei Bedeutung (S. 120, 121, 125, 133). „Das theoretische Fragen widerlegt nicht die soziale Praxis“ (S. 163). Diese These soll Irrelevanzthese heißen.

Peter F. Strawsons Lehre – außerhalb und quer zum oben erwähnten Diskursrahmen – gilt als bedeutender Beitrag in der Debatte um die Willensfreiheit; gleichwohl ist seine Lehre heftig kritisiert worden. Weil Strawsons Konzept für die Argumentation der Autorin schlechterdings die „zentrale Referenz“ (S. 125) darstellt, muss sie sich mit den kritischen Einwänden besonders gründlich auseinandersetzen. In diesem Kontext ist die Irrelevanzthese der Kern des Problems. Die Kritiker argumentieren zusammenfassend (S. 126-127) etwa so: Wenn der Determinismus wahr wäre, so würde dies ebenso wie die dilemmatische Handlungssituation oder eine pathologische Konstitution des Handelnden sowohl in der interpersonellen Interaktion wie im unpersönlichen, stellvertretenden Bereich des Strafens zu einer nicht-reaktiven, objektiven Haltung führen. Diesem kritischen Einwand wird von der Autorin selbst – jedenfalls prima facie – Plausibilität beigemessen. (S. 128) Gelingt es ihr die Kritik zurückzuweisen? Das ist, offengestanden, eine ganz schwierige Frage. Entgegen der Erwartung

soll die Auseinandersetzung an dieser entscheidenden Stelle nur mehr „exkursorisch“ (S. 125) erfolgen. Die Bemerkung trifft m. E. recht gut das Niveau der Ausführungen. Es ist schwer zu erkennen, ob die Passage S. 128-130 überhaupt ein schlüssiges Gegenargument gegen Strawsons Kritiker enthält. Ich befürchte sogar, dass der Versuch der Anti-Kritik zirkulär verläuft. Jedenfalls kann man mit dem behaupteten trivialen „qualitativen Unterschied“ (S. 129), die klassischen Entschuldigungsgründe (Konstitution des Handelnden, dilemmatische Handlungssituation) seien konkret, die allgemeine Determinismusthese dagegen abstrakt, die Irrelevanzthese nicht stützen oder umgekehrt, den hiergegen vorgebrachten kritischen Einwand widerlegen. An dieser Stelle bleibt leider ein Begründungsdefizit.

Doch bleibt die Irrelevanzthese auch für das Schlussstück (S. 135-158) der Dissertation der entscheidende Bezugspunkt. Die Frage lautet nunmehr: „Wann liegt strafrechtliche Schuld vor?“ (S. 135). Bevor wir dieser Frage und dem Zusammenhang mit der Irrelevanzthese nachgehen, eine Zwischenbemerkung. Im Folgenden beschreibt die Autorin ausführlich und gründlich den Schuldbegriff (das ist der traditionell sog. psychologische Schuldbegriff), der tatsächlich dem Strafgesetzbuch zugrunde liegt. In der Diktion der Autorin ist das nunmehr der dritte Schuldbegriff. Wäre die Autorin auch im zweiten Kapitel von diesem Schuldbegriff ausgegangen (anstatt von einigen phantasievollen dogmatischen Konstruktionen), dann wären einige Passagen des ersten Teils anders oder gar nicht formuliert worden. Doch das nur en passant.

Was bedeutet also „strafrechtliche Schuld“? Die Autorin unterscheidet positive (S. 143–149) und negative (S. 149-158) Schuldmerkmale. Diese Unterscheidung entspricht genau der Architektur des Strafgesetzes. Zu den positiven Schuldmerkmalen gehören die bekannten Vorsatz- und Fahrlässigkeitsvarianten (S. 143) – die die Autorin vorzüglich beschreibt (S. 143) und ihre Anwendung an einem Beispiel (S. 146-147) mustergültig demonstriert – und zu den negativen Schuldmerkmalen die notorischen Schuldausschließungs- und

Entschuldigungsgründe. Diese Beschreibung erfasst exakt das weite Feld der „strafrechtlichen Schuld“ und – wie die Autorin mehrfach zu Recht betont – dieses Muster passt haargenau zu Strawsons Konzept. Worum es aber eigentlich geht, kann in der Frage ausgedrückt werden: was folgt, wenn man dieses (strafrechtliche) Muster mit der Irrelevanzthese verbindet? Das Ergebnis ist in der Tat verblüffend. Wenn A den B mit einem Stein verletzt (S. 146-147) hat, dann ist die Frage, ob A seine Handlung freiwillig vollzogen hat bzw. ob er auch anders hätte handeln können (also die Verletzungshandlung unterlassen konnte), irrelevant für die Bewertung der Schuld des A, der Frage, ob ihm seine Tat als (bewusst oder unbewusst) fahrlässig oder als vorsätzlich (in den verschiedenen Graduierungen) zugerechnet werden kann. Die strafrechtliche „Binnendifferenzierung“ (S. 148, drei Vorsatz- und zwei Fahrlässigkeitsformen) erfolgt ohne jeden Seitenblick auf den Streit um die Willensfreiheit. Die Autorin schreibt:

„Keine Rolle spielt bei dieser Analyse (hat A vorsätzlich oder fahrlässig gehandelt, H.K.), ob der Handelnde in seiner Entscheidung zur Tat frei war bzw. ob er auch hätte anders handeln können“ (S. 147).

Ist es wirklich so einfach? Was antwortet die Autorin dem nicht ganz verstummenden Skeptiker, ob die strafrechtliche „Binnendifferenzierung“ eine indeterministische Willensfreiheit des Aktors voraussetzt? Die (zu erwartende) Antwort ist auch an dieser Stelle nicht (restlos) überzeugend: Die Frage nach der psychischen Disposition des Aktors (also die Binnendifferenzierung) „erfolgt in einem grundsätzlich anderen Kontext als die generelle Frage nach der Willensfreiheit“ (S. 148).

Schließlich zu den negativen Schuldmerkmalen (S. 149-158) übergehend, konstatiert die Autorin zunächst, dass der sog. entschuldigende Notstand (S. 150-152) und der Verbotssirrtum (S. 152-153) in der Debatte um die Willensfreiheit praktisch keine Rolle spielen, wenn auch nicht aus den gleichen Gründen (S. 151, 153). Im „Fokus der Diskussion

um die Willensfreiheit und der Relevanz dieser Debatte für das Strafrecht“ (S. 154) steht § 20 StGB, der besagt, dass die Schuld eines Aktors ausgeschlossen ist, wenn er, etwa auf Grund eines psychischen Defektes, „unfähig ist das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“ (S. 153-158). Wie erinnerlich, ist strafrechtlich schuldig (im Sinne der sog. Vorsatzschuld), wer den Erfolg wollte und wusste, dass dieser im Vollzug der inkriminierten Handlung eintreten werde (S. 144). Spiegelbildlich dazu ist die Schuld eines Aktors ausgeschlossen, wenn er – etwa aufgrund einer krankhaften seelischen Störung – nicht in der Lage war, das Unrecht der Tat einzusehen (das intellektuelle Moment) oder nach dieser Einsicht zu handeln (das voluntative Element) (S. 144, 155). So weit ist alles recht einfach.

An dieser Stelle bringt aber ein wichtiges Argument aus der modernen neurophysiologischen Forschung das Schuldprinzip und die Irrelevanzthese in arge Bedrängnis. Es kann zusammenfassend (S. 94, 95, 155, 156, u. ö.) etwa so formuliert werden: Das menschliche Gehirn ist ein unendlich kompliziertes, aber deterministisches System. Der größte Teil eines Entscheidungsprozesses läuft unbewusst ab und nur ein kleiner Teil bewusst; letzteres ist auch der Grund dafür, dass ein Akteur seine Entscheidung als frei empfindet. Wenn § 20 StGB die Schuld einer Person z. B. auf Grund einer krankhaften seelischen Störung ausschließt, weil angenommen wird, dass in diesem Fall eines bekannten psychischen Defekts die Entscheidung des Aktors determiniert verlief, so ist auch im Falle einer aus unbekanntem Gründen determinierten Entscheidung, die Wahl- oder Willensfreiheit des Aktors ausgeschlossen, weil, so die starke Ausgangsprämisse, auch das normale, gesunde Gehirn ein deterministisches System ist.

Spielt auch dieses Argument im Kontext des strafrechtlichen Schuldprinzips wirklich keine Rolle? Ist auch für die Anwendung des § 20 StGB der Streit zwischen Deterministen und Indeterministen irrelevant? Das ist tatsächlich die Ansicht der Autorin. Sie schreibt abschließend:

„Das Strafrecht beurteilt ... einen Mörder, bei dem eine krankhafte Veränderung der Gehirnstruktur festgestellt wurde, anders als einen Täter ohne feststellbaren Defekt“. (S. 162)

Auch an dieser Stelle ist die Replik der Autorin unbefriedigend (wenn nicht zirkulär). Wenn ein Opponent die freie Marktwirtschaft mit dem Argument angreift, sie sei möglicherweise effizient aber extrem ungerecht, so ist die Verteidigung eines Proponenten, sie werde aber von den Eliten in Politik und Wirtschaft als gerecht empfunden, nicht nur ideologisch, sondern, logisch gewendet, äußerst schwach.

Ich fasse zusammen: Jedes der beiden hier behandelten Themen (i) Schuld und Prävention und (ii) Schuld und Determinismus wäre für jeden Autor eine echte Herausforderung. Der Streit um das Schuldprinzip ist auch für zünftige Dogmatiker kaum noch zu übersehen. Dass es der Autorin, die keine professionelle Juristin ist, gelungen ist, das Schuldprinzip als unverzichtbares Prinzip eines gerechten und freiheitlichen Strafrechts auszuweisen und rational zu verteidigen, kann ich nur bewundern. Gegenüber dieser Dimension verblassen meine gelegentlichen kritischen Einwände zu Fußnoten.

Heinz Koriath

Susanna Schrafstetter, *Flucht und Versteck. Unterge-tauchte Juden in München – Verfolgungserfahrung und Nachkriegsalltag*, Göttingen: Wallstein Verlag 2015, 336 S., 11 Abb., 38,- €, ISBN 978-3-8353-1736-9

Die erste Person, die 1963 von der Gedenkstätte Yad Vashem (Jerusalem) als „Gerechte unter den Völkern“ ausgezeichnet wurde, war der Münchner Schreiner Ludwig Wörl. Er war als politischer Gefangener 1934 in Dachau eingeliefert und 1942 nach Auschwitz deportiert worden. Dort wurde er im Krankenbau eingesetzt und nutzte diese Stellung, um jüdischen Mithäftlingen das Leben zu retten. Die Stadt München verlieh Wörl 1966 die Medaille „München leuchtet“. In der

Presseberichterstattung ließ man seine Parteizugehörigkeit fort: Er gehörte der Kommunistischen Partei Deutschlands an; das Bayerische Landesamt für Verfassungsschutz beobachtete ihn. München ehrte nicht nur Helferinnen und Helfer verfolgter Juden, sondern initiierte in den 1960er-Jahren als erste deutsche Stadt auch ein Besuchsprogramm für ehemalige Münchnerinnen und Münchner, die gezwungenermaßen emigriert waren. Flankiert wurde das Besuchsprogramm von Broschüren und Presseartikeln, die das Bild einer „Stadt der hilfsbereiten Nachbarn“ (S. 283) entwarfen.

Es macht den besonderen Wert der Untersuchung von Susanna Schrafstetter (Vermont, USA) über untergetauchte Juden in München aus, dass sie nicht nur den Bogen von den ersten Deportationen aus München im Herbst 1941 bis zu den letzten Transporten im Februar 1945 spannt (Kapitel III-VII), sondern auch die Nachkriegsjahre mit einbezieht (VIII-XI). Noch bevor sich die ehemalige „Hauptstadt der Bewegung“ mit der wissenschaftlichen und moralischen Aufarbeitung ihrer nationalsozialistischen Verbrechen befasste, erfand München das Image einer „Weltstadt mit Herz“ (S. 293). Als die untergetauchten Jüdinnen und Juden nach 1945 eine Würdigung und finanzielle Wiedergutmachung für die erlittenen Beeinträchtigungen erlangen wollten, war ihnen diese Stadt jedoch eiskalt gegenübergetreten und hatte sie als „Verfolgte zweiter Klasse“ (S. 269) behandelt. Erst mühsam mussten sie ihre Ansprüche erstreiten, soweit sie die bundeseinheitlich verbesserten Entschädigungsgesetze und die späte Anerkennung überhaupt noch erleben konnten.

Schrafstetter ist es mit ihrer Studie erstmals für eine deutsche Stadt mit einer zahlenmäßig größeren jüdischen Gemeinde (1.2.1933: 10.737 Mitglieder; 1.4.1945: 398 Mitglieder)¹ gelungen, die höchst komplexen Zusammenhänge für das Untertauchen der Verfolgten darzustellen. Zwar ist mittlerweile

¹ Zahlenangaben nach: Maximilian Strnad, *Zwischenstation „Judensiedlung“. Verfolgung und Deportation der jüdischen Münchner 1941-1945*, München 2011, S. 178-179, 182, hier: S. 178.

die Forschungslage zur Geschichte der Juden in München gut (inklusive des Biographischen Gedenkbuchs der Münchener Juden 1933-1945 und zahlreicher individueller Biographien, Erinnerungen, Tagebücher usw.). Auf diese Ergebnisse konnte sich die Autorin in der Einleitung und den ersten beiden Überblickskapiteln über die Lage der Münchner Juden 1933-1945 also breit stützen. Bislang aber fehlte überhaupt eine Gesamtschau auf jene, die sich vor Verfolgung und Deportation versteckt hatten. Schrafstetter musste diese Informationen akribisch durch die Auswertung zahlreicher Publikationen für die jeweilige verfolgte bzw. helfende Person zusammentragen und durch Aktenmaterial aus Archiven in Deutschland, Großbritannien, Israel und den USA ergänzen (vgl. das umfangreiche Verzeichnis der Quellen und Literatur: S. 298-323).

In der Darstellung folgt Schrafstetter einerseits der Chronologie der Verfolgungsphasen mit den wechselnden Rahmenbedingungen und Handlungsstrategien während der Deportationswellen in München, die regionale und kommunale Besonderheiten aufwiesen (Kap. III-V). Andererseits beleuchtet sie das Untertauchen auch unter thematischen Gesichtspunkten der Gefahren und des Scheiterns (Kap. VI) und unter geographischen Aspekten über- und transnationaler Fluchtwege, in die München eingespannt war (Kap. VII). Die diesbezüglich umfangreichen Forschungsergebnisse zu den Großstädten Berlin, Frankfurt, Hamburg, Wien und weitere Einzeluntersuchungen zieht Schrafstetter durchgängig heran. Vergleichbare Phänomene im Deutschen Reich, aber auch Besonderheiten Münchens treten so deutlicher hervor. Schrafstetter erzählt immer wieder individuelle Fluchtgeschichten, die den jeweiligen lokalen Kontext, die Verfolgungsinstitutionen, die Verfolgten, ihr Umfeld und die Helfenden wissenschaftlich nüchtern, d.h. ohne Heroisierung und mit allen Ambivalenzen der Motivlagen aller Beteiligten darzustellen sucht. Durch die strikte Einhaltung datenschutzrechtlich geforderter Anonymisierungen von Personen (die anonymisiert auch im Personenregister aufgenommen sind, S. 326-332)

war dies möglich, behandelt sie doch auch Denunziation, Verrat und Ausplünderung durch Helfende.

Schrafstetter zeigt mit dieser Geschichte von Flucht und Versteck untergetauchter Juden in München zugleich größere allgemeine Forschungslücken auf. Sie konnte nicht alle Detailforschungen selbst durchführen. Wiederholt verweist die Autorin auf fehlende Forschungsergebnisse (so zu den ostjüdischen Münchnern, S. 197) oder bedient sich einer methodisch eher problematischen Argumentationsfigur, um ihre Ergebnisse quantitativ oder qualitativ zu gewichten: „Auch wenn der Befund auf einer vergleichsweise kleinen Gruppe von Personen basiert, so deutet er doch in die Richtung [...]“ (S. 160, vgl. auch S. 128, 158). Wenn die Münchner recherchierten Beispielgeschichten in einem Abschnitt zu dürftig ausfallen, so ergänzt Schrafstetter, wie im Abschnitt „Bombenkrieg und Flucht: Option und Gefahr“ (S. 103-105), zur Veranschaulichung und Plausibilisierung mit Beispielen aus Berlin, Hamburg, Köln-Düsseldorf, Frankfurt und Dresden. Andererseits verallgemeinert sie bezüglich kirchlicher Hilfsleistungen in München, dieser Themenkomplex sei „bereits ausgiebig erforscht“ (S. 172, anders: S. 290). Das kann aber nur für die evangelische Kirche gelten, weil es zur katholischen Kirche lediglich eine Magisterarbeit gibt, die die Jahre 1941-1945 nicht tiefergehend behandelt.² Manche Korrekturen zu einzelnen Personen könnten noch angefügt werden, doch muss man auch realistisch sagen, dass eine einzelne Autorin angesichts der hoch komplexen biographischen, örtlichen und ereignisgeschichtlichen Datenrecherche im ersten Wurf nicht alles erfassen können und daher auf die kollegialen professionellen Hinweise vertrauen darf, die die 2. korrigierte Auflage stützen werden.

² Die Magisterarbeit erschien unter Anonymisierung von Personen im Druck: Dirk Schönlebe, München im Netzwerk der Hilfe für „nicht-ari-sche“ Christen 1938-1941, in: Schönlebe, Dirk/Bäumler, Klaus, *Von ihren Kirchen verlassen und vergessen? Zum Schicksal Christen jüdischer Herkunft im München der NS-Zeit*, München 2006, S. 1-145.

Denn insgesamt liefert das nach Aufbau und Inhalt gelungene Werk von Susanna Schrafstetter einen wesentlichen Forschungsbeitrag und zahlreiche Impulse für weitere Studien zu diesem Themenfeld.

Antonia Leugers

Ralf Karolus Wüstenberg/Jelena Beljin (Hg.), *Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende*, Leipzig 2017 (Beiheft Berliner Theologische Zeitschrift), 148 S., 20,- € ISBN 978-3-374-04952-3

Es impliziert eine dezidierte Deutung der neuesten Geschichte und Gegenwart, wenn ein Band zum 70. Jahrestag des Endes des 2. Weltkriegs unter dem Titel „Verständigung und Versöhnung“ erscheint. Nach 1945 hat, wie durch die Vielfalt der Beiträge des Bandes deutlich wird, eine neue Zeit begonnen, in der nach und nach auf der ganzen Welt Feindschaften und Gewalt überwunden wurden und Versöhnung Raum finden konnte. Die Beispiele des Bandes sind beeindruckend und betreffen nicht weniger als drei Kontinente. Dabei ist, das muss man sagen, Vollständigkeit nicht intendiert, und Versöhnungsprozesse in Australien, Canada, Chile, Georgien, Kolumbien, Nordirland, Ruanda oder anderen Ländern könnten leicht ergänzt werden. Trotz gegenwärtiger Irritationen liegt dem Band eine wichtige und zutreffende Sicht auf die Welt nach 1945 zugrunde. War Versöhnung von der Antike bis zum 2. Weltkrieg nur punktuell Thema, so wird sowohl innerstaatliche als auch zwischenstaatliche Versöhnung zu einem Langzeitprojekt zahlreicher Staaten, Organisationen und Individuen (vgl. dazu etwa Lily Gardner-Feldman, *Germany's Foreign Policy of Reconciliation*, Lanham/London 2012).

Die beiden Herausgeber sprechen in ihrer Einleitung kurz die Versöhnung in Südafrika und in Deutschland nach dem Ende der SED-Diktatur an. Über beide Versöhnungsprozesse hat Ralf Wüstenberg mit „Die politische Dimension der

Versöhnung“ (Gütersloh 2004) die bis heute bedeutsame Monographie in deutscher Sprache verfasst. Gegenüber der vielstimmigen Infragestellung der Rede von „Versöhnung“, hält Wüstenberg in seinem einleitenden Artikel „Vom ‚Verarbeiten‘ der Schuld und Perspektiven der Versöhnung – Drei Impulse ausgehend von Dietrich Bonhoeffer“ fest, dass Versöhnung sowohl in Hearings der Truth and Reconciliation Commission in Südafrika als auch bei der Anhörungen der Enquêtekommissionen des deutschen Bundestages geschehen ist (S. 17f.). Wüstenberg hebt in kritischem Anschluss an Bonhoeffer drei Gesichtspunkte heraus: 1. Die „Kostbarkeit des christlichen Vergebungsbegriffs“ (S. 13), der Vergebung als radikalen Bruch und Neuanfang, nicht als allmählichen Heilungsprozess ansieht. 2. „Die Wertschätzung des politisch Möglichen“ (S. 16) und in kritischer Überbietung Bonhoeffers das Vorliegen von Versöhnung auch außerhalb der christlichen Kirche. Die Rede des späten Bonhoeffer von der einen Christuswirklichkeit fordert geradezu eine Revision der allzu kirchenbezogenen Aussagen des jungen Bonhoeffer.

Der Straßburger Systematiker Karsten Lehmkuhler stellt historische Zusammenhänge der deutsch-französischen Versöhnung heraus und verbindet sie mit einer theologischen Interpretation. Innerhalb der unterschiedlichen historischen Situationen macht Lehmkuhler einen äußerst wichtigen und oft übersehenen Faktor der gelungenen Versöhnungspolitik namhaft: „das Moment der gegenseitigen Anerkennung oder Achtung. Anerkennung zwischen Tätern und Opfern, Anerkennung zwischen Siegern und Besiegten“ (S. 21). Lehmkuhler kommt zu dem für die Versöhnungsforschung äußerst wichtigen Ergebnis, dass ohne Anerkennung, die deutsch-französische Versöhnung nicht möglich gewesen wäre. „Möglich wurde dies nur auf dem Boden einer gegenseitigen Achtung und Anerkennung, im Rahmen einer Begegnung auf Augenhöhe, eines Miteinanders, das die Versöhnung suchte und sie suchend antizipierte“ (S. 27). Die starke Betonung der gegenseitigen Anerkennung als Voraussetzung gelingender Versöhnung wird theologisch vertieft durch eine an Klaus Kodalle

und Robert Spaemann anknüpfende Betrachtung der Verzeihung. Theologisch setzt Verzeihung die Unterscheidung von Person und Werk voraus. In der Erwartung eines Schuld eingeständnisses durch den Täter setzt das Opfer schuldhaften Handelns diese Unterscheidung bereits voraus. Lehmkühler kann diesen Vertrauensvorschuss in die Differenz zwischen Täter und Tat sogar als „antizipierende Verzeihung“ (S. 29) bezeichnen.

Der Kieler Professor für Neuere Kirchengeschichte Tim Lorenzen zeichnet in seinem Beitrag das deutsch-polnische Versöhnungsgeschehen nach 1945 und die Rolle christlicher Erinnerungskultur nach. Lorentzen geht aus von der These des Althistorikers Christian Meier (*Das Gebot zu vergessen ...*, München 2010), dass im 20. Jahrhundert Erinnerung und Versöhnung in ein neues Verhältnis gesetzt werden. Dachte man vorher, dass das Vergessen Voraussetzung von Versöhnung sei, wird im 20. Jahrhundert Erinnerung an vergangenes Unrecht als Versöhnungsressource erkannt. Damit Erinnern diese Wirkung entfalten kann, ist eine Transformation der Erinnerungskultur und der Geschichtspolitik nötig. Mit vielen interessanten Details zeigt Lorentzen den Beitrag der katholischen wie evangelischen Erinnerungskultur in Polen und in Deutschland zu diesem Transformationsprozess auf.

Victoria Barnett, Mitarbeiterin des US Holocaust Museum/Memorial in Washington stellt in ihrem Beitrag die vor allem von christlichen Organisationen getragene amerikanisch-deutsche Versöhnung unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg da. Besonders wichtig sind in diesem Beitrag die Verbindungslinien von interkonfessioneller und politischer Versöhnung sowie die Erinnerung daran, dass Versöhnung schon in Kriegszeiten durch Theologen grundlegt wurde (S. 66-73). Man muss im Krieg Versöhnung und Frieden vorbereiten, sonst werden Kriege leicht von einer langen Folge nicht endender Gewalt und Ressentiments abgelöst.

Spielte der Ökumenische Rat der Kirchen bereits in den Ausführungen von Victoria Barnett eine wichtige Rolle, so ist Konrad Raisers Beitrag über die Gründung des ÖRK als

Teil der Suche nach der internationalen Friedensordnung nach 1945 direkt dem Friedensengagement dieser Institution und ihrer Vorläufer gewidmet. Besonders interessant sind die vier Richtlinien, die Raiser am Ende seines Artikels aufstellt: 1. Delegitimierung des Kriegs, 2. Zusammengehörigkeit von Frieden, Recht und Gerechtigkeit, 3. Umfassender, nicht Militär-fixierter Sicherheitsbegriff und 4. Bedeutung der Botschaft der Friedenskirchen und Notwendigkeit einer neuen politischen Vernunft (S. 99-100).

Die drei abschließenden Beiträge verweisen auf Probleme und Chancen der interreligiösen Verständigung, wie sie insbesondere zwischen Christentum und Islam aktuell sind. Der Paderborner katholische Systematiker Klaus von Stosch und die Zürcher evangelische Systematikerin Christiane Tietz ergänzen sich glücklich in ihren Beiträgen, insofern sie beide vom Ansatz der komparativen Theologie ausgehen. Von Stoschs Zugang ist bestimmt von dem Prinzip:

„Ich versuche, den Islam so stark wie möglich zu machen, und merke, dass er bei diesem Versuch eine Gestalt gewinnt, die sich merklich von dem unterscheidet, was mich am Christentum fasziniert und gerade in dieser Verschiedenheit meine christliche Theologie bereichert und herausfordert.“ (103/4)

Am Beispiel des Bekenntnisses zur Einzigkeit Gottes und der Scharia zeigt von Stosch, dass diese für Christen oft anstößigen Charakteristika des Islam genau diese Funktion der Bereicherung und Herausforderung haben können. Christiane Tietz zeigt durch Rückgang auf die lebensweltliche Wirklichkeit des interreligiösen Dialogs, dass weder die an Schleiermachers Dialektik orientierte Vorstellung, Dialog müsse zu Konsens führen, noch die religionstheologischen Positionen Exklusivismus, Pluralismus oder Inklusivismus hilfreich sind. Exklusivismus macht Dialog unmöglich, Pluralismus und Inklusivismus machen ihn überflüssig. In allen Fällen wissen die Dialogführenden die Wahrheit schon im Voraus. Sehr schön plädiert Tietz dafür, statt der anderen Religion einen Platz in meinem Denksystem einzuräumen, „dem anderen Menschen

einen Platz im eigenen Leben einzuräumen“ (S. 134). Dies schließt Respekt und die Anerkennung mit ein, der andere habe etwas Bedenkenswertes zu sagen. Es schließt auch die Bereitschaft mit ein, dass der andere durch die gemeinsame Dialoggeschichte mit mir verbunden ist.

Als Nachschlag wird ein Essay Wolfgang Hubers aus dem Tagesspiegel vom Januar 2015 abgedruckt: „Flüchtlinge zwischen Terror und Integration“. Der Text sucht eine Synthese aus Anerkennung des Fremden und Realismus in Bezug auf die Schwierigkeiten, die im Umgang mit Flüchtlingen entstehen.

Der Band ist eine Publikation der 18. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung, die an der Europa-Universität Flensburg stattfand. Alle Beiträge enthalten interessante Hinweise auf Bonhoeffer. Insgesamt zeigt der Band sehr anschaulich, dass in dem Thema „Verständigung und Versöhnung“ großes Potential steckt, sowohl für die Forschung als auch für die Gestaltung christlichen Lebens heute.

Martin Leiner

Gregor Buß, *Katholische Priester und Staatssicherheit. Historischer Hintergrund und ethische Reflexion*, Münster: Aschendorff-Verlag 2017, 356 S., 44.- €, ISBN: 978-3-402-13206-7

Der langjährige Erfurter Kirchenhistoriker Josef Pilvousek stellte vor einigen Jahren in einem Aufsatz fest: Es steht fest, dass es Zuträger der „Stasi“ sowohl unter Priestern als auch Laien gegeben hat. Wie viel Schaden sie anrichteten, wie viel Vertrauen sie zerstörten und warum sie es taten, wird noch lange erforscht und diskutiert werden... So manche Überraschung dürfte diese Thematik noch bereithalten.¹ Gregor Buß

¹ Vgl. Josef Pilvousek, Zehn Jahre danach – Reflexionen zur historischen Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte. In: *Anzeiger für die Seelsorge* 10 (2000) 455–459; Nachdruck in: W. Schluchter (Hg.), *Kolloquien des Max Weber – Kollegs XV – XXIII* (2001), Erfurt 2001, 193–208.

hat sich nun mit seinem Buch daran gemacht, einen Beitrag zu diesem Thema zu leisten. Wie schon auf dem Buchcover vermerkt, ist das Werk in zwei große Bereiche unterteilt, nämlich: A – Historischer Hintergrund und B – Ethische Reflexion. Zu Beginn stellt Buß relativ ausführlich Arbeitsweise, Ideologie und Ziele des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) der DDR vor. Während er dem Leser das MfS relativ detailliert nahebringt, unterlaufen dem Autor bei der Beschreibung der Gebietsverhältnisse der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke in der DDR einige kleinere Fehler. So lag zwar das Bistum (Dresden-) Meißen fast vollständig auf dem Gebiet der DDR, umfasste aber – de iure – bis 1972 mehr Pfarreien jenseits der Oder-Neiße-Linie. Zum Bistum Berlin gehörten nicht nur Ost- und Westberlin und Brandenburg, sondern auch Vorpommern (und formal bis 1972 noch das polnisch gewordene Hinterpommern). Und schließlich ist auch die Aussage, dass Görlitz „unter das polnische Bistum Breslau fiel“ (S. 38, Anm. 88) zumindest missverständlich.

In seinen Ausführungen zu Priestern als Inoffiziellen Mitarbeitern des MfS schildert Buß auf der Grundlage von Gesprächen mit Zeitzeugen zwei Fälle, in denen Priester mit der Staatssicherheit Gespräche führten. Am Beispiel des ehemaligen Dresdner und späteren Leipziger Propstes Günther Harnisch, der 1993 durch den Journalisten Heribert Schwan in der ARD wegen seiner Gesprächskontakte zur Stasi an den Pranger gestellt wurde, nimmt er die offiziellen kirchlichen Gesprächskontakte ins Visier. Diese Ausführungen zu den kirchlichen Gesprächsbeauftragten sind sehr erhellend. Denn diese sogenannten Politprälaten – wie Sie oft leicht abwertend unter den DDR-Katholiken bezeichnet wurden – standen ja auch innerkirchlich vor und nach der Wende oftmals in der Kritik. Buß schlägt vor, besser von halboffiziellen Kontakten zu sprechen, da nur ein kleiner eingeweihter Kreis um diese Gesprächskanäle wusste. Als Maßstab für die Bewertung des Tuns der einzelnen Gesprächsbeauftragten nennt er vor allem die Frage, ob sich dieser an seinen Auftrag hielt, seinen Bischof über die Gespräche also genau in Kenntnis setzte,

oder ob er sein Mandat verletzte, was – wie auch Buß klarstellt – bei Hanisch nicht der Fall war. Einleuchtend ist die Feststellung, dass diese Verhandlungen wohl auch zentral in Berlin hätten geführt werden können, zumal einige regionale Gesprächskontakte eher zufällig entstanden und mehrere Jurisdiktionsbezirke es nicht für nötig hielten, einen eigenen Gesprächskontakt mit der Staatssicherheit zu etablieren. Allerdings wäre bei der angeführten Äußerung des Prälaten Hanisch, dass er durch seine Gesprächskontakte fast nichts bewirkt habe, außer dass ein paar Priester ihre Angehörigen hätten besuchen können, eine kritische Betrachtung durch den Autor angemessen gewesen.

Sehr anschaulich wird der „Fall Rosner“ geschildert: Der Leipziger Studentenpfarrer und Oratorianer Clemens Rosner betrieb mit Hilfe seines in Westdeutschland lebenden Vaters einen Autohandel über den Genex-Katalog, welcher diverse Waren anbot, die man gegen Devisen bestellen konnte. Aus Geldern des gesamtdeutschen Ministeriums wurden die Autos finanziert, und Rosner erhielt von den Empfängern Beträge in DDR-Mark und verteilte das Geld an die Studentengemeinden in der DDR. Als ein solches über Genex erstandenes Fahrzeug für einen Diebstahl verwendet wurde, bekam das MfS Kenntnis von dieser Angelegenheit und setzte den Studentenpfarrer unter Druck. Infolgedessen traf sich Rosner ca. ein Jahr lang zu Gesprächen mit einem Offizier des MfS, bis er sich in einem Brief an einen westdeutschen Seelsorger outete und damit dekonspirierte. Nun liest sich die Darstellung dieser Episode – der Autohandel und seine Folgen – wie eine „Räuberpistole“. Auch wenn Pfarrer Rosner Leiter der Ostdeutschen Studentenpfarrerkonferenz war, ist es doch unwahrscheinlich, dass die Studentengemeinden auf diesen obskuren Finanzierungsweg angewiesen waren. Im B-Teil wird der Fall Rosner nochmals aufgegriffen und als Kompromisshandlung dargestellt, da Rosner – so der Autor – fürchten musste, dass der Fortbestand der Studentengemeinden gefährdet war. Sicherlich entspricht das der subjektiven Motivation des Pfarrers Rosner, doch ist objektiv sehr anzufragen, ob es

das DDR-Regime im Jahr 1969 gewagt hätte, wegen eines Devisenvergehens die Studentengemeinden zu verbieten.

Sehr erhellend ist das 4. Kapitel des A-Teils, in dem Buß der Frage nachgeht, warum die Priester inoffizielle Mitarbeiter wurden. Gemäß seinem in der Einleitung formulierten Leitsatz, Kriterien zur Bewertung von Einzelfällen zu erarbeiten, erstellt er hier eine Typologie des Priesters als IM. Dem gleichen Anliegen dient auch die statistische Auswertung bezüglich der Priester als IM. Diese Typologie gehört zu den aussagekräftigsten Stellen des Buches, denn der Leser erfährt, dass die Gründe, warum Priester sich mit der Staatssicherheit einließen, sehr verschieden waren und von guter Absicht und Pflichterfüllung – Letzteres war bei den Gesprächsbeauftragten der Fall – über Erpressung und Täuschung bis zu Geltungsdrang und Rache – ein Priester IM war nach dem babylonischen Rachegott Marduk benannt² reichten. Zugleich macht dieses Kapitel betroffen, wenn man das Zitat liest, wie die Staatssicherheit einen wohl nicht ganz unbedeutenden Priester des Bistums Berlin beim gemeinsamen Baden und anschließendem Geschlechtsverkehr mit einer Schülerin an einem Waldsee beobachtete, was natürlich einen Erpressungsgrund lieferte. Ebenso ist es verstörend zu erfahren, dass gerade manche Priester, die krank oder in einer Lebenskrise waren, die Gespräche mit ihrem Führungsoffizier – vom Autor das „menschliche Antlitz“ der Stasi genannt – regelrecht herbeisehnten. Um die objektiven und subjektiven Belastungsmomente zu illustrieren, greift Buß auf eine Studie über den Umgang der evangelischen Landeskirchen mit ihren geistlichen IM zurück, von denen jeder sich vor einem kirchlichen Disziplinargericht verantworten musste und mit abgestuften Strafmaßnahmen belegt wurde. Aus diesem Vergleich wird deutlich, wie milde die ostdeutschen Bischöfe mit

² Vgl. Bernd Schäfer, Priester in zwei deutschen Diktaturen. Die antifaschistische Legende des Karl Fischer (1900–1972), in: *Historisch politische Mitteilungen (HPM)*, Heft 7/2000. S. 71.

ihren Priestern umgegangen sind, die sich in den Fängen der Staatssicherheit verstrickt hatten.

In einem breiten B-Teil entwirft Gregor Buß die ethische Perspektive zu seinem Forschungsgegenstand, hierzu bedient er sich sehr grundlegender moraltheologischer Ausführungen und einer Reihe weiterführender Zitate. Im Zuge seiner Darstellung der Dimensionen menschlichen Handelns ordnet er eine IM-Tätigkeit als „moralisch verwerflich“ (S. 180) ein, wenn diese auf einem Mangel an Wollen oder Können beruht. Sehr nachvollziehbar werden die Fälle wegen Zölibatsvergehen analysiert, so sieht Buß in der Zusammenarbeit eines derart erpressten Priesters mit dem MfS nicht das kleinere Übel, sondern die mit dem geringeren Aufwand verbundene Handlungsoption. Er fragt berechtigterweise, warum sich ein solcher Priester nicht seinem Bischof offenbarte. Auch stellt er fest, dass die Aufdeckung einer Zölibatsverletzung nicht die Kirche in ihren Grundfesten erschüttert hätte (S. 243). Allerdings differenziert Buß an dieser Stelle nicht, dass unter Zölibatsvergehen eben auch Fälle des sexuellen Missbrauchs zu rechnen sind. Im oben genannten Beispiel des erpressten Berliner Priesters geht aus dem Zitat auch hervor, dass derartige Sexualdelikte in der DDR strafbar waren und mit bis zu 3 Jahren Gefängnis geahndet wurden (S. 145). Schließlich klassifiziert er diese Fälle im Gegensatz zum Fall Rosner als verschuldetes Dilemma. Kritisch zu bewerten ist das Bild von der katholischen Nische, denn außer den Hauptamtlichen waren ja die katholischen Laien auch durch ihre Berufstätigkeit u. a. Teil der sozialistischen Gesellschaft und zumeist Mitglied mindestens einer Massenorganisation und in nicht wenigen Fällen auch der Blockparteien. Buß rekurriert darauf, dass sich die Katholische Kirche in der DDR in der doppelten Diaspora befand, weshalb sie weniger im Blick der Staatssicherheit gewesen sei als die evangelischen Mitchristen. Es wäre an dieser Stelle wünschenswert gewesen, wenn der Autor untersucht hätte, ob sich das MfS in den drei kleineren Gebieten, in denen sich die Katholiken in der Mehrheit befanden – Eichsfeld, Rhön, sorbische Gebiete in der Oberlausitz – anders

gegenüber der Katholischen Kirche verhielten, zumal ja 2016 eine Studie über die Sorben im Blick der Staatssicherheit erschienen ist.³ In der Schlussbetrachtung hebt der Autor hervor, dass auch Priester sündige Menschen seien und, gemäß dem 1. Korintherbrief, die kirchliche Gemeinschaft das Verhalten ihrer sündigen Glieder mittragen müsse. Diese Deutung offenbart geistlichen Tiefgang, trotzdem muss die Aussage über die institutionelle Schuld der Kirche durch ihre Gesprächskontakte angefragt werden. Sein Buch, so erklärt der Autor, verstehe er als Schmerztherapie, die dazu beitragen möchte, offene Wunden zu heilen.

Mit seinem Werk hat Gregor Buß einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des DDR-Katholizismus geleistet und Anstöße für weitere Forschung gegeben.

Markus Ruhs

Stefanie Mathilde Frank, *Wiedersehen im Wirtschaftswunder. Remakes von Filmen aus der Zeit des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik 1949-1963*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 451 S., 32 Abbildungen, 1 Begleit-CD, 65,- €; ISBN 978-3-8470-0743-2

Laut Norbert Grob stellen Remakes von Filmen „immer das Gleiche“ dar, „nur immer anders“. Anat Zanger zufolge sind sie etwas unglücklich „zwischen Ritual und Verstellung“ angesiedelt. Stefanie Mathilde Frank geht nun, in der ersten systematischen Arbeit zu diesem Thema für das Kino der frühen Bundesrepublik, der erstaunlichen Anzahl solcher Remakes nach. Es handelt sich im untersuchten Zeitraum um einen Korpus von 154 Produktionen, etwa zehn Prozent der Gesamtfilmproduktion, dazu kamen 38 aus Österreich eingeführte Remakes (S. 31). Der Höhepunkt dieser häufig erfolgreichen Neuverfilmungen lag in den Jahren 1952 bis 1958,

³ Timo Meskank, Sorben im Blick der Staatssicherheit. Die Akten der K5 und des MfS der DDR 1949–1989. Bautzen 2016.

und bemerkenswerter Weise handelte es sich in der deutlichen Mehrzahl der Vorlagen um solche aus der Zeit 1933-1945. Dem lag seitens der Produzenten und Verleiher das Kalkül zugrunde, dass sich das Publikum an frühere Erfolgstitel erinnerte oder die Stoffe noch immer attraktiv fand, aber die Originalfilme weit genug zurück lagen, um in der Neuauflage nicht zu bekannt zu erscheinen.

Überzeugend definiert Stefanie Mathilde Frank die Wiederaufnahmen als solche Produktionen, wo „wesentliche Übereinstimmungen zwischen den Stories der Filme“ bestanden oder eine „Übernahme der Hauptfiguren und -konflikte“ stattfand, wenn Urheberrechte übertragen wurden oder sich beide jeweils miteinander zu vergleichende Filme auf die gleiche Vorlage bezogen (S. 27): Eine immense Forschungsaufgabe, die Frank kenntnisreich angegangen ist. Einerseits ist die Autorin auf Vollständigkeit (auch bei schwierigen Quellenlagen) bedacht, andererseits gibt sie durch exemplarische Fallstudien ihrer Darstellung die nötige Tiefe.

Die Verfasserin geht nicht nur den Filmen ihres Korpus und den jeweiligen Vorbildern, sondern auch den Kontinuitäten der beteiligten Produzenten, Regisseure und Darsteller sowie der Frage nach, inwiefern sich die Publiken in der (frühen) Bundesrepublik an ihre früheren Seherlebnisse erinnern haben könnten. Wichtig ist auch die Frage danach, was sich – im neuen politischen Klima der Bundesrepublik und des Wirtschaftswunders – am Modus der Filme änderte, welche Einflüsse des generationellen Wandels sich wohl zeigen (bis hin zu den immer häufiger auftauchenden Symbolen der neuen Konsumkultur), und welche Schlüsse hinsichtlich des filmtheoretischen Charakters von Remakes überhaupt jeweils zu ziehen sind. Die Arbeit bewegt sich somit zwischen Filmwissenschaft und Kinogeschichte, freilich unter Ausklammerung transnationaler Dimensionen. Darüber hinaus werden die Kulturgeschichte der Bundesrepublik als Hintergrund sowie explizit die Ökonomie der Filmproduktion, die filmpolitischen Rahmenbedingungen sowie die erheblichen Probleme bei der Handhabung des Urheberrechts einbezogen. Die

Studie geht ferner auf die sich ziemlich kritisch gerierenden zeitgenössischen Debatten zum Gegenstand (auch aus dem Umfeld der Kirchen) ein sowie auf die, wie meist, schönfärbereichen Stellungnahmen der Filmwirtschaft. Sie behandelt ausführlich filmästhetische Fragen, orientiert an den Hauptgenres des Heimatfilms und der (wachsenden Anzahl der) Gegenwartskomödien. Diese semantische Ebene der Darstellung orientiert sich in vielfältigen Facetten am Kriterium von Tradition/Modernität sowie unterstreicht immer wieder, dass trotz personeller Kontinuitäten „neue Konflikte“ und explizite „Generationengeschichten“ thematisiert wurden. Damit geht Franks Darstellung deutlich über ihr engeres Thema hinaus in Richtung einer Rekonstruktion allgemeiner Kinogeschichte der – in der Forschung immer noch unterschätzten – 1950er Jahre.

Als Hauptergebnisse der eingehenden Studie kann man zum Publikumserfolg der Wiederaufnahmen zunächst festhalten, dass diese gut akzeptiert waren; in den Einschätzungen der Kinobesitzer stellte dies ein „gut“ dar. Zu den Top-Titeln gehörte 1952/53 der Streifen „Ferien vom Ich“ des unverwüstlichen Erfolgsautors Heinrich Spoerl, der schon einmal 1934 als Buch und Film so überaus beliebt gewesen war. Der moderat modernisierte Heimatfilm „Wenn am Sonntagabend die Dorfmusik spielt“ von 1953/54 hatte schon zwanzig Jahre zuvor am Markt reüssiert. Der „Hauptmann von Köpenick“ schlug 1955/56 mehr durch als sein Vorgänger von 1931. Die Crossdressing-Komödie „Charley's Tante“ von 1934 kam in der neuen Fassung von 1955/56 äußerst gut an, als das Setting modernisiert wurde und mit Heinz Rühmann und anderen Stars bemerkenswert besetzt war (S. 125, 190). Ein weiteres Ergebnis ist, dass viele Neuproduktionen zwar nicht vom Stoff, aber vom Interieur her in der Gegenwart angesiedelt wurden. Es finden sich sogar Neuproduktionen, die, wie 1955 „Urlaub auf Ehrenwort“ oder 1956 „Reifende Jugend“, Konflikte deutlich neu „verhandeln und inszenieren“ (S. 256). Dazu passt auch, dass Heimatfilme zwar ihr Handlungsschema beibehielten, sich aber dem Schlager zuwandten, überhaupt

tritt die Kontrastierung von Stadt und Land etwas zurück, und findet eine „Hybridisierung“ von zuvor stark voneinander abgegrenzten Genres statt (S. 256-261). Recht bemerkenswert ist ferner, dass Remake-Produzenten die Eigenständigkeit und den gesellschaftspolitischen Sinn ihres Metiers gegen Kritiker verteidigten. Neben zahlreichen Kontinuitäten von Stoffen, Rollenbesetzungen und inhärenten Ideologien lassen sich neue Konfliktkonstellationen und eine erhöhte Sensibilität gegenüber politisierten Entwürfen und Kriegsszenen beobachten. Insofern standen „Anknüpfung“ und „Wandlungsprozesse“ gleichermaßen im Mittelpunkt (S. 395-407).

Somit: Neben den Überläuferfilmen, den Filmimporten und den ‚echten‘ Neuproduktionen etabliert Frank die Remakes in ihrer überaus informierend gehaltenen Studie als eine vierte Säule des Kinoangebots einer mäßig modernisierten Bundesrepublik.

Clemens Zimmermann

Jens Oboth, *Pax Christi Deutschland im kalten Krieg 1945-1957. Gründung, Selbstverständnis und „Vergangenheitsbewältigung“*, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2017 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 131), 502 S. mit 40 z. T. farbigen Abb., 89,- € ISBN 978-3-506-78273-1

„Betende Hände lösen Weltkonflikt“, so zu lesen auf einem Banner vor dem 1952 aufgestellten Friedenskreuz auf dem Foto des Schutzumschlags. Das in Bühl installierte Kreuz war eine Initiative von Pax Christi. Sie war das Resultat eines Gelöbnisses für die Freilassung eines in Frankreich zum Tode verurteilten mutmaßlichen Kriegsverbrechers und SS-Manns und für die Abschaffung des französischen Kollektivschuldgesetzes. Obwohl die Ereignisse zeitlich nicht zusammen passen (S. 398), stellte der Kapuziner P. Manfred Hörhammer sie immer als seinen ganz persönlichen Erfolg und den des Gebetes

dar. All das war möglich durch die für Pax Christi zentrale Rolle der Theologie vom mystischen Leib Christi (vgl. Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943). Aus der Sicht von Pax Christi war dies ein weiterer Schritt der Annäherung zwischen Frankreich und Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg.

Gegenstand der Bochumer theologischen Dissertation von Jens Oboth sind die ersten zwölf Jahre des deutschen Zweigs der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi. Dargestellt wird die Entwicklung der deutschen Sektion der ursprünglich in Frankreich beheimateten Bewegung, die am 3. April 1948 im niederrheinischen Marienwallfahrtsort Kevelaer – dem deutschen Lourdes – gegründet wurde. Oboth stützt sich in seiner Fragestellung grundlegend auf einen Aufsatz von Benjamin Ziemann: „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts [Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011)].

Bei der Darlegung des Forschungsstandes konstatiert Oboth wenig bis kein Interesse an der katholischen deutschen Friedensbewegung seit 1945 innerhalb der historischen Friedensforschung, muss diesen Befund aber zugleich einschränken, wie neuere Arbeiten zeigen, die allerdings erst vertieft in den 1960er Jahren einsteigen. Daraus resultiert der in der Arbeit gewählte Zeitraum von 1946 bis 1957. Methodisch orientiert sich die Untersuchung an einer kulturgeschichtlichen Perspektive. Oboth stellt – in Anlehnung an Achim Landwehr – Fragen nach Sinnmustern und Bedeutungskontexten, mit denen Gesellschaften der Vergangenheit zu einer sinnvollen Wirklichkeit gefunden haben.

Das Buch ist neben Einleitung (S. 19-46) und Zusammenfassung (S. 449-461) in vier Hauptkapitel gegliedert, die jeweils durch ein Zwischenfazit abgeschlossen werden. Zuerst geht es um die Anfänge der Pax-Christi-Bewegung in Frankreich (S.47-116), dann ausführlichst um Gründung und Organisation des deutschen Zweiges (S.125-320), das Friedens- und Versöhnungsverständnis von Pax Christi (S. 331-361) und

abschließend um die Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Nationalsozialismus (S. 365-443).

Zum Einsatz kommt nur Archivmaterial aus deutschen Archiven sowie zahlreiche gedruckte Quellen (überwiegend Publikationen von Pax Christi), zu denen auch Lied- und Andachtshefte gehören. Eine verwertbare Quellenüberlieferung setzt in Deutschland erst ab 1947 ein. Ab 1948 existierte in Aachen eine Hauptgeschäftsstelle. Zentral für die Arbeit sind indes die Nachlässe von P. Manfred Hörhammer im Diözesanarchiv Aachen und von Bischof Joseph Schröffer, dem zweiten deutschen Pax-Christi-Präsidenten, im Diözesanarchiv Eichstätt. Dazu kommen zwei noch in Privatbesitz befindliche Nachlässe von Josef Probst und Heinrich Heinen (Geschäftsführer von Pax Christi).

Der organisatorische Aufbau des deutschen Zweiges zwischen 1945/6 und 1952 war eine mühselige Angelegenheit. Pax Christi wurde zwar von Laien gegründet, doch Bischöfe übernahmen immer mehr die Leitung. Oboth analysiert überzeugend die theologischen Leitbegriffe der Pax-Christi-Bewegung, wie „Kreuzzug“ (gemeint ist ein Gebetskreuzzug für Christus den König zur Rechristianisierung Europas), „Abendland“ und „Christkönig“. Außerdem untersucht er in aller Breite, wo die geistigen Wurzeln der katholisch-pazifistischen Akteure lagen, die sich in der Pax-Christi-Bewegung organisierten und engagierten. Erwähnt werden eine Reihe von, wie Oboth meint, bislang unbekanntem Gruppierungen, aus denen sich Personal für Pax Christi rekrutierte. Anfänglich gab es Kontakte zu dem wiedergegründeten Friedensbund Deutscher Katholiken (FDK) und dem Dominikaner Franziskus Stratmann, denn Pax Christi profitierte u. a. von der nach dem Zweiten Weltkrieg wieder neu aufgebauten Bewegung. Es gibt viele personelle, organisatorische und ideelle Überschneidungen sowie Kooperationen. Leider ist die Quellenlage dazu recht dürftig (S. 148). Fakt sind Verbindungen zwischen Franziskus Stratmann, Josef Probst und dem Kapuziner Manfred Hörhammer. Eine Rolle spielt auch das Christkönigs-Institut der ökumenischen Una-Sancta-Bewegung in

Meitingen sowie die Deutsche Volkschaft (DV) mit ihrem Bund der Kreuzfahrer und die im Bistum Aachen gegründete Katholische Männerbewegung (KMB), die die für Pax Christi bis heute wichtige Kreuztracht mit dem Aachener Friedenskreuz 1947 begründete. Alle Protagonisten von Pax Christi – sie umfassten die Jahrgänge 1890-1910 – gehörten mindestens einer katholischen Jugendvereinigung der Weimarer Republik an (S. 172 f.). Zur Verdeutlichung dieses Netzwerks wäre eine graphische Darstellung wesentlich aussagekräftiger gewesen als ein Namedropping, was gerade für P. Manfred Hörhammers Netzwerk gilt (S. 173-182).

Der deutsche Pax Christi-Zweig war ein Sammelbecken disparater katholischer Friedensvorstellungen. Die Anfänge der Pax-Christi-Bewegung, die sich organisatorisch an der Katholischen Aktion orientierte, lagen 1944 in Frankreich. Katholiken waren im Grunde für die Versöhnung prädestiniert, weil sie als vom Nationalsozialismus nicht belastet galten. Ihre Organisation war weitgehend intakt und mit dem Papst gab es eine zentrale Führungsfigur. Hinzu kam, dass eine Heilung des deutsch-französischen Verhältnisses auch politisch gewollt war. So war Pax Christi ab 1946 auch in Deutschland präsent. Bischof Pierre-Marie Théas hatte im September 1945 Kontakt mit dem deutschen Episkopat aufgenommen. Übergeordnetes Entscheidungsgremium war der internationale Pax-Christi-Rat in Paris. Die Ebene der in Deutschland entstehenden vielen lokalen Gruppen war für Oboth aufgrund der schlechten Quellenlage kaum zu erfassen. Die Gruppen waren oft kurzlebig, und in den Pfarrarchiven ist, mit einer Ausnahme, nichts vorhanden. Es gibt daneben viele kurzzeitig stark engagierte Einzelakteure der Bewegung, die persönlich scheiterten.

Die nationale und diözesane Leitungsebene lassen sich quellenmäßig besser fassen. Auch zeichenhafte Kommunikationsformen spielen eine Rolle. So greift Pax Christi auf liturgische Praktiken zurück, wie feierliche Pontifikalämter und internationale Wallfahrten. Die bewusste Internationalität der Pilgerfahrten knüpfte an die mittelalterlichen

Kreuzfahrerheere an und hatte den Effekt, dass die Teilnehmenden die Mitglieder anderer Nationen nicht als Feinde, sondern als Mitstreiter für die gemeinsame Sache sahen, also in diesem Fall für die Ausbreitung des katholischen Friedensgedankens mit einem Kreuzzug für die Königsherrschaft Christi. Die deutsche Ausgabe der Zeitschrift hieß bis Ende der 1950er Jahre „Pax Christi. Kreuzzug für den Frieden“ bis der Titel geändert wurde in „Pax Christi. Zeitschrift der internationalen katholischen Friedensbewegung“. Während in Frankreich das Christkönigsmotiv bzw. das Christkönigsfest eine lange Konstante bei Pax Christi war, wurde dies in Deutschland durch eine Marienfrömmigkeit ersetzt, die Maria, als Königin des Friedens (Regina pacis) ins Zentrum rückte (S. 99), was zunächst viel zur Popularität von Pax Christi beitrug, aber Ende der 1950er Jahre wieder abebbte.

Die Wallfahrten und damit das internationale Reisen waren durchaus ein Grund, Mitglied bei Pax Christi zu werden. Der deutsche Zweig hatte 1950 – die Quellenlage ist unsicher – ca. 10.000 Mitglieder. Der unvermittelte Rücktritt von Bischof Pierre-Marie Théas von seinem Amt als internationaler Pax-Christi-Bischof – Grund war ein Zerwürfnis mit dem Gründerehepaar Dortel-Claudot – und die schlecht organisierte Lourdes-Wallfahrt von 1949 stürzten den deutschen Zweig für zwei Jahre in eine Krise, obwohl erstmals fast alle Bistumsstellen ehrenamtlich besetzt waren. Josef Probst und andere der ersten Stunde wurden zum Rücktritt gezwungen, wobei die Quellen die genaueren Umstände leider offen lassen. In Frankreich und Deutschland musste sich Pax Christi reorganisieren, was ab 1951 zu einem „Verkirchlichungsprozess“ (S. 310) der Bewegung führte. Allerdings bewirkte die Klerikalisierung auch eine Professionalisierung, nicht zuletzt durch die Schaffung von Rechtssicherheit durch Statuten. In Deutschland wurde aus Pax Christi Ende 1952 ein eingetragener Verein mit Satzung. Nach wie vor verstand sich Pax Christi in erster Linie als internationale Gebetsbewegung, die auf eine politische Aktivität verzichtete.

Eine erste Bewährungsprobe für den deutschen Zweig von Pax Christi war die Haltung zur Wiederbewaffnung/Remilitarisierung der Bundesrepublik Deutschland und damit die Frage der Wehrdienstverweigerung. Für letzteres bot die traditionelle Lehre vom Gerechten Krieg, wie sie die amtlich verfasste Kirche vertrat, keine Grundlage. Innerhalb von Pax Christi wurde kein Protest formuliert. Ihre Kritik an Wehrpflicht und Wiederbewaffnung äußerten Pax-Christi-Mitglieder zunächst über andere Kanäle der profanen Friedensbewegung. (S. 348). Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wurde in späteren Jahren aber doch zum wichtigen Thema für Pax Christi.

Das letzte von vier Kapiteln des Buches widmet sich der Auseinandersetzung des deutschen Pax-Christi-Zweiges mit den nationalsozialistischen Verbrechen. Schuld und Vergeltung fanden von Anfang an ihren Ausdruck in der Liturgie. Die französischen Pax-Christi-Gründer gingen davon aus, dass die deutschen Katholiken alle Gegner des Nationalsozialismus waren, die sich gegenüber französischen Zwangsarbeitern und Kriegsgefangenen solidarisch gezeigt hatten (S. 366). Die Notwendigkeit einer Konfrontation mit der deutschen Schuld wurde nicht in Frage gestellt, aber den Deutschen selbst überlassen. Die deutschen Katholiken wurden als NS-Opfer angesehen, und aus der selbst erfahrenen Gewalt sollte ein aktiver Einsatz für den Frieden resultieren. Pax Christi schaute weniger auf die Vergangenheit, als auf die Zukunft. Pax Christi machte quasi ein Versöhnungsangebot. Völkerverständigung und Versöhnung fand vor allem in einer „Neucodierung von Lourdes“ (S. 369) ihren Ausdruck, der Hauptstadt der deutsch-französischen Aussöhnung.

Die Aufbauphase des deutschen Zweiges der Pax-Christi-Bewegung war 1952 abgeschlossen. Von 1948 bis 1954 war der Aachener Bischof Johannes Joseph van der Velden der erste Vorsitzende des deutschen Zweiges. Ab 1955 wandte sich Pax Christi auch den Begegnungen zwischen Deutschen und NS-Opfern zu, also der Versöhnung zwischen Tätern und Opfern und ergriff früher als andere Versöhnungsinitiativen an

Orten des NS-Terrors wie Oradour-sur-Glane, dem KZ Mauthausen und Ascq. Der Begriff „Symbolorte“ (S. 446) ist vom Autor für diese realen Orte des Terrors unglücklich gewählt.

Oboths ganze Studie ist durchzogen von längeren Quellenzitataten, die jeweils interpretiert werden. Vielfach stützt sich Oboth auf Einzelaussagen seiner Akteure zu verschiedenen Themen – wie beispielsweise beim Motiv Maria, Königin des Friedens (S. 101-108) oder zur deutschen Schuldfrage (S. 416-420) und erläutert diese ausführlich. Er schreibt dezidiert eine Geschichte der Bewegung und keine Personengeschichte, was die Schwierigkeit mit sich brachte, Biographien wichtiger Akteure an der richtigen Stelle einzuspielen. Dennoch ist der Kapuziner Manfred Hörhammer mit seinem Engagement mehr als wichtig für die Bewegung, weil er viele Fäden in der Hand hielt und ein Netzwerker war sowie natürlich der vor allem im Saarland aktive Josef Probst als Leiter der Deutsch-Französischen Verbindungsstelle. Probst hielt auch den Kontakt zur Pax-Christi-Gründerin Marie-Marthe Dortel-Claudot. Aus der Option für eine Bewegungsgeschichte resultiert zwangsläufig eine gewisse Unorganisiertheit in der Darstellung. Damit ist gemeint, dass Personen, Begebenheiten und Themen in den verschiedenen Kapiteln unter jeweils anderer Sichtweise wiederholt vorkommen. In der Darstellung werden oft Details minutiös hervorgehoben, wie z. B. beim Streit um den Sitz der Geschäftsstelle (S. 238-242), die, weil zum Teil wiederholt oder schon vorher angedeutet, für den Leser kaum gewinnbringend sind. Vielleicht wäre Oboth zu strukturierteren Aussagen gekommen, wenn er viel stärker mit theoretischen Ansätzen zur Untersuchung sozialer Bewegungen gearbeitet hätte (ist es für eine entstehende Bewegung normal, dass die Gründergeneration ausgetauscht wird?). Die Untersuchung ist auf die westlichen Besatzungszonen beschränkt, geht aber nicht, wie der Titel vermuten lässt, intensiv auf die Systemkonfrontation zwischen Kapitalismus und Kommunismus ein. Der Bau der Friedenskirche (Pax-Christi-Kirche) in Speyer 1953/54 wird lediglich in einem Satz auf S. 52 und in einer Fußnote (S. 411) erwähnt. Hervorzuheben sind die 40

beigefügten Abbildungen und ihre vorzügliche Beschriftung, die eine Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte des Buches bieten.

Der Aufbauprozess des deutschen Zweiges von Pax Christi verlief in wenig geordneten Bahnen. Persönliche Konflikte, wechselndes Personal – auch auf der internationalen Ebene – und organisatorische Unsicherheiten prägten die Anfänge. Mit der Verkirchlichung von Pax Christi war der Verzicht auf eine politische Positionierung und eine Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Friedensorganisationen und unbequemen Pazifisten festgezurrt. Gebet und Wallfahrt ist das, was Katholiken können. Der Kurs der Bundesregierung musste faktisch geduldet werden. Bundeskanzler Konrad Adenauer wurde 1954 Mitglied bei Pax Christi.. Der Wandel von Pax Christi von einer Gebetsbewegung zu einer politisch argumentierenden und agierenden Bewegung vollzog sich erst in den 1960er Jahren. Dies kann Oboth in seinem Buch lediglich noch andeuten, als Pax Christi 1956 begann, sich mit Spendenaktionen für die Bekämpfung des Hungers zu engagieren und so zu den Mitinitiatoren des Bischöflichen Hilfswerks Misereor wurde. Die eigentlich spannende Geschichte von Pax Christi beginnt erst nach 1957 und damit erklärt sich auch, warum bisherige Darstellungen die Anfänge nicht isoliert bearbeitet haben. Oboth bleibt das Verdienst, eine Fülle von Details für einen sehr schmalen Untersuchungszeitraum aus sehr unterschiedlichen Quellen in eine lesbare Form gebracht zu haben. Nachhaltig sein wird seine Analyse der verschiedenen katholischen Vereinigungen in der Frühphase von Pax Christi.

Gisela Fleckenstein

Franz Walter, *Rebellen, Propheten und Tabubrecher. Politische Aufbrüche und Ernüchterungen im 20. und 21. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 398 S., 35,- €, ISBN 978-3-525-30185-2

Der Göttinger Politikwissenschaftler Franz Walter hat in diesem Buch eine Reihe von Artikeln zusammengestellt und überarbeitet, die zuvor meist in der Zeitschrift INDES erschienen sind.¹

Da er aufgrund einer schweren Krankheit in seiner Arbeitskraft bis auf weiteres eingeschränkt ist, versucht er damit, eine Quintessenz seines wissenschaftlichen Arbeitens zu liefern. Das Ergebnis ist beeindruckend und intellektuell inspirierend.

Es geht Walter um „soziale Bewegungen und politische Ideen [...], um die langen Entwicklungen im Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus gleichermaßen.“ Er richtet seinen Blick

„auf einzelne Figuren und Repräsentanten, ebenso auf kollektive gesellschaftliche Strukturen und immer wieder auf Sinnhorizonte, Einstellungen, geistige Klimata im Wandel der Zeit und ihre zähe Beharrungskraft über alle Wechsel von spektakulären Ereignissen und institutionellen Transformationen hinweg.“ (S. 7)

Er wirft aber auch immer wieder einen Blick auf die positiven Möglichkeiten kleiner Kadergruppen und geistig homogener Zirkel, die „in besonderen historischen Situationen ungewöhnliche Leistungen hervorgebracht“ hätten (S. 12).

Walter liefert in seinem Buch eine Fülle an biographischen Miniaturen politisch agierender Personen des 20. und 21. Jahrhunderts, so von den Sozialdemokraten August Bebel, Hermann Heller, Friedrich Ebert, Otto Wels, Hermann Müller, Philipp Scheidemann und Willy Brandt, den Liberalen Friedrich Naumann, Karl Hermann Flach, Jürgen Möllemann und

¹ Leider gibt er die Ersterscheinungsorte in der Regel nicht an. Lediglich Erstdrucke der Texte über Marcuse und Heinrich Hellwege sind nachgewiesen. Vgl. S. 94 und S. 215.

Guido Westerwelle, den Konservativen Heinrich Brüning und Karl Carstens, dem Schweizer Populisten Christoph Blocher und dem Göttinger „Mescalero“ Klaus Hülbrock, aber auch von den Idolen der Jugend: Eberhard Koebel alias tusk, Stefan George, Leonard Nelson, Gustav Wyneken, Rudolf Steiner und Herbert Marcuse. In den biographischen Skizzen und gesellschaftlichen Strukturanalysen kommen auch Aspekte der Geschichte sozialer Bewegungen zur Sprache, die lange verdrängt wurden, so der sexuelle Missbrauch als integraler Bestandteil der Reformpädagogik eines Gustav Wyneken in Wickersdorf (S. 56) und die sich daran anschließende Propaganda zur Abschaffung der Strafrechtsartikel zum Kindesmissbrauch in den linkslibertären Milieus der 1960er bis 1980er Jahren (S. 159ff.).

Auch weist Walter nachdrücklich darauf hin, dass die seit den 1970er Jahren von Christoph Blocher und der Schweizer Volkspartei praktizierte Ausländerhetze die SVP zur Partei mit dem stärksten Arbeiteranhang gemacht hat. Auch über die Anhänger­schar der Nationalsozialisten gibt er sich keinen Illusionen hin: „Für junge Arbeiter bot der Nationalsozialismus einige Chancen, die zuvor für sie nicht existiert hatten“ (S. 286f.).

Eine besonders wertvolle, auf Quellenmaterial basierende Detailstudie ist die Skizze über die Geschichte der sächsischen Kleinstadt Freital. Diese war in der Weimarer Republik die sozialdemokratische Vorzeigehochburg schlechthin. Der Anteil an der Wählerschaft lag 1921 für die sozialdemokratischen Parteien bei Zweidrittel aller Stimmen. Den Rückhalt, den die Sozialdemokratie genoss, vermochte auch der NS-Staat nicht zu brechen. Der Niedergang begann mit der Stalinisierung der SED seit 1947. Heute ist die SPD in Freital bedeutungslos. Die sächsische Kleinstadt ist die Hochburg des Rechtsradikalismus im Dresdener Raum (S. 297ff.).

Walter erinnert auch daran, dass die Politik der kalkulierten Verstöße gegen Reglements und Codes, die zum politischen Standardrepertoire rechtsradikaler Parteien gehört, nach der Jahrtausendwende zunächst von den Repräsentanten des

deutschen Liberalismus, Jürgen Möllemann und Guido Westerwelle, wieder salonfähig gemacht worden ist. Die beiden FDP-Politiker führten gezielte antisemitische Attacken gegen führende deutsche Juden und den Staat Israel aus, um – wie Christoph Blocher in der Schweiz – in die Rolle des populistischen Volkstribuns zu schlüpfen und die FDP zu einer 20 Prozent Partei zu machen (S. 20 und 148ff.).

Das besondere Augenmerk des Sozialdemokraten Walter liegt in seinen Studien zum 20. und 21. Jahrhundert aber auf der Sozialdemokratie und ihrem Niedergang. Er diagnostiziert die Erosion des sozialdemokratischen Milieus seit den 1970er Jahren, parallel zum Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen und der Grünen (S. 288). Einschneidender für die Entwicklung der SPD sei jedoch die Hartz IV-Gesetzgebung mit ihrer Absenkung der Arbeitslosenhilfe auf Sozialhilfeniveau gewesen. In den Jahren der rot-grünen Regierung Schröder stieg die Armutsquote von 2000 bis 2005 von 12 Prozent auf 18 Prozent, während gleichzeitig durch die Deregulierung des Finanzmarktes die Hedgefonds besonders gefördert wurden (S. 292f.; vgl auch S. 327-340). Die SPD verlor in diesen Jahren nicht nur ihre grundsätzliche Orientierung, sondern auch unwiderruflich die Hälfte ihres traditionellen Wählerpotentials.

Angesichts der vielen instruktiven Detailstudien biographischer und struktureller Art über die sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts wären repräsentative Studien über das nationalsozialistische und kommunistische Milieu eine wertvolle Erweiterung des Untersuchungsfokus gewesen. Auch die Auseinandersetzung der sozialistischen, liberalen und konservativen Milieus und ihrer Repräsentanten mit dem Nationalsozialismus, aber auch dem Realsozialismus ist m.E. unterbelichtet. Bedauerlich ist auch, dass das Buch kein Sach- und Personenregister hat. Zur Erschließung des Inhalts wäre das sehr nützlich gewesen.

August H. Leugers-Scherzberg

Jörg Ernesti, *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg u.a.: Herder 2016, 332 S., 34,99 €, ISBN 978-3-451-31015-7

Der Augsburger Professor für Kirchengeschichte, Jörg Ernesti, legt mit seinem Buch die erste umfangreiche deutschsprachige Biographie Giacomo Della Chiesas bzw. Benedikts XV. als einem der in der Forschung weitgehend „vergessenen Päpste“ der jüngeren Kirchengeschichte“ (S. 15) vor. Dabei nimmt er nicht für sich in Anspruch, eine Lebensbeschreibung i.e.S. zu liefern, sondern vielmehr eine

„Würdigung verschiedener Aspekte des Pontifikats Benedikt XV. Es geht (...) darum, den Beitrag dieser Persönlichkeit zur Kirchen- und Theologiegeschichte in den Blick zu nehmen“ (S. 9).

Entsprechend diesem Ansatz widmet sich der Verfasser, ausgehend von einer knappen Einführung mit einer ebenso knappen wie kritischen Bestandsaufnahme des Forschungsstands zum Wirken Benedikts XV., in sechs Hauptkapiteln den zentralen Stationen seines Lebens – von seinem familiären Hintergrund und seinem Weg von der Geburt bis zum Bischof (1854-1907), seiner Tätigkeit als Erzbischof von Bologna (1907-1914) und der Wahl zum Papst (1914) über die „große Herausforderung“ (S. 67) des Ersten Weltkriegs (1914-1918) und das päpstliche Engagement für die Nachkriegsordnung (1918-1921) bis hin zu seinen innerkirchlichen Reformen (1914-1921). Nach einem kurzen Abschnitt zu Tod und Begräbnis des Papstes (1922) steht dann eine zusammenfassende Würdigung des Wirkens Benedikts XV., an die sich ein Anhang mit neun ausgewählten Quellentexten aus der Zeit von 1914 bis 1921 und dem üblichen Anmerkungs-, Chronologie- und Literaturapparat anschließt.

Vorprägend für sein späteres Wirken als Papst waren zweifellos Della Chiesas elterlicher und sozialer Hintergrund und die Erfahrungen seiner kirchlichen Laufbahn bis zum Konklave von 1914. Von Haus aus befand sich der junge Genueser Graf in einem grundsätzlichen „Konflikt zwischen

Patriotismus und Kirchentreue“ (S. 27) einerseits und (als Priester) zwischen konservativem vatikanischem Zentralismus und Modernisierungsbestrebungen in der Kirche andererseits. Dabei verfolgte er letztlich – auch als Benedikt XV. – stets einen wohlüberlegten, trotz seiner Prinzipientreue durchaus pragmatischen Mittelweg. So begegnete er dem strikten Konservatismus Pius X. skeptisch, auch wenn man offenen

„Widerstand gegen die antimodernistischen Exzesse, die in den Jahren nach 1907 von Rom ausgingen, (...) bei ihm vergebens [sucht]. Das hätte auch nicht seinem Naturell entsprochen“ (S. 45).

Gleichzeitig war er, etwa in seiner Zeit als Erzbischof von Bologna durchaus bestrebt, das theologische und seelsorgerische Niveau der Priester zu steigern und zugleich eine allzu direkte Involvierung des Klerus in die (Partei-) Politik zu verhindern. Laut Ernesti war sein

„Anliegen, durch Zentralisierung die theologischen Standards zu heben, (...) durchaus weitblickend. (...) Noch als Papst war er überzeugt, der Priester müsse sich aus der Politik heraushalten, um nicht die ihm anvertrauten Gläubigen zu polarisieren. Das bedeutete freilich nicht, dass er überzeugt gewesen wäre, die Kirche müsse nicht in die Gesellschaft hineinwirken. So förderte er das katholische Pressewesen, gründete neue Zeitschriften und unterstützte die bestehenden“ (S. 45).

Letztendlich war Della Chiesa trotz seiner grundsätzlichen tagepolitischen Neutralität damit keineswegs ein apolitischer oder politisch naiver Kopf, was sich nicht nur in seinen bekannten Friedensinitiativen während des Ersten Weltkriegs niederschlagen sollte, sondern sich auch in seinem zentralen politischen Projekt, der „Aussöhnung des Vatikans mit dem Königreich Italien“ (S. 58) zeigte. Als Papst fand Benedikt XV. hier einen geradezu perfekten Partner in Pietro Gasparri, den er kurz nach seiner Wahl als durchaus überraschender „Kompromisskandidat“ (S. 52) im Konklave zum Kardinalstaatssekretär ernannte. Die Zusammenarbeit der beiden dient

dem Verfasser zugleich als Möglichkeit, den Charakter Della Chiasa näher zu beschreiben:

„Auch menschlich passten Benedikt und Gasparri gut zusammen: Beide waren bedächtig und nüchtern; beide liebten nicht die großen Auftritte vor zahlreichen Menschen; beide suchten stets vorausschauend unter Berücksichtigung aller möglichen Folgen einer Handlung vorzugehen; beide waren akribische und äußerst fleißige Arbeiter, nach heutigen Begriffen wohl ‚workaholics‘. Gleichwohl war der umbrische Bauernsohn Gasparri direkter und herzlicher als der ligurische Aristokrat Della Chiasa. Die beiden Männer arbeiteten jedenfalls kongenial zusammen“ (S. 58).

Insgesamt war der Papst im Übrigen „in seiner Lebensführung um besondere Schlichtheit bemüht“ (S. 60).

Benedikts XV. Verhalten angesichts des Ersten Weltkriegs, der kurz vor Beginn seines Pontifikats ausgebrochen war, nimmt naturgemäß das umfangreichste Kapitel des Buches ein. Ganz auf der Linie der gängigen Literatur identifiziert Jörg Ernesti dabei fünf Schwerpunkte seines Wirkens: erstens das Mahnen zum Frieden und die Verurteilung des Krieges, zweitens die diplomatischen Versuche, Italien von einem Kriegseintritt abzuhalten, drittens das Bestreben, strikte Neutralität zu wahren und sich nicht von einer Seite einvernehmen zu lassen, viertens das humanitäre Engagement des Heiligen Stuhls und fünftens die Bemühungen um einen Verhandlungsfrieden. Richtungsweisend war hierfür bereits seine erste Enzyklika *Ad beatissimi apostolorum* vom 1. November 1914. Dabei stand sein

„geradezu apokalyptisches Bild der Kriegsfolgen (...) konträr zur allgemeinen Kriegspropaganda. (...) Der päpstliche Verfasser müht sich (...) um eine religiöse Deutung des Krieges und seiner tieferen Ursachen. Zugleich stellen seine Beobachtungen einen Seitenhieb auf diejenigen politischen Systeme dar, welche im Gefolge der Aufklärung die Staatsgewalt als vom Volk, nicht aber von Gott ausgehend ansahen. (...) Indirekt wendet er sich gegen Versuche, die gegenwärtige Auseinandersetzung als einen gerechten Krieg zu rechtfertigen“ (S. 72f.).

Gleichwohl wird auch in Ernestis Darstellung des diplomatischen Engagements Benedikts XV. um eine Verhinderung eines italienisch-österreichischen Krieges 1914/15 und des Verhaltens des Vatikans nach dem Kriegseintritt Italiens im Mai 1915 das grundsätzliche Dilemma deutlich, in dem sich Della Chiesa gegenüber seinem Heimatland befand:

„Man wird ihn (...) durchaus – bei allem Bemühen, nach außen hin die Neutralität zu wahren – als einen italienischen Patrioten bezeichnen können. (...) Während des Krieges, den er nicht hatte verhindern können, blieb Della Chiesa seinem Heimatland verbunden und suchte ihm zu nützen“ (S. 81f.).

Dies verband sich zweifelsohne mit der Sorge um die „Römische Frage“ und die Souveränität des Heiligen Stuhls, welche aus Sicht des Papstes etwa durch den Londoner Vertrag Italiens mit den Entente-Mächten (1915), welcher explizit einen Ausschluss des Apostolischen Stuhls aus etwaigen Friedensverhandlungen vorsah, weiter gefährdet wurde. Auch hieraus entstand eine Beeinträchtigung der sichtbaren Neutralität, denn

„sicher auch als Reaktion auf derartige Bestrebungen, den Vatikan staatspolitisch herabzustufen und zu isolieren, bemühten sich Deutschland und Österreich-Ungarn, als dessen Sachwalter aufzutreten und die Römische Frage virulent zu halten“ (S. 87).

Gerade diese ausgesprochen schwierige Konstellation für die vatikanische Diplomatie zwischen den Avancen und Vorwürfen beider Konfliktparteien vor dem Hintergrund der Römischen Frage, der nationalen Zerrissenheit der katholischen Kirche und der durchaus bestehenden Sympathien des Heiligen Stuhls für Österreich-Ungarn¹ wären sicherlich einer noch detaillierteren Betrachtung wert gewesen, etwa im Hinblick auf die finanzielle Unterstützung des Vatikans durch Deutschland oder das Ausspionieren der päpstlichen Diplomatie durch

¹ vgl. z.B. Friedrich Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*. Zweiter Band: Die Pontifikate Pius' X. und Benedikts XV. (1903-1918). Graz, Wien, Köln 1960.

den italienischen Geheimdienst.² Dies gilt umso mehr, als an anderer Stelle deutlich gemacht wird, dass die

„päpstliche Neutralität (...) freilich ihre Grenzen [hatte]. (...) die Haltung des Papstes und seines Staatssekretärs zum zaristischen Russland [war] aufgrund der Benachteiligung des katholischen Bekenntnisses im russischen Machtbereich durchweg negativ (...). (...) Geradezu eine Phobie hatten der Papst und sein Staatssekretär vor der Vorstellung, Kleinasien mit der Hohen Pforte (...) und der nahe Osten mit dem Heiligen Land könnten (...) in russische Hände fallen“ (S. 110f.).

Relativ ausführlich widmet sich Jörg Ernesti dem humanitären Engagement des Heiligen Stuhls und verweist u.a. auf die päpstlichen Bemühungen um eine Beendigung des türkischen Völkermords an den Armeniern. Sie konnten letzteren zwar

„nicht verhindern, denn sie kamen für die meisten Betroffenen zu spät. Doch sie führten immerhin zu einer weitgehenden Einstellung der türkischen Maßnahmen. So konnte wahrscheinlich immerhin zehntausenden von Menschen das Leben gerettet werden“ (S. 102).

Über die konkrete Wirkung der stillen päpstlichen Diplomatie gegenüber dem Osmanischen Reich (und Deutschland) mag man sich uneins sein; zweifellos richtig ist der Hinweis, dass das

„Vorgehen des Papstes (...) weit in die Zukunft [wirkte]. Öffentlich schwieg er über die Gräueltaten der Osmanen und verurteilte sie nicht, sondern wirkte hinter den Kulissen darauf hin, dass sie beendet würden“ (S. 103).

Hier liegt damit die Blaupause für den späteren hochumstrittenen Umgang Pius' XII. mit dem Holocaust während des Zweiten Weltkriegs vor, wobei der Verfasser anmerkt, dass

² vgl. z.B. William A. Renzi, *The Entente and the Vatican during the Period of Italian Neutrality, August 1914 – May 1915*, in: *The Historical Journal*, 13 (1970), 491-508, bzw. David Alvarez, *Vatican Communication Security, 1914-18*, in: *Intelligence and National Security*, 7 (1992), 443-453.

„der Vergleich seine Grenzen [hat]: Pius XII. hatte zumindest während der deutschen Besetzung Roms und in deren Vorfeld einen begrenzten Aktionsradius. Im Übrigen waren die Armenier Christen“ (S. 103).

Dass zumindest für Benedikt XV. der letztgenannte Einwand nur begrenzt stichhaltig ist, zeigt der Verfasser unmittelbar im folgenden Absatz, in dem er aufzeigt, dass der Papst 1916 auf Bitten des American Jewish Committee seine moralische Autorität einsetzte, um der Deportation hunderttausender osteuropäischer Juden durch die sich zurückziehenden russischen Truppen entgegenzutreten, diesmal sogar auf öffentliche Weise, in Form eines publizierten Antwortbriefes an das AJC. Von besonderer Bedeutung ist dies auch deshalb, weil Benedikt XV. sich dabei darauf beruft, dass brüderliche Nächstenliebe und die Prinzipien des Naturrechts für alle Menschen gelten. Hier deutet sich eine Position an, die erst mit dem Zweiten Vaticanum Eingang in die offizielle Haltung der katholischen Kirche gefunden hat:

„Nicht zu unterschätzen ist (...), dass die Juden in eine naturrechtliche Begründung einbegriffen werden, also die zivilen Rechte der Juden und Christen, ja aller Menschen auf eine Stufe gestellt werden. (...) Diese päpstliche Intervention (...) stellt doch eine Revolution dar: Zum ersten Mal in der Geschichte tritt ein Papst öffentlich für die Juden ein und verurteilt ihre Verfolgung, und das unter Berufung auf die allgemein gültigen Menschenrechte“ (S. 104f.).

Auf die Darstellung der hinreichend bekannten Friedensinitiativen Benedikts XV. und ihres Scheiterns muss an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Interessant sind in jedem Fall die Hinweise Jörg Ernestis auf die Bemühungen des Papstes, die Existenz der österreichisch-ungarischen Monarchie zu erhalten und später die exilierte Kaiserfamilie unmittelbar zu unterstützen, wobei sich Benedikt XV. 1918/19 aus der Südtirol-Frage praktisch völlig heraushielt. Dennoch versuchte der Heilige Stuhl durchaus, „das neugewonnene gute Verhältnis zur italienischen Regierung“ (S. 159) zu nutzen,

um (mäßigen) Einfluss auf die italienischen Positionen in den Versailler Friedensverhandlungen zu nehmen, beispielsweise im Hinblick auf die Gebietsforderungen in Dalmatien. Insgesamt kommt der Autor zu dem völlig nachvollziehbaren Schluss, dass durch

„die Aktivitäten des Heiligen Stuhls während des Krieges (...) dessen Prestige gemehrt [wurde]. (...) Der Heilige Stuhl als Friedensmacht und humanitärer Akteur wurde im Ersten Weltkrieg erst recht ‚erfunden‘“ (S. 160).

Dies wurde auch nicht dadurch geschmälert, dass Benedikt XV., aufgrund des Londoner Vertrags von den Friedensverhandlungen ausgeschlossen, die von den Siegermächten vorgenommene Neuordnung der internationalen Beziehungen immer wieder massiv kritisierte, da sie nicht seinen Vorstellungen für einen „Frieden ohne Sieger und Besiegte, ohne Rache und ohne Vergeltung, eine Wiederherstellung des Rechtes und der Versöhnung“ (S. 168) entsprach.

Besorgt beobachtete er auch die innenpolitische Entwicklung Italiens nach dem Krieg. Die wachsende politische Polarisierung mit der Gründung der Faschisten 1919 und der Kommunistischen Partei 1921 führte ihn schließlich zur Überzeugung, dass sich die

„Abstinenz der Katholiken, die die italienische Politik seit 1874 bestimmt hatte, (...) aus Gründen der Staatsräson nicht mehr aufrechterhalten [ließ], wollte man nicht die Zukunft des Landes und damit auch die Stellung des Vatikans dauerhaft gefährden“ (S. 202).

Anders als

„viele rechte Katholiken (...) befürwortete der Papst dagegen nie die Gründung einer konfessionellen, konservativ geprägten neuen Partei. Entscheidend war, dass er die Autonomie der Katholiken in politischen Fragen billigte (...). (...) Die Sammlung aller Katholiken, um eine starke politische Formation zu bilden, war dem Pontifex also ein Anliegen (...). Dagegen war es skeptisch, was eine mögliche Zusammenarbeit der Christdemokraten mit den Sozialisten anging (...). (...) In den Sozialisten sah er

den eigentlichen Feind der Kirche, während er die Faschisten in ihrer Frühform (...) wohl eher für eine vorübergehende Erscheinung hielt“ (S. 205).

Im letzten großen Abschnitt des Buches wendet sich Jörg Ernesti schließlich den innerkirchlichen Reformen Benedikts XV. zu. Der 1917 promulierte neue Codex Iuris Canonici stellte de facto

„einen weiteren Schritt zur Zentralisierung sowie zur Stärkung der Autorität des Papstes und seiner Kurie [dar] (...). (...) Mit dem neuen Gesetzbuch wurde der 1870 definierte Jurisdiktionsprimat des Papstes in der ganzen Kirche durchgesetzt“ (S. 212).

Hinzu kommen eine Neuorganisation der Heilig- und Seligsprechung, verschiedene Neuerungen in der Liturgie und Bemühungen um eine Verbesserung der Pastoral, etwa durch eine bessere Ausbildung der Priester. Den Zentralisierungstendenzen stand dabei eine Lockerung der antimodernistischen Ausrichtung der Kurie gegenüber, die etwa zur Aufhebung der Indexkongregation und einer ständig abnehmenden Zahl zensurierter Bücher während des Pontifikats führte. Zugleich engagierte sich Benedikt XV. um die Einheit der Kirche im traditionellen Sinne einer „Wiedervereinigung der getrennten Kirchen mit der katholischen Kirche in Form einer Unterordnung unter den Papst“ (S. 227). Trotz der bleibenden Skepsis gegenüber der Orthodoxie demonstrierte etwa die Einrichtung der Kongregation für die orientalischen Kirchen (1917) eine neue Offenheit gegenüber dem Ostchristentum, während Benedikts XV. Haltung gegenüber den Protestanten „sicher nicht gerade von Versöhnungsbereitschaft geprägt“ (S. 229) blieb. Entsprechend entschied er, „sich jeder Form von Mitarbeit in der Ökumenischen Bewegung zu verweigern“ (S. 233), ein Beschluss, der bis in die 1960er Jahre und darüber hinaus faktisch Bestand hatte.

Was ist Jörg Ernestis Gesamtwürdigung des „politischen Pontifikat[s]“ (S. 243) Benedikts XV.? In seinem Fazit resümiert er nochmals die Bedeutung des diplomatischen wie

humanitären Verhaltens des Heiligen Stuhls während des Ersten Weltkriegs und betont:

„Der Papst trat nicht nur aus pragmatischen Rücksichten für den Frieden ein, sondern er war auch persönlich von der Notwendigkeit überzeugt, den Frieden als das höchste Gut in der menschlichen Werteordnung schützen zu müssen. Fast möchte man ihn als einen überzeugten Pazifisten bezeichnen. (...) Der vom Papst angestrebte Friede gründete auf einem Ausgleich der Interessen und auf der Herrschaft des internationalen Rechts“ (S. 251).

Im innerkirchlichen Kontext werden die Maßnahmen zur Reform von Kurie und Priesterausbildung, das neue Interesse an der Orthodoxie sowie die Relativierung des kirchlichen Antimodernismus unterstrichen. Insgesamt folgt für Jörg Ernesti daraus, dass es

„sich um einen kurzen, aber dichten Pontifikat, in politischer Hinsicht auch um einen Schlüsselpontifikat für das 20. Jahrhundert [handelt]. Wirkungsvoll wurde die universale Dimension des Papsttums stark gemacht und das Prestige des Heiligen Stuhls als moralische Weltmacht vermehrt“ (S. 255).

Auch wenn an der einen oder anderen Stelle möglicherweise eine Ergänzung oder eine etwas kritischere Beurteilung des Wirkens Benedikts XV. angebracht gewesen wäre, etwa bei der Frage der vatikanischen Neutralität während des Krieges oder hinsichtlich der Problematik der Ökumene, gelingt es Jörg Ernesti nicht nur, die teilweise extrem schwierige Position des Papstes in der vielzitierten „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“ zu verdeutlichen. Vielmehr zeigt er nicht zuletzt auch die beeindruckende persönlich-charakterliche Integrität und verantwortungsbewusste Konsequenz Giacomo Della Chiesas zwischen Prinzipienfestigkeit und Pragmatismus auf. Dies macht den vorliegenden Band ohne Zweifel zu einer umfassend gelungenen und richtungsweisenden Betrachtung eines bedeutenden Mannes, „der als Papst zu Unrecht weithin vergessen ist“ (S. 256).

Martin Dröge, *Männlichkeit und Volksgemeinschaft. Der westfälische Landeshauptmann Karl Friedrich Kolbow (1899-1945). Biographie eines NS-Täters*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 444 S., 56,- €, ISBN 978-3-506-78289-2

Karl Friedrich Kolbow gehörte nicht zu jener Kerngruppe von NS-Tätern, die an der Ermordung von Juden oder anderen Gruppen im Rahmen der Massenerschießungen im Osten beteiligt waren oder die Todeslager in Majdanek, Birkenau, Belzec und anderswo betrieben. Kolbow war ein typischer Schreibtischtäter. Unter seiner Federführung fielen mehrere tausend Menschen aus Westfalen der T4 Aktion, also dem nationalsozialistischen Euthanasieprogramm zum Opfer. Dass er zum Gegenstand einer sorgfältig recherchierten Biographie werden konnte, verdankt er hauptsächlich der Tatsache, dass er für einen großen Teil seines Lebens ein akribisches Tagebuch führte, das detaillierten Aufschluss über sein Handeln, seine Motive, und seine Gedankenwelt vermittelt. Dieses Tagebuch hat Martin Dröge bereits im Jahr 2009 in einer sorgfältigen Edition publiziert.¹ Die vorliegende Biographie entstand aus der Dissertation des Verfassers, die 2014 an der Universität Paderborn abgeschlossen wurde.

Kolbow war ein Nazi der ersten Stunde – Mitglied der NSDAP seit 1921 – aber einer, der tief im konservativ-nationalen, gebildeten Bürgertum verankert war. Als solcher führte er, untypisch für die meisten Nazis, nicht nur ein weitläufiges Tagebuch, sondern schwankte auch zwischen fanatischer Ergebenheit und dissidierender Kritik am Nationalsozialismus, vor allem gegen Ende des Krieges, als die destruktive Dynamik, die vom NS-Regime ausging, die deutsche Heimat erreichte.

Kolbow wurde 1899 als erstes von fünf Kindern einer wohl-situierten Familie im Mecklenburgischen Schwerin geboren.

¹ Martin Dröge (Hg.), *Die Tagebücher Karl Friedrich Kolbows (1899-1945). Nationalsozialist der ersten Stunde und Landeshauptmann der Provinz Westfalen*, Paderborn 2009.

Der Vater war Rechtsanwalt, die Mutter entstammte dem weitverzweigten Pommerschen Adelsgeschlecht der Puttkamers. Der bildungsbürgerlich-aristokratische Hintergrund prägte die Lebenswelt des jungen Kolbow vor und im Ersten Weltkrieg: humanistisches Gymnasium, die Lektüre kolonialpädagogischer und nationalromantischer Literatur, Reitunterricht, Jagd gehörten dazu, aber auch die Begeisterung für die Wandervogelbewegung, deren rebellische Elemente gerade in Kolbows Fall, zumal nach Ausbruch des Krieges 1914, schnell in der vormilitärischen Ausbildung der Jugendwehren aufgefangen wurden. Im Militär selbst allerdings fühlte sich Kolbow offensichtlich weniger zuhause als im militaristischen Gehabe. Eingezogen im Juni 1917 und eingesetzt im Kaukasus, blieb er im Kreise seiner Kameraden aus der Arbeiterklasse ein Außenseiter. Martialische Männlichkeitsideale adoptierte der angehende Bergbauingenieur unmittelbar nach dem Krieg erst aus der Empörung über die deutsche Niederlage und die damit verbundene nationale Demütigung, dann als Student im schlagenden Verbindungswesen, als zeitweiliger Angehöriger der oberschlesischen Freikorpsbewegung und nicht zuletzt durch die Verherrlichung des nationalsozialistischen Pathos der Tat.

1924 wegen seines Engagements für die in Sachsen zeitweilig verbotene NSDAP zu drei Monaten Gefängnis verurteilt, schloss Kolbow sein Bergbaustudium 1925 ab, heiratete 1926 und siedelte 1927 ins Siegerland über, wo er einen Posten als Bergbauingenieur bekleidete und sich intensiv für die NSDAP einsetzte. Nach der „Machtergreifung“ 1933 zog er in den westfälischen Provinziallandtag ein und ersetzte kurz darauf, im Frühjahr 1933, den aus dem Amt gedrängten, der Zentrumspartei angehörigen bisherigen Landeshauptmann. Unglücklicherweise ist diese Zeit durch das Tagebuch, das eine Lücke von 1923 bis 1936 aufweist, nicht abgedeckt; in Dröges Biographie schrumpfen die zehn Jahre bis 1933 auf vier Seiten zusammen. Besser dokumentiert und analysiert ist Kolbows Laufbahn und Ideenwelt als Landeshauptmann, vor allem seit 1939. In diese Zeit fällt seine Verantwortung für die ‚Tötung lebensunwerten Lebens‘ in Westfalen, die er im

Sinne des nationalsozialistischen, rassistisch-sozialdarwinistischen Volksgemeinschaftsdenkens rechtfertigte. Wie Dröges Darstellung deutlich macht, war letzteres jedoch im Fall Kolbow stets geprägt durch konservative, sozialromantische Unterströme, wie sie keineswegs nur im Nationalsozialismus präsent waren, sondern auch etwa in die Widerstandskreise des 20. Juli hinreichten. Wie viele, auch dem Nationalsozialismus fernstehende Zeitgenossen glorifizierte und mystifizierte Kolbow die Kameradschaftserfahrung des Ersten Weltkrieges (die er selbst eher prekär erfahren hatte) als Nukleus nationaler Harmonie. Deren Bindeelemente waren in Kolbows Sicht allerdings weniger Rassismus und Gewalt als vielmehr die Wandervogelromantik Gleichgesinnter, paternalistisch und patriarchalisch begründete Führerschaft, und die Organologie der kleinen lokalen Gemeinschaft. Aus diesem organologischen Konservatismus heraus entwickelte Kolbow Ansätze zu einer zaghaften Distanz zum NS-Regime, die ihn im August 1944, nach dem Juli-Attentat, Posten und Parteimitgliedschaft kosteten, obwohl er keinerlei engere Bindungen zu oder gar Sympathie mit den Attentätern hatte. Kolbow starb in französischer Gefangenschaft im September 1945.

Dröges Biographie gewinnt viel Überzeugungskraft daraus, dass sie die biographische Aneignung der in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so virulenten Konzepte der Männlichkeit, der Kameradschaft und der Volksgemeinschaft exemplarisch herausarbeitet. Die Biographie hätte noch mehr Momentum entwickelt, wenn sie Kolbows Aneignung dieser Konzepte konsequent konzeptualisiert hätte. Männlichkeit, Kameradschaft und Volksgemeinschaft waren keine stabilen Kategorien, sondern Gegenstand eines weitläufigen und oft kontroversen Diskurses und solchermaßen vielfältigen und divergierenden Deutungen unterworfen. Kolbows Deutung war nur eine unter vielen. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, inwieweit sie sich mit denen anderer Nationalsozialisten und denen von Nicht-Nationalsozialisten überlappten, sich von solchen unterschieden oder zu ihnen in Widerspruch standen. Dennoch: Dröges Buch ist ein wichtiger Beitrag zur

NS-Täterforschung und zur Ideen- und Kulturgeschichte des Nationalsozialismus.

Thomas Kühne

Die DDR im Blick der Stasi. Die geheimen Berichte an die SED-Führung 1964, bearb. v. Bernd Florath, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (***Die DDR im Blick der Stasi. Die geheimen Berichte an die SED-Führung***, hg. v. Daniela Münkkel im Auftrag des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der Deutschen Demokratischen Republik), 320 S., 30,- €, ISBN: 978-3-525-37508-2

Das ambitionierte Projekt der (fast) vollständigen Edition der geheimen Berichte der Staatssicherheit der DDR an die SED-Führung hat im vorliegenden Band zum Jahr 1964 eine Fortsetzung gefunden. Die erhaltenen 380 Berichte des Jahres 1964 der ZIG (Zentrale Informationsgruppe) bzw. im Weiteren der ZAIG (Zentrale Auswertungs- und Informationsgruppe) haben einen Gesamtumfang von etwa 1360 Seiten. Der Wissenschaftliche Mitarbeiter der Abteilung Bildung und Forschung der BStU, Bernd Florath, besorgte die Bearbeitung und Kommentierung in der vorliegenden Auswahl der Druckausgabe. Etwa 200 Druckseiten des Bandes gehören den Originalquellen, die mit erklärenden Fußnoten und Querverweisen zu anderen Vorgängen und Beständen ihren editorischen Mehrwert erhielten. Auch für die sorgfältige und mühsame Überarbeitung der sensiblen Quellen nach den Vorgaben der Persönlichkeitsrechte und des Stasi-Unterlagengesetzes gebührt großer Dank. Die Berichte, die – mit Ausnahme der von der Hauptverwaltung A (S. 11) über die Bundesrepublik Deutschland und das Ausland erstellten Unterlagen – in chronologischer Reihung ohne weitere Unterteilung vorgelegt wurden, stellen eine kontinuierliche Quellenbasis des Wissenshintergrundes der obersten DDR-Führung dar. Und auch für die DDR-Forschung, die aufgrund ihrer Fülle zuweilen

selbstreferenziell wirkt, ist diese Quellensammlung von Nutzen. Während im vorgelegten Band nur eine Auswahl der Dokumente des Jahres präsentiert wird, verspricht die parallel verfolgte Online-Edition den Zugang zu allen Dokumenten (www.ddd-im-Blick.de). Zunächst soll der Jahrgang aber für die Dauer eines Jahres im Rahmen einer Datenbank zugänglich gemacht werden (www.ddd-im-Blick-1964.de).

Die Herausgeberin der Reihe, Daniela Münkler, macht in ihrem Vorwort zu den Berichten von 1953 bis 1989 als historische Quellen auch deutlich, dass die hier vorliegenden Informationen des Jahres 1964 als Zeichen eines „verhaltenen Aufbruchs“ zu verstehen seien, der bereits im Jahr 1965 sein „jähres Ende“ (S. 7) finden sollte. Der Volksaufstand vom 17. Juni 1953 wurde dabei zur Blaupause dessen, was es über die Jahre hinweg zu verhindern galt. Erich Mielke war es, der 1960 diese „Informationsarbeit“ zu einer Kernaufgabe des MfS erhob. Auch hierbei wurde das Arkanwissen zum elitären Herrschaftswissen, das die Macht Mielkes innerhalb des Apparates gleichsam sicherte. Die auf Geheimhaltung verpflichteten Adressaten der Berichte waren so innerhalb der Führungselite wiederum Auserwählte und Gebundene des Systems. Die Zentrale Informationsgruppe ZIG war 1959 gebildet worden und wuchs bis Anfang der 1960er Jahre auf etwa 13 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter auf, darunter Robert Korb und Werner Irmeler. Letzterer wurde zu einem der Förderer der elektronischen Datenverarbeitung in der Staatssicherheit. Neben der Erstellung von Analysen und Einzelinformationen sollte die ZIG auch die vergleichbaren Einrichtungen auf Ebene der Bezirke und Kreise der DDR anleiten und kontrollieren. Offenbar sind für einige Vorgänge in der Stasi die Informationen der ZIG die einzige Quelle aus den Akten der BStU, so wie bei der Botschaft des Papstes Paul VI. an den Staatsratsvorsitzenden der DDR oder bei den Informationen zu einer Konferenz der evangelischen Bischöfe der DDR (S. 51 – 54). Leider gibt es zumindest für das Jahr 1964 anscheinend kaum Quellenhinweise darüber, die auf die weitere Rezeption der Berichte im Apparat hindeuten. Dass

die Berichte von Interesse waren, ist allein aus der Lektüre der vielfältigen und teilweise ungeschminkten Inhalte jedoch anzunehmen.

Bernd Florath unterteilt seinen Beitrag in die Abschnitte „Zeitgeschichtlicher Hintergrund“ und „Zentrale Themen der Berichterstattung“. Darin das Passierscheinabkommen (S. 26), die Ausgrenzung der Reformer, wie Robert Havemann (S. 29) und Heinz Brandt (S. 37). Dabei werden die zumal auch eher beschreibenden und oberflächlichen Informationen schon einmal zu breiten Analysen. So beinhaltete die Einzelinformation Nr. 124/64 vom 19. Februar 1964 eine „Charakterisierung des Auftretens“ von Robert Havemann und schildert die Wirkung seiner Lehre an der Humboldt-Universität und seine Kontakte nach West-Berlin und in die Bundesrepublik. Bei Vorlesungsthemen, wie „Todesstrafe“ und „Gefängnisse“ erreichte die Anwesenheit in den Lehrveranstaltungen Havemanns nach Stasi-Einschätzung „eine Rekordhöhe“ (S. 137). Andere Berichte schildern die Bandbreite der Arbeits- und Lebenswelt in der DDR. Das Thema „Sportler“ wird mit Blick auf die Olympischen Spiele in Innsbruck und Tokio unter den Bedingungen der gemeinsamen deutschen Mannschaft betrachtet.

Das Thema „Gesundheitswesen“ steht unter dem Gesichtspunkt des Ärztemangels in der DDR. So wurden etwa 350 Ärzte aus Bulgarien, Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen angeworben. Das Thema „Jugendwerkhöfe“ handelt vom wichtigen Bericht 85/64, der die Einweisungspraxis und den geschlossenen Jugendwerkhof in Torgau sowie andere Einrichtungen mit „schonungsloser Offenheit“ beschrieb. Wohl zu deutlich, denn die Editionsmerkungen zur Quelle halten fest, dass offenbar die eigentlichen Adressaten der SED-Führung diesen Bericht gar nicht erhielten (S. 47 und S. 127). Spionage, Spekulationsverbrechen, allgemeine Mängel und Facetten von Kriminalität, wie im Bauwesen der DDR, sind Inhalte der Informationen. In mancher Hinsicht schien dabei der DDR-typische Normenzwang sogar erst zu kriminellen Handlungen zu führen, wie im Fall der Benzinabrechnung,

die nur nach dem Normverbrauch erfolgen konnte. War man sparsamer gefahren, sahen sich Fahrer offenbar beinahe gezwungen, das überschüssige Benzin unter der Hand zu verkaufen (S. 49 und 171 f.). Hier kann die Quellenedition auch explizit Ansätze für Desiderate der rechts- und wirtschaftshistorischen DDR-Forschung aufzeigen. Dass vor den Vertragsarbeitern aus Vietnam das Thema der Arbeitsmigranten die DDR beschäftigte, zeigt auch ein Bericht über die Schlägerei mit polnischen Vertragsarbeitern des Braunkohlewerkes „Jugend“ bei Tornow aus dem Mai 1964. Dass auch die internationale Solidarität unter dem Alkoholkonsum litt, zeigt dabei ein Bericht über eine Auseinandersetzung zwischen afrikanischen Studenten und FDJ-Angehörigen. Als Ursache für das „ungehörige Verhalten“ eines der Studenten nahmen die um allseitige Aufklärung bemühten zuständigen Stellen an, er stünde „besonders stark unter dem Eindruck der Rassendiskriminierung in Südafrika“ und sei „als Trinker und Schürzenjäger bekannt“ (S. 184 f.).

Bernd Florath sieht insgesamt ein Jahr 1964 „voller Unwägbarkeiten“. Die Quellen zeigen ein ambivalentes Bild der Führungselite und der Staatssicherheit in Anbetracht der ökonomischen Modernisierung und notwendigen Reformen, deren Grenzen es für die Hüter der Parteimacht der SED auszuloten und dann zu verteidigen galt:

„All dies schlägt sich in den ostdeutschen Entwicklungen des Jahres 1964 nieder: Flexibilität und Umbruch verkrusteter Verhältnisse, ja mitunter rigides Vorgehen gegen unfähige und unwillige Altkader ebenso wie das permanente Misstrauen gegen Kritiker.“ (S. 55).

Und auch die Stasi blieb vorsichtig, beschrieb eher ohne zu werten und änderte zuweilen erst nach der ideologischen Klarstellung durch die Partei ihre Einschätzung. Der vorliegende Band zum Jahr 1964 kann für sich stehen und lässt zugleich auf weitere Editionsbande hoffen.

Heiner Bröckermann

Rainer Eckert, *Revolution in Potsdam. Eine Stadt zwischen Lethargie, Revolte und Freiheit (1989/1990)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 456 S., 25.-€, ISBN 978-3-374-05022-2

Im Jahr 1989 standen Gründung und Zerfall der Deutschen Demokratischen Republik sehr nah beieinander: Die pompösen Jubiläumsfeierlichkeiten zum 40-jährigen Bestehen der DDR wurden von einer rasch wachsenden Opposition flankiert, die ursprünglich auf Erneuerung, letztlich aber auf das Ende der DDR hinwirkte. Besonders in Städten und Ballungsräumen sammelten sich kritische Stimmen, nutzten urbane Netzwerke und verbreiteten ihre Ideen in der Öffentlichkeit. Die Friedliche Revolution und deren historische Entwicklung bilden das Kernthema von Rainer Eckerts Monographie, das er exemplarisch an der Stadt Potsdam entfaltet.

Eckert eröffnet seine umfassend recherchierte Arbeit mit einem Überblick über Potsdam während der SED-Diktatur. Er stellt Potsdams Rolle als Verwaltungs- und Bildungsstadt dar, als Sitz militärischer Einheiten sowohl der sowjetischen Besatzungsmacht wie auch der NVA, als sozialistisches Städteprojekt mit neuem Gesicht. Letzteres war in einer so traditionsreichen, preußisch geprägten Stadt wie Potsdam durch den Abriss wichtiger Stadtbauten vorangetrieben worden – allerdings ging das nicht ohne Protest vonstatten, wie die Sprengung der Garnisonkirche im Jahr 1968 zeigt. Auch der geplante Abriss von barocken Wohnhäusern der Altstadt war bis in das Revolutionsjahr 1989 Thema in der Öffentlichkeit. Mit Blick auf die Bevölkerungsstruktur Potsdams hält Eckert fest, dass es in den 1980er Jahren immer mehr Einwohner mit immer weniger Bezug zur Stadt gab – seien dies Mitglieder der SED und Staatssicherheit oder Grenzsoldaten. Dass es dennoch in dieser Zeit zu einer starken Opposition kommen konnte, mag nicht zuletzt an Potsdams Funktion als Bezirkshauptstadt und den von einzelnen Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen gewährten Treffpunkten für diverse oppositionelle Gruppen liegen.

Der thematischen Einführung folgt ein Kapitel zur Forschungslage und Archivsituation, in dem Eckert Mängel und Möglichkeiten der Forschung zur DDR und speziell Potsdams unter dem SED-Regime erläutert. Dabei betont der Zeitzeuge und gebürtige Potsdamer den eigenen Impuls, als erster Historiker eine „umfassende monographische Darstellung von widerständigem Verhalten und Friedlicher Revolution in der Großstadt Potsdam“ (S. 35) zu verfassen. Das Thema der Archivalien wird am Ende des Buchs erneut aufgenommen, wenn der Autor die forcierte Zerstörung von Archivbeständen und Aktenaufzeichnungen nach dem Mauerfall beschreibt, die trotz strenger externer Kontrollen von Mitarbeitern der Staatssicherheit vorangetrieben werden konnte.

Im dritten Kapitel geht Eckert auf Aktivitäten und Berichte der Potsdamer SED und Staatssicherheit im Jahr 1989 ein und stellt den staatlichen Einschätzungen die reale Stimmung der Potsdamer Bevölkerung gegenüber. In akribischer Quellenarbeit arbeitet er interne Lageberichte, Analysen und andere Dokumente der SED und des Ministeriums für Staatssicherheit durch und macht deutlich, dass die SED zwar oppositionelle und reformerische Tendenzen in der Bevölkerung erkannte, diese jedoch größtenteils falsch einordnete, als von außen gesteuert abtat und nicht ernst nahm. Zu den größten Problemen, die sich für die SED und das Ministerium für Staatssicherheit im Jahr 1989 ergaben, gehörten die bevorstehenden Kommunalwahlen am 7. Mai, die steigenden Zahlen der Grenzübertritte und Ausreiseanträge (die auch zunehmend bewilligt wurden) sowie die „Entwicklungen in anderen sozialistischen Staaten, die zunehmend sorgenvoll betrachtet wurden“ (S. 57). Das Problem der Ausreisewilligen war in Potsdam als Grenzstadt besonders brisant, was dazu führte, dass 1989 die höchste Ausreiserate in der ganzen DDR mit durchschnittlich 3,7 Personen pro 1.000 Einwohner verzeichnet wurde. Auch die gewalttätige Niederschlagung der Demonstration auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Peking am 4. Juni sorgte für Gesprächsstoff und Kritik in der Potsdamer Bevölkerung, wenngleich die Potsdamer SED-Führung beschönigend

festhielt, die Bevölkerung Potsdams stünde hinter dem gewalttätigen Einsatz. Allgemeine Sorgen über die Versorgungslage und das mangelnde Warenangebot der DDR reihten sich ein in lokale Ereignisse wie das Verbot des Theaterstücks „Der Revisor oder die Katze aus dem Sack“, was auf heftige Kritik stieß. Die SED-Bezirksleitung unter Günter Jahn hatte Ende Mai beschlossen, das Stück mit der Begründung abzusetzen, es sei eine Provokation der Konterrevolution, die umgehend zu beseitigen wäre.

Die wachsende Empörung, die nicht zuletzt durch die gefälschten Kommunalwahlen am 7. Mai bestätigt wurde, schlug sich in der Neugründung vieler Initiativen und Basisgruppen nieder. In den Quellen und Lageberichten der Staatssicherheit, die Eckert anführt, spiegelt sich nun eine immer intensivere Auseinandersetzung mit diesen oppositionellen Strömungen, Gruppen und Gesprächsformaten, die sich insbesondere im kirchlichen, künstlerischen und umweltbewussten Umfeld ansiedelten. Auffällig ist dabei, dass die Potsdamer SED-Führung und die Staatssicherheit „trotz Kenntnis der sich häufenden Krisensymptome keinerlei Bewusstsein über die sich zuspitzende Krise“ hatten (S. 78). Erst sehr allmählich stellt sich die Einsicht eines nötigen Dialogs mit den wachsenden kritischen Gruppierungen ein, kommt aber im Moment der Absetzung Erich Honeckers und der Wahl von Egon Krenz am 18. Oktober schon reichlich zu spät: „Eine weitere Phase des Machtverlustes der Diktatoren hatte begonnen“ (S. 119), die „zunehmend von Hilflosigkeit und geradezu von Verzweiflung gekennzeichnet“ war (S. 130).

Diesen drei ersten Kapiteln folgt eine detaillierte Beschreibung der oppositionellen Gruppen in Potsdam, zu deren wichtigsten die Arbeitsgemeinschaft Umweltschutz und Stadtgestaltung „ARGUS“, die überkonfessionelle Basisgruppe „Arche“, die „Evangelische Ausbildungsstätte für Gemeindepädagogik“ und das noch im revolutionären Herbst gegründete „Neue Forum“ gehörten. Gemeinsam sind den von Eckert beschriebenen Gruppierungen eine stark reformerische, weniger anti-sozialistische Prägung sowie die starke personelle

Vernetzung zwischen Vertretern verschiedener Initiativen. Neben den größeren reformerischen bzw. bald schon oppositionellen Gruppen widmet sich Eckert aber auch u.a. den neonazistischen Skinheads, den Punks und dem Treffpunkt für Oppositionelle „Café Heider“.

Nun erst kommt der Autor zum eigentlichen Kern des Buches: der detaillierten, chronologischen Darstellung der Friedlichen Revolution in Potsdam. Nachdem Eckert auf die Entwicklung des „Neuen Forums“, der sozialdemokratischen Partei in der DDR und die anwachsenden Demonstrationen im Herbst 1989 eingegangen ist, wendet er sich insbesondere den Kommunalwahlen am 7. Mai zu. Die Wahl und deren nachgewiesene Fälschung werden ihm zum maßgeblichen Auslöser vieler oppositioneller Aktionen in Potsdam. Das offizielle Ergebnis von 98,50 Ja-Stimmen stand in scharfem Kontrast zu den Zählungen, die „überwiegend Amtsträger und Angestellte der evangelischen Kirche sowie Angehörige von Basisgruppen“ (S. 231) vorgenommen hatten. Die scharfe Kritik an der offensichtlichen Wahlfälschung, die Eingaben u.a. an die Wahlkommission der DDR und an den Generalstaatsanwalt blieben ohne Erfolg, was letztlich eine immer stärkere Abgrenzung der Oppositionellen vom Regime zur Folge hatte und auch Amtsträger der Kirchen in eine immer aktivere Rolle drängte. Die Ausweitung der Opposition durch das am 13. September gegründete „Neue Forum“ sowie die nun massiv zunehmenden Demonstrationen waren ein weiterer Schritt auf dem Weg der Friedlichen Revolution, die rasant an Fahrt gewann. Mitte Oktober hatte sich auch in den Reihen der SED und Staatssicherheit die Ansicht durchgesetzt, dass die oppositionellen Bewegungen große Teile der Bevölkerung durchdrangen, wobei die evangelische Kirche und das Neue Forum Dreh- und Angelpunkt der Opposition blieben. Eckert konstatiert, dass nun „auch in Potsdam klar [wurde], dass die SED-Diktatur zumindest in ihrer bisherigen Form nicht mehr weiter existieren konnte“ (S. 341). Dieser Einschätzung entsprach, dass Erich Mielke am 6. November, kurz vor seinem Rücktritt als Minister für Staatssicherheit, die „Vorbereitung

der Vernichtung von Aktenbeständen auf allen Ebenen“ (S. 359) anordnete. Wie bereits erwähnt, beschreibt Eckert im Folgenden die nur teilweise geglückte Sicherstellung der Akten nach Öffnung der Mauer am 9. November 1989 und die nun beginnende Arbeit an den Runden Tischen.

Mit einer großen Fülle an Archivalien und deren teilweise minutiöser Darstellung gelingt es Rainer Eckert tiefe Einblicke in die Potsdamer Stadtgeschichte zur Zeit der Friedlichen Revolution zu geben. Die detailreichen Informationen wirken jedoch oft unstrukturiert und teilweise zusammenhanglos, gerade wenn über lange Strecken die Lageberichte und Analysen des Ministeriums für Sicherheit referiert werden und keine Unterüberschriften das systematische oder chronologische Lesen erleichtern. Auch die grobe Gliederung des Buches überzeugt nur teilweise, da gerade zwischen den ersten drei und letzten drei Kapiteln auffällig viele Redundanzen zu finden sind. Vor allem zu Beginn des Buches erschweren zudem eine fehlerhafte Orthographie und Syntax das Lesen, ausschweifende Zitate und ein protokollarischer Schreibstil bereiten auf formaler Ebene leider kein Lesevergnügen. Dennoch vermittelt die Informationsfülle aus einer Vielzahl an Perspektiven und die intensive Recherchearbeit des Autors ein gutes Bild von der Revolution in Potsdam.

Anna Luise Klafs

Kaiser, Eva Maria, *Hitlers Jünger und Gottes Hirten. Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945*, Wien-Köln-Weimar: Böhlau-Verlag 2017 (Schriftenreihe des Forschungsinstitutes für politisch-historische Studien der Dr. Wilfried-Haslauer-Bibliothek Salzburg, Bd. 63), 422 S., 30,- €, ISBN 978-3-205-20628-6

Vorliegendem Werk liegt die 2015 abgeschlossene Dissertation der Autorin am Institut für Kirchengeschichte der Universität Wien zugrunde. Es beschäftigt sich auf breiter Basis

gedruckter und ungedruckter Quellen mit der Haltung der katholischen Bischöfe Österreichs gegenüber ehemaligen Nationalsozialisten, aber auch gegenüber den katholischen Klerikern, die selbst Opfer des NS-Regimes geworden waren.

Das Buch gliedert sich in fünf Abschnitte. Der erste Abschnitt (S. 18-83) beschäftigt sich mit der grundsätzlichen Haltung des österreichischen Episkopats gegenüber dem Nationalsozialismus und dessen Selbstwahrnehmung nach 1945. Die Autorin skizziert hierbei das Wirken der sieben Diözesanbischöfe Österreichs im Einzelnen und betrachtet die lehramtlichen Äußerungen, die Weisungen an den Klerus und insbesondere den Nachkriegshirtenbrief der österreichischen Bischofskonferenz vom Oktober 1945. In letzterem entfalten die Bischöfe auf 12 Absätzen ein breites Panorama der Kirchenverfolgung und stilisierten damit die katholische Kirche Österreichs zum zentralen Opfer Hitlers, wohingegen sie auf die eigentlichen Opfergruppen mit keinem Wort eingingen und im Übrigen jegliche Form von Verantwortung an den Geschehnissen der letzten sieben Jahre weit von sich wiesen. Zugleich klang hier jedoch bereits der Grundtenor an, der den weiteren Umgang der Bischöfe mit den ehemaligen Nationalsozialisten bestimmte:

„Wir wissen aber auch, daß (...) viele Anhänger dieses gott- und kirchenfeindlichen Systems nur dem Zwang und Druck einer verblendeten Propaganda erlegen sind und daher im Geiste peinlicher Gerechtigkeit nicht gleich behandelt oder gar gleich bestraft werden dürfen wie Rädelsführer, verbissene Anhänger und gewalttätige Verfechter ihrer Ideen.“ (zit. nach Kaiser, S. 69f.)

Die Bischöfe wandten sich damit explizit gegen die Entnazifizierungsmaßnahmen der Alliierten, die bereits aufgrund formaler Kriterien wie der Parteimitgliedschaft griffen. Für die österreichischen Bischöfe war die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung nicht schuldig an den Verbrechen des Nationalsozialismus. Die Bischöfe bewegten sich mit dieser Deutung nach Kaiser jedoch vollkommen im gesellschaftlichen Mainstream der Nachkriegszeit, sie unterstützten „den

Grundkonsens der jungen Republik und aller Parteien, Österreich als Opfer des Nationalsozialismus zu sehen“ (S. 71). Selbstkritik gegenüber ihrem eigenen Verhalten im Nationalsozialismus blieb vollkommen aus (S. 66). Einzelne, wie der Salzburger Erzbischof Andreas Rohracher, gingen soweit, die Entnazifizierungsmaßnahmen argumentativ den NS-Verbrechen gleichzustellen und damit die NS-Täter zu den eigentlichen Opfern zu stilisieren.

Im zweiten Abschnitt (S. 84-157) untersucht Kaiser den Umgang mit den aus der Kirche Ausgetretenen. Kaiser blickt dazu zunächst auf die verschiedenen Austrittsbewegungen seit der Los-von-Rom-Bewegung Schönerers zurück und betrachtet dann die Entwicklung während des Nationalsozialismus in einzelnen österreichischen Diözesen. Dem Austritt von insgesamt rund 300.000 österreichischen Katholikinnen und Katholiken in den Jahren 1938-1945 folgte spätestens 1945 (in Wien bereits ab 1943) eine starke Wiedereintrittsbewegung. Bereits ab 1943 beschäftigte man sich folglich in Wien mit der Frage, wie mit den Menschen umzugehen sei, die ihren Kirchenaustritt bereuten und wieder in die Kirche aufgenommen werden wollten. Hierbei sind zwei Phasen zu unterscheiden. Bis zum Ende der NS-Herrschaft wurde es den Ausgetretenen ermöglicht in foro interno d.h. im Beichtstuhl den Austritt zu bereuen und durch den Priester mittels der Lossprechung von der Apostasie wieder aufgenommen zu werden. (S. 98f.).

Dies geschah vor allem um den Reumütigen Repressalien durch das NS-Regime zu ersparen. Nach dem Ende der NS-Herrschaft kehrte man zur bewährten Praxis zurück, nach der die Wiederaufnahme öffentlich (in foro externo) d.h. in Gegenwart der Gemeinde vollzogen werden musste. Zusätzlich beschloss die Bischofskonferenz angesichts der großen Zahl an Rückkehrwilligen, unter denen man (zurecht) viele Konjunkturritter vermutete, eine mindestens dreimonatige Bewährungsfrist. Kaiser untersucht Motive für Aus- und Wiedereintritt am Beispiel der Diözese Gurk (S.101-112) und beschäftigt sich in der Folge noch einmal gesondert mit den NS-Belasteten unter den dortigen Rückkehrwilligen (S.113-126),

um sich anschließend mit zwei unterschiedlichen pastoralen Strategien zur Wiedergewinnung Ausgetretener zu beschäftigen, nämlich der Heimkehraktion der Diözese Wien im Jahr 1950 (S. 126-141) und den Volksmissionen im Burgenland ab 1947 (S. 126-152). Diese für sich interessanten Detailstudien stehen bedauerlicherweise etwas unverbunden nebeneinander.

Im dritten Hauptabschnitt (S. 158-275), dem eigentlichen Kern der Arbeit, untersucht die Autorin den Umgang der Kirchenobrigkeit mit den ehemaligen Nationalsozialisten und fokussiert sich dabei auf die Betrachtung von vier Komplexen: Die Seelsorge in den Internierungslagern für ehemalige NS-Funktionäre und Kriegsverbrecher in Ebensee, Wolfersberg, Weißenstein und Glasenbach (S. 175-203), kirchlichen Interventionen zugunsten politisch Belasteter (S. 203-252), dem sog. Sozialen Friedenswerk des Salzburger Erzbischofs Rohracher – faktisch eine Hilfsorganisation für ehemalige Nationalsozialisten (S. 253-261) – und zeitgenössischen Konflikten um einzelne Interventionen von Bischöfen zugunsten von ehemaligen Funktionären (S. 261-275).

Kaisers Detailauswertungen von Material aus den Diözesen Gurk und Salzburg zeigt hierbei ein durchaus differenziertes Bild. Teilweise betrieben die Ordinariate erheblichen Aufwand, um Erkundigungen über die Bittsteller einzuziehen und es wurde keineswegs wahllos jeder Bitte nach politischer Entlastung entsprochen. Im Gegenzug hatte aber auch nur ein Bruchteil der Interventionen den gewünschten Erfolg. Während man in Gurk eher zurückhaltend agierte, exponierte sich der Salzburger Erzbischof Rohracher mit zeitlich größer werdendem Abstand zum Kriegsende immer stärker auch für erheblich belastete Kriegsverbrecher, wie etwa den KZ-Arzt Sigbert Ramsauer (S. 246-250) und arbeitete eng mit hochrangigen Nationalsozialisten, wie dem ehemaligen NS-Oberbürgermeister von Linz und SS-Brigadeführer, Franz Langoth, zusammen. Rohracher übernahm ziemlich ungeschminkt die Sichtweise des Verbands der Unabhängigen (Vorläuferpartei der FPÖ) und provozierte einen veritablen Skandal, als er im Dezember 1952 in einem Brief an Bundespräsident Theodor

Körner eine Amnestie für die letzten 130 Kriegsverbrecher forderte, Österreich den Charakter eines Rechtsstaats absprach und auf der Flucht erschossene KZ-Häftlinge als „schwerbewaffnete kriminelle Verbrecher“ (S. 261) bezeichnete. Der Bischof sah sich in der Folge offensiver Medienkritik ausgesetzt und war schließlich sogar gezwungen, dem unruhig gewordenen Diözesanklerus unter erheblichen Windungen sein ungewöhnliches Engagement für die Kriegsverbrecher zu erklären.

Bereits die Zeitgenossen empfanden den Einsatz der Kirche für die Ehemaligen vielfach grenzwertig. Kaiser arbeitet dies gut heraus. Sie betont andererseits die Überzeugung der Bischöfe, an einem gesellschaftlichen Versöhnungsprozess mitwirken zu müssen. Gerade weil es sich bei Klerikern um berufliche Experten für Versöhnung und Vergebung handelt, hätte ihnen aber klar sein müssen, dass es an den Opfern vorbei keine Versöhnung geben kann und zudem Reue und Schuldeinsicht auf Seiten der Täter hierfür eine wesentliche Voraussetzung sind, wie Kaiser betont (S. 375). Stattdessen wurden befremdlicherweise Straf- und Sühnemaßnahmen und die Forderungen nach Wiedergutmachung vom Episkopat vielfach als nicht statthafte Rache angesehen (S. 67).

Der vierte Abschnitt beschäftigt sich mit den braunen Priestern, also jenen Klerikern, die (zeitweise) eine Verbindung zum Nationalsozialismus eingingen (S. 276-340). Kaiser betrachtet hier vor allem Einzelschicksale: Franz Prem, Gregor Weeser-Krell, Alois Nikolussi, Johannes Hollnsteiner u.a. Auch das prominente Beispiel des aus Graz stammenden Rektors des römischen Priesterkollegs Santa Maria dell Anima, Alois Hudal, und das peinliche Lavieren der österreichischen Bischofskonferenz zwischen „Heuchelei und Scheinheiligkeit“ (S. 320) ihm gegenüber wird – etwas zu ausführlich – abgehandelt. Die Unterscheidungskriterien zwischen den einzelnen Gruppen brauner Priester bleiben bei Kaiser leider undeutlich. Auf wichtige Spezialliteratur zum Thema und die Forschungsdiskussion geht sie bedauerlicherweise nicht ein. Sie kann jedoch zeigen, dass die Selbstentnazifizierung der Kirchen im Kern funktionierte. Wer sich nur vorübergehend

für den Nationalsozialismus begeisterte oder versuchte Brücken zwischen Katholizismus und NS-Ideologie zu bauen, konnte wie die NS-Mitläufer in der Bevölkerung seine Karriere nach 1945 meist ungehindert fortsetzen. Hingegen wurden die wenigen tatsächlichen NS-Ideologen unter den Priestern nach 1945 auf unbedeutende Außenposten abgeschoben und mussten einen dauerhaften Karriereknick hinnehmen (vgl. S. 373f.) Ein abschließender Teil des Kapitels befasst sich noch mit der „Bekehrung“ ehemaliger Nationalsozialisten zum Priesterberuf (S. 328-340).

Im kürzesten Abschnitt (S. 341-369) der Arbeit geht Kaiser schließlich auf das Nachkriegsschicksal derjenigen Priester ein, die selbst Opfer des NS-Regimes wurden. Die Autorin kommt herbei zu einem für Nichtkenner der Materie überraschenden Befund: „Die österreichischen Bischöfe scheinen durchgängig ein Problem mit den ehemaligen KZ-Priestern gehabt zu haben.“ (S. 341) Gerade für die Bischöfe, die sich während der NS-Zeit um einen Modus vivendi mit dem Regime bemüht hatten, stellten die ehemaligen KZ-Priester eine Provokation dar. (S. 375). Anerkennung fanden sie deshalb bis in die 1980er Jahre kaum. Ihr Martyrium wurde „zu einem Privatschicksal, das sie aus Übereifer oder Dummheit selbst verschuldet hatten.“ (S. 369) Wiedergutmachung gab es nicht, in der Diözese Linz zog die Bischöfliche Finanzkammer den KZ-Priestern die staatliche Entschädigungszahlung sogar vom kirchlichen Lohn ab (S. 347). Die Folgen auf Seiten der Betroffenen – die heute als Aushängeschilder für den angeblichen Widerstand der Kirche gegen den Nationalsozialismus herhalten müssen – war nicht selten Resignation, Rückzug und tiefe Verbitterung.

In Summe handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um ein engagiert und gut lesbar geschriebenes, verdienstvolles Werk, dem eine weitere Überarbeitung vor Drucklegung jedoch gut getan hätte. Kaiser liefert eine Fülle an interessantem und bisher unbekanntem Material. Hierin liegt ohne Zweifel ein großes Verdienst der Autorin. Leider steht dies jedoch allzu oft ohne Verbindung nebeneinander, es fehlen übergreifende

Linien und methodische Überlegungen zum Vorgehen werden nicht sichtbar. Warum diese oder jene Herangehensweise gewählt wurde, erschließt sich ohne weiteres nicht und hätte einer Erläuterung bedurft. Der Rezensent vermisste ferner ein einführendes Kapitel zu den verwendeten Quellen und zur Quellenkritik, gerade weil die Arbeit sehr stark quellengesättigt ist. So wirkt vieles leider eher zufällig und eklektizistisch.

Thomas Forstner

Walter Lesch (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag 2017, 232 S., 24,- € (eBook 24,- €), ISBN: 978-3-451-37973-4

Der Blick auf die gegenwärtige politische Szenerie offenbart eine auffällige Renaissance des Populismus. Trump, Orbán, Erdogan, AfD und FPÖ – die Liste kann fortgeführt werden –, vermitteln den Eindruck einer mächtigen Bewegung, die weite Teile der Welt mehr und mehr erfasst.

Der von Walter Lesch herausgegebene Band macht es sich nicht leicht, dieses Phänomen in den Griff zu bekommen, insbesondere im Hinblick auf Konvergenzen und Divergenzen im Verhältnis von Populismus und Christentum. Der mit einem Fragezeichen versehene Untertitel „Klare Fronten?“ wirft die intuitive These einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Christentum und Populismus auf unsicheren Boden zurück. Angesichts des komplexen Verhältnisses vermeidet es der Band daher, mit der Geste des erhobenen Zeigefingers aufzutreten. Es wird jedoch rasch deutlich, dass bei intensiver theologisch-wissenschaftlicher Reflexion sehr wohl klare Grenzen zu ziehen sind und fundierte Kritik am fundamentalistischen Populismus zu äußern ist.

Walter Lesch, dessen pointierte und informierte Rahmung die Beiträge hervorragend abrundet, hebt den Werkstattcharakter des Bandes hervor und identifiziert Baustellen (S. 23), derer sich die Autorinnen und Autoren annehmen. Angesichts des hohen Reflexionsniveaus stapelt er damit freilich

tief. Verschiedene Sichtachsen werden Sektionen zugeordnet: Problemanzeigen (Lesch, Schelkshorn, Kruip), Demokratie (Bogner, Palaver, Mandry), Gemeinschaft (Heimbach-Steins, Lesch, Lob-Hüdepohl), Exklusion und Gewalt (Baumgarnter, Becka, Haker) Differenzen kommunizieren (Staffa, Ammicht-Quinn, Hoelzl), Ausblick (Lesch). Es kommen Entstehungsbedingungen des Populismus, mögliche Defizite in der Architektur der demokratischen Repräsentation und Entscheidungsfindung selbst, mediale und politische Stilmittel des Populismus und Auswirkungen populistischer Politik z.B. auf Minderheiten in den Blick.

Was die Charakterisierung des Phänomens angeht, so schließt sich nicht nur Wolfgang Palaver (S. 63) der durchaus hilfreichen Auffassung des Politikwissenschaftlers Jan-Werner Müller an, der Populismus u. a. als antielitär und antipluralistisch identifiziert. Gerade das letzte Attribut verweist auf die Dringlichkeit, kirchliche und theologische Altlasten zu entsorgen und unheilige Allianzen aufzuklären (so der Buchdeckeltext), um eine klare Haltung gegenüber dem Populismus glaubwürdig vertreten zu können. Tatsächlich ist es so, dass sich z. B. die Nivellierung von Genderfragen nicht nur unter konservativen Populisten, sondern auch unter geistesverwandten Christen beobachten lässt (Ammicht-Quinn, S. 179-181). Zudem kommt die antilibérale Grundierung populistischer Politiken in Europa (Schelkshorn) und USA (Haker) einigen geneigten evangelikalen und katholischen Kreisen entgegen. Von dort ist es bis zu inhumanen Ausgrenzungen nicht weit, denen sich kritische Theologinnen und Theologen, etwa durch die Tradition der Sozialverkündigung informiert (Heimbach-Steins), selbstbewusst entgegenstellen können.

Aufschlussreich ist der internationale Fokus des Bandes. So erfährt man von Hille Haker, die seit langem Theologische Ethik in Chicago lehrt, viel über die Hintergründe der Popularität Donald Trumps in einigen Bevölkerungsschichten. Konservative christliche Gruppierungen haben zum Sieg Trumps maßgeblich beigetragen (S. 148). Zudem äußert sich

im Erfolg Trumps der gefühlte Niedergang einer patriarchalischen Kultur, die von weißen Männern getragen wurde und nun subjektiv als Identitäts- und Statusverlust erlebt wird (S. 150-153). Eine groteske Blüte treibt der Populismus mit der Religionsfreiheit, die von populistischen Kreisen, wie etwa der Tea-Party-Bewegung, nicht als Garant individueller Freiheit, sondern im Sinne einer gesamtgesellschaftlich anzustrebenden Rückkehr zu traditionellen christlichen Werten in Stellung gebracht wird (S. 154). Wie aktuell dieses Phänomen ist, zeigt ein Urteil des Obersten Gerichtshofes in den USA vom 4. Juni 2018, in welchem einem Bäcker Recht gegeben wurde, die Lieferung einer Hochzeitstorte für ein homosexuelles Ehepaar aus religiösen Gründen, also im Sinne der Religionsfreiheit, zu verweigern.¹ Für Ungarn illustriert Hans Schelkshorn am Beispiel Victor Orbáns, wie durch Simplifizierung und Umdeutung, christliches Gedankengut populistisch instrumentalisiert werden kann, um etwa Abgrenzungsstrategien gegenüber Flüchtenden zu untermauern (S. 30-36). Eine weitere wichtige Facette greift Michael Hoelzl mit seinen Überlegungen zur normativen Kraft des Kontrafaktischen auf, die er als komplementäres Gegenstück zu Georg Jellineks Vorstellung von der normativen Kraft des Faktischen begriff (S. 193). Populistische Lügen und Ideale erhalten ihre Wirksamkeit aus der Kraft der Kontrafaktizität ihrer Behauptungen, so Hoelzl ¹. Dies vermag den Erfolg und die sublimale Gefährlichkeit des populistischen Instrumentenrepertoires zu verdeutlichen.

Die Autorinnen und Autoren belassen es nicht nur bei kritischen Analysen, sondern bemühen sich um Strategien, Populismus wirksam zu begegnen. Andreas Lob-Hüdepohl erinnert aus der Sicht Sozialer Arbeit daran, dass als Adressaten sozialprofessionellen Handelns nicht nur die Opfer rechtspopulistischer Politik und Praxis in den Blick kommen dürfen, sondern auch die, die für eine solche Politik und Praxis besonders

¹ Vgl. https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf, aufgerufen am 19.08.2018.

ansprechbar sind. Hier geht es um Tatprophylaxe (S.118). Lob-Hüdepohl ist aber Realist genug, auch die Limitierung präventiver Arbeit zu erkennen.

Als kleine Kritik am Sammelband mag man die gelegentlich auftretende Unschärfe im Gebrauch der Begriffe: Christentum, Kirchen, Religion usw. anführen, die zuweilen undifferenziert und parallel Verwendung finden.

Wenn am Anfang der Lektüre die selbstkritische Infragestellung klarer Fronten zwischen Christentum und Populismus den Ausgangspunkt bildete, so ist man als Leserin und Leser am Ende des Sammelbandes gut informiert, in der Auseinandersetzung mit dem Populismus theologisch und kirchlich klare Kante zu zeigen.

Udo Lehmann

Konstantin Hermann/Gerhard Lindemann (Hg.), *Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz. Biografien von Theologen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens im Nationalsozialismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 328 S., 45,- € (E-Book 37,99 €), ISBN: 978-3-8471-0726-2

The volume is a collection of chapters on the roles of individual clergymen during the Nazi regime in the Protestant church of Saxony. It is a fairly specialized study for those concerned with regional church history in what in Germany is called *Kirchliche Zeitgeschichte*. This branch of church history focuses on the twentieth century, with a particular interest in the impact of the 'Third Reich' (though the field has over time widened in scope and perspective). The aim of this volume is to introduce the biographical-professional pathways, political choices, and theological justifications of men working in the church of Saxony in the 1930s and 1940s. The research is based on the evaluation of new archival materials, and all the case studies follow a consistent framework. They show the spectrum of positions these men took during the Nazi regime

and the *Kirchenkampf* (church struggle), from the moment Hitler took power and the Nazification of German society to the outbreak of World War II and its end in 1945. They also situate each of the clergymen in their family histories and theological training before 1933, followed up briefly by notes on their personal and professional lives after 1945, including the de-Nazification process and accommodations with the new East German socialist government.

Commendably, the editors cover the various levels of complicity and resistance in their selection of biographical reconstructions. They do so systematically by dividing the volume into four parts. The first and longest part introduces the biographies of clergymen who embraced Nazi ideology and identified with the *Deutsche Christen* – the “German Christians”, a group within the Protestant parishes that saw no contradiction between Hitler and Luther, between Nazi ideology and church teachings (Knabe; Münnich; Coch; Fügner; Bohland; Axt). The second part covers four men belonging to the so-called “Mitte,” the center, who tried to walk a middle path between radicalized and Nazi-supporting clergy and those who opposed the Nazi takeover of church and society (Herz; Bruhns; Loesche; Gerber). The third and shortest part introduces two biographies of men of the Confessing Church (*Bekennende Kirche*), who prioritized faith in Christ over nationalist and *völkisch* ideologies and (partially) resisted the Nazi regime (von Kirchbach; Delekat). The last part documents the biographies of churchmen who were persecuted by the Nazis for political and racial reasons, including Protestant ministers who were classified as Jews (or mix-blooded) by the 1935 Nuremberg Laws (Stempel; Kaiser; Gottlieb; Starke; Grosse).

The volume’s internal structure – from Nazi sympathizer to active resistance – guides the reader well through the many choices these clergymen made and the degree to which they used their clerical authority to position themselves vis-à-vis a dictatorial regime. What, in hindsight, looks like an unambiguous verdict – after all, how would any Christian minister be able to support a racist, murderous, and genocidal

regime? – turns into a more complicated maze of decision making, career ambitions, and ideological convictions when examining how biographical motivations intersect with political developments. Given the longstanding German tradition of fusing Lutheran theology with national aspirations, many believed that Hitler would revitalize the Protestant churches and strengthen the German nation against common foes: secularization, Bolshevism, and those responsible for the Versailles Peace Treaty. Such expectations enticed clergy to join the Nazi Party and the *Deutsche Christen* (DC). Some held on to both memberships, others left the DC but not the NSDAP; some moved from the DC to the Confessing Church over time, others joined the German army as military chaplains. Yet others never affiliated with any of these groups because they identified with religious-socialist circles or the political party of the Social Democrats. It is worth delving into the continuities and discontinuities we see played out in these individual biographies.

As a reviewer, it is tempting to introduce some of the characters by name and to follow their life stories within the church environment of Saxony. However, for readers unfamiliar with the particulars of Saxony's regional church administration and struggle, the amassed archival details of each chapter would quickly overwhelm. Experts in church history will have, no doubt, an easier time in grasping the significance of certain names and nuances, and they will welcome this volume as an addition to the literature on the German church struggle. Yet, not only specialists should read *Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz*, a point I will return to at the end.

A few areas of concern need to be mentioned for they weaken the otherwise meticulous research presented in this volume.

More help could have been provided to the reader to make sense of the many historical details mentioned in the chapters. At times, the biographical material is just a long list of data; this is especially true for the men's family histories and their university studies and early career pathways preceding

1933. Though the contributors claim that this information is important to understand their subjects' later choices, this is not always evident. More explicit interpretative models would have been useful. The criticism that Philippe Lejeune once voiced against autobiographical prose can apply here to some degree. Autobiographers, Lejeune lamented, sometimes write as if they fill out a "questionnaire sent by a punctilious administration."¹ The copiousness of biographical data does not automatically contain explanatory power.

More help could have also been provided for weighing the significance of particular choices and attitudes. How should we assess, for example, someone's genuine *Heimatliebe* (love of one's home-nation) when it goes hand-in-hand with anti-Jewish resentments (as in the case of Oskar Bruhns with his Baltic-German roots and *völkisch* identification)? How should we distinguish between an ambitious career move and membership in the NSDAP? Some chapters offer clear assessments, but generally the volume errs on the side of caution.

A few of the contributors are too close to their subjects, with the result that they lose critical distance and present them with undue loyalty. Generational affinity might be one reason for this shortcoming (the contributors' birth years range from 1929 to 1988). This is especially the case for contributors born before 1945. Their own linguistic style (*Sprachduktus*) occasionally resembles those of their subjects – and those styles carry embedded value references. This is true, for example, for the issue of gender and gender relations. Wives and children of the churchmen are mostly introduced as an aside, such as in the case of the death of von Kirchbach's wife after his return from World War I, which is commented with the laconic entry: "He left in good care his children, eight and six years old. For him now, the decision to study theology was firm" (208).² Another example is the cavalier way of commenting

¹ Philippe Lejeune, *On Autobiography* (edited by Paul John Eakin, Minneapolis 1989, S. 235).

² Im Original: "Nach Dresden zurückgekehrt, fand er sie nicht mehr unter den Lebenden. Seine Kinder, acht und sechs Jahre alt, konnte er in guter

on behaviors questionable by today's standards, such as the beating of students for educational purposes: "In extremely rare cases it is told that emotional stress apparently led him to slap [his students]" (313).³

There is also little discourse analysis of the theologians' autobiographical writings that were consulted for this study. This lack is particularly glaring with respect to self-exculpations during the de-Nazification process (*Selbstreinigung*) after 1945. Ego-documents often require a reading between the lines, listening not only to what is said but also to how it is said and what is not being said, and to paying attention for the less obvious elements of emotionality, narrative patterns, and omissions.

Related to these issues is the absence of the Holocaust in the presented biographical reconstructions. Anti-Jewish tirades and antisemitic stereotyping as well as the *Arierparagraph* and the case of pastors of Jewish origins find mentioning in the chapters, but the Holocaust itself is largely absent. It might very well be that the archival materials do not contain any such references, but this silence in the documentation should have been addressed and problematized.

17 of the 18 churchmen introduced in this volume were born between 1877 and 1895, 12 of them between 1882 and 1890 (with one outlier who was born in 1906⁴. Little is done with the opportunity to study these men as members of the same generational cohort, the 1890ers (born between 1870 and 1890).⁵ This political-generational cohort shared

Obhut lassen. Für ihn stand nun der Entschluss zum Theologiestudium fest."

³ Im Original: "In äußerst seltenen Fällen wird berichtet, dass ihm offensichtlich als Affekthandlung die Hand ausgerutscht sei."

⁴ The outlier is Horst Ficker, a parish minister of the Confessing Church. Born in 1906, he belongs to the generational cohort of the 1933ers (see note 5). Indeed, his biography – which is juxtaposed to Bohland, a parish minister affiliated with the DC – reads quite differently from the other biographies presented in this volume.

⁵ Björn Krondorfer, Nationalsozialismus und Holocaust in Autobiographien protestantischer Theologen. In *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die*

identifications and worldviews that united them beyond their individual biographies. These men lived through a number of political dreams and upheavals, from the Wilhelmine era to the end of the *Kaiserreich*, from colonial ambitions to the end of imperial dreams after World War I. It was a time characterized by social tensions between workers, industrial capitalism, and the middle class. These themes (especially World War I and the attempts at re-binding the working class to the church) appear frequently in the chapters, but they are not woven into a more cohesive instrument of interpretation.

Finally, what works well for this volume – namely the ordering of the biographies according to the conventions of contemporary church history (*Deutsche Christen* – the Center – Confessing Church – persecuted theologians) – is also a limitation. This framing follows a progression from most complicit with the Nazi regime to least complicit. This makes sense. Yet, its reliance on a well-worn traditional framework, which categorizes individual choices along the organizational venues of the *Kirchenkampf*, strains the possibilities of assessing culpability and complicity differently. What if we were to apply to the biographies of Protestant clergy and theologians more fine-tuned categories of culpability, such as perpetrator, accomplice, opportunist, enabler, bystander, beneficiary, victim? What if we read the archival material through an analysis of power and male agency? What if we foregrounded in these biographies the question of male subjectivity in the gray zone of moral and political choices and opportunities? An analysis of levels of culpability might compel us to reconfigure the historical and ethical assessment of these men's choices, and this might be particularly relevant for the men of the *Mitte* (center).

A volume like *Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz* cannot accomplish all these tasks or satisfy these desiderata; the concerns raised above merely indicate how detailed

deutsche Theologie nach 1945. Hg. *ibid*, Katharina von Kellenbach, und Norbert Reck. Gütersloh 2006, S. 23-170.

historical research can be expanded and enriched. The two volume editors write in their brief and solid introduction that “the political agenda of the NSDAP found wide and positive resonance in [German] Protestantism.” Among the reasons for Christians supporting the Nazi party, they list the following: rejection of the

“Versailles Peace Treaty of 1919, the strengthening of the state, measures to increase employment, [securing] of national borders [Volkstumsgrenzen],...legal discrimination of Jews,...fears of Bolshevism and also discontent with a pluralistic society” (10).

If we were to replace some of the historical references in this passage with contemporary political agendas, a number of countries would come to mind where politicians currently stoke fears and hate – with the support and vote of large numbers of Christians. Replace the Versailles Treaty with the Paris Agreement of Climate Change, *Volkstumsgrenzen* with national border security, legal discrimination of Jews with legal discrimination of immigrants, or Bolshevism with Islam, and we find ourselves in the midst of Trump’s America and Orbán’s Hungary. As illiberal democracies spread, are Christians today any better prepared to resist than the Protestant theologians in the church of Saxony in the 1930s? This is why the book, *Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz* can and needs to be read by people beyond a circle of specialists.

Björn Krondorfer

Christoph Schmitt-Maaß, Daniel Fulda (Hg.), *Vertriebene Vernunft? Aufklärung und Exil nach 1933*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2017 (Laboratorium Aufklärung, Bd. 30), 170 S., 24,90 €, ISBN: 978-3-7705-6062-2

Der Einbruch der Barbarei 1933, so folgern Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ 1944 im amerikanischen Exil, war kein Einbruch, sondern die

Folge einer verfehlten Zivilisation. Hier, in den „Philosophischen Fragmenten“, werden die katastrophischen Ereignisse in einen engen Zusammenhang mit dem Prozess der europäischen Aufklärung und der Enthemmung des instrumentellen Denkens gebracht.

Bildungsbürgerliche, intellektuelle, jüdische Persönlichkeiten mussten das Land verlassen, ein Land, das ihnen biographisch, kulturell und philosophisch Heimat war und in der Emigration auch oftmals blieb.

Unter dem Titel „vertriebene Vernunft“ ist zweierlei zu verstehen; ihres Landes gewaltsam vertrieben wurden jene Persönlichkeiten, die eine vernünftige, kritische und dem Menschen zugewandte Haltung verkörperten. Es sind jene Denkerinnen und Denker, die an einem Vernunft- und Aufklärungsbegriff festhielten, der ideologisch bereits in seinen Anfängen bekämpft, politisch umgedeutet und missbraucht wurde.

Insbesondere das deutsche Judentum, wie heterogen es sich auch historisch ausnahm, hat die Aufklärung überwiegend emphatisch begrüßt, auch weil deren Postulate Emanzipation und Gleichberechtigung versprachen. Rechtlich jedoch blieb das Judentum gegenüber den christlichen Konfessionen noch bis 1918 benachteiligt. Mit der Vertreibung der „Vernunft“, wurde also eine Generation exiliert, ein Denken zunichte, mit dessen Verlust die deutsche Geisteswissenschaft, überhaupt die Intellektualität und das politische Denken in Deutschland bis heute zu ringen hat.

Der vorliegende Band versammelt zehn Aufsätze, die sich mit den Reflexionen exilierter Autorinnen und Autoren zu Aufklärung und Vernunft beschäftigen. Es handelt sich um die Beiträge einer Tagung, die im Oktober 2010 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (Halle/S.) in Kooperation mit dem Leopold Zunz Center zur Erforschung des europäischen Judentums und der International Feuchtwanger Society (Los Angeles) stattfand.

Der mit einem Fragezeichen versehene Titel möge, so der Herausgeber Schmitt-Maaß, als „argumentative Einschärfung“ verstanden werden (S. 11). Denn bereits vor der

historischen Zäsur 1933 war der Aufklärungsbegriff vieldeutig und die Standpunkte waren heterogen – das verdeutlichen u.a. die Positionen Karl Mannheims, Georg Lukács‘ und Ernst Cassirers, so der Herausgeber (S. 10). Im Exil verschärfte sich durch die destabilisierte Existenz nochmals die Verteidigung eigener Positionen. Die Debatte um Vernunft und Aufklärung wurde also unter anderen politischen Bedingungen weitergeführt. Insbesondere die biographische Erfahrung, konstatiert Linda Maeding in ihrem literaturwissenschaftlichen Beitrag, und die

„spätere reflexive Verarbeitung der nationalsozialistischen Vertreibung konfrontierte die exilierten Autoren mit der Aktualität oder Dekadenz genuin aufklärerischer Ideen.“ (S. 94)

Aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven wird das Thema von den Beiträgerinnen und Beiträgern angegangen, wobei verdeutlicht wird, dass die Frage der Exilierten nach Aufklärung konstitutionell stets eine mehrdimensionale ist: die Frage nach der richtigen Aufklärung gilt für eine gesamte historische Epoche, für ihre philosophischen und politischen Präfigurationen – sie gilt indes auch für die zeitgenössische Gegenwart.

Geordnet werden die Denkerinnen und Denker in „Aufklärungsskeptiker“ und „Aufklärungsemphatiker“. Diese Aufteilung gibt auch fachfremden Lesenden Orientierung, auch wenn damit die diskursive Komplexität unterschlagen wird, denn unter die „Skeptiker“ fallen in dieser Ordnung so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Hannah Arendt, Ernst Cassirer, Leo Strauss, Ludwig Marcuse und die bereits genannten Autoren Horkheimer und Adorno. Bei aller Kritik, so ist zumindest zu konstatieren, halten Ludwig Marcuse, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno an ihrem Begriff von Aufklärung und Vernunft fest. Insbesondere Ernst Cassirer ist derjenige, der fraglos die Begriffe verteidigt und gar eine wiederholte, radikalere Aufklärung fordert.

Den Exulanten gemein ist die Anstrengung, „die Defizite zu benennen, die die Aufklärung dem 19. und 20. Jahrhunderts

vererbte“ (S. 50), so wie es Leo Strauss tat und Thomas Meyer präzise in seinem Beitrag „Leo Strauss und die Aufklärung“ darlegt (S. 49-68).

Für Ernst Cassirer, so konstatiert Paul Bishop in seinem Überblick zu „Philosophie im Exil und die Heimkehr zur Vernunft“, bedeutete das Exil keineswegs die Abkehr von seinem Begriff von Vernunft und Aufklärung; in der fast versöhnlichen Formel „Heimkehr zur Vernunft“ bewahrte sich Cassirer seinen symbolischen und ästhetischen Begriff von Aufklärung, denn, so Bishop:

„Cassirer sagt uns, dass wir uns nirgendwo im Exil befinden, wenn wir – durch die Kultur – die Welt als eine Welt betrachten, als unsere Heimat, als ein (sic!) Ort, wo wir zu Hause sind“ (S. 46f).

Die Aufklärung ist für ihn prozesshaft – sie vollende sich nicht.

Diese Wiederherstellung von Vernunft, die Cassirer als Aufgabe erkennt, dieser emphatische Zugriff auf Aufklärung ist Hannah Arendt nicht eigen. Im Eichmann-Buch nimmt Arendt das „radikal Böse“ Kants zum Anlass, wie Christoph Schulte expliziert, um eine politische Aussage zu treffen. Ihr Kontext ist der Totalitarismus, nicht die von Kant konstatierte menschliche Autonomie. Insofern distanziert sich Arendt angesichts des Zeitgeschehens von den philosophischen Postulaten der Aufklärung, die zwar individuell Geltung beanspruchen mögen, politisch jedoch ohne Verankerung blieben.¹

Auch Ludwig Marcuse, dessen Haltung differenziert im Artikel von Christoph Schmitt-Maaß dargestellt wird, „übt sich als skeptischer Humanist in einer pessimistischen Aufklärung“ – verbindet dies jedoch mit der „Notwendigkeit, nicht hinter die Erkenntnisleistungen des 18. Jahrhunderts zurückzugehen“ (S. 77). Sein Begriff von Aufklärung ist – so Schmitt-Maaß – ein doppelter: Einerseits bezeichne Marcuse die historische Epoche, zum anderen eine „überzeitliche

¹ Hannah Arendt, *Aufklärung und Judenfrage* (1932), in: Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, Frankfurt am Main 1976, 108 – 126, hier 108.

philosophische Praxis (man könnte auch sagen: Lebenspraxis)“ (S. 76). Hierin, so kann postuliert werden, treffen sich die Exulanten bei aller Kritik an Aufklärung und Vernunft; sie alle betreiben Aufklärung als Praxis.

Der hochinteressante Aufsatz von Tilmann Reitz „Unheilsgeschichten deutscher Ausgewanderten (sic!). Die Dialektik der Aufklärung als ästhetische Figur“ hebt weniger auf den Gehalt der Philosophischen Fragmente ab, sondern fragt vielmehr nach deren ästhetischer Komposition. Konzise weist Reitz die Kompositionslinien des Textes nach, die sich bereits in der „Philosophie der neuen Musik“ Adornos von 1940/41 artikulierten. Musiktheoretische, narratologische und ästhetische Reflexionen Schönbergs, Benjamin, Kracauers und Lukács‘ seien in den Fragmenten als Sprache und Form nachzuweisen und würden stilistisch antizipiert. Diese ästhetische Signatur geht allerdings mehr noch auf Adorno als auf Horkheimer zurück – das hätte noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Der analytische Blick auf die Ästhetik der Fragmente sagt freilich auch etwas über deren Autoren aus: angesichts des Grauens erhalten sich die Autoren doch einen Begriff von Kunst und in der Kunst einen Begriff von Freiheit.

In den wenig bekannten Autobiographien der Germanisten Bernhard Blume und Egon Schwarz spürt Linda Maeding in einem dichten Aufsatz („Arbeit am Subjekt als Aufklärungskritik in der Exil-Germanistik“, S. 93-112) deren Haltung zur Aufklärung nach. Obgleich beide Exulanten mit dem „Traditionsgehalt des Aufklärungsbegriffs“ (Einleitung, S. 12) vor dem Hintergrund ihrer Erfahrung ins Gericht gehen, dient ihnen „Aufklärung“ als „Fundus an Idealen und Vorstellungen, die eng mit der eigenen Lebensgeschichte verbunden waren“ (S. 95) und halten sie dennoch an ihr fest, gerade in der Gattung der Autobiographie. Das selbstreflexive Schreiben, die Autobiographik, ist auch eine „Arbeit am Subjekt“, diese sei für die Germanisten Blume und Schwarz, so Maeding, eine Praxis der Aufklärung.

Zwei Artikel widmen sich Lion Feuchtwanger und dessen Werk; als „Aufklärungsemphatiker“ kann Feuchtwanger

durchaus gelten. Freilich lässt seine Beschwörung der Sowjetunion als „Reich der Vernunft“ Kritik zu. Hier, auf seiner Reise in die Sowjetunion im Jahre 1936, sieht er eine politische Vernunft verwirklicht. Obgleich Feuchtwanger unscharf mit dem Begriff „Vernunft“ verfähre, zeige sich dieser als Gegenbegriff zu Dummheit, „Gefühl und Vorurteil“, die das Fundament des Nationalsozialismus darstellten. Anne Hartmann kritisiert die unscharfe Polysemantik: Feuchtwangers Begriffe seien keiner philosophischen Schule zuzuordnen und im Votum für die Sowjetunion verteidige er die eine Diktatur gegen die andere (S. 126). Hartmann attestiert Feuchtwanger sowohl Blindheit gegenüber der der Aufklärung und Vernunft innewohnenden Dialektik als auch gegenüber den totalitären Strukturen der Sowjetunion. Zum gleichen Schluss gelangt Daniel Azuélos, fällt sein Urteil aber etwas milder:

„Die rechte Hand des handelnden Bourgeois und Humanisten ignorierte wohl, was die linke Hand des Dogmatikers schrieb.“ (S. 138)

Hinsichtlich der Romane müsse konstatiert werden, dass sich Feuchtwanger bei aller Unschärfe der Begriffe einen Humanismus bewahre, der sich in seinem Oeuvre allenthalben als Kritik an Gewalt und Ignoranz artikuliere. Dazu sei anzumerken, dass sich die Sowjetunion für viele deutsche Juden hoffnungsvoll als die Macht darstellte, die Nazideutschland Einhalt gebieten könne und im Stande sei, es zu besiegen.

Eine Adaption von Lessings Trauerspiel „Nathan der Weise“ inszenierten Erwin Piscator und Ferdinand Bruckner 1942 im von Piscator gegründeten Studio Theatre an der School of Social Research (New York). Freilich wird hier symbolisch dem nationalsozialistischen Deutschland die progressive deutsche Kulturgeschichte entgegengehalten – zumal Lessings Trauerspiel zu dieser Zeit der deutschen Zensur unterlag und nicht aufgeführt werden durfte. Kristina-Monika Kocuba arbeitet anhand von Exil-Archivalien heraus, dass diese ins Englische übertragene Fassung des „Nathan“ und die Inszenierung jedoch wenig Anklang in der Presse fanden; es

wirkte, wie dessen Autoren, aus Zeit und Kultur gefallen – ein Text im Exil (S. 139-152).

Den Band beschließt Michaela Ullmann mit einem Blick in die Feuchtwanger Memorial Library, Los Angeles. Die Sammlung enthält umfassende Bestände und beherbergt eine Fülle an Autographen, Manuskripten und Büchern der europäischen Literatur, Philosophie, und Geschichtsschreibung. Der Aufsatz versteht sich als Anregung für die Exil- und Aufklärungsforschung. Die Bibliothek Lion Feuchtwangers steht für die vielen privaten Sammlungen von deutschen Jüdinnen und Juden, die ihr kulturelles Erbe nach Tel Aviv, New York, Buenos Aires und andernorts als materialisierte Identifikation mit dem „anderen Deutschland“ mitnahmen, einem Deutschland der Aufklärung und des Humanismus. Dass die Tradition der Aufklärung bei aller Kritik an ihrem Gehalt für viele Emigranten und Emigrantinnen unumstößlich blieb, wird durch die vorliegenden Studien nochmals verdienstvoll sichtbar gemacht.

Yael Kupferberg

Maria Zumholz/Michael Hirschfeld (Hg.), *Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit*, Münster: Aschendorff Verlag 2018, XII u. 817 S., 29,80 €, ISBN 978-3-402-13228-9

In this impressive edited volume on Catholic bishops in Nazi Germany, the editors and contributors succeeded in presenting a critical and erudite historical discussion on a topic long beset by polemical and apologetic debates. Although the analyses of individual bishops vary in depth and focus, the chapters are linked by a number of common threads that lend the work considerable depth and coherence. In recent years, scholarship on the Catholic Church under Nazism increasingly has shifted to the Church's pastoral mission as a key category of analysis, which also is a central focus of this volume. Most contributors thus answered Joachim Kuropka's challenge

“das Handeln der Bischöfe zu verstehen in erster Linie aus ihrem Amtsverständnis als Seelsorger und im weiteren aus den je persönlichen Prägungen, den diözesanen und natürlich auch politischen Rahmenbedingungen und Handlungsspielräumen” (p. 17).

The volume aptly begins with Sascha Hinkel’s portrait of Adolf Cardinal Bertram (1859-1945), prince bishop of Breslau and chair of the Fulda Conference of Bishops. Situating Bertram’s conception of the state within a broader historical context is central to Hinkel’s excellent analysis of the cardinal, whose Staatsverständnis rested on the principle common among bishops at the time, according to which all governments were ordained by God and consequently, “ein einträchtiges Band” should reign between state and Church (p. 55).

But the cardinal was as principled as he was pragmatic, and in the wake of the revolutionary upheavals of 1918, Bertram offered the new Weimar government his “tiefgreifende Mitarbeit,” not least because “[z]ur Pflicht der Prinzipientreue kommt die Pflicht, tunlichst das Erreichbare anzustreben” (p. 62). Yet, what was one of Bertram’s strengths in 1919 became his key weakness in 1933 when he, caught between his role as bishop and his convictions about secular authority, pursued a *modus vivendi* with Hitler rather than defending human rights and Jews or activating the Catholic potential for resistance. Bertram’s enduring loyalty to Hitler has been the subject of particularly fierce controversies over the decades, and in a separate contribution, Winfried Töpler takes up Bertram’s much-debated instructions for a requiem for Hitler. In this intriguing piece of historical sleuthing, Töpler makes a convincing case that the cardinal penned the note in July 1944 rather than in May 1945 but refrains from speculating how his findings might reshape discussions about Bertram.

Bertram’s best-known detractor was Konrad Graf von Preysing (1880-1950), Bishop of Berlin, who repeatedly tried to move bishops towards a clear and vocal stance of resistance against the Nazi regime. Josef Pilvousek agrees that this central aspect of Preysing’s biography remains undisputed

and undiminished. But readers no doubt will appreciate his insightful analysis of Preysing after 1945 that illuminates clearly the bishop's limits, "seine Überforderung und wohl auch seine Durchsetzungsschwäche" (p. 103). Indeed, Pilvousek shows that once the bishop was largely removed from Eugenio Cardinal Pacelli's direct influence, little remained of the past audacious churchman, who, like Bertram before him, now resorted to a cautious Eingabepolitik in his dealings with the Soviets and the East German regime.

The common juxtaposition of Bertram and Preysing in past research has at times obscured the fact that the latter was not alone in seeking alternate and bolder retorts to Nazism. The volume is in part so important because, in presenting myriad biographies of bishops side by side, it allows for a broader and more nuanced assessment of the episcopate's history in Hitler's Germany. In their chapter on Maximilian Kaller (1880-1947), Bishop of Ermland, Rainer Bendel and Hans-Jürgen Karp argue, for instance, that after his initial enthusiasm for the Nazi regime cooled, Kaller set himself apart in that he was the first bishop who no longer was satisfied with just sending written petitions to the regime. Rather, in 1934 he started to appeal to the laity directly. Addressing Catholics in the German and the Polish language in the Catholic press and at grandiose pilgrimages, the bishop admonished his flock to remain steadfast in the Catholic faith. Thomas Flammer writes that Joseph Godehard Machens (1886-1956), Bishop of Hildesheim, was also among those bishops who "deutlich in der Öffentlichkeit gegenüber dem Nationalsozialismus Stellung bezogen" (p. 402). Machens went further than most bishops, when, in the 1940s, he publicly condemned concentration camps and the persecution and killing of Jews and Sinti and Roma.

Throughout the volume, contributors illuminate how seriously bishops took their role as pastors, even at the risk of escalating tensions with the regime. Thus, in 1938, the Gestapo banished Johannes Baptista Sproll (1870-1949), Bishop of Rottenburg, from Württemberg and Hohenzollern, after he repeatedly condemned the regime's irreligious ideology. In

Hildesheim, the regime labeled Bishop Joseph Machens a “Hetzprediger” and “Volksverräter” (p. 406). The editors conclude in turn that the bishops did not labor in vain, and that

“[a]ls die unbestrittene Leistung der katholischen Bischöfe in Deutschland muss gewürdigt werden, dass es ihnen gelang ihre Diözesanen mehrheitlich gegen den Kern der NS-Ideologie zu immunisieren und die katholische Kirche als eine die Menschen prägende Lebensmacht zu erhalten“ (p. 12).

Unfortunately, the meaning of “immunization” remains unclear beyond statistical considerations of church membership and attendance. Should it also be understood in a milieu-specific sense in that Catholics remained loyal to the Church and could be mobilized to defend it? Or does it imply the uncompromising embrace of the core tenet of Christianity “to love thy neighbor as thyself” that necessitated the rejection of the Nazis’ teachings on antisemitism, race, and blood?

It seems that most Catholics failed on both counts. Michael Buchberger (1874-1961), Bishop of Regensburg, for his part recognized that the episcopate could not rely on the steadfastness of the laity even on core Catholic issues. Thus, Klaus Unterberger writes, in the course of the Church’s fierce conflict with the regime over confessional schools in the mid-1930s, Buchberger found that “in diesem Loyalitätskonflikt ihm die katholischen Gläubigen überwiegend die Gefolgschaft verweigert haben” (p. 573). In the case of Rottenburg, Jürgen Schmiesing cautions that more research is needed to answer questions such as,

“Unter welchen Bedingungen fand beispielsweise die erhebliche Mobilisierung der Katholiken statt, die [Bischof Johannes] Sprolls Predigten erreichte?”

and “Welche Konsequenzen hatte diese Mobilisierung für den Alltag in der Diktatur?” (p. 485).

Christiane Hoth and Markus Raasch asked these very questions in their superb contribution that situates the tenure of the Bishop of Eichstätt, Michael Rackl (1883-1948), within the

context of “sozialer Praxis von Volksgemeinschaft in einem katholischen Milieu” (p. 623). The authors found that despite the bishop’s generally critical stance toward the regime, there is little evidence that he succeeded in immunizing the laity against core Nazi teachings. Thus, the Nazification of Eichstätt proceeded smoothly and in cooperation with the Catholic population, and, moreover, “[d]ie antijüdischen Maßnahmen konnten in Eichstätt reibungsloser umgesetzt werden als andernorts” (p. 657). Rackl’s response was ambiguous. Although he rejected Nazi teachings on race and blood, he showed little concern for persecuted Jews. Rackl was far from the only bishop whose response to National Socialism at times was vague or contradictory.

Mathias Ehrenfried (1871-1948), Bishop of Würzburg, recognized early on the dangers of Nazism and expected from the laity uncompromising loyalty to the Church, even if it meant bloody martyrdom. At the same time, he admonished the laity to remain loyal to a criminal regime, writing as late as 1 February 1945 in a pastoral letter that “[w]er sich der rechtmässigen Obrigkeit im Staate unteordnet, ordnet sich Gott unter” (p. 686). Readers no doubt will agree with Wolfgang Weiss that,

“[a]ngesichts der nationalsozialistischen Gräuelpunkte erscheint es heute schwer nachvollziehbar, wie Ehrenfried die Treue zum Vaterland und zum Glauben verbinden konnte“ (p. 687).

Equally equivocal and no less problematic were Franz Rudolf Bornewasser’s (1866-1951) messages to the laity about race in 1934. Even as the Bishop of Trier declared Nazi ideology as incompatible with Christianity, he also called the engagement with the topics of race and blood as “ernste und wichtige Fragen für ein Volk.” He continued that the Church, too, approved of efforts that preserved “die Eigenart eines Volkes,” adding that measures which served the “ehrliehen Rassenpflege” and the “Gesundung des Blutes” corresponded to the will of God, unless these measures violated natural and divine laws (p. 299). Bernhard Schneider concludes

that it would not have been easy for the laity listening to the bishop's ambiguous statements to determine whether the 1935 Nuremberg racial laws constituted a violation of natural and divine law or fell under what the bishop termed "ehrliche Rassenpflege" (p. 299). Here and throughout the volume, readers encounter Bornewasser and the other bishops as complex human beings, whose actions were shaped not just by their pastoral mission but also by their conservative and nationalist political views, traditional loyalty to authority, suspicion of democracy, and antisemitism. Peter Pfister aptly captured this sentiment when he posited that "Die graue Farbe ist das Symbol für die geschichtliche Situation, in der jeder Mensch lebt" (p. 45). This in turn raises the question of whether the bishops' ambiguous responses to National Socialism modeled for the laity how to remain loyal both to the Catholic Church and an increasingly criminal regime, rather than immunized them against that regime.

Even as this question remains unanswered, such does not diminish the work's overall importance. Maria Zumholz and Michael Hirschfeld have produced an ambitious and significant work that does much to further our understanding of the grim and complex challenges bishops faced in Hitler's Germany.

Martina Cucchiara

Willi Steul (Hg.), *Koran erklärt – Ein Beitrag zur Aufklärung*. Unter Mitwirkung von Sebastian Engelbrecht und Thorsten Gerald Schneiders, Berlin: Suhrkamp Verlag 2017, 298 S., 10,- €, ISBN 978-3-518-46802-9

Die Publikation „Koran erklärt“ geht auf die gleichnamige Senderreihe, die Anfang März 2015 bis Dezember 2016 im Deutschlandfunk (DLF) jeweils freitags von 9:55-10:00 Uhr ausgestrahlt wurde, zurück. Ausgewählte Verse werden von renommierten, sowie weniger bekannten, jedoch nicht weniger kompetenten islamischen TheologInnen und

IslamwissenschaftlerInnen, sowie von OrientalistInnen aus acht Ländern in 5 Minuten fachkundig erläutert. Ausgewählte Beiträge aus der Sendereihe sind nun als Suhrkamp-Taschenbuch erschienen. Hierbei bezieht sich das Buch auf 81 Texte der Sendereihe.

Die für das Buch ausgewählten Verse, deren Erläuterung selten mehr als zwei Seiten umfassen, sind zu 16 unterschiedlichen Themenfeldern zusammengefasst. „Der Koran über sich“, „Auslegungsfragen“, „Strukturell besondere Verse und Suren“, „Gottes Eigenschaften“, „Über den Propheten Mohammed“, „Die Propheten“, „Die Schöpfung“, „Die Apokalypse und das Jenseits“, „Eigenschaften und Pflichten des Menschen“, „Die Frau“, „Juden und Christen“, „Gewalt und Krieg“, „Geschichte und Moderne“, „Humor und Dichtung im Koran“, „Naturwissenschaft, Biologie und Bildung.“ Ausgewählte schiitische und mystische Sichtweisen“ kommen ebenfalls zu Wort.

Aus der Fülle der Beiträge sollen hier einige kurz besprochen und vorgestellt werden.

Im Kapitel „Gottes Eigenschaften“ (S. 60-76) widmet sich *Dr. Tuba Isik* zwei verschiedenen Suren (2, 186 und 4,110). In ihrem Beitrag zu Sure 2. 186 (S. 60-61) erläutert sie, dass der Koran als „göttliche Rede“ keinen Monolog darstellt. Vielmehr zeigt sie auf, dass Gott jenseits von Raum und Zeit, Kategorien und Vorstellungen, dem Menschen näher ist als „seine Halsschlagader“, wie dies bildlich in der Sure 50:16 zum Ausdruck kommt. Somit wird die Unmittelbarkeit als zentrale Beziehungskategorie zwischen Gott und Mensch hervorgehoben und ein Gott vorgestellt, der verspricht, „dem Ruf des Rufenden zu antworten.“ Erst durch diesen Ruf erfährt die Nähe des Menschen zu seinem Schöpfer eine besondere Qualität, die den Menschen möglicherweise von anderen Geschöpfen (Tiere, Pflanzen), die ebenfalls unter Gottes Gnade und Barmherzigkeit stehen, abhebt, da die Barmherzigkeit Gottes als eine alles umfassende Dimension im Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen gilt. Ihr anschließender Beitrag „über

die Sünde“ (4,110) zeigt die nächste Verhältnisbestimmung in der Gott-Mensch-Beziehung auf.

„Und wer eine Missetat tut oder wider sich sündigt und dann Gott um Verzeihung bittet, wird Gott verzeihend und barmherzig finden.“ (Sure 4,110).

Nach Tuba Isik bündelt dieser Vers die an vielen Stellen des Koran verkündete zentrale Botschaft Gottes, dass dem Menschen, wenn er seine schlechten Taten bereut, immer ein Weg zur Umkehr offensteht. Demnach ist der Mensch nie verloren, jedoch immer verantwortlich für sein Tun und Lassen.

Im Themenbereich „Auslegungsfragen“ (S. 25-26) widmet sich *Prof. Dr. Ömer Özsoy* unter dem Titel „Islam – ein Wort und seine religiöse Bedeutung“ der Sure 3,19-20.

Er macht darauf aufmerksam, dass die vorherrschende muslimische Religionsauffassung einen exklusiven Charakter aufweist, wonach der Islam als die einzig wahre Religion gelte und frühere Religionen durch die koranische Offenbarung aufgehoben und für ungültig erklärt worden seien. Nach Özsoy lässt sich bei einer kritischen Lektüre entsprechender Koranpassagen dieser Exklusivitätsanspruch nicht aufrechterhalten, wie er dies am Beispiel der Entwicklungsgeschichte des Wortes *islam* im Sprachgebrauch des Koran zeigt, dessen ursprüngliche Bedeutung „Hingabe“ sei, woraus sich kein Glaubensmonopol ableiten ließe. Zudem würden im arabischen Originaltext des Koran viele frühere Propheten, wie Abraham und Jesus und deren Anhänger, als *muslim* im Sinne von „Gott ergeben“ bezeichnet.

In seinem Beitrag widerspricht Özsoy somit einer exklusiven Haltung, wonach nur Muslime im Besitz der endgültigen göttlichen Wahrheit sind. Sein inklusiv-pluralistisches Verständnis gegenüber Menschen, die nicht der islamischen Religion angehören – insbesondere gegenüber Christen und Juden – lädt zum Dialog und zur respektvollen Begegnung ein. In diesem Zusammenhang charakterisiert er metaphorisch die eigene Religion als ein persönliches Zuhause, wonach niemand das ethisch legitimierte Recht habe, das glückliche Kind

einer Nachbarsfamilie ins eigene Heim zu entführen. Der Koran böte die Perspektive, Muslime und ihre muslimische Familie als Bewohner eines nachbarschaftlichen Viertels zu sehen, dem gegenüber sich Gott als Beschützer zu erkennen gebe.

Der Beitrag von *Prof. Dr. Fred M. Donner* (162-164) bekräftigt mit der Sure 2, 62 ebenfalls die positive Haltung des Koran gegenüber Andersgläubigen, insbesondere gegenüber *Christen und Juden*. Dort heißt es:

„Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen oder Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!“

Gegenüber anderen, kritisch gehaltenen Versen sei der zitierte Vers den „positiven“ Versen zuzurechnen, womit die widersprüchlichen Aussagen im Koran zu Christen und Juden angesprochen werden. Donner geht schließlich der Frage nach, wie sich dieses widersprüchliche Meinungsbild, das muslimische wie nichtmuslimische Korankommentatoren seit Jahrhunderten beschäftige, erklären lasse. Abschließend betont er, mit dem Koran sei es wie mit allen heiligen Schriften:

„Die Wahrheit liegt im Auge des Betrachters. Und die Diskussionen werden zweifelsohne noch lange anhalten.“

Zweifelsohne halten die Diskussionen auch um den nächsten Vers, den *Dr. Ayşe Başol* erläutert (S. 81-82), von der frühislamischen Geschichte bis heute an. Der Streit um Mohammeds Hochzeit mit der Exfrau seines „Ziehsohnes“ gehört zu den schwer nachvollziehbaren und provokanten Themen und zeigt, dass in „Koran erklärt“ schwierige Themen nicht ausgespart werden. Im Rückgriff auf den Vers 33,37 arbeitet Başol in ihrem Beitrag heraus, dass die Ehelichung Zainabs durch den Propheten bereits bei seinen Zeitgenossen Anstoß erregte, weshalb der hier angeführte Vers offenbart wurde und

die Neuordnung „der Beziehungen von Mohammed zu seiner Familie und seiner Gemeinde“ (S. 81) intendierte.

Während die oben angeführten Erläuterungen der Koranverse entsprechend des ursprünglichen Sendeformats notwendigerweise kurzgehalten sind, folgen im Anschluss an die Texte drei umfangreiche Essays, die Hervorragendes zum Gesamtverständnis der besprochenen Auslegungen leisten.

Angelika Neuwirth nimmt in ihrem Beitrag die Konzeption der Sendereihe in den Blick und kritisiert, dass die Macher von der ursprünglichen Konzeption abgewichen seien, sich aktuellen Themen zu widmen, die nur von Muslimen selbst kommen könnten. Entsprechend sei das vorliegende Buch also weniger das hochaktuelle Zeugnis muslimischer Reflexion über den „Koran als heilige Schrift“, sondern primär wieder ein Buch über den „Koran als Text“. (S. 247). Die Leiterin des Forschungsprojekts „Corpus Coranicum“, weist auf die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Koran zwischen Theologie und Philologie hin und spricht damit ein durchgehendes Spannungsverhältnis zwischen den einzelnen Texten der Publikation „Koran erklärt“ an (S. 246-252). Insofern spiegeln sich in der Publikation zwei Koranbilder wider: einerseits ein Bild, das gekennzeichnet sei durch einen theologischen Zugang zur Heiligen Schrift, deren Worte für die Gegenwart auszulegen seien, andererseits ein Bild aus orientalistischer Perspektive des „Koran als Text“, dessen Auslegung aufgrund historischer Zeugnisse der exegetischen Analyse überlassen bliebe. Besonders deutlich würde dies an dem grundsätzlich unterschiedlichen Zugang zur „heiligen Schrift“. So isoliere man den Koran aus seinem Milieu und lese ihn mit der „Brille der traditionellen Exegeten“ oder kontextlos als Textvorlage für philologische Analysen und religionsgeschichtliche Spekulationen (S. 250). In ihren weiteren Ausführungen bringt die Leiterin des Forschungsprojekts „Corpus Coranicum“, ihre viel beachteten Erkenntnisse ein, wonach sie den Koran in den Kontext der Spätantike stellt und dafür plädiert, „ihn in die Debatte der Religionskulturen, aus der heraus er entstanden ist“ zurückzustellen (ebd.).

Thorsten Gerald Schneiders, der Redakteur der ausgestrahlten Sendung, liefert zum Thema „Die Geschichte der Koranauslegungen im Überblick. Von den Anfängen bis zu Koran erklärt“ (S. 219-245) wesentliche Informationen zur Interpretation des Koran, die sowohl das Verstehen der einzelnen Verse erleichtern als auch den Zugang der unterschiedlichen Gelehrten zu den Texten des Koran beschreiben. Schneiders weist darauf hin, dass die Auslegung des Koran eine immerwährende Aufgabe darstellt, die, wie bekannte Koranexegeten und diverse Korankommentatoren betonen, wohl niemals zu einer eindeutigen, universell gültigen und abgeschlossenen Erklärung des Koran führen würde. Diese dem Koran zugrunde liegende „Ambiguitätstoleranz“ – einer von *Thomas Bauer* in „Die Kultur der Ambiguität“ (2011) geprägten Terminologie zur Bezeichnung einer zugrundeliegenden Uneindeutigkeit – sei nicht als Makel, sondern als Wert zu verstehen, den es zu erhalten gelte (S. 220). Hierbei sei auch zu berücksichtigen, dass das Verständnis des Koran immer auch im Kontext seiner jeweiligen geschichtlichen Bezüge, der geographischen Lage und dem damit verbundenen Einfluss räumlicher Gegebenheiten auf religiöse Vorstellungen gesehen werden müsse.

Sebastian Engelbrecht, der die Sendung konzipierte, gibt unter dem Titel „Die Beteiligung des Islams am Rundfunk in Deutschland“ einen Überblick über die Beteiligung von Muslimen an Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk in Deutschland (S. 253-281).

Verzeichnisse der Autorinnen und Autoren, der ausgelegten Suren und ein Inhaltsverzeichnis ergänzen die einzelnen Beiträge.

Schlussbetrachtung

Der Islam gerät meist dann in den Fokus des öffentlichen Interesses, wenn spektakuläre fundamentalistische Ereignisse und terroristische Gewalttaten von bestimmten Rand- und Terrororganisationen geschehen, die den Islam für ihre Interessen instrumentalisieren und somit für negative Bilder und

Schlagzeilen sorgen. Es scheint schwierig zu sein, dagegen anzukämpfen, sodass der Islam als besonders grausam diskreditiert wird und Muslime in ihrem alltäglichen Leben mit diskriminierenden Haltungen und Einstellungen als Angehörige dieser Religion konfrontiert sind. Eine Herangehensweise, die die Geistesgeschichte des Islam und die Auslegungstradition des Koran berücksichtigt und dabei nicht nur an ein Fachpublikum gerichtet ist, tut not.

Die Publikation „Koran erklärt“, bietet beeindruckende Informationen über die unterschiedlichen Themen im Koran hinsichtlich der ausgewählten Verse, ermöglicht damit einen differenzierten Zugang zur Heiligen Schrift einer Weltreligion und sucht sich auf diese Weise, einer missbräuchlichen Interpretation in den Weg zu stellen.

Die AutorInnen stellen das dynamische Potential einer statischen Schrift dar, indem sie die Verse nicht nur in ihren historischen Kontext einbetten und einer kritischen Analyse unterziehen, sondern diese auch auf aktuelle Fragestellung unserer Zeit beziehen.

Mit „Koran erklärt“ wird somit einem breiten Publikum, in aller Kürze und meist in leicht verständlicher Sprache, das Ringen um die richtige Deutung koranischer Verse verdeutlicht, in ihrem Facettenreichtum präsentiert und aufgezeigt, dass der Koran nicht wie eine Bedienungsanleitung zu lesen ist, wie wir dies bei islamistischen Fundamentalisten auf der einen und bei islamfeindlichen Akteuren auf der anderen Seite finden.

Die ausgewählten Experten aus verschiedenen Fachdisziplinen (Islamische Theologie, Islamwissenschaft und Orientalistik) öffnen somit dem Leser – aus der Logik ihrer Fachdisziplin – ein Fenster zu unterschiedlichen Themen des Koran, um somit – islamisch gesprochen – der Wahrheit bzw. dem, was Gott sagen will, etwas näher kommen zu können. Gleichzeitig ist das Format ein gelungenes Beispiel für journalistische Sorgfalt und einen offensichtlich ehrlichen Aufklärungswillen gegenüber einer Religion, deren humanistisches Potential weitgehend in den öffentlichen Debatten ausgespart

bleibt. In seinen einleitenden Worten verweist der Herausgeber (der Intendant des Deutschlandfunks und Herausgeber des Buches, Willi Steul) darauf, dass „Koran erklärt“ einen Beitrag zur öffentlichen Meinungsbildung und zur Aufklärung in unserer Gesellschaft leisten und den Blick auf das humane Anliegen des Islam richten möchte (S. 9). Diesem Anliegen wird dieses Buch mehr als gerecht. „Koran erklärt“ ist für alle Personen interessant, die sich über den Islam sachkundig informieren möchten.

Naime Cakir

Uwe Grelak/Peer Pasternack, *Theologie im Sozialismus. Konfessionell gebundene Institutionen akademischer Bildung und Forschung in der DDR. Eine Gesamtübersicht.* Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2016, 350 S., 26,- €, ISBN: 978-3-8305-3736-6

Wer angesichts des Titels „Theologie im Sozialismus“ in diesem Buch eine umfassende Darstellung der theologischen Forschung und Lehre und ihrer führenden Köpfe in der DDR erwartet, wird enttäuscht. Das ist nicht das Thema dieses Buches. Die Autoren versuchen vielmehr, eine Gesamtübersicht über die konfessionell gebundenen akademischen Bildungs- und Forschungseinrichtungen in der DDR zu liefern.

Zweifelloos gehörte es zu den Besonderheiten des real-sozialistischen Staates DDR, dass es in ihm neben dem staatlichen Bildungssystem ein „höchst vielfältiges konfessionell bzw. kirchlich gebundenes Bildungswesen“ (S. 15) gab. Zu Recht weisen die Autoren darauf hin, dass die DDR „wohl das Ostblockland mit der größten Dichte konfessionell gebundener Lehr- und Forschungseinrichtungen gewesen“ (S. 328) ist.

Dabei waren allerdings nur die wenigsten dieser Einrichtungen staatlicherseits als akademische Institutionen anerkannt. Dies war nur der Fall, wenn sie – wie die Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten – Teil einer staatlichen Hochschule waren. Die Kirchlichen Hochschulen,

Prediger- und Priesterseminare, Kirchenmusikschulen, die akademischen Vereinigungen und Arbeitskreise und sonstige Einrichtungen galten nur als „quasiakademisch“. „Sie lehrten und/oder forschten auf akademischem Niveau, ohne über die formalen Insignien zu verfügen“ (S. 19). Zudem war es an vielen kirchlichen Einrichtungen möglich, auch ohne Abitur zu studieren, da es insbesondere bekennnistreuen Christen verwehrt wurde, weiterführende Schulen zu besuchen.

Die Autoren haben sich darauf beschränkt, die Institutionen nach Art der Einrichtungen der Reihe nach in kurzen „Profildarstellungen“ aufzulisten. Diese „Profildarstellungen“ sind stets nach einem festen Schema aufgebaut:

„Zentrale Daten, insbesondere Gründungs- und ggf. Auflösungsdaten; konfessionelle Zugehörigkeit; Trägerschaft; zum inhaltlichen Profil; Statistisches und Organisatorisches; charakteristische Besonderheiten; wichtige Ereignisse der institutionellen Geschichte; Kooperationen und Netzwerkeinbindungen“ (S. 22).

Als Quellen ihrer Darstellung benutzten die Autoren

„(1) die gedruckt verfügbare Literatur zu den Institutionen [...], (2) thematisch übergreifende Literatur zu Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR [...], (3) online verfügbare Informationsbestände. [...] (4) konkrete Anfragen an einzelne (Nachfolge-)Institutionen, Zeitzeugen und Experten [...] bzw. Gespräche“ (S. 22).

Ergänzend kamen „Fokusrecherchen“ in den Beständen des Evangelischen Zentralarchivs Berlin, des Evangelischen Landeskirchlichen Archivs Berlin, dem Archiv des Berliner Missionswerks und dem Archiv für Diakonie und Entwicklung hinzu.

Die auf diese Weise erhobenen Informationen werden in der Regel ausgiebig zitiert und unkommentiert nebeneinandergestellt. Das gesamte Werk wirkt eher wie eine Zitatensammlung und nicht wie eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung. Es erweckt den Eindruck, als hätten die Autoren die Passagen aus eingescannten Büchern und Artikeln herauskopiert und

mit Hilfe eines Literaturverwaltungsprogramms nach den vorgegebenen Ordnungskriterien zusammengestellt. So gelingt es den Autoren nicht, ihrem Anspruch nachzukommen,

„[i]m Rahmen einer systematischen Recherche, Auswertung und Aufbereitung [die] kirchlich bzw. konfessionell gebundene Parallelwelt zum staatlich gelenkten Hochschul- und Wissenschaftssystem“ (S. 21)

zu erfassen. Ein gravierender Mangel des Werkes ist es, dass durchgängig nicht erwähnt wird, welche Personen die Institutionen geführt haben, in ihnen tätig waren und sie durch ihre Tätigkeit prägten. Selbst die Feststellung der Autoren in der Zusammenfassung: „Fachliche Netzwerke innerhalb der DDR [...] waren meist personengebunden: Die Teilnahme erfolgte auf Einladung und Empfehlung“ (S. 330) hat sie nicht dazu bewegt, die personellen Zusammensetzungen dieser Netzwerke zu offenbaren.

Dadurch dass sie die in den konfessionell gebundenen Institutionen agierenden Personen nicht nennen, ist es auch nicht möglich, den Einfluss unterschiedlicher theologischer Traditionen, vor allem aber den Einfluss von SED und Ministerium für Staatssicherheit auf die Entwicklung des konfessionellen Bildungswesens in der DDR zu rekonstruieren. So erfahren wir zwar im Abschnitt über die Wissenschaftlichen Verlage (S. 251ff.), dass die Veröffentlichungen staatlicherseits zensuriert wurden, nicht aber, wer die Zensoren oder Zensorinnen waren. Dass dies nicht unwichtig ist, zeigt der Fall Rosemarie Müller-Streisand. Sie war Professorin für Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Die Zensur, die durch das „Amt für Literatur“ durchgeführt wurde, lag bei systematisch-theologischen Veröffentlichungen in der DDR „fest in der Hand von Rosemarie Müller-Streisand“.¹ Ohne ihr Plazet

¹ Wolf Krötke, *Nach 25 Jahren. Was bleibt von der Bonhoeffer-Rezeption in der DDR?* Vortrag zum 25-jährigen Bestehen des Bonhoeffer-Freundeskreises Berlin-Brandenburg im Bonhoeffer-Haus Berlin am 16.11.2013. Online verfügbar unter <http://wolf-kroetke.de/vortraege/ansicht/eintrag/72.html>, zuletzt geprüft am 12.12.2018. Vgl. dazu auch

konnte kein systematisch-theologisches Buch in der DDR erscheinen. Auch die Rolle ihres Ehemannes Hanfried Müller, bekennender SED-Anhänger und ebenfalls Theologieprofessor an der Humboldt-Universität, im konfessionellen Institutionengeflecht der DDR wird nicht beleuchtet. Insbesondere seine Zuarbeit für das Ministerium für Staatssicherheit findet im ganzen Buch keinerlei Erwähnung. Ebenso erfahren wir in dem Buch auch nicht, wer der Rektor des Eisenacher Katechetenseminars und damit auch der Leiter der im Buch (auf S. 129ff.) beschriebenen, kirchenmusikalischen Ausbildungsstätte des Seminars in Eisenach war. Dies war seit 1954 kein geringerer als Walter Grundmann, der „Alte Kämpfer“ der NSDAP und ehemalige Leiter des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, der seit 1956 auch für das Ministerium für Staatssicherheit tätig war.

Weshalb die die Institutionen führenden und prägenden Personen nicht genannt werden, wird nirgends im Buch erklärt.

Dem Werk ist schließlich eine annotierte Bibliographie der von 1990 bis 2016 zur Thematik erschienenen selbstständigen Publikationen beigegeben. Die Tatsache, dass eine ganze Reihe von Annotationen wörtlich aus der annotierten Bibliographie des 20 Jahre alten Werkes von Peer Pasternack (Hg.), *Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR*, Berlin 1996, ohne Nachweis übernommen wurde, erweckt einmal mehr den Eindruck, dass hier mit copy and paste gearbeitet wurde.

Ergebnisse, die die Studie liefert, sind in erster Linie quantitativer Art. Die Untersuchung kann nachweisen, dass die unmittelbar nach 1945 entstandenen konfessionellen Institutionen Wiedegründungen von Einrichtungen waren, die entweder von den Nationalsozialisten geschlossen worden waren

Siegfried Bräuer, Clemens Vollnhals (Hg.), *„In der DDR gibt es keine Zensur“*. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 1945-1989, Leipzig 1995

oder den Betrieb kriegsbedingt eingestellt hatten. Während der vier DDR-Jahrzehnte verdoppelte sich die Größe des konfessionell gebundenen Bildungsbereichs, während nach 1989 die Hälfte der Einrichtungen wieder aufgelöst, ein Viertel mit anderen Institutionen fusioniert wurde und nur ein Viertel der Einrichtungen bis heute fortbesteht.

August H. Leugers-Scherzberg

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. Heiner Bröckermann, geb. 1966, ist Oberstleutnant und Leiter des Bereiches Grundlagen der Abteilung Bildung, Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr, Potsdam.

Dr. Naime Cakir ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Dr. Martina Cucchiara ist Assistant professor of history, Bluffton University (USA).

Dr. Gisela Fleckenstein, geb. 1962, Historikerin und Archivarin, beschäftigt beim Historischen Archiv der Stadt Köln.

Dr. Thomas Forstner studierte Geschichte, Philosophie und Provinzialrömische Archäologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und wurde mit einer Arbeit zur Kultur- und Mentalitätsgeschichte des katholischen Klerus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts promoviert. Aktuell leitet er die Berliner Niederlassung von Deutschlands größter Public History Agentur.

Anna Luise Klafs, geb. 1986, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.

Dr. Heinz Koriath, geb. 1952, ist Professor für Strafrecht, Strafprozessrecht, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der Universität des Saarlandes.

Dr. Björn Krondorfer, Professor of Religious Studies and Director of the Martin-Springer Institute, Northern Arizona University, USA.

- Thomas Kühne**, geb. 1958, ist Strassler Professor of Holocaust History und Direktor des Strassler Center for Holocaust and Genocide Studies, Clark University, Worcester, Massachusetts, USA.
- Dr. Yael Kupferberg**, Martin-Buber-Professur, Goethe-Universität Frankfurt, forscht und lehrt am Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin.
- Dr. Udo Lehmann** ist Professor für Sozialethik und Praktische Theologie an der Universität des Saarlandes.
- Dr. Martin Leiner**, geb. 1960, ist Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Dr. Antonia Leugers**, geb. 1956, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Erfurt.
- Dr. August H. Leugers-Scherzberg**, geb. 1958, Historiker und katholischer Theologe, Herausgeber von *theologie.geschichte*.
- Dr. Ralph Rotte**, geb. 1968, ist Professor für Internationale Beziehungen an der RWTH Aachen University.
- Markus Ruhs**, geb. 1985 in Werdau, arbeitet an einer kirchengeschichtlichen Dissertation zum Thema „Akademikerseelsorge in der DDR unter besonderer Berücksichtigung des Bistums Dresden-Meißen“.
- Dr. Donata Uwimanimpaye**, Catholic University of Rwanda (CUR).
- Dr. Clemens Zimmermann** ist Professor für Kultur- und Mediengeschichte an der Universität des Saarlandes.

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.